

# NUESTRAS ANTROPOLOGÍAS

ELABORACIONES Y PROBLEMÁTICAS  
DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Eduardo Restrepo  
Pablo Sandoval  
Editores



Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
Universidad del Perú, Decana de América  
Fondo Editorial



ICANH



Asociación Latinoamericana de Antropología  
Associação Latino Americana de Antropologia





**NUESTRAS  
ANTROPOLOGÍAS**





# NUESTRAS ANTROPOLOGÍAS

ELABORACIONES Y PROBLEMÁTICAS  
DESDE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Eduardo Restrepo  
Pablo Sandoval  
**Editores**



Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
Universidad del Perú. Decana de América  
Fondo Editorial



ICANH



Asociación Latinoamericana de Antropología  
Associação Latino Americana de Antropologia

---

Eduardo Restrepo y Pablo Sandoval

Nuestras antropologías. Elaboraciones y problemáticas desde América Latina y El Caribe /  
Eduardo Restrepo y Pablo Sandoval (Editores);

1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2024  
682 p.

ISBN:

978-9915-9544-1-7

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

---

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2024

© Eduardo Restrepo y Pablo Sandoval (Editores), 2024

1era Edición, 2024

Edición digital

Asociación Latinoamericana de Antropología

Fotografía de portada: Xochilan Rojas (<https://www.flickr.com/photos/xochilan/>)

Diagramación: José Gregorio Vásquez C.

Corrección final: Asociación Latinoamericana de Antropología

Diseño de carátula: José Gregorio Vásquez C.

Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre  
y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición digital 2024

# Contenido

<b>AGRADECIMIENTOS</b>	<b>11</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>13</b>
Políticas y teorías de las antropologías latinoamericanas y caribeñas EDUARDO RESTREPO Y PABLO SANDOVAL	15
<b>1. ANTROPOLOGÍAS EN/SOBRE/DESDE AMÉRICA LATINA</b>	<b>43</b>
Antropologías periféricas “versus” antropologías centrales ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA	45
Las antropologías latinoamericanas como segundas: situaciones y retos ESTEBAN KROTZ	65
Tragedias y celebraciones: imaginando academias locales y foráneas RAÚL ROMERO	81
Las antropologías del mundo: transformación de la disciplina a través de los sistemas de poder GUSTAVO LINS RIBEIRO Y ARTURO ESCOBAR	103
La política de la teoría: el contrapunteo cubano de la transculturación FERNANDO CORONIL	135
Antenor Firmin, Jean Price-Mars, Jacques Roumain: Antropólogos haitianos repoblando las narrativas históricas de la antropología PÂMELA MARCONATTO MARQUES Y MARÍLIA FLÓOR KOSBY	183

<b>2. COMPROMISOS, MILITANCIAS, POSICIONAMIENTOS CRÍTICOS</b>	<b>211</b>
Cómo descolonizar las ciencias sociales RODOLFO STAVENHAGEN	213
La antropología crítica latinoamericana entre los sesenta y los setenta: reflexiones desde el cono sur EDGARDO GARBULSKY	235
Así es mi método en etnografía: LUIS GUILLERMO VASCO	247
Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas del setenta y ochenta MAURICIO CAVIEDES	271
La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana MYRIAM JIMENO	291
<b>3. CONFIGURACIONES DE ALTERIDAD</b>	<b>317</b>
El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial GUILLERMO BONFIL BATALLA	319
Fricción interétnica JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA	337
Los desafíos de la clase incómoda: el campesinado frente a la antropología americanista GUILLERMO DE LA PEÑA	351
El Estado, el “indio” y el antropólogo PAULA LÓPEZ CABALLERO	387
El estudio del otro: cambios en los análisis sobre etnicidad en el Perú CARLOS IVÁN DEGREGORI	397
Construcciones de aboriginalidad en Argentina: CLAUDIA BRIONES	423



El nativo ecológico: Movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia ASTRID ULLOA	459
<b>4. IMAGINANDO Y ADMINISTRANDO DIFERENCIA</b>	<b>483</b>
De lo primitivo a lo popular: interpretaciones de la desigualdad cultural NÉSTOR GARCÍA CANCLINI	485
La desigualdad después del (multi)culturalismo LUIS REYGADAS	505
Ironía o fundamentalismo: dilemas contemporáneos de la interculturalidad JOSÉ ANTONIO FIGUEROA	525
Gobernar(se) en nombre de la cultura: interculturalidad y educación para grupos étnicos en Colombia AXEL ROJAS	545
Indigenismo, un orientalismo americano ALCIDA RITA RAMOS	567
Identidades políticas y alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global RITA SEGATO	583
<b>5. ENTRE LA ANTROPOLOGÍA COMO TRABAJO Y EL TRABAJO DE SER ANTROPÓLOGO</b>	<b>605</b>
La etnografía y el futuro de la antropología en México CLAUDIO LOMNITZ	607
El valor de las palabras: control, disciplinamiento y poder en torno al conocimiento antropológico. Lecturas y reflexiones a partir del caso chileno GONZALO DÍAZ CROVETTO	623
La antropología como trabajo y compromiso sociopolítico en el régimen de la ayuda al desarrollo en Guatemala ALEJANDRA LETONA	651
<b>Los editores</b>	<b>681</b>



## Agradecimientos

Un libro es la cristalización de múltiples conversaciones. Agradecemos a Axel Rojas por ser parte sustancial de las conversaciones que han hecho este libro posible. Sus ideas se encuentran en gran parte plasmadas en la primera versión de la tabla de contenido con la que arrancamos este libro. Durante el proceso de edición, nos ha acompañado con una generosidad incondicional, ofreciéndonos sus relevantes sugerencias y comentarios.

También estamos agradecidos con Alhena Caicedo, directora del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, por haber acogido la idea de la coedición de este libro con la ALA. Juntar esfuerzos institucionales es indispensable en los diálogos sur-sur, cada vez más urgentes ante los silenciamientos de la geopolítica del conocimiento que hegemoniza el sistema mundo de la antropología.

Debemos reconocer por escrito que sin Lía Ferrero, presidenta de la ALA, no hubiéramos podido publicar este libro. Agradecemos de corazón su inquebrantable y siempre oportuno apoyo a los diferentes momentos y tareas que enfrentamos durante el proceso. Sin su trabajo en tramitar los permisos con los autores, en estar pendiente de todo el proceso editorial aportando con ideas y con su tiempo en comentar los primeros borradores del contenido del libro y en la redacción de la introducción, este libro sencillamente no existiría.









# INTRODUCCIÓN

## Políticas y teorías de las antropologías latinoamericanas y caribeñas

EDUARDO RESTREPO<sup>1</sup>  
PABLO SANDOVAL<sup>2</sup>

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

## Antropologías en/sobre/desde América Latina

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



distintos establecimientos antropológicos<sup>3</sup> en nuestros países. Algunos de estos establecimientos son centenarios, otros son mucho más recientes; mientras que en algunos países la antropología ocupa un lugar destacado en la formulación de políticas públicas y en los imaginarios sociales nacionales, en otros desempeña un papel mucho más marginal.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

## Compromisos, militancias, posicionamientos críticos

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Configuraciones de alteridad

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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



## Imaginando y administrando diferencia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El congreso indigenista de Pátzcuaro<sup>6</sup> en los años cuarenta y la declaración de Barbados<sup>7</sup> a comienzos de los setenta fueron los escenarios donde se trazaron

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

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

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

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

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

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

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

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

## **Entre la antropología como trabajo y el trabajo de ser antropólogo**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

\*\*\*

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

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



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

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

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

## Referencias citadas

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



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







# **1. ANTROPOLOGÍAS EN/SOBRE/DESDE AMÉRICA LATINA**

## Antropologías periféricas “versus” antropologías centrales<sup>1</sup>

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA

**E**l tema que me propongo analizar en esta oportunidad –y que me fue sugerido por mi colega Doctor Segundo Moreno Yáñez (recién elegido presidente de la Asociación Latinoamericana de Antropología, en nuestra reunión realizada en Quito, pasadas dos semanas)– contiene desde ya una inevitable interrogante en su formulación: ¿Cómo interpretar el término “versus”? ¿Una oposición insuperable entre comunidades “periféricas” y “metropolitanas”? ¿Un conflicto entre paradigmas ejercidos en diferentes latitudes? O ¿Una relación, eventualmente complementar entre perspectivas engendradas en mundos nada complementares, si se tiene en cuenta una visión crítica tercermundista... De este modo, me gustaría aceptar el desafío que ofrece un tema tan complejo, empezando por considerar –aunque sea de sobrevuelo– el tratamiento que este tema ha recibido en los diferentes escenarios de debate internacional, seleccionando algunos pocos eventos que, además, me parece que ilustran una incomodidad mezclada entre un cierto sentimiento de inferioridad con uno de mucha idiosincrasia que ha marcado las relaciones entre las comunidades de profesionales de la disciplina, ubicadas en la periferia de los centros metropolitanos desde donde se difundió la llamada antropología moderna. Sin embargo, me gustaría aclarar sobre lo que entiendo por el término “versus” que aparece en el título de esta conferencia: no lo veo, de forma alguna, desde una perspectiva negativa; al contrario, interpreto la palabra *versus* como un significado de una tensión, ni social ni política, sino teórica, para decirlo de otra forma, meta-teórica, o sea, epistémica. Y creo que dicha tensión sea extremadamente fértil para el desarrollo de la antropología, tal como todos lo deseamos.

Aun cuando las contradicciones de carácter económico, social y político existan y no puedan ser ignoradas, creo que mismo reconociendo el estado de las cosas

---

1 En su forma original, este texto fue presentado al 49 Congreso Internacional de Americanistas, realizado en Quito, Ecuador, en el día 8 de julio de 1997, como Conferencia Magistral. La versión publicada apareció en 1997 en el texto Memoria Académica V Congreso Latinoamericano de Antropología (pp. 18-37).

y no despreciando su componente tercermundista, no puedo dejar de constatar que hay un espacio para el diálogo teórico y epistemológico a nivel planetario –diálogo del cual no podremos escapar si deseamos efectivamente capacitarnos mejor en la realización de nuestro oficio–.

Preocupados con esta relación “centro/periferia”, un grupo de antropólogos viene realizando en Brasil un programa de investigaciones cuyo objetivo es estudiar comparativamente la singularidad de las llamadas “antropologías periféricas” bajo la óptica de un abordaje estilístico que contemple simultáneamente la vocación universalista de cualquier disciplina que se pretenda científica frente a la realidad de su ejercicio en contextos nacionales que no sean aquellos en donde se originaron los paradigmas fundadores de la antropología. Más adelante, buscaré dar una idea de sobre este programa y a continuación finalizaré mi exposición con una reflexión sobre este tema con la intención de estimular nuevas investigaciones y que tengan por objetivo las relaciones entre antropologías que, aun cuando sean tensas, no por eso deben ser consideradas inevitablemente antagónicas.

Primero vale aclarar un punto: aun cuando mi interés sea más por las tensiones de orden meta-teórico o paradigmático, no puedo dejar de reconocer que las teorías y paradigmas son pensados y activados por comunidades de profesionales de carne y hueso –como nos enseñó Thomas Kuhn, este competente historiador de la ciencia–, ofreciendo con eso el desarrollo de análisis extremadamente agudos en donde se combinan, sin excluirse, dos tradiciones clásicas de la historia de la ciencia, la internalista con la externalista; la que trabaja a nivel de las ideas con la que busca describir el contexto histórico-social de éstas mismas ideas. Curiosamente en las diversas tentativas de interpretar la historia y el presente de la antropología, raramente el punto de vista articulador de éstas dos tradiciones puede ser implementado, resultando con esto una preponderancia sobre la preocupación casi exclusivamente contextual, lo que llevó a que una visión más política de lo que epistemológica predominase, tornando cuestiones como el colonialismo o la dependencia cultural como temas dominantes en la literatura crítica de la disciplina, tanto en los encuentros como en las reuniones realizadas entre los profesionales de la disciplina. Creo que esas reuniones merecen algunos comentarios.

## I

Estas tres últimas décadas se han destacado por los muchos simposios y seminarios sobre el asunto. Destaco algunos de ellos, una vez que estamos limitados por el tiempo de esta conferencia. Yo mismo tuve la oportunidad de participar en seis de ellos: el primero de ellos se dio en Viena, en Burg Wartenstein, en 1967, y se llamó “Reunión para la Integración de la Enseñanza con las Investigaciones Antropológicas”; el segundo y el tercer evento fueron en México respectivamente,

en un desdoblamiento de la reunión anterior titulada “II Reunión para la Integración de la Enseñanza en las Investigaciones Antropológicas”, realizada en 1968 en la Ciudad de México, y la “I Reunión Técnica de Antropólogos y Arqueólogos de América Latina y el Caribe”, llevada a cabo en la Hacienda Cocoyoc, en el Estado de Morelos en 1979; el cuarto y quinto, ambos realizados en Brasil en Rio de Janeiro, en 1980 y en Brasilia, en 1987 siendo el de Río de Janeiro organizado por la Asociación Brasileira de Antropología (ABA), con el título “Rumos da Antropologia”, mientras que el de Brasilia, patrocinado por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia, por el CNPq (Centro Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico) y por la misma ABA, se titulaba “A Antropologia na América Latina”.

En esta última reunión pude dar una conferencia sobre “Identidade e diferença entre antropologias periféricas”,<sup>2</sup> ocasión en que examiné a grosso modo, los principales resultados de esas reuniones y, todavía, de otras en las cuales estuve ausente, pero que me parecieron extremadamente importantes por el temario general y por la presencia de sus participantes: me refiero específicamente a dos de ellas: una llevada a cabo en Burg Wartenstein, con el título “Indigenous Anthropology in Non-Western Countries”, la otra, en 1982, proporcionada por la revista sueca *Ethnos*, con el título “The Shaping of National Anthropologies”. Claro que no pretendo aquí reproducir lo que entonces pude decir en el evento en Brasilia. Sólo me gustaría apenas, retomar dos consideraciones que me parecen adecuadas para esta oportunidad. Una de ellas se refiere a la temática de las reuniones de la década del sesenta, cuando estuvo circunscrita prácticamente a la evaluación del campo antropológico en América Latina, considerando particularmente sus carencias institucionales, lo que revelaba entonces una preocupación marcadamente académica, aun cuando las cuestiones epistemológicas se mantuvieran lejos de ser abordadas.

Otra consideración que cabe hacer ahora se refiere a la creciente politización del campo antropológico a partir de los años setenta y ochenta, cuando la cuestión de la construcción de la nación (*nation building*) Comienza a tomar cuerpo en aquellos eventos, en un reconocimiento de la dimensión política inherente a las relaciones entre la comunidad de profesionales de la disciplina y los Estados nacionales. Evidentemente que las temáticas observadas en todos los eventos estuvieran siempre sensibles a las relaciones entre los países de *centro*, cuyas antropologías eran tácitamente consideradas como metropolitanas en comparación con las de los países *periféricos*, tomados de modo tácito como “culturalmente colonizados”, entendiéndose aquí la propia antropología como una sub-cultura occidental. Además, muchos de nosotros en América Latina, en África y en Asia,

---

2 El texto fue publicado en Leite Zarur, coord. (1990).

escribimos mucho sobre esta dependencia y sobre el urgente proceso de desarrollo –ciertamente autónomo– de nuestras antropologías.

No quiero retomar ahora este último tema, en los términos hasta ahora tratados, puesto que ya fue bastante discutido en escenarios nacionales e internacionales. Lo que deseo resaltar es que sobre las dos dimensiones –la académica-institucional, que envuelven las actividades de enseñanza y de investigación, y la política, en la cual se colocan las cuestiones étnicas y nacionales, y en cuyas evaluaciones las políticas estatales son siempre objeto de crítica–, no se puede dejar de examinar con más detención las tendencias actuales que comienzan a esbozarse en las relaciones entre las antropologías que, a falta de un mejor término, llamaremos de “periféricas” en contraposición a las antropologías “centrales”, es decir, aquellas que surgieran a fin del siglo pasado en Inglaterra, Francia y Estados Unidos.

Deseo enfatizar (como lo he hecho en repetidas ocasiones) que los conceptos de *periferia* y *centro* no tienen más que un significado geométrico, ciertamente en *n* dimensiones, en donde espacio y tiempo son igualmente considerados, sin, con todo, implicar un cuadro valorativo, es decir, de “buena” o “mala” antropología... Mi última participación en eventos de este tipo se dio recientemente en 1994, cuando la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) organizó una reunión en Brasil, en la Ciudad de Niteroi, en el ámbito de la XIX Reunión Brasileña de Antropología (ABA), un Foro sobre la “Organización del ‘Campo Antropológico’ Latinoamericano”, en el cual participaron los entonces vicepresidentes Myriam Jimeno Santoyo, Carlos Serrano, Segundo Moreno Yáñez y Roque de Barros Laraia, presentando ponencias sobre sus respectivas áreas de actuación.

El número 4 del “Boletim da ALA” (de abril de 1995) presentó los resúmenes de esas ponencias que nos sirvieron como punto de partida para la organización de un Foro realizado en el ámbito del 49 Congreso Internacional de Americanistas que tuvo lugar en Quito en este mes de Julio. Menciono todos estos eventos para mostrar que el empeño de los colegas latinoamericanos en discutir lo más reciente de la antropología, revela que nuestra comunidad profesional no ha perdido el interés sobre el destino de la disciplina en el ámbito continental, sino por el contrario, ha buscado realizar interesantes reflexiones sobre diferentes aspectos del ejercicio de la disciplina entre nosotros.

Algunas ideas que pueden destacarse del conjunto de esos eventos nos deben servir como referencia importante en esta oportunidad. La primera de ellas sería el reconocimiento de que la disciplina en América Latina se inserta en la categoría de “antropologías de las naciones nuevas”, empeñada en la construcción de la nación y destituida de las grandes tradiciones intelectuales –al contrario de lo que ocurre en las antropologías de antiguas civilizaciones como la China, el Japón o la India–.



Al mismo tiempo –y eso no ocurriría tan sólo en América Latina– la disciplina estaría eminentemente interesada en su propio territorio o región (como en el caso de la región andina o de la región maya, o, en menor intensidad, el de la región amazónica –valgan los ejemplos–), además de sus antropólogos colocasen prioritariamente su atención a los trabajos provenientes de los países de centro, dedicando en consecuencia, muy poca atención a lo que se produce en el interior de las antropologías periféricas del continente y, sobre todo fuera de éste (¿pues cuántos de nosotros tienen familiaridad con la producción antropológica de países de la periferia europea, por ejemplo, como la de España o Portugal, la de Grecia o la de los países de Europa del Este?). Se puede decir que además de las fronteras de cada uno de nuestros países, poco sabemos sobre las antropologías de nuestro propio continente y, especialmente, de la posibilidad de sus respectivas contribuciones al desarrollo de la disciplina, sean éstas de carácter teórico o mismo metodológico. No obstante, hay que reconocer igualmente que estas características, según algunos autores, podrían ser consideradas como marcadoras del tipo periférico, ni por eso se constituyen en obstáculos insuperables con vistas a conseguir que nuestras antropologías logren un efectivo desarrollo en escala planetaria.

## II

Es con estas preocupaciones en la mente que decidimos realizar un programa de estudio sobre “Estilos de Antropología”, que dio como resultado un Seminario llevado a cabo hace unos pocos años atrás en la Universidad Estadual de Campinas (Unicamp), y que nos sirvió como punto de partida para un conjunto de investigaciones proyectadas para diferentes antropologías periféricas, tales como las que tienen lugar en Australia, en Israel (Jerusalén), en Canadá (Quebec), Japón, Perú y en España (Cataluña).<sup>3</sup> Antes de referirme a esas investigaciones, me gustaría dar una idea general sobre algunas conclusiones a las cuales llegué, personalmente, en el referido seminario.

Reuniendo colegas poseedores de una experiencia en investigación y reflexión sobre la antropología de sus respectivos países, junto con tener alguna vivencia en la antropología hecha en Brasil, decidimos establecer un encuentro que permitiese comparaciones, si no sistemáticas y globales, por lo menos fortuitas y temáticas, con el fin de crear un clima de debate entre diferentes puntos de vistas sobre la diversidad de actualización de una misma disciplina cada vez más internacionalizada. Retomo la pregunta inicial: ¿Cómo comprender la singularidad de actualización de la antropología en las llamadas “periferias” (aquí uso el

---

3 Los trabajos presentados en ese Seminario fueron publicados Cardoso de Oliveira y Ruben (eds. 1995).

plural, pues no es una, sino muchas) con la naturaleza universalista de cualquier disciplina que se considere científica?

De esa forma, entonces, se buscó mostrar que esta *singularidad* manifestada por la disciplina en su proceso de difusión para fuera de los centros en que se originó históricamente, en relación a su inserción y desarrollo en otros países, no habría de significar una abdicación a su pretensión *universalista*, una vez que –técnicamente– la disciplina siempre “habló” un único “lenguaje”, quizás cambiando un poco el tono, alguna cosa de su “fonología”, además de una u otra contribución para su “léxico”, aunque muy poco (si es que efectivamente se contribuyó) para su “gramática”. Vale resaltar aquí, que el recurso a metáforas provenientes de una disciplina hermana como la lingüística, si de un lado nos ayuda en la comprensión del problema –como imagino–, por otro lado, ciertamente no es suficiente desde el punto de vista epistemológico. Pues, deja un espacio para una importante pregunta: ¿Cómo aplicar el concepto de estilo para caracterizar la antropología, por consiguiente, como algo más que una metáfora originaria de la lingüística?

Sin embargo, aun valiéndome de las metáforas lingüísticas, creo que la “gramaticalidad” de la disciplina corresponde a su matriz disciplinar –que he definido (siguiendo elípticamente los pasos de Thomas Kuhn) como constituida por un conjunto de paradigmas articulados en un campo de tensión epistémica de forma que ni uno de los paradigmas consiga superar o anular al otro (como en el caso de las matemáticas o de las ciencias físico-químicas, en donde ocurre la superación de un paradigma por otro)–. Lo que ocurre en la antropología (y supongo en varias de las ciencias humanas) es que esta matriz disciplinar no alcanza a alterar su estructura en cualquiera de las latitudes en que ella se actualiza. Así, si la imaginamos –como también, lo he hecho en estos últimos años– como constituida de por lo menos cuatro paradigmas perfectamente activos en la modernidad de la antropología (el estructuralista lévi-straussiano, el estructural-funcionalista de inspiración británica, el culturalista norteamericano y el interpretacionista geertziano; a los cuales se podrían sumar otros, como el marxista –u otros de menor expresión en la historia moderna de la antropología– sin que esto afecte el tenor de mi argumento), el hecho es que los cambios de la matriz, vista en el orden planetario de la disciplina, afectarían más su dinámica interna (por lo tanto, generando cambios en la matriz) de lo que determinando alteraciones en su estructura (es decir, cambios de la matriz).

Por lo tanto, la permanencia activa de una estructura constituida por un sistema de paradigmas en tensa interacción, significa –volviendo a las metáforas– que la “gramática” de la disciplina no se altera o por lo menos no se ha alterado substancialmente. A mi entender, el único paradigma nuevo –es decir– aquel que ha surgido en esta mitad de siglo y que se expresa en la antropología interpretacionista o posmoderna (este último un término infeliz) no es más que una recuperación

tardía de un paradigma filosófico del siglo pasado, el hermenéutico, recuperado por Dilthey de las filosofías clásica y medieval, y modernizado por Gadamer o Ricoeur en este siglo, cuyo final estamos presenciando. Pues bien: ¿Si la matriz ha permanecido prácticamente la misma, con una u otra alteración observable en las antropologías centrales, garantizando así la universalidad de la disciplina, entonces, que se puede entender por su singularidad en la periferia? Es aquí en donde entra la noción de estilo.

Tomo prestado la noción de *estilo*, en la forma por la cual ésta fue desarrollada por Gilles-Gaston Granger en su libro *Essai d'une philosophie d'style* (Armand Colin 1968), y que la entiende asociada a la noción de redundancia –ya no más como meras metáforas lingüísticas sino como conceptos operacionales–. No veo la necesidad de detenerme en el examen de estos conceptos –tarea que llevé a cabo en otro lugar, en mis “Notas sobre una estilística da antropología”, presentadas como ponencia en el aludido simposio sobre “Estilos de Antropología”– sino apenas mostrar la posibilidad abierta por la utilización de los mismos en dirección a una estilística. En ese sentido, redundancia pasa a ser un concepto complementar al estilo en la medida en que revela algo en el discurso que no añade nada al mensaje, salvo el efecto de prolongarlo. Al contrario del uso que los lingüistas hacen de la redundancia cuando la toman como una pérdida de información relacionada a la información máxima autorizada por el idioma (y aquí tomo la antropología como un idioma científico), para mí –y aquí quizás me distancie un poco de Granger– considero la redundancia como expresando un estado-de-cosas (tal como el resultado de un análisis realizado por vía de la matriz disciplinar, por consiguiente, en el lenguaje de la antropología) en que cualquier otra adición de información sería inoperante en relación a una posible ampliación de nuestra capacidad explicativa; en otras palabras, esta capacidad está virtualmente dada por la potencia analítica de la matriz disciplinar. Sin embargo, ¡eso no es todo! La antropología, que obtiene todas sus potencialidades de *explicación* a través de la actualización de su matriz disciplinar, como disciplina empírico-analítica que es, se lanza a la aventura de la *comprensión*, a seguir una aventura no-metódica, profundamente individualizadora, cuyas consecuencias impresas en el discurso antropológico resultante sólo podemos considerarlas como *factor de estilo*.

Es, por lo tanto, en ese sentido que podemos reconocer –si no estoy equivocado– los elementos individualizantes en las antropologías periféricas que les confieren particularidades que, por más mareantes que sean, no nos autorizan a clasificar esas antropologías con el epíteto de nacionales. Por lo tanto, no existe la necesidad de buscar nacionalizar nuestras antropologías para lograr alcanzar una mayor autonomía o independencia frente a las antropologías centrales. Tal búsqueda me parece estar fundada en un falso problema. Para las antropologías periféricas y, evidentemente, también, para las metropolitanas, el objetivo de las diferentes comunidades profesionales reside cada vez más en dominar la matriz disciplinar,

su dinámica generada por la tensión inter-paradigmática, como también los resultados que ésta alcanza, o ha alcanzado, en las diferentes latitudes del planeta.

### III

Decía que el programa sobre *estilos de antropologías* viene dando resultados bastantes promisorios. Intentaré destacar algunos, aunque obtenidos en investigaciones no necesariamente limitadas a América Latina, pero en donde la visión de los colegas dedicados a éstas, siempre estuvo orientado a partir de nuestro continente, pues todos partieron de una perspectiva engendrada en Brasil y condicionada por una antropología enraizada en el país. Como no existe un lugar neutro en el cual se pueda observar la realidad, todos los estudios reunidos en este programa, empeñados en la construcción de una estilística, envuelven puntos de vistas constituidos en el cuadro social, político e intelectual latinoamericano. Fue el caso, por ejemplo, de tres investigaciones más recientes del programa: la investigación dedicada al estudio de la antropología que se hace en Australia (realizada por nuestro colega de la Universidad de Brasilia, Stephen Baines); en Israel, en la ciudad de Jerusalén (hecha por Marta Topel, como tesis de doctorado presentada en la Unicamp); en Japón (hecha por Ronan Alves Pereira, doctorando de la Unicamp), en Perú (por Selma Baptista, igualmente doctoranda de la Unicamp) y en España, Barcelona (ejecutada por mí, mientras estaba como profesor visitante en la Universidad Autónoma de Barcelona).<sup>4</sup>

La antropología, o para decir mejor, la etnografía indígena producida en Australia, tanto como la antropología judaica de Jerusalén (pues hay que diferenciarla de la palestina) bien como la catalana que, de cierto modo, mantiene su particularidad cuando la confrontamos con la castellana (especialmente cuando estudiamos el proceso histórico de su formación), además de las investigaciones en curso sobre Japón y Perú, todas estas antropologías fueron observadas a partir de un lugar perfectamente definido: América Latina, específicamente, Brasil. Esto otorga a la investigación una característica que solo podemos ecuacionarla en términos de estilo: pues comprender el Otro significa dar un paso más en vez de exclusivamente explicarlo por vía de la matriz disciplinar; es aprenderlo también a través de sus elementos o instancias empíricas no susceptibles de explicación analítica; equivale a decir que, lo que se aprende es el “excedente de sentido” –o *surcroît de sens*, para usar una expresión de origen hermenéutico de Paul Ricoeur–. Recordando que, para este mismo autor, este exceso de significación es alcanzado gracias al momento no-metódico de la investigación –que para mí, es precisamente el momento en que se trasciende la propia matriz disciplinar,

---

4 El primer resultado de mis investigaciones en Barcelona fue publicado en la revista *Mana: Estudos de Antropologia Social* (Cardoso de Oliveira 1995).

es decir, que la ultrapasa sin negarla-. Es el momento en que se inaugura el estilo propio de tal o cual antropología, particularizándola sin que ésta pierda su vocación universalista asegurada por la matriz disciplinar –una matriz basada tanto en una pluralidad de métodos como por un conjunto articulado o articulable de paradigmas-.

Varias cuestiones pueden surgir sobre la naturaleza del conocimiento obtenido por la vía metódica cuando lo comparamos con el conocimiento generado por la interpretación comprensiva. Estas cuestiones las examiné en otras oportunidades, cuando seguí muy de cerca las contribuciones de Ricoeur y de Karl-Otto Apel sobre el tema; por eso me permito dejar de examinarlas ahora, diciendo tan sólo que tenga o no valor apenas hipotético, la interpretación comprensiva (puesto que ésta no está autorizada a formular leyes, reglas o generalizaciones más ambiciosas alcanzadas por la explicación), lo cierto es que un debate como este, mismo que lo llevemos a cabo en esta oportunidad, no alteraría el sentido de nuestro argumento. Pues lo que deseo traer a la discusión de los colegas es una línea de investigaciones que, a mi entender, ha dado interesantes resultados.

Se trata, no obstante, de un conjunto de estudios que tiene la intención de ampliarse en dirección a América Latina, buscando a través de las antropologías que se realizan en sus diferentes países, evaluar por un lado, las posibilidades de desarrollo de las mismas, y por el otro, despertar un interés recíproco entre ellas, a modo de incentivar un diálogo horizontal, sin que con esto disminuya la necesidad de una manutención de un contacto maduro con las antropologías centrales y que sea, más que un monólogo, la verticalización del diálogo.

Como estaba diciendo, en relación al seminario sobre Estilos, colegas latinoamericanos estuvieron presentes en el evento, trayendo consigo –además de poseer una buena vivencia en la comunidad de antropólogos brasileños– una buena dosis de informaciones sobre la disciplina en sus países. De Venezuela tuvimos la participación de Hebe Vessuri, con su trabajo “¿Estilos nacionales de antropología? Reflexiones a partir de la sociología de la ciencia”, y de Argentina, la de Leonardo Figoli, con su exposición “La antropología en Argentina y la construcción de la nación”. También tuvimos de Quebec, a través de Robert Crépeau, una interesante ponencia sobre “A antropología indígena brasileira vista do Quebec”, en donde el autor no deja de compararla con la antropología quebequense; una segunda ponencia sobre la antropología canadiense de expresión francesa, titulada “O ‘tío materno’ e a antropología quebequense”, fue presentada por mi colega de la Unicamp, Guilherme Ruben. Desde ese entonces, ya considerábamos en nuestro programa de investigaciones a Quebec como parte de América Latina. Vale destacar que tal vez haya sido esa región de América del Norte aquella que más llamó la atención de nuestros colegas, una vez que sobre ésta establecieran sus investigaciones no solamente este último autor, sino también Celso Azzan Jr.,

entonces alumno del doctorado de la Unicamp, ambos dedicados al estudio de la disciplina antropológica en el Canadá de lengua francesa.

Y para no decir que nuestro interés sobre América Latina excluiría otras manifestaciones dentro de aquellas que estamos denominando antropologías periféricas, decidimos realizar una investigación comparada entre dos de las más desarrolladas de estas antropologías: precisamente la quebequense y la catalana. Respectivamente estudiadas por Guilherme Ruben y por mí, la investigación dio como resultado un libro que se encuentra en vías de publicación y tendrá como título: *As aventuras da etnicidade: antropologia e ideologia étnica*. El objetivo de este estudio fue el de examinar el proceso de formación de la antropología en contextos socio-culturales impregnados de etnicidad y en donde se puede observar nítidamente el papel de las ideologías étnicas en la conformación de la disciplina. Los nacionalismos quebequense y catalán están de tal forma enraizados en las respectivas sociedades que contaminaron la formación histórica de sus antropologías, sometiéndolas a un nítido *proceso de etnización*. No obstante, cabe aclarar que, en la modernidad actual de las disciplinas, poco se puede observar sobre el dominio de la ideología étnica en sus respectivas actualizaciones en Quebec o en Cataluña. Sin embargo, al mismo tiempo, no se puede ignorar que esta etnización, constatada en la formación de la disciplina, no haya dejado sus marcas; marcas que solamente por medio de una concepción estilística de la antropología fueron observables.

Pues bien. Este hecho si por un lado muestra la fuerza del contexto social, político y cultural en la adaptación de la disciplina en la periferia de sus centros de difusión, penetrándola de nuevos elementos dinamizadores de la matriz disciplinar, por otro lado –como estuve intentando mostrar– no experimentaron cualquier cambio en la estructura matricial que puede mantener así la misma *gestalt*. La disciplina en uno u otro contexto nacional, en Quebec o en Cataluña –como ya indiqué, además– poco se diferencia del tipo metropolitano de la antropología, ya sea en lo que se refiere al carácter universal de su producción, o en lo que se refiere a su cualidad y productividad. Pero la eficiencia de las antropologías practicadas en Montreal o en Barcelona no oscurece la fuerza de sus respectivas tradiciones que contiene, además del proceso de etnización ya examinado, otros elementos de orden cultural que son muy propios de cada una de las antropologías.

Este es un factor al cual no se ha colocado mucha atención, como bien observa nuestro colega mexicano, el antropólogo Esteban Krotz. No es la primera vez que las lecturas de sus trabajos me son de gran utilidad. Recientemente, en una reunión organizada por Myriam Jimeno, en Bogotá, sobre el tema “La antropología Latinoamericana: Crisis de los modelos explicativos”,<sup>5</sup> me pude valer de los análisis

---

5 El título de su exposición fue “La generación de teoría antropológica en América Latina: Silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida”, y que se siguió a mi conferencia

que él hizo sobre la antropología que se realiza en América Latina y sobre sus comentarios con respecto a algunas de mis ideas difundidas en mi libro *Sobre o Pensamento Antropológico* (Ediciones Tempo Brasileiro, 1988; 2ªed. 1997). Sin embargo el punto de vista epistemológico que vengo adoptando en mis análisis no coincide con su perspectiva –más cercana a la historia y a la sociología de la ciencia–, las cuales considero más complementarias que conflictivas; y como observamos igualmente que el trabajo que debemos desarrollar en América Latina sólo puede ser colectivo, estoy seguro que nuestros respectivos enfoques, por diferentes que puedan ser, contribuirán para la intensificación y el refinamiento de este diálogo horizontal que ambos defendemos. De forma que, inspirado en una u otra de sus consideraciones que encuentro pertinentes para el proseguimiento de este diálogo, retomo a continuación el tema de las tradiciones.

#### IV

Aun cuando no se pueda comparar el papel ejercido por las tradiciones letradas de las grandes civilizaciones, como las de la China, las del Japón o la India, en la conformación de la antropología en esos países, no significa que las “pequeñas tradiciones” encontradas en las naciones nuevas de América Latina deban ser despreciadas en lo que se refiere a sus presencias –de algún modo evaluable– en la instalación de la disciplina entre nosotros. Mi experiencia brasileña no me permite siquiera pensar cuál es el grado de influencia que las antiguas civilizaciones americanas –como la Inca, la Azteca o la Maya– pudieron haber ejercido en la antropología que se practica en los países andinos, en México o en América Central. Como también, me es difícil evaluar la importancia en estos u otros países sobre el papel desempeñado por sus cronistas, viajeros, misioneros del mil quinientos o seiscientos en el establecimiento de temas o en la construcción de abordajes de investigación, aún importantes en la actualidad de la disciplina en América Latina. Entonces, mi visión de la antropología que hacemos en Brasil sugiere discontinuidades obvias.

Tal vez el hecho de que la disciplina sea entre nosotros, miembros de la comunidad profesional brasileña, una actividad principalmente universitaria, ella, la antropología, –por lo menos durante estos últimos cuarenta años– se alimentó de ideas y de modelos de comportamiento provenientes de los centros académicos europeos y norteamericanos. Ciertamente la influencia francesa, extremadamente fuerte y hegemónica en los años cuarenta y cincuenta, aunque se considere la importante influencia del estructuralismo lévi-straussiano en toda esta mitad de siglo, fue progresivamente sustituida por la angloamericana en las décadas siguientes. La presencia de etnólogos de lengua alemana, por lo menos desde

---

“La antropología latinoamericana”. *Maguaré* (11-12), 1996.



los años treinta, no fue suficiente para dejar su marca en la antropología que hacemos hoy. Ya las “raíces” de que nos habla Krotz (1993) en un texto anterior poco nos dicen cuando intentamos rescatarlas de nuestra práctica profesional de la disciplina.

Pero si las raíces en Brasil no tienen la misma profundidad histórica (y prehistórica) que las observadas en México, eso no significa que ellas no existan. Esto comprueba la propia tradición ensayista brasileña instituida desde el siglo pasado, por lo menos. Sin embargo, decir que esta tradición tiene o tuvo el poder de marcar su propia presencia en la matriz disciplinar es algo que jamás ocurrió. Esta tradición ensayista se constituye, a rigor, en *factor de estilo*. Si en Brasil dicha tradición puede ser observada con facilidad en autores de diferentes generaciones, como Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro y Roberto Da Matta, marcando no el estilo brasileño, sino *uno de los* estilos de antropología que allí se practica, puedo imaginar –y eso vale apenas como hipótesis de trabajo– que en países como México sus diversas tradiciones, no importando el grado de profundidad que tengan, pueden ser consideradas igualmente como un factor de estilo.<sup>6</sup>

Sigo creyendo que el mejor camino para investigar la particularidad de la antropología que se hace en México también sea por medio de una estilística; y me gustaría mucho que mis colegas concordaran conmigo por lo menos en dirección a un esfuerzo conjunto de investigación comparada; mismo porque una estilística, menos de lo que pretenda sustituir otras modalidades de estudio de las antropologías periféricas, nada más es sino un aumento, un énfasis en el *discurso* de la antropología, por lo tanto, como un recurso más destinado a ampliar nuestra capacidad de comprender las particularidades de una disciplina en los nuevos ambientes socio-culturales que la encierran.

¿Qué podemos hacer para lograr la consolidación de la disciplina en los países latinoamericanos en donde ésta todavía encuentra obstáculos para su desarrollo? Claro que no pretendo tener la solución para este problema, mucho menos una receta... Mismo porque, como hay una extrema diversidad en los contextos latinoamericanos en que se inserta la disciplina, es imposible una solución general como también es improbable que cualquiera de nosotros, individualmente, pretenda conocer la antropología en escala continental de modo que pueda sugerir soluciones si bien parciales. Tomemos, por ejemplo, el problema institucional envolviendo la relación de la disciplina, es decir, el de la investigación y enseñanza, con los estados nacionales. Entre otras, ésta es una cuestión que sólo puede ser enfrentada por los antropólogos de cada país; y haciendo más las palabras de

---

6 Recientemente pude explorar una modalidad específica de tradición en la antropología catalana –la que podemos definir como etnicidad– en un ensayo titulado “Etnicidade como factor de estilo” que va a ser publicado en los *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas: CLE/Unicamp.



Guillermo Bonfil, cuando se refiere a lo que llama de casamiento entre el Estado mexicano y la antropología, reproduzco su comentario: “sin embargo, el maridaje con el Estado persiste, lleno de conflictos, insatisfacciones y frustraciones. O los antropólogos proponemos nuevas bases de la relación conyugal (o el divorcio), o será el Estado quien lo haga. Más nos vale participar en esto con nuestra propia decisión” (Bonfil 1990: 99). Y como la presencia del Estado es, en regla, siempre muy fuerte en nuestros países –aunque jamás de la misma proporción de aquella que se observa en México–, el comentario irónico de Bonfil es más que oportuno. Él nos incita a tomar nuestras propias iniciativas, como comunidad profesional, delante de cuestiones cruciales como ésta, que conceptualizan decisivamente nuestra disciplina. Este es el momento preciso en que se articulan, en el proceso de investigación, las perspectivas externas e internas, el análisis institucional y el análisis de discurso, la interpretación sociológica y la estilística.

Por todo eso, en lugar de soluciones, me gustaría apenas señalar un conjunto de indicadores que pienso pueden ser útiles en el examen comparado y en los diagnósticos de las antropologías que hacemos en nuestros países. Algunos de estos indicadores, que aquí relaciono sin ninguna pretensión de agotarlos, pueden ser los siguientes:

1) *La concentración de las investigaciones en el territorio nacional* (que en el caso de las antropologías periféricas, este parece ser uno de sus trazos más característicos, por lo menos en América Latina: en mi país, solamente en esta década, estamos realizando investigaciones en el exterior).

2) *Las debilidades institucionales* (particularmente en las esferas universitarias y científicas, con carencias de buenas bibliotecas, ausencia de infraestructura o implantación deficiente del estatuto de “tiempo completo” y sus consecuencias salariales, además de los pocos recursos para el financiamiento de investigaciones, etc.: con raras excepciones esta debilidad continúa siendo observada en Brasil).

3) *Dependencia del exterior para la formación profesional avanzada* (dependencia que en algunos países es extremadamente elevada mientras que en otros puede ser mucho más reducida, aunque no se podría decir que en ellos esté ausente: en Brasil esta dependencia prácticamente desapareció en estos últimos 15 años o, por lo menos, disminuyó ostensiblemente).

4) *Mercado de trabajo inferior a la demanda* (y cuyas características propias van desde una pobreza franciscana, con una oferta muy reducida de cargos en las universidades o fuera de éstas, hasta una oferta razonable como se puede observar en poquísimos países del continente).

5) *Ausencia de periódicos de circulación internacional* (al menos en las regiones latinoamericanas, en donde –por lo que parece– sólo recientemente el idioma portugués comienza a tener más lectores en el medio de los hablantes del idioma castellano; hecho que a su vez explica la deficiente circulación de los mismos periódicos en Hispanoamérica).

6) *El perfil metateórico de la antropología en nuestros países* (en verdad, un perfil que puede ir desde el eventual predominio de uno u otro de los paradigmas fundadores de la disciplina, hasta la actualización crítica de la matriz disciplinar –como la hemos definido– a saber, como la articulación simultánea, tensa e independiente de paradigmas originarios históricamente de Inglaterra, Francia y los Estados Unidos y aún presentes en la modernidad de la disciplina).

Esto merece una consideración adicional: en varios lugares he cuestionado la idea misma de que en las antropologías metropolitanas los paradigmas que conforman la matriz disciplinar sean, hoy, absolutamente autónomos –como lo fueron (o por lo menos buscaron ser) desde el final del siglo pasado hasta mediados de este–; el hecho que efectivamente se observa en la actualidad de la disciplina es que mismo en aquellas antropologías sus respectivos paradigmas originales ya están en intensa interacción con los demás, igualmente amparados en la matriz disciplinar; lo que ocurre aún, es que esa interacción tiene características diferentes de aquella que tiene lugar en las antropologías periféricas: en éstas es más fácil, pues las comunidades profesionales de la disciplina están libres de compromisos epistemológicos históricos, resultando un diálogo más fluido y con una carga menor de *preconcepto teórico*.

## V

Creo que en esta oportunidad cabe hacer algunas consideraciones sobre la antropología que, según entiendo, está siendo practicada en mi país, en el sentido de indicar –no más que esto– la absorción de algunas tradiciones de la disciplina. En un ensayo escrito hace años, titulado “O que é isso que chamamos de Antropologia Brasileira?”,<sup>7</sup> intenté elaborar un esquema capaz de reproducir la estructura de la matriz disciplinar que, a mi modo de ver, se dirigiese para sus dimensiones más activas desde el punto de vista de la modernidad de la disciplina en el Brasil.<sup>8</sup> Mostrando preliminarmente cómo la tradición de *estudios etnológicos relativos a los pueblos indígenas* se comportaban frente a la segunda tradición importante entre nosotros, aquella que se refiere a los estudios sobre la

---

7 Publicado primeramente en 1986 en el *Anuario Antropológico* y republicado en 1988 en *Sobre o Pensamento Antropológico*.

8 Ver Figura 1, en Cardoso de Oliveira (1987: 241).

sociedad nacional, y tomando como variables relevantes los *estudios culturalistas* diferenciados de los *estructuralistas*, llegué a esbozar un cuadro descriptivo en el cual pudimos localizar en cada uno de los espacios creados en el ámbito de una coordenada cartesiana, lo siguiente: en el primer espacio –en donde se cruzan la tradición de estudios etnológicos con la perspectiva culturalista–, ubicamos dos de nuestros mayores etnólogos: Curt Nimuendaju, respondiendo a lo que llamé de período “heroico” de la etnología, y Darcy Ribeiro, respondiendo igualmente al período “carismático” –inmediatamente posterior al primero–. Sin embargo, la perspectiva culturalista, aunque relacionada a los estudios sobre la sociedad nacional, entendí que Gilberto Freyre era un legítimo representante del período “heroico”, mientras que el brasileñista Charles Wagley –por fuerza de su influencia en la implantación de los estudios de comunidad de Brasil– expresaría adecuadamente el período “carismático”. Es importante aclarar que por *heroico* entiendo el período en que la disciplina aún no estaba institucionalizada en el país, mientras que por *carismático* entiendo el período en que, estimulando el proceso de institucionalización de la antropología, se destacan profesionales de grande influencia, capaz de movilizar el campo intelectual de los que se dedican a la disciplina.

Ya en lo que se refiere al cruzamiento de las dos tradiciones –la que se refiere a los estudios etnológicos con la de los estudios sobre sociedad nacional– teniendo como perspectiva común la estructuralista (sea la de raíz anglosajona o la de raíz francesa), tenemos que restringirnos apenas al período carismático, puesto que dicha perspectiva es bien posterior a la implantación de los estudios culturalistas entre nosotros. Así, pudimos registrar la influencia de Florestan Fernandes en los estudios de etnología indígena (considerando aquí su fase etnológica gracias a sus monografías sobre los Tupinambá), y la influencia del sociólogo estadounidense Donald Pierson –claro representante del período carismático–, dado a su decisiva influencia en la organización de la *Escuela Libre de Sociología y Política*, en donde, además estudiaron Florestan Fernandes y Darcy Ribeiro.

Vale destacar, en ese sentido que la vertiente sociocultural de la antropología –hoy preferentemente denominada antropología social– es bastante solidaria de la sociología, de allí no es de extrañar que autores como Florestan Fernandes, Charles Wagley, Roger Bastide –y el propio Claude Lévi-Strauss (cuando enseñó en la USP en los años treinta, como profesor de sociología)– estuvieran siempre en la frontera de las dos disciplinas. Además de eso, existe un dato que no debe ser desconsiderado: el hecho de no existir en Brasil cursos de graduación en antropología, sino cursos de Ciencias Sociales, quedaba la formación específica en antropología en cursos de posgraduación, en niveles de maestrías y doctorados. Así, la disciplina de sociología es dada en Brasil durante los cuatro años que lleva en promedio la graduación en Ciencias Sociales con una ligera predominancia pedagógica sobre la antropología y la ciencia política. El resultado de esto,

mismo en la formación posgraduada del antropólogo, es que el joven maestro o doctor transita con facilidad en las disciplinas que constituyeran su currículum de graduación. Así, los “estudios de comunidad” fueron indistintamente llevados a cabo por sociólogos y antropólogos en los años cuarenta y cincuenta, tiempo en que tuvieron bastante prestigio en los medios universitarios brasileños, comenzando su declino en los años sesenta.

¿Cómo veo actualmente las potencialidades de la matriz disciplinar en la antropología que hacemos en Brasil? Para mostrar el rumbo que la disciplina ha tomado en el seno de la comunidad de sus profesionales, me gustaría valerme del mismo recurso del que me valí en la otra ocasión en que cuestionaba lo que llamamos de antropología brasileña. Ahora retomo dos conceptos importantes, delimitadores del ejercicio de nuestra disciplina, los dos “mega conceptos”, como diría Clifford Geertz: *cultura*. y *estructura*. Al tomarlos, verificamos que hay una evidente polisemia, solamente aclarada cuando buscamos relacionarla con el paradigma en que están inseridos. Es así que se puede constatar –tomando los términos cultura y estructura en el interior de tradiciones lingüísticas específicas–, que en la tradición alemana se observan claramente dos sentidos distintos: el de *Kultur*, refiriéndose a la cultura como un sistema de costumbres y de elementos materiales producidos en su interior; y *Bildung*, como expresión “espiritual de un pueblo”.

Estas dos palabras alemanas pueden servir de referencia en el proceso de formación de la antropología en los Estados Unidos si consideramos el papel desempeñado por Franz Boas, ciertamente su papel de “padre fundador” al final del siglo pasado. Por lo tanto, diría que Boas puede servir como una “metáfora humana” (aún un concepto geertziano)<sup>9</sup> de esta distinción entre los dos significados de cultura. Si no veamos: es conocida la correspondencia de Boas mantenida con su novia, un verdadero diario de campo, en el tiempo de sus investigaciones entre los Eskimos en 1883-1884. En la elaboración de su etnografía descubre que la preocupación indígena con la formación del espíritu del indio joven era un trazo que correspondía perfectamente a lo que se podría reconocer como *¡Bildung!* Entre encantado y sorprendido con su descubrimiento, Boas describe eso valiéndose de la expresión “*Herzensbildung*”, o para una traducción literal, “cultivo del corazón”.<sup>10</sup>

Pues bien. Si quisiéramos elaborar una genealogía del paradigma culturalista, encontraremos en Boas la propia “metáfora humana” como reflejando la ambigüedad de la antropología moderna estadounidense, ya sea enraizada en su tradicional culturalismo, o abierta para su desdoblamiento, a saber, para un nuevo

9 Cabe referirse a la utilización creativa hecha por Geertz (1968).

10 Este hecho está analizado en Douglas Cole (1983).

paradigma –el interpretacionista– también preocupado por la dimensión cultural, aunque en una acepción vinculada al sentido de *Bildung*.

Comprendo el binomio *Kultur/Bildung* como expresión de una ambivalencia, cuya historia estamos atestiguando actualmente. Tomando, ahora un segundo binomio, aquel que se expresa por la ecuación *Structural/Structurale* –el primer término originario de la antropología británica, el segundo igualmente nativo de la antropología francesa–, tenemos respectivamente, la palabra *estructura* como expresando el mega concepto del paradigma estructural-funcionalista británico y el del estructuralismo de Lévi-Strauss.

Considerándose, así, la relación de estos cuatro conceptos que tendencialmente expresan cuatro paradigmas contenidos en la matriz disciplinar, podemos acompañar el movimiento que estos efectúan en el campo antropológico brasileño. Desgraciadamente, no hay tiempo aquí para examinar el movimiento de estos conceptos, como lo hicimos en otra oportunidad, cuando examinábamos el deslocamiento de un conjunto de conceptos de Europa para Latinoamérica (Cardoso de Oliveira 1993).

Sin embargo podemos decir –como conclusión de esta conferencia– que la antropología en Brasil tiende a actualizar creativamente la matriz disciplinar, retirando de la tensión entre sus paradigmas y de la dinámica de sus mega-conceptos mucho de aquello que podríamos considerar como siendo una “antropología de punta”. Y esta constatación es algo que puede observarse en varias de las antropologías periféricas, sea en América Latina, sea fuera de ella, en Europa o en el Medio Oriente –como ocurre ejemplarmente en España y en Israel–.

A pesar de las dificultades que siempre encontramos, pero que no ignoramos –especialmente las institucionales y financieras–, veo con mucho optimismo lo que está ocurriendo en nuestro continente. Y este optimismo se justifica cuando constato el interés cada vez mayor en América Latina sobre la evaluación de la disciplina, ya sea en el ámbito local o regional, como demuestran diversos de los textos aquí referidos, como los organizados por Lourdes Arizpe y Carlos Serrano sobre el *Balance de la antropología en América Latina y el Caribe* (1993); el editado por Estaban Krotz, *Aspectos de las antropologías en América Latina* (1993); o también, el organizado por George Cerqueira Leite Zarur *A Antropología na América Latina* (1990); o por Myriam Jimeno, *Antropología en Latinoamérica* (1996), además de estudios limitados a países específicos pero destinados a inducir una reflexión teórica con alcance comparativo. Constan, dentro de estos estudios, el interesantísimo libro de Gonzalo Aguirre Beltrán, *El pensar y el quehacer antropológico en México* (1994); el de Manuel M. Marsal, *Historia de la antropología indigenista: México y Perú* (1986); el de Mariza Correa,

*História da antropologia no Brasil (1930-1960)* (1987); el de Segundo Moreno Yáñez, *Antropología ecuatoriana: pasado y presente* (1992); y compilado por el mismo Moreno Yáñez *Antropología del Ecuador* (1989), sumándose a esta relación –por cierto incompleta–, el volumen sobre *Un siglo de Investigación Social: Antropología en Colombia* (1984), editado por Jaime Arocha Rodríguez y Nina S. de Friedemann. Sobre la Antropología en Argentina, vale considerar los artículos de Carlos Herrán, por ejemplo; incluso su disertación de hoy en la mañana; el discurso de ayer de Roberto Ringuelet en la ceremonia de apertura del Congreso es otro ejemplo.

Algún etnógrafo más obstinado podría ver en esto una cierta dosis de narcisismo inherente a las comunidades profesionales, cuando éstas insisten en reflejar sobre sí mismas en lugar de dedicarse exclusivamente al estudio del Otro. No lo veo así: pues ¿cómo limitarse a estudiar alteridades sin darse cuenta del propio campo semántico en que el investigador está inserto? O ¿sin examinar detenidamente el horizonte a través del cual se filtran todas las imágenes que nuestra visión construye sobre el Otro etnográfico? Todavía, tenemos aquí una parte expresiva de la comunidad de antropólogos latinoamericanos –nuestros colegas argentinos– a los cuales, entiendo, cabe también, al fin y al cabo, decir si estamos en el rumbo correcto.

## Referencias citadas

- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1997. *Sobre o Pensamento Antropológico*. 2ªed. Ediciones Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_. 1995. Identidade Catala e Ideologia Étnica. *Mana: Estudos de Antropologia Social*. 1 (1): 9-47.
- \_\_\_\_\_. 1993. O movimento dos conceitos na Antropologia. *Revista de Antropologia* (36): 13-31.
- \_\_\_\_\_. 1990. “Identidade e diferença entre antropologias periféricas”. En: George de Cerqueira Leite Zarur Coord. *A Antropologia na América Latina*. pp. 15-30. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- \_\_\_\_\_. 1986. O que é isso que chamamos de Antropologia Brasileira? *Anuario Antropológico*. 10 (1): 227-246.
- Cardoso de Oliveira, Roberto y Guillermo Raul Ruben. (eds.) 1995. *Estilos de Antropologia*. Campinas: Editora de la Unicamp.
- Cole, Douglas. 1983. “The value of a person lies in his Herzensbildung: Franz Boas Baffin Island Letter-Diary, 1883-1884”. En: George W. Stocking Jr. (ed.), *Observer Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: University Wisconsin Press.
- Geertz, Clifford. 1968. *Islan observed: Religions development in Morocco and Indonesia*. University of Chicago Press.

- Guillermo Bonfil, “¿Problemas conyugales?: Una hipótesis sobre las relaciones del estado y la antropología social en México”. En: George de Cerqueira Leite Zarur (Coord.), *A Antropologia na América Latina*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Krotz, Esteban. 1993. “Antropología y antropólogos en México: Elementos de balance para construir perspectivas”. En: Lourdes Arizpe y Carlos Serrano (eds.), *Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe*. pp. 361-380. México: Unam.
- Leite Zarur, George de Cerqueira (coord.). 1990. *A Antropologia na América Latina*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.





# Las antropologías latinoamericanas como segundas: situaciones y retos<sup>1</sup>

ESTEBAN KROTZ<sup>2</sup>

A la memoria de Roberto Cardoso de Oliveira (1928-2006)

**E**l propósito de este texto es proporcionar una serie de elementos que podrían ser útiles para la realización del balance pendiente de la antropología ecuatoriana a diez años de haberse celebrado el Primer Congreso de Antropología y Arqueología Ecuatoriana y que constituye el objetivo central del Segundo Congreso con ese nombre.<sup>3</sup> Para ello, se caracterizará primero el fenómeno de las antropologías segundas todavía un tanto invisibles, para diferenciar luego entre antropologías “en” el Sur y “del” Sur. La parte final comenta algunos retos en el camino hacia la segunda de estas dos condiciones.

## El surgimiento de las antropologías “segundas”

Usualmente se maneja un esquema de desarrollo de la antropología que se basa en una secuencia de paradigmas. Ésta inicia, después de varios “antecedentes” o “precursores”, su historia como ciencia, con el primer y hasta ahora único paradigma propiamente dicho,<sup>4</sup> el evolucionismo del siglo XIX, y sigue con determinadas

---

1 Publicada originalmente en Fernando García (ed.). 2007. *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología. Balance de la última década: Aportes, Retos y nuevos temas*. Vol. I, pp. 41-59. Quito: Abya-Yala.

2 Universidad Autónoma de Yucatán / Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

3 Se trata de una versión revisada y ampliada de la ponencia presentada en el II Congreso de Antropología y Arqueología Ecuatoriana (Quito, 6-10 de noviembre de 2006). Aprovecho la oportunidad para agradecer al Comité Organizador en general y al Mtro. Fernando García en particular, su invitación al evento, y al Dr. Segundo Moreno y al Mtro. Fernando García sus comentarios a mi ponencia. A la Dra. Carmen Martínez Novo y al Dr. José Almeida les agradezco la amabilidad de proporcionarme los borradores de sus ponencias sobre la antropología ecuatoriana preparadas para el Congreso.

4 Es decir, en el sentido de la “ciencia normal” de Kuhn (1971: 51 y sigs.).

“escuelas”, “corrientes”, “teorías” o “modelos” hasta llegar a la situación actual que se entiende, en cierto sentido, como resultado de este desarrollo.

Tal procedimiento centrado en la esfera de los enunciados teóricos tiene razón de ser, ya que la antropología es, ante todo, un instrumento de conocimiento. Incluso tiene ventajas indudables sobre otros tipos de historiografía, por ejemplo, sobre los que se limitan a reseñar vida y obra de los “héroes” consagrados de la disciplina o sobre los que construyen genealogías de enfoques teóricos del pasado destinadas a la legitimación de determinada posición del presente. Además, de este modo se construye una visión dinámica de la antropología como proceso inacabado de discusión, donde si bien hay avances en cierto sentido, no puede prescindirse de la recuperación crítica de los “clásicos” de todas las épocas.

Sin embargo, tal manera de reconstruir la historia de la disciplina también tiene importantes desventajas. Ante todo, sugiere una visión extremadamente estrecha de lo que es la ciencia, porque ésta queda reducida al discurso científico e incluso sólo a los resultados de la investigación propiamente dicha. Además, se privilegia así una visión marcadamente retrospectiva que suele ocultar las alternativas posibles que existieron en un momento dado y enfatizar demasiado las ideas hegemónicas de cada fase del desarrollo de la antropología. Y, finalmente, contribuye a invisibilizar la transformación más importante de la antropología científica desde su creación como tal, a saber, la emergencia de las antropologías segundas.

Más bien, la ciencia –y, por consiguiente, también la ciencia antropológica–, como parte de la cultura, debe ser estudiada como un proceso peculiar de producción cultural. Como otros procesos de este tipo, también la ciencia consiste tanto de elementos simbólicos (hipótesis, teorías, modelos, reglas metodológicas, etc.) y materiales (escritos, artefactos para el registro y el análisis de datos etnográficos, instrumental de laboratorio, etc.) como de los colectivos de especialistas que generan, utilizan, validan y transforman tales elementos simbólicos y materiales. A su vez, dichos colectivos, llamados usualmente “comunidades científicas”, forman parte de configuraciones sociales más comprehensivas, las cuales están surcadas por instituciones de diferentes tipos y se encuentran marcadas por las particularidades socioculturales peculiares y siempre cambiantes de determinadas regiones culturales y épocas civilizatorias.

Asumir la última perspectiva señalada, tiene la ventaja de obviar en buena medida la aporética discusión sobre los enfoques llamados “internalista” y “externalista”, ya que ambos conjuntos –las comunidades científicas, por una parte y los elementos simbólicos y materiales que dichas comunidades manejan– son entendidos como constitutivos del proceso científico, por más que pueda y deba distinguirse en el análisis la dinámica relativamente autónoma de cada uno de ellos. Pero

mientras que el segundo conjunto mencionado no necesita mayor explicación, parece necesario insistir en el carácter realmente constitutivo y no solamente “circunstancial” de los componentes del primero.<sup>5</sup>

Sin embargo, por ejemplo, ¿no es evidente que el conocimiento científico generado en un país es en gran medida función de la historia y de la situación general de su sistema educativo en general y del científico-tecnológico en particular?; ¿que el ritmo de las actividades de investigación se encuentra profundamente marcado y a veces fuertemente acotado por los ritmos propios de las administraciones gubernamental y universitaria?; ¿que, especialmente en el ámbito de las ciencias sociales y humanas, la lengua materna de los estudiosos tiñe de modo indeleble su labor investigativa?; ¿que la acostumbrada concentración de las decisiones políticas y económicas relevantes en las capitales latinoamericanas imprime un sello peculiar a la producción científica de todos los países de la región? La calificación de estos y muchos otros elementos vinculados con la organización y la actuación de los científicos como “contexto”, que le quedaría en algún sentido “externo” al “texto”, o sea, a la producción del conocimiento científico, dificultaría aprehender adecuadamente el papel constitutivo de sus productores y de las instituciones en las que éstos laboran y las sociedades de las que éstas últimas forman parte.

Tomando en cuenta lo anterior, el desarrollo de la ciencia antropológica no solamente conoce los profundos cambios de tipo (pre- o pos-) paradigmático arriba señalados, que muchas veces han tenido carácter manifiestamente sustitutivo (al menos, por un tiempo). Enfocando a las comunidades generadoras de la ciencia antropológica, su conformación y sus transformaciones, se hace patente también un cambio fundamental que, aunque iniciado en algunos lugares tiempo atrás, se ha vuelto más visible a partir de fines de los años sesenta del siglo pasado: la emergencia de antropologías segundas en cada vez más regiones del mundo.

Con esta expresión se quiere caracterizar inicialmente un tipo de antropología diferente del surgido en la región originaria de la disciplina, o sea, del ámbito noratlántico en sentido amplio (la Europa del siglo XIX con sus áreas entonces periféricas de Norteamérica y Rusia). Las antropologías segundas son llamadas así porque, a pesar de que puede reconocerse antecedentes y precursores propios en casi todas ellas, su existencia se debe, ante todo, a un proceso de difusión: el impulso decisivo para el nacimiento de la antropología científica hoy existente en las regiones no pertenecientes a la civilización noratlántica decimonónica, provino de fuera, de algún lugar de ésta última. Más en particular, se produjo, por lo general, a partir de la presencia de investigadores extranjeros venidos para estudiar a algunos de “los otros” de ultramar –la más importante fuente

---

5 Para un esquema al respecto, ver Krotz (1987).

de otredad para la civilización noratlántica desde el siglo XIX y su antropología científica naciente—;<sup>6</sup> habitualmente de manera lenta y casi como efecto colateral, dicha presencia llevó décadas después al establecimiento de estaciones de campo y la fundación de museos y archivos, y, después, también a la impartición de cursos y conferencia en instituciones académicas y al entrenamiento científico de ayudantes de investigación nativos y desembocó finalmente en iniciativas para crear programas de antropología a nivel licenciatura y para formar los primeros cuadros académicos en las universidades extranjeras en las cuales laboraban los estudiosos llegados de fuera.

Desde fines de los sesentas y durante los setentas y ochentas –indudablemente también como resultado del casi siempre violento proceso de descolonización en África y Asia– empiezan a arraigarse las antropologías difundidas desde la civilización originaria de esta disciplina científica en un número creciente de países del desde entonces llamado Tercer Mundo. En consecuencia, se constituyen poco a poco comunidades antropológicas compuestas por ciudadanas y ciudadanos<sup>7</sup> de esos países (habitualmente radicadas casi exclusivamente en la ciudad capital correspondiente), se inician programas universitarios de grado organizados y dirigidos por antropólogos nativos, se fundan centros o secciones de investigación antropológica, se empieza a publicar libros y revistas y a organizar series de congresos y otros tipos de reuniones especializadas.

Sin embargo, a pesar de que estos procesos se dan ahora en muchos países, resultan todavía poco visibles en el panorama antropológico internacional. Por tanto, incluso una revisión rápida de las revistas antropológicas de más amplia circulación, fomenta fácilmente la idea equivocada de que la antropología sigue siendo una ciencia casi exclusivamente noratlántica (e incluso anglófona) –a pesar de que, por ejemplo, las antropologías brasileña y mexicana sobrepasan a la mayoría de los países originarios de la antropología en cuanto a número de graduados, instituciones académicas o publicaciones periódicas, situación que también parece darse en varios países asiáticos–.

¿Cuáles son las razones de esta invisibilidad? Mencionaremos en lo que sigue solamente cuatro de ellas.

Una primera causa es que la emergencia misma de las antropologías segundas está llena de tensiones cuyo potencial conflictivo parece frenar su explicitación. Así, por ejemplo, para los antropólogos venidos “del Norte”, el hecho de encontrarse en las áreas tradicionalmente visitadas para la producción de monografías y estudios

---

6 Ver para la “pregunta antropológica” y las tres fuentes de la otredad, Krotz (2004: 49-81).

7 Se usa en lo que sigue, sólo el género gramatical masculino por razones de economía y no para negar la existencia de antropólogas.

comparativos, ya no solamente con “sujetos por estudiar”, sino igualmente con especialistas en las disciplinas antropológicas, con estudiantes de antropología y tesisistas, ha significado una situación novedosa y a veces un tanto desconcertante y difícil de asumir. Por su parte, los antropólogos nativos de no pocos países “del Sur” se sienten a veces un tanto incómodos ante el entrecruzamiento de sus papeles como objetos de estudio, informantes clave, colaboradores invitados y críticos natos de la investigación de sus colegas quienes suelen permanecer solamente durante lapsos de tiempo limitados en su país. Ambos sectores saben que disponen de poder: los primeros cuentan usualmente con mayores recursos para la investigación de campo, bibliográfica y archivística y con mejores accesos a los medios internacionales de difusión, pero pueden hacer partícipes de ellos a sus aliados nativos de estos recursos a cambio de cierto tipo de colaboración, mientras que los segundos poseen muchas veces conocimientos y relaciones sociales muy útiles para los primeros y pueden llegar a imponer condiciones a investigadores extranjeros. La evaluación de la información antropológica generada y de su interpretación, que cada uno de los dos sectores hace con respecto al otro y que muchas veces no se realiza en foros formales, es otro punto álgido en esta relación.<sup>8</sup>

En segundo lugar, las instituciones de la antropología directamente heredera de la primera siguen controlando, como hace siglo y cuarto, la difusión de los resultados de la investigación antropológica a nivel mundial y lo hacen con tanta efectividad que para muchos antropólogos en el Sur resulta más fácil y rápido enterarse de investigaciones y debates desarrollados en los países noratlánticos que en su propio país (para no hablar de lo que sucede en otros países del Sur). Al parecer, contribuyen a esta situación, que algunas revistas han tratado de contrarrestar, causas diversas. Entre ellas está el que el idioma nativo del grupo nacional más grande de antropólogos haya sido bautizado como “el idioma de la ciencia moderna”.<sup>9</sup> Incluso en países como los latinoamericanos el inglés está siendo promovido en este sentido por organismos gubernamentales, de modo tal que la conocida norma “*publish or perish*” adquiere para casi todos los antropólogos de la región el significado de tener que publicar en su segundo (o en el caso de los antropólogos indígenas, en su tercer) idioma, el cual tampoco es la lengua de las personas cuyas vidas están analizando ni la de quienes toman las decisiones en el país y a quienes igualmente deben servir sus estudios. La incapacidad de la mayoría de las instituciones académicas en el Sur –que suelen estar orientadas principalmente hacia la docencia– de crear políticas

8 Para una excepción reciente, ver el trabajo de Otavio Velho (2005: 267-271).

9 No deja de llamar la atención que la antropología nace en el siglo XIX como ciencia practicada por una comunidad claramente internacional, la que, sin embargo, no tenía la necesidad de una sola lengua para la discusión de ideas y la comunicación de resultados de investigación.

de investigación reales y mecanismos efectivos para la difusión de sus resultados, más allá del corto período de alguna autoridad casualmente sensible para esta problemática, agudiza esta situación.

Una tercera causa que a pesar de la crítica explícita al respecto, no debe subestimarse, es el peso de la ideología desarrollista, en la que cualquier antropólogo reconoce en seguida la continuidad de las ideas del evolucionismo unilineal y teleológico de la fase inicial de su disciplina. El mencionado esquema de Thomas S. Kuhn ha contribuido a reforzar la idea de una secuencia necesaria de etapas de “maduración” de una ciencia hasta corresponder a un modelo único consagrado para siempre. A menudo, según parece, la frecuente realización de posgrados y de estancias de investigación de muchos antropólogos provenientes del Sur en universidades en el Norte robustecen esta idea –curiosamente–, empero, sin que esto se refleje, por ejemplo, en la exigencia de mejores bibliotecas (no edificios y reglamentos, como en algunas instituciones sucede, sino acervos amplios y servicios efectivos) o de mecanismos de evaluación académica más apegados a la realidad nacional.

Las tres causas hasta ahora señaladas confluyen en la conformación de los planes de estudio de las antropologías en el Sur, especial pero no únicamente, a nivel de pregrado. Para empezar, muchos de ellos han estado repitiendo hasta en detalles insignificantes, esquemas curriculares provenientes de otras partes, desligando así la enseñanza de la antropología de las condiciones del propio país que paradójicamente estas mismas antropologías suelen tener como objeto de estudio principal. Si es que tiene cabida un curso sobre la tradición antropológica del propio país, frecuentemente ésta es presentada como cúmulo de errores que deben ser analizados y rectificados a la luz de la discusión antropológica actual (por la cual se entiende, con frecuencia, algún debate importado por el docente más recientemente doctorado o regresado de una estancia de investigación en alguna institución del Norte). En el mejor de los casos, la tradición antropológica propia es vista como una especie de “anexo” o “eco” del desarrollo teórico de la antropología en los países originarios de la disciplina.<sup>10</sup> Pocas veces se enseña la antropología propia como lo que es: una combinación peculiar de elementos exógenos y endógenos, en la cual se puede hallar tanto la presencia de (algunas o muchas) de las principales realizaciones de las antropologías norteñas como la

---

10 Esta situación ha sido señalada muchas veces, por ejemplo, hace tiempo por Segundo Moreno (1992: 101), cuando habla de que la “dependencia intelectual conlleva frecuentemente al escaso reconocimiento a la tradición del pensamiento antropológico ecuatoriano y a una repetición metodológica y temática huérfana de todo análisis”, y más recientemente por Myriam Jimeno (2005: 57) quien constata que “subyace allí la idea de que en los países periféricos o no se produce teoría en antropología o ésta es un trasplante de las tendencias teóricas creadas en los centros metropolitanos”.

realidad sociocultural propia y los intentos concebidos en el seno de ésta última de plantear y abordar la pregunta antropológica.<sup>11</sup>

## Las antropologías latinoamericanas: ¿de antropologías en el Sur hacia antropologías del Sur?

Al igual que las antropologías originarias, las antropologías del Sur y, por ende, las antropologías latinoamericanas, no son homogéneas; sin embargo, comparten algunos rasgos, de los cuales ya han aparecido algunos en el apartado anterior.

Parece oportuno señalar aquí que los términos “Norte” y “Sur” arriba introducidos, no implican primeramente, y mucho menos de modo determinante, una referencia geográfica, aunque sí contienen una alusión al hecho de que fue la civilización noratlántica del último tercio del siglo XIX la que encubó y generó la ciencia antropológica de la que las antropologías sureñas son descendientes colaterales de segunda generación. Es decir, los dos términos hacen referencia a la situación colonial en la que se estableció la ciencia antropológica originalmente y que no ha desaparecido aún, ya que las sociedades que entonces eran las dominantes, siguen siéndolo; a pesar de la por algunas corrientes teóricas recientes pretendida “desterritorialización” cultural, la base geográfica de esa situación se mantiene hasta el día de hoy, aunque en todos los países sureños se han formado enclaves de tipo norteño y aunque en todos los países norteños se están extendiendo las áreas pobladas por colectividades humanas del tipo (y a menudo también de origen) sureño. De esta manera parece justificado incluso hablar –naturalmente, de modo muy general– de una “cultura norteña” que caracteriza en su conjunto las sociedades altamente industrializadas y urbanizadas en cuyo seno se toman, desde hace tiempo, las decisiones económicas, militares, políticas y culturales clave para todo el mundo, y una “cultura sureña” que se refiere principalmente a las mayorías poblacionales de los países tardíamente industrializados que se encuentran marcadas por la pobreza sostenida, por la exclusión del disfrute de las riquezas creadas por la humanidad a lo largo de su historia y por el bloqueo de propuestas alternativas al desorden existente.

Es importante darse cuenta que la expresión “sureña” (y para la “norteña” vale lo propio) tiene dos significados relacionados pero distintos. Por una parte, “sureña” es sinónimo de en el Sur y se refiere simplemente a la antropología que se produce y practica en determinada región no perteneciente a la cuna noratlántica

---

11 Con respecto a otras antropologías latinoamericanas, la situación es igual o peor, e incluso se han dado casos de folklorización de las mismas; así, en un programa de licenciatura reciente se definió entre los principales temas para abordarlos, los de identidad, deporte, ocio, sexualidad y violencia).

de la antropología originaria y sus descendientes directos.<sup>12</sup> Por otra parte, “sureña” puede tener también significar antropología del Sur, en el sentido de una práctica científica que asume explícitamente esta ubicación geo-político-cultural y se entiende como parte integrante de una tradición propia de la antropología universal que surgió principalmente por impulsos de difusión. En cualquiera de los dos significados, como ya se dijo, el término debe usarse en plural, ya que tanto en el Norte como en el Sur no existe un tipo único de antropología hegemónica, sino un conjunto de tradiciones nacionales y/o lingüísticas claramente diferenciadas.

Desde el surgimiento antropologías en el Sur se ha inventado diversos términos para nombrarlas. Aquí se prefiere el nombre de antropologías del Sur, porque contiene tanto un diagnóstico como un programa. Por consiguiente, no se habla aquí de “antropologías del Tercer Mundo” (término que es usado, paradójicamente, a veces con una connotación desarrollista en el sentido de antropologías “subdesarrolladas”), ni de “antropologías dependientes” (porque se trata de salir de las relaciones iniciales de subordinación propias del inicio de muchos procesos de difusión), ni de “antropologías periféricas” (concepto que podría dificultar la idea de una antropología policéntrica). Aunque es cierto que ninguno de estos equívocos es necesariamente inherente a estos términos, el concepto aquí propuesto parece ser un buen camino para evitar de antemano posibles malentendidos.<sup>13</sup>

Además, esta propuesta conceptual hace énfasis, simultáneamente, en la relación de oposición y en la de complementariedad; ésta última significa una opción por una antropología universal como tal diversa, en la que al cabo de un tiempo confluirán todas las antropologías diferentes en una visión de conjunto –no de “los otros” que siempre son relativos a determinados “nosotros”, sino de una humanidad planetaria, diversa y permanentemente en movimiento a través de sucesivas transformaciones evolutivas–.<sup>14</sup>

Es por todo lo anterior que los procesos de difusión cultural –largamente abandonados por la teoría antropológica que veía en ellos primero sólo una

---

12 Una consideración particular merecerían casos como la antropología japonesa, cuya sociedad ha llegado a pertenecer a las más poderosas del mundo, por lo que difícilmente se le podría llamar “sureña”.

13 Estos términos y sus orígenes han sido analizados en la ponencia “Antropologías segundas: enfoques para su definición y estudio” (Krotz 2005b), en proceso de publicación por El Colegio de Michoacán, en una obra colectiva dedicada a la memoria del antropólogo mexicano José Lameiras Olvera, precursor del estudio histórico de la antropología mexicana.

14 Acerca de la transformación del análisis centrado en la relación nosotros-los otros en el estudio de la diversidad sociocultural, puede verse de forma resumida Krotz (2005c: 405-408).



efímera oposición a la escuela evolucionista decimonónica y luego nada más que un ingrediente secundario de los enfoques cultural-históricos— reclaman ser revisados con urgencia. Tal revisión empezaría con la constatación hoy día ya bastante común de que difusión no significa que algo (un rasgo cultural, un sistema simbólico, una tecnología, una idea, una institución) proveniente de un lugar, es reproducido tal cual en otro lugar, porque esto implicaría considerar al lugar de llegada como una especie de tabula rasa. Más bien se insiste con razón que en casi cualquier lugar se reciben, filtran, seleccionan, adaptan y acomodan, con mayor o menor autonomía, elementos socio-culturales provenientes de otras sociedades y se combinan de diferentes maneras con los ya existentes.

Es cierto que las antropologías segundas han recibido su impulso inicial decisivo de las antropologías originarias, pero es igualmente cierto que en sus ámbitos social-cultural-geográficos se hallan hasta el día de hoy las huellas de sus “antecedentes” y “precursores” propios de plantear la pregunta antropológica: estudiosos, instituciones, colecciones. Lamentablemente, el empuje de las antropologías exógenas las convirtió rápidamente en raíces “perdidas” u “olvidadas” (Moreno 1992: 21, 29). Y dado que este proceso de difusión sigue existiendo, también siguen existiendo en los países sureños formas peculiares de organización social, características culturales, tradiciones de la administración pública, modos de organizar las instituciones educativas, estrategias de enseñanza, investigación y divulgación del conocimiento científico y pautas de vinculación-desvinculación con otras formas de conocimiento (especialmente, las indígenas), que tamizan, filtran, acuan y remodelan las influencias constantemente recibidas de otras partes. El resultado es diferentes tipos o, como lo diría uno de los pioneros de la investigación antropológica sobre las antropologías latinoamericanas, el recientemente fallecido maestro brasileño Roberto Cardoso de Oliveira (1995), “estilos” de plantear la pregunta antropológica.

El inventario de las antropologías segundas y el análisis de estos estilos se encuentra todavía en su fase inicial.<sup>15</sup> En lo que sigue, se esbozan algunos de sus rasgos que, entre otros, deben estudiarse con detenimiento para poder distinguir no solamente en el pasado raíces propias e influencias externas recibidas y para entender los mecanismos particulares que en tal o cual país o región del Sur provocan la emergencia de un estilo propio a partir de determinadas mezclas de elementos internos y externos, sino también para poder potenciar este proceso a partir precisamente de la tradición propia o, por decirlo de otra forma, pasar de antropologías en el Sur a antropologías del Sur.

---

15 Ver, por ejemplo, varios de los textos contenidos en el número monográfico “Antropologías latinoamericanas” de la revista *Aleridades*, vol. 3, 1993, núm. 6 y en la compilación de Roberto Cardoso de Oliveira y Guilherme Raul Ruben, *Estilos de antropología* (1995). También la ponencia de José Almeida (2006) contiene un pequeño esbozo comparativo de diferentes estilos latinoamericanos de hacer antropología.

a) Dado que la mayor parte de las antropologías latinoamericanas se realizan en el interior del mismo país y sobre algún sector de la propia población nacional, su generador ha sido llamado por parte de la antropóloga colombiana Myriam Jimeno (2005: 50) el investigador ciudadano. Esto implica que los individuos y las colectividades bajo estudio se encuentran bajo la influencia del mismo sistema educativo, de los mismos medios de difusión masiva, las mismas crisis económicas, la misma inestabilidad política, los mismos tanteos de democratización que el antropólogo, aunque éste último, generalmente, se encuentra estructuralmente más identificado con el enclave norteño que con la realidad sureña de la que mayormente proviene.<sup>16</sup> De allí se deriva casi siempre una mayor “cercanía” sociocultural de los antropólogos nativos con la realidad estudiada que la que pueden alcanzar los antropólogos extranjeros; sin embargo, el valor cognitivo de esta cercanía dista de ser clara y es algo que hay que analizar. Porque a veces parece ser causa de la tentación hacia el ensayismo, la ideologización del debate antropológico<sup>17</sup> o la confusión de la ciencia antropológica con algún tipo de trabajo social. Pero también puede facilitar una sensibilidad mayor y una comprensión desde dentro de determinadas diferencias culturales y reclamos sociales.

b) Las comunidades antropológicas ubicadas en países del Sur experimentan el carácter inmediatamente crítico de la investigación social de modo diferente que los antropólogos visitantes, incluso cuando éstos estudian sus países norteños. Frecuentemente, el trabajo antropológico –independientemente de la posición política de su autor– reta el triunfalismo de las instituciones gubernamentales y de las asociaciones empresariales, pero también de instituciones educativas, organismos no gubernamentales y comunidades religiosas; en la medida en que testimonia casi inevitablemente la continuidad centenaria de explotación y dominación, exclusión y racismo, incomoda los discursos democráticos y cristianos oficiales; como demuestra cierto tipo de racionalidad en las culturas populares e indígenas, mina la legitimidad del poder que se basa en su infantilización;<sup>18</sup> como se ocupan frecuentemente de temas poco gratos y de sectores sociales considerados “feos” por las capas dominantes y no pocos de sus aliados clasemedieros, es visto con

---

16 Un aspecto poco considerado de las antropologías latinoamericanas –especialmente de sus sectores académicos– es que un porcentaje muy alto de los antropólogos profesionales actuales son la primera generación en sus respectivas familias que cuenta con una formación universitaria o ha obtenido un empleo en una institución académica.

17 La situación descrita por Carmen Martínez Novo (2006: 3) de que “los académicos no se concebían a sí mismos tanto como intelectuales sino como miembros de partidos que eran o aliados a los que no se podía cuestionar o enemigos a los que había que ignorar”, se ha dado en varias épocas en diversos países latinoamericanos.

18 Ver, por ejemplo, la opinión de Boaventura de Sousa Santos sobre la solidaridad entre campesinos (Chavarría y García 2004: 103).

interés por muchos de quienes buscan la reforma general del sistema social.<sup>19</sup> Como se sabe, esto no solamente vale para las disciplinas antropológicas que estudian el presente y la historia reciente, sino también para las conocidas como etnohistoria y arqueología, pues cuestionan la historiografía hegemónica, por ejemplo, cuando demuestran que el mal llamado problema indígena no resulta de una aculturación fallida, sino del colonialismo (Moreno 1985: 17-18) o cuando establecen, frente al fetichismo tecnológico del industrialismo que permea la antropología desde su nacimiento como ciencia, nuevos criterios para calificar el avance evolutivo (Boehm 1986: 16-20).

c) También la relación con las culturas indígenas y las de raíz africana y asiática implantadas desde hace siglos en América Latina, es diferente para los antropólogos nativos y para los venidos de fuera. Por ejemplo, donde el antropólogo venido del Norte solo se acerca a colectividades indudablemente diferentes de la propia, el antropólogo del Sur no está exento de descubrir raíces de su propia historia cultural y hasta familiar, lo que no pocas veces acarrea conflictos identitarios. A su vez, los todavía tenues inicios de una antropología de pueblos indígenas y de las naciones de las que éstos forman parte, realizada por antropólogos pertenecientes a estos pueblos, crea tensiones, porque puede llevar a la denuncia de la “antropología nacional” mestiza y blanca como expresión de racismo y colonialismo interno. Y, finalmente, es diferente solidarizarse con la denuncia de derechos indígenas negados desde hace centurias, cuando esto puede implicar la pérdida de privilegios por parte de todos quienes promueven leyes y arreglos institucionales más justos.

d) Los elementos señalados se combinan de diversas maneras para crear, reproducir y matizar en los diferentes países latinoamericanos una tensión a veces patente, pero muchas más veces latente, entre quienes quieren practicar, por decirlo de alguna manera, “una antropología sin más”, con lo que quieren decir: orientada fundamentalmente por los estándares y los intereses de la antropología originaria y los sucesores de ésta, que se confunde así con la antropología como tal, y quienes están a la búsqueda de una antropología no simplemente en el Sur, a modo de una réplica de la nortea, sino de una antropología del Sur, es decir, una antropología que usa, desde luego, elementos que las antropologías originarias han estado y siguen generando, pero subordinándolos al esfuerzo propio de la creación teórica, la reflexión epistemológica, la experimentación metodológica y técnica y permanentemente a partir y frente a la realidad estudiada de la que se reconocen como parte integrante.

---

19 Ver para esto último el señalamiento de Landázuri (1998: 7) sobre la antropología en el Ecuador como ciencia que abordaba temas de las demás ciencias sociales no se ocupaban.

En determinados momentos de conflicto abierto, los segundos acusarían a los primeros de imitadores planos que solamente tratan de “aplicar” la antropología generada en otros lares e incluso épocas, mientras que los primeros imputarían a los segundos el abandono de la idea de una ciencia universal y la evasión de sus debates más interesantes del momento; igualmente denunciarían la sustitución de la ciencia “seria” por el ensayo político-programático y también (aunque con dificultades a partir de la propagación del neoboasianismo posmoderno) por la simple etnografía descriptiva. A esto los segundos contestarían que en vez de la copia de alta calidad hacen falta intentos creativos como los –por mencionar a alguien a modo de ejemplo– del brasileño Darcy Ribeiro (1976) y del catalán-mexicano Ángel Palerm (1972) de pensar la evolución de las sociedades complejas no solamente con modelos teóricos tomados de otra partes, sino desarrollando estos modelos a partir de la información etnográfica acumulada y desde una ubicación manifiesta en el presente de América Latina y puesta al servicio de la transformación social global.

Es patente que ambas tendencias –la de la antropología en el Sur y la antropología del Sur– conviven en todos los países latinoamericanos, impidiendo así la clasificación de estas antropologías practicadas en el Sur, como antropologías del Sur en el segundo sentido arriba señalado.

## Algunos pendientes para el camino hacia la antropología del Sur

Hace casi medio siglo, Gilberto Freyre prefiguró para el Brasil la tarea pendiente de la siguiente manera:

Necesitamos, los pueblos tropicales en general y los hispanoamericanos en particular, cribar las ciencias sociales venidas de fuera con etiquetas de absolutamente “objetivas” y reconocer que es una ‘objetividad’ polivalente [...] Cabe a los pensadores y científicos sociales de la América hispanotropical, especializados en el estudio de cualquiera de los países que constituyen ese conjunto, particular o general, tomar conciencia de la responsabilidad que les atañe como orientadores indirectos, por lo menos, de la política sociocultural –en el más elevado sentido de la expresión– de sus países y del complejo formado esos mismos países. Es una orientación que solamente podrá ser dada por ellos y a base de interpretaciones psicosociales y socioculturales que los mismos desarrollen: a base de los conocimientos científicos y técnicos que hayan asimilado, en gran parte, de europeos y de angloamericanos, así como de conocimientos al mismo tiempo racionales e intuitivos, objetivos y empáticos, desarrollados de adentro hacia afuera, en el trato con realidades de las cuales son participantes –y no, como los

Europeos y angloamericanos, especializados de ordinario en “asuntos latinoamericanos”, espectadores no-participantes-. (Freyre 1964: 18-19).

Sin embargo, esta tarea se enfrenta a retos tan formidables, que es posible caracterizarla como una tarea a contracorriente. Entre otros, se encuentra ante los siguientes problemas:

*-El reducido aprecio del que goza la investigación científica y tecnológica en América Latina.* Ésta se expresa, ejemplarmente, en el porcentaje minúsculo que esta actividad ocupa del Producto Interno Bruto y del presupuesto nacional en todos los países latinoamericanos y en el lugar real –quiere decir: independientemente de los discursos de aniversario etc.– que ocupa en los esquemas organizativos de las universidades que siguen siendo básicamente escuelas profesionales; también es importante señalar que en las expectativas de la población en general, la ciencia propia no suele jugar un papel relevante como posible fuente para la solución de los grandes problemas del país y del tiempo actual. También hay que mencionar aquí que en no pocas instituciones académicas priva una cultura política de tipo marcada por el autoritarismo y la sumisión, que fomenta la repetición de ideas conocidas al tiempo que bloquea la crítica creativa y la innovación audaz.

*-La debilidad de las instancias gremiales* de las antropologías latinoamericanas, donde solamente la Asociación Brasileira de Antropología<sup>20</sup> y la Red Centroamericana de Antropología<sup>21</sup> han logrado establecer formas de organización eficientes y sostenidas. Pero aun así, parecen existir muy pocas muestras de que la antropología como actividad colectiva pueda resistir la transformación de programas de estudio y la imposición de formas de organizar y evaluar la investigación construidas conforme a modelos de las ciencias naturales y estéticas burocráticas, muchas veces procedentes de fuera; igualmente reducida parece ser la posibilidad de contrarrestar realmente la dependencia epistémica de fuentes de financiamiento privadas.

*-El diminuto conocimiento mutuo de las antropologías latinoamericanas* que las priva a todas de la posibilidad de la comparación sistemática y acumulativa y, por consiguiente, del enriquecimiento mutuo y de la búsqueda de caminos comunes hacia una antropología arraigada cada vez más en la arriba llamada “cultura del Sur” y la búsqueda de su transformación hacia una realidad más digna para todos.

Una sistemática y sostenida antropología de las antropologías latinoamericanas, en el sentido de un balance permanente y acumulativo como el que se pretende realizar en este congreso para un país de la región, parece ser instrumento

20 Ver, para una primera información, Grossi (2006).

21 Ver, para una primera información, Bolaños (2001).

ineludible para el fortalecimiento de las antropologías del Sur latinoamericanas. La preparación ya iniciada del II Congreso Latinoamericano de Antropología en el verano de 2008 proporciona una buena oportunidad para avanzar en este sentido a nivel continental.<sup>22</sup>

## Referencias citadas

- Almeida, José. 2006. "Antropología ecuatoriana: entre la afirmación identitaria y el desarrollismo. Un balance de los últimos diez años, 1996-2006". Ponencia, II Congreso de Antropología y Arqueología Ecuatoriana, Quito.
- Boehm de Lameiras, Brigitte. 1986. *Formación del estado en el México prehispanico*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Bolaños Arquín, Margarita. 2001. "Retos de la antropología centroamericana en el presente decenio". En: Ramón Rivas y Gloria Mejía de Gutiérrez (coords.), *Encuentro de la Red Centroamericana de Antropología*. pp. 31-43. San Salvador: Asociación Salvadoreña de Antropología-Universidad Tecnológica de El Salvador.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1995. "Notas sobre uma estilística da antropologia". En: Roberto Cardoso de Oliveira y Guilherme Raul Ruben, (eds.), *Estilos de antropologia*, pp. 177-196. Campinas: Unicamp.
- Cardoso de Oliveira, Roberto y Guilherme Raúl Rubén, (eds.). 1995. *Estilos de antropologia*. Campinas: Unicamp.
- Chavarría, Miguel y Fernando García. 2004. Otra globalización es posible: diálogo con Boaventura de Sousa Santos. *Iconos*. (19): 100-111.
- Freyre, Gilberto. 1964. "Introducción a la segunda edición en lengua española". En: Gilberto Freyre, *Interpretación del Brasil*, pp. 7-22. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jimeno, Myriam. 2005. La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda*. (1): 44-65.
- Krotz, Esteban. 2005a. "La diversificación de la antropología universal a partir de las antropologías del sur". Ponencia presentada en el I Congreso Latinoamericano de Antropología. Rosario: Asociación Latinoamericana de Antropología-Universidad Nacional de Rosario (Disco Compacto).
- \_\_\_\_\_. 2005b. "Antropologías segundas: enfoques para su definición y estudio". Ponencia presentada en el Homenaje a Pepe Lameiras. Zamora, El Colegio de Michoacán (13-14 de octubre).
- \_\_\_\_\_. 2005c. "La antropología: ciencia de la alteridad". En: Anna Estany (ed.), *Filosofía de las ciencias naturales, sociales y matemáticas*. pp. 405-432. Madrid: Trotta (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 28).

---

22 Ver, para propuestas concretas, Krotz (2005a).

- \_\_\_\_\_. 2004. *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México: Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- \_\_\_\_\_. 1993. La producción de la antropología en el sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*. 3 (6): 5-11.
- \_\_\_\_\_. 1987 "Historia e historiografía de las ciencias antropológicas: una problemática teórica". En: C. García M., (coord.), *La antropología en México*. Volumen 1, pp. 113-138. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Kuhn, Thomas S. 1971. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Landázuri, Cristóbal. 1998. "Presentación". En: Cristóbal Landázuri (comp.), *Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología*. Volumen I, pp. 7-12. Quito: Departamento de Antropología-PUCE-Asociación Escuela de Antropología-PUCE, MARKA-Instituto de Historia y Antropología Andinas.
- Martínez Novo, Carmen. 2006. "De militantes, religiosos, tecnócratas y otros investigadores: la antropología ecuatoriana y el estudio de lo indígena desde principios de los setenta". Ponencia, II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología, Quito.
- Moreno Yáñez, Segundo. 1992. *Antropología ecuatoriana: pasado y presente*. Quito: Ediguías.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito: desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Palerm, Ángel. 1972. *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Pillar Grossi, Miriam. 2006. "Cincuenta años de la Asociación Brasileira de Antropología (ABA)". En: Laura Valladares (coord.), Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A. C. – Boletín 30 aniversario, pp. 57-62. México.
- Ribeiro, Darcy. 1976. *El proceso civilizatorio*. México: Extemporáneos.
- Varios autores. 1993. Antropologías latinoamericanas. *Alteridades*. 3 (6).
- Velho, Otávio. 2005 "The pictographics of tristesse: an anthropology of nation building in the tropics and its aftermath". En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: disciplinary transformations within systems of power*. pp. 261-279. Oxford/Nueva York, Berg-Wenner-Gren Foundation.





## Tragedias y celebraciones: imaginando academias locales y foráneas<sup>1</sup>

RAÚL ROMERO<sup>2</sup>

“¿Por qué ustedes, los peruanos, siempre están estudiando a otros peruanos?”, me preguntó desconcertado un antropólogo norteamericano cuando le comenté mis futuros proyectos de investigación. Por un instante no supe qué contestarle, porque pensé que, ante mi evidente provincianismo, su reacción era previsible. Mis proyectos parecían de pronto una prueba clara de inferioridad académica, típica de intelectuales del Tercer Mundo incapaces de escapar de sus propios destinos para llegar más allá de sus fronteras, de trascender su lugar de nacimiento y nacionalidad para surcar el mundo en búsqueda de una investigación verdaderamente original. Luego, ya demasiado tarde para responderle, llegué a la conclusión de que yo estudiaba a otros peruanos no sólo por un fatalismo del destino, sino porque había optado conscientemente por ello. Esta decisión había sido tomada usando un elemento extraño al proceso por el cual muchos académicos “foráneos” seleccionan un país, una región o una localidad para estudiar: un sentimiento político. Pero no “político” en el sentido de política partidaria, o de activismo político, sino como lealtad a un proyecto colectivo de un grupo de personas congregadas alrededor de un pueblo, una región o una nación. Yo, como muchos estudiosos de las ciencias sociales del Tercer Mundo, estudiamos nuestros propios países no solamente para ejercitar nuestras habilidades intelectuales, sino más bien con la esperanza de contribuir a

---

1 Publicado en 2008 en Carlos Iván Degregori y Pablo Sandoval (eds.), *Saberes periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina*. pp. 73-105. Lima: IEP.

2 Licenciado en sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú y doctorado en musicología por la Universidad de Harvard. Actualmente es profesor principal en la Pontificia Universidad Católica del Perú, en el Departamento de Artes Escénicas. Ha sido director del Instituto de Etnomusicología y de la Escuela de Música en dicha universidad. Fue profesor visitante en la Universidad de California (Los Angeles) y en la Universidad de Colgate (New York). Es autor de varios libros, entre ellos, *Identidades múltiples: memoria, modernidad y cultura popular en el Valle del Mantaro* (2004), *Andinos y tropicales: la cumbia peruana en la ciudad global* (2007) y *Todas las músicas: diversidad sonora y cultural en el Perú* (2017). En el 2005 recibió la beca Guggenheim.

la realización de transformaciones sociales y culturales. Como Mafhoud Bennoune afirma lucidamente:

Un antropólogo del Tercer Mundo como yo no puede simplemente regocijarse en el lujo de estudiar las culturas, sociedades, y especialmente las condiciones humanas de los marginales y menos poderosos u otras regiones del globo sólo por el placer del conocimiento, pero más bien por las posibilidades de cambiarlos y desarrollarlos. El antropólogo de los países capitalistas avanzados tiende a pensar, inconsciente o conscientemente, que la naturaleza del subdesarrollo de las propias comunidades que estudia, en relación a sus propias sociedades, es una condición natural y hasta normativamente aceptable (1985: 359).

El sentido de lealtad a un grupo particular de personas sólo puede ser resultado de un lento proceso a través del cual el investigador y sus sujetos se convierten en uno solo en términos de objetivos comunes. Resulta lógico que la mayoría de los investigadores considerados “nativos” desarrollen esta alianza muy temprano en sus vidas, mientras que para el estudioso “foráneo” es un factor que podrá o no podrá aparecer, especialmente en los casos en que permanece sólo un año “en el campo”. No todos los etnógrafos foráneos se enamoran de sus sujetos de estudio (excepto en los casos de amor a primera vista, o durante trabajos de campo a largo plazo), pero muchos estudiosos “nativos” ya lo están para cuando han recibido sus grados profesionales.<sup>3</sup> ¿Es esto una señal de pobreza académica? ¿Es acaso una trasgresión académica el dedicar una vida entera al estudio de una sola sociedad, más aun siendo la sociedad de uno mismo?

En realidad, muchos etnógrafos euroamericanos dedican sus vidas enteras al estudio de un solo territorio, y nadie piensa que eso está mal. El libro de George Foster (1979) presenta varios testimonios de antropólogos que han estado investigando durante décadas en distintos lugares de América Latina, como Allan Homberg en el proyecto Cornell-Vicos en el Perú, y Evon Vogt en el proyecto Harvard-Chiapas en México. En el Perú, antropólogos afincados profesionalmente en Euro-América, como Tom Zuidema, John Murra, John Rowe, Enrique Urbano y Jürgen Golte, son reconocidos *peruanistas* quienes han, y están, involucrados en, y con el Perú, inclusive más allá del campo meramente académico. En el campo de las ciencias sociales hay numerosos estudiosos quienes, viniendo de

---

3 En un interesante artículo, Jorge Cornejo Polar escribió que “el peruanista no es solamente el conocedor eximio de algún sector de la realidad peruana. También suele ser un enamorado del Perú, hay un componente afectivo en la definición de su personalidad. El conocimiento precede, pues, al amor pero en el camino el amor retroalimenta el afán de conocimiento [...]” (1996).

diferentes países, están activamente comprometidos no sólo con investigaciones a largo plazo, sino apoyando valiosas iniciativas locales.<sup>4</sup>

¿Por qué entonces cuando los estudiosos locales se enganchan con investigaciones de largo plazo en sus propios pueblos, regiones o naciones son subestimados por muchos miembros de la academia euroamericana?<sup>5</sup> De pronto “nuestras” naciones del Tercer Mundo aparecen como entidades homogéneas y monolíticas: “nosotros” somos categorizados instantáneamente como *insiders* (oriundos); desaparecen las barreras étnicas, étnicas, y de clase; “nosotros” estamos “en casa” (Narayan 1993); “nosotros” (investigadores “nativos”) somos “esencializados” como no occidentales. La separación entre *insiders* y *outsiders* (oriundos y extraños) se realiza sobre la base de los orígenes nacionales. Los “oriundos” son colocados en una posición eterna e ineludible de por vida, destinados a actuar como “oriundos” sólo porque nacieron y crecieron fuera del mundo industrializado. La dicotomía “occidental” y “no occidental” refuerza más aún este rol esencialista adscribiendo e imponiendo la obligación del “no occidental” a ser “diferente”, a desarrollar métodos novedosos, nuevos enfoques y perspectivas originales en beneficio de la academia occidental. ¿Es acaso justo demandar de los investigadores oriundos de América Latina una “antropología nativa” en los términos que ha definido Delmos J. Jones: “Un conjunto de teorías basadas en preceptos y deducciones no occidentales en el mismo sentido que la antropología moderna está basada en, y ha apoyado a, los valores y creencias occidentales” (1970: 251)?

Las consecuencias de estas nociones son preocupantes: “nosotros” (se piensa) no estamos capacitados para “defamiliarizarnos” de nuestros sujetos de estudio, un rasgo que caracteriza a los “buenos” trabajos de campo; “nosotros” no tenemos que confrontar las extenuantes fases de introducirnos en el “campo”; “nosotros” no tenemos que pasar a través del ritual de maduración implícito en un campo “peligroso” e “inseguro”. Y lo más importante: “nosotros” (se vuelve a pensar) no

---

4 Pienso por ejemplo en Deborah Poole (Johns Hopkins University) y su gestión en la fundación de la fototeca andina del Centro Bartolomé de las Casas en el Cusco; en Charles Walker (Universidad de California, Davis), quien publica simultáneamente en Perú y en Estados Unidos; en Bartholomew Dean (Universidad de Kansas, Lawrence) quien ha formado una ONG en el Perú para apoyar proyectos de promoción, y en muchos más. Por supuesto, también existen los casos de antropólogos foráneos que se han afincado en el Perú integrándose a los destinos de la academia local.

5 Me refiero a un tipo de discurso que subyace a las posiciones oficiales e institucionales, y que no se puede asociar con individuos, grupos o tendencias académicas específicas. Javier León ha expresado claramente el carácter ambiguo de esos prejuicios al precisar que “aquellos discursos [...] también se expresan en las muchas bromas y acotaciones informales que se escuchan a menudo en los pasadizos, conferencias y recepciones universitarias [...] éstas aluden a que el principal propósito del académico latinoamericano debería ser el recoger datos, mientras que la interpretación de los mismos debería ser concedida a sus contrapartes norteamericanas y europeas” (1999: 180).

tenemos libertad de elección, estudiamos nuestras propias sociedades porque tenemos que hacerla. Por consiguiente, no tenemos el venerable privilegio de seleccionar un sitio de investigación basados exclusivamente en razones intelectuales y académicas.

Algunas de estas preconcepciones son verdades a medias; otras simplemente no se ajustan a la verdad. Muchas de ellas son, increíblemente, sostenidas por académicos de mucho prestigio pero que acaban actuando con lo que Talal Asad ha llamado “el sentido común del hombre común occidental” (1975: 16). Definitivamente, ninguna de las peculiaridades que caracterizan a los investigadores “nativos” es evidencia de un academicismo “inferior”. Son simplemente manifestaciones de un diferente enfoque al estudio de las culturas. La relatividad de los criterios que definen en la academia occidental cuál es una “buena” literatura etnográfica y cuál no, ha sido revisada y puesta en perspectiva por Gupta y Ferguson (1997). Ellos nos recuerdan la persistencia de los mitos de trabajo de campo: el peligro, la exploración, la exigencia física, así como la tendencia a exagerar la alteridad del Otro para lograr la ansiada autoridad etnográfica al retornar “a casa”. De alguna manera estos mitos y tendencias están aún operativos en las universidades euroamericanas, y ciertamente las agencias de financiamiento refuerzan más aún estas tendencias al recompensar a proyectos en locaciones “distantes” y “exóticas”, mientras que castigan a aquellos que proponen estudiar asuntos más cercanos a casa, como las reservaciones indias (Otner 1991). Los que siguen la primera opción aseguran prestigio, autoridad y celebridad: Indonesia tendrá mayor significado de autoridad que el sur de Chicago para los antropólogos norteamericanos, no importa que esto esté en total contradicción con la creencia de que los estudiosos euro-americanos siempre escogen el lugar de su trabajo de campo sólo en términos de un puro interés académico. En nuestro caso, estas ideas nos afectan en el sentido que muchas agencias de cooperación suponen que porque un antropólogo local reside cerca del “campo”, no necesita el mismo financiamiento que un investigador que viene del extranjero y que precisa mantener su nivel de vida.

En este artículo pretendo reflexionar sobre las representaciones de las naciones y de los mundos académicos del Tercer Mundo, especialmente el Perú, que predominan en el mundo académico euroamericano, principal aunque no exclusivamente, en las ciencias sociales. El origen de esta reflexión se basa en mi experiencia como estudiante graduado y luego como profesor visitante en universidades de Estados Unidos.<sup>6</sup> Mi mayor preocupación es la forma en el que el “Perú” –iniciando el siglo veintiuno– es aún elaborado como un concepto, el cual a su vez está construido

---

6 El autor hizo sus estudios de maestría en la Universidad de Columbia (Nueva York) en la década del ochenta, y obtuvo un Ph.D. en la Universidad de Harvard (Boston) a mediados de la década del noventa. En 1999 se desempeñó como profesor invitado en la Universidad de California en Los Ángeles.

sobre la base de los intereses y necesidades exclusivamente profesionales del investigador, más que sobre los reales problemas sociales de las personas a las que se pretende investigar. En segundo lugar, pretendo llamar la atención acerca de como la “autoridad” de aquellos académicos afincados en instituciones euro-americanas sigue por muchos considerada en un plano muy superior a la de los “intelectuales locales”, llamados también “nativos” (*natives*) o “*insiders*”, inclusive después de décadas de autocrítica sobre cómo hacer etnografía y de la revisión de actitudes neocolonialistas en la academia. Mis preocupaciones no son nuevas en modo alguno. La mayor parte de los temas que acabo de mencionar han sido tratados también por varios académicos que han analizado las diferencias de poder entre los mundos académicos de Euro-América y el Tercer Mundo.<sup>7</sup>

## Representando academias locales

Escribiendo acerca de un asentamiento humano en Lima, la estudiosa norteamericana Susan Lobo narró la historia de cómo una investigadora peruana le había preguntado, muy sorprendida, porqué había decidido vivir en una barriada: “Una antropóloga peruana, que conocía y era sensible a los problemas de las personas que vivían en las barriadas, expresaba, igualmente, su sorpresa de que viviera en una de ellas, y me decía: ‘¿No es demasiado peligroso?’” (Lobo 1982: 5). Al reproducir esta pregunta, Lobo estaba tratando de explicar los prejuicios y estereotipos que los “peruanos” tienen con las poblaciones marginales de la ciudad. Antes había advertido: “Entre los peruanos de las clases media y alta, es muy frecuente la tendencia de calificar a las barriadas como albergues de delincuentes y degenerados sociales” (Lobo 1982: 5). Contra toda advertencia de los “peruanos”, Lobo se representó a sí misma como una investigadora aguerrida que rompía con todas esas preconcepciones al residir en una de las pobres, sucias y riesgosas barriadas de Lima. No niego la existencia de esos prejuicios, ni tampoco que sean más comunes entre los limeños de las clases alta y media, pero lo que sí me intriga es la falsa representación que su relato, tal y como se presenta, hace de la totalidad de la intelectualidad peruana. ¿Qué pensará el lector foráneo de esa antropóloga peruana que formuló una pregunta teñida de ignorancia y aprensión? ¿Acaso no es verdad que muchos concluirán que, en el mejor de los casos, los antropólogos peruanos viven a espaldas de su propia realidad social? ¿No es acaso propio de un antropólogo competente el estar ajeno al etnocentrismo, a la envidia y a la sospecha de los “otros”? Es obvio que Lobo no se estaba refiriendo a todos los antropólogos peruanos al contar esta historia, pero al presentar la cruda pregunta de uno de ellos –la única citada en forma de

---

7 Ver por ejemplo Asad, (1975), Fahim (1980), Bennoune (1985), Said (1990), Narayan (1993), Shahrani (1994) y León (1999).

comunicación personal–, la autora sin querer expuso una imagen que dijo más que mil palabras.

En otra reciente publicación, Orin Starn, otro antropólogo norteamericano, también compartió con sus lectores una historia acerca de la reacción de los “peruanos” frente a su investigación. Starn (1995: 548) cuenta que estando ofreciendo una conferencia sobre antropología en 1993 en la Universidad de Ayacucho (Huamanga), al terminar los estudiantes le preguntaron cuán difícil era conseguir una visa a Estados Unidos y si conocía a John Lennon y Yoko Ono. El antropólogo se preguntaba asombrado: “¿El Leninismo desplazado por el Lennonismo?” (Starn 1995: 547). Entiendo que es una práctica común en los textos académicos contemporáneos el comenzar un artículo con una historia ligera (a veces una anécdota) como preparación del material más sólido que viene adelante. Ciertamente, éste fue el objetivo de Starn al narrar ese incidente. Sin embargo, ¿qué pensarán sus lectores de los estudiantes de esa universidad de provincia de los Andes peruanos? Primero que nada, pensarán que no estaban interesados en la conferencia misma, ni en otros asuntos académicos, sino más bien en el sueño americano y en el rock-and-roll. Una vez más, es obvio que Starn no quiso generalizar a tal extremo, pero esta historia es lo único que se le dice al lector sobre los estudiantes ayacuchanos. Es una imagen que será inolvidable para muchos estudiantes de Estados Unidos que toman sólo un curso de historia y cultura de América Latina, y es altamente improbable que esos estudiantes tengan otras referencias bibliográficas para compararlas con lo dicho por Starn.

Al considerar estas “imágenes” de la academia peruana presentada por algunos académicos foráneos, es inevitable pensar en la noción de la “apropiación profesional del sufrimiento” propuesta por Arthur Kleinman (1996). Los Kleinman explican cómo es que la mera publicación de imágenes de sufrimiento del Tercer Mundo (fotográficas en este caso) genera una gran variedad de reacciones entre los lectores de las naciones industrializadas que, muchas veces, no están familiarizados con los contextos locales de aquellos penosos eventos. Cuando la fotografía de un buitre acercándose a una pequeña niña moribunda en el Sudán se reproduce en el New York Times, el lector es inmediatamente estimulado para presumir ciertas condiciones dadas: la niña está desprotegida, no tiene madre ni familia que se preocupe por ella, ha sido abandonada y está perdida en medio del caos social y del horror de Sudán (Kleinman y Kleinman 1996: 4). Estas suposiciones puede ser verdad, pero también pueden ser el efecto de una arbitraria representación visual. ¿Fue acaso una fotografía posada?

¿Por qué el fotógrafo no hizo nada para ayudar a la niña? ¿Realmente no había nadie alrededor? Cuando el lector mira estas imágenes, o las lee, ellas despiertan impulsos morales y normativos sobre el previamente pasivo lector, provocándolo

a “hacer algo” acerca de tal injusticia. Este mecanismo ocurre independientemente de los deseos originales del autor o del fotógrafo.

Una vez publicada, “la imagen del subalterno conjura una ideología casi neocolonial del fracaso, de lo inadecuado, de la pasividad, del fatalismo y de lo inevitable” (Kleinman y Kleinman 1996: 7). La conclusión de los autores acerca de que lo que estas representaciones provocan es la urgencia de que “algo debe hacerse, y debe hacerse rápidamente pero desde afuera del contexto local” (Kleinman y Kleinman 1996: 7) es altamente relevante para el caso que estoy presentando aquí. Si es que, como sugieren los Kleinman, la presentación de este tipo de imágenes visuales confiere autoridad para una intervención extranjera, las representaciones escritas de la academia peruana proveen de legitimidad a la noción de que la representación misma de la sociedad peruana está mejor servida por los académicos foráneos que por los locales.

La omisión de un bien establecido mundo académico peruano es también una “imagen” en sí misma. Sugiere la noción que dentro de la nación bajo estudio no existe una comunidad académica que está investigando, interpretando, y a menudo hasta proponiendo soluciones a los problemas y temas internos que la afligen como nación. Como Edward Said ha observado:

Y sin embargo ya hay ahora una respetable literatura en el Tercer Mundo proponiendo una desapasionada argumentación teórica y práctica a los especialistas occidentales en los llamados estudios de área, así como a antropólogos e historiadores. La propuesta es parte del esfuerzo revisionista post-colonial para reclamar tradiciones, historias y culturas del imperialismo, y es también una forma de entrar a los diversos discursos globales en igualdad de condiciones (1989: 219).

Ésta no es, por supuesto, una empresa consciente o maliciosa, ya que camufladas en notas a pie de página y paréntesis un lector acucioso puede detectar las fuentes indicativas de los trabajos de los investigadores nativos utilizados por el autor foráneo. Es más bien la consecuencia de aplicar un método de exposición de datos de campo y deliberación teórica con ambiciones de universalidad, fuera del cual todo otro sistema es considerado, en el mejor de los casos, inapropiado. Esta actitud de dominación y hegemonía entre Euro-América y el mundo no occidental, llamada por Edward Said la “teoría de la superioridad cultural” (1989: 215), ha sido claramente expresada por Gupta y Ferguson (1997) al reflexionar sobre la falta de una academia dialógica entre la “metrópoli” y la “periferia”, y la falta de atención en las antropologías regionales. Ellos llaman nuestra atención acerca de cómo la academia euroamericana ignora los desarrollos de muchas importantes “tradiciones” académicas en el Tercer Mundo, y en muchos

casos, no está ni siquiera consciente de su posición hegemónica con relación a “otras” academias:

Los antropólogos que trabajan en la “metrópoli” aprenden rápidamente que ellos pueden ignorar lo que se está haciendo en lugares periféricos con poco o ningún riesgo profesional, mientras que los antropólogos periféricos que ignoran a la metrópoli ponen en peligro su competencia profesional (Gupta y Ferguson 1997: 27).

Esta ignorancia voluntaria, sin embargo, es algo selectiva. Debido al reciente desarrollo de muchas antropologías regionales es casi imposible para muchos intelectuales foráneos el escribir sobre una cultura particular sin hacer referencia alguna a las publicaciones locales. Éste es ciertamente el caso del Perú, donde desde la década del cincuenta, las áreas de las ciencias sociales y humanidades han producido una gran cantidad de obras académicas, muchos de cuyos autores son autoridades en sus respectivos campos de especialización (Osterling y Martínez 1983). Pero numerosas citas de autores locales pasan desapercibidas en los textos foráneos por los estilos que regulan las formas de redacción académica. A veces resulta prácticamente imposible para el lector saber cuál es la voz local y cuál la foránea, a no ser que el autor explícitamente lo haga notar. Escondidos entre paréntesis y notas al pie de página, los nombres pueden ser locales o foráneos, textos consagrados o meras referencias para una futura lectura, estudios preliminares o volúmenes definitivos, piezas periodísticas o trabajos literarios. Como Said (1989: 219) ha notado correctamente, esto es típico del uso de académicos no occidentales como “materias primas”, en lugar de interlocutores autorizados. La cándida revelación de la autora africana Christine Obbo, publicada en *Fieldnotes: The Makings of Anthropology* (1991), de Roger Sanjek, es una referencia válida que pienso también se aplica al caso de América Latina:

Los consultores foráneos a menudo pretenden colaborar con estudiosos locales por una semana o algunos meses en el país anfitrión. Cuando retornan a casa y escriben sus reportes, rara vez se reconoce al experto local que los asistió, ni siquiera en una nota a pie de página. (1991: 297).

Esta difundida práctica, si bien no en sus versiones más extremas, tiene mucho que ver con la concepción de que la redacción académica debe ser resultado de objetivos teóricos “puros” e “imparciales”, en los cuales no importa de dónde vienen los datos o la teoría, sino el valor de su “contribución” a la disciplina y al estado de conocimiento. El dilema se agrava cuando los que califican qué es importante y qué no lo es, son aquellos situados en las “metrópolis” de la producción académica. Ni siquiera los autores más celebrados están libres de la tendencia de “olvidarse” de sus fuentes locales. Como dice Edward Said acerca



de un ensayo de Clifford Geertz sobre los mercados en Marruecos: “[...] no tiene literalmente ni una sola cita marroquí [...]” (Eickelman 1989: 395).

En el prefacio de su más reciente libro, Thomas Abercrombie menciona a los autores que, según él, han reanimado la etnografía andina en las últimas décadas. De los diez autores que cita, nueve son euroamericanos y uno peruano. Dado que María Rostworowski, la única representante citada de los países andinos, se dedica a la etnohistoria, podemos inferir que para Abercrombie ningún científico social peruano, ecuatoriano o boliviano, reúne los requisitos para estar en esta selecta lista.<sup>8</sup> La imagen evocada en este caso, es la de una academia local que es incapaz de generar autores líderes en el área, capaces de estar a la vanguardia de una reflexión de carácter teórico. Los guías intelectuales más bien provienen de la metrópoli. En el mejor de los casos, el lector de Abercrombie, ubicado en Estados Unidos o Europa, ni siquiera pensará en la posibilidad de un mundo académico antropológico establecido en los países andinos, ya que ningún representante es ni siquiera mencionado en una lista de líderes intelectuales de la etnografía andina. Otro ejemplo es el del antropólogo y etnomusicólogo Thomas Turino, quien publicó su exitoso libro *Moving Away from Silence* (1993) sobre los aymaras, sus migrantes en Lima y la música de los sikuri, sin citar casi a Américo Valencia, la autoridad local sobre los sikuris aymaras y autor de tres libros y de numerosos artículos sobre el tema publicados en español. En un libro de 324 páginas, la única mención a Valencia se limita a un paréntesis en la página 42. En la misma línea, Carlos Iván Degregori anota que “la academia norteamericana se mira pues el ombligo de manera todavía más intensa y menos justificable”, mencionando que en un balance sobre estudios peruanos escrito por William Stein en 1999, de un total de 62 títulos mencionados en la bibliografía, sólo dos son de autores peruanos” (Degregori 2000: 17).

Hay indudablemente muchos elementos secundarios que afectan esta problemática. Uno de ellos es el lenguaje. La academia euroamericana, por lo menos en las ciencias sociales y en las humanidades, enfatiza aquellos artículos y libros que han sido publicados originalmente en inglés, imitando una limitación común a muchas academias regionales del orbe. Pero esta limitación “natural” permite a ciertos autores “enterrar” a sus fuentes locales en sus textos y presentar muchas observaciones obvias, prosaicas y empíricas como producto de una investigación de campo original y creativa. Esta dinámica no es, por supuesto, inducida por ambiciones personales, ni por la malevolencia de algunos académicos. Es el resultado de presiones mayores que obligan a los autores individuales a jugar según las reglas del juego si es que quieren lograr el éxito académico. El trabajo

---

8 Los demás autores en la lista de este autor son Tristan Platt, Deborah Poole, Joanne Rappaport, Roger Rasnake, Frank Salomon, Irene Silverblatt, Michael Taussig, Gary Urton y Nathan Wachtel (Abercrombie 1998: xvii-xviii).

de campo debe ser “innovador”, la información debe ser fresca, la literatura consultada debe ser reciente y accesible, y las fuentes secundarias deben ser de menor importancia para la investigación y el reporte final. A aquellos que cumplen con estos requisitos se les atribuye una autoridad etnográfica, la cual asegurará por muchos años, quizás por toda una vida, los beneficios de una posición permanente y segura en la metrópoli del trabajo intelectual.

En cualquiera de los casos, es seguro que una “academia global” es aún un sueño distante y que las academias regionales, o nacionales, son en el mejor de los casos ignoradas, si no tratadas con condescendencia por las academias hegemónicas. Conferencias internacionales, como la de Antropologías Indígenas en Países no Occidentales, efectuada en Austria en 1978 bajo el auspicio de la Wenner-Gren Foundation, uno de cuyos fines era “desarrollar mecanismos para una comunicación más efectiva entre los antropólogos del Tercer Mundo y entre la comunidad mundial de antropólogos” (Hussein 1980) han tenido poco impacto. Y en ese sentido, la predicción de Marcus y Fischer acerca de las “nuevas” tradiciones nacionales continúa siendo resultado de un buen deseo más que un proceso en desarrollo:

La realidad de múltiples antropologías diferenciadas abre por primera vez la realista posibilidad de múltiples lecturas interculturales para los trabajos antropológicos, lo que eventualmente debe tener un efecto profundo en la manera como son concebidas y escritas en Estados Unidos y Europa. (1986: viii).

Si bien podría parecer que en esta crítica me estoy refiriendo solamente a la academia euroamericana al hablar de una manipulación de fuentes, en realidad estoy apuntando a una actitud y filosofía del conocimiento que inclusive muchos intelectuales del Tercer Mundo pueden profesar. Por ejemplo, el historiador peruano Heraclio Bonilla escribió a comienzos de la década del ochenta un panorama de la disciplina de la historia en el Perú. En este trabajo, la mayoría de las referencias que citó eran de autores con base laboral en Estados Unidos, dando preferencia a tesis doctorales recientemente presentadas a universidades norteamericanas, en detrimento de publicaciones de autores nacionales de renombre local (Bonilla 1980). Esta clara omisión fue observada por varios de sus colegas, entre ellos Manuel Burga, quien oportunamente anotó:

No hay que hacer el culto a la tesis extranjera. Hay algunas que no aportan nada o que más bien constituyen un pretexto para ensayar procedimientos metodológicos propios de países extranjeros, y que no responden a la necesidad de construir un nuevo rostro, más andino y nacional, de nuestra historia. (1981: 60).

Por otro lado, centro y periferia como polos de distribución del conocimiento son también reproducidos dentro de muchos países latinoamericanos, y ciertamente en el Perú. Los académicos basados en Lima (la metrópoli) muchas veces subestiman los estilos académicos “diferentes” de los intelectuales provincianos (la periferia).

Pero el hecho es siempre el mismo: el estudioso ubicado en la metrópoli siempre será la voz receptora de “autoridad” sobre otros autores periféricos. Si imaginamos a Euro-América como la metrópoli, este investigador será reconocido con este privilegio no sólo en Estados Unidos y Europa sino en todo el mundo. Por ejemplo, un académico con base laboral en Estados Unidos que escribe sobre el Perú, será considerado un “latinoamericanista”, mientras que un peruano que escribe sobre el Perú usualmente es considerado una voz local, un *insider*, o una fuente de datos primarios. La habilidad del primero será buscada por el mundo entero, e inclusive por el mismo país sujeto de su estudio. La conciencia del carácter hegemónico del académico de la metrópoli es, en consecuencia, universal. Aquí el balance de las relaciones de poder es claro como el cristal: el investigador local es buscado por el estudioso hegemónico como una “fuente de datos primaria”, como anfitrión del trabajo de campo y como una puerta de entrada a otros contactos locales. Viceversa, el investigador foráneo es visto como un padrino (o madrina) potencial y como un punto de entrada al mundo académico hegemónico.

Yo estoy, por supuesto, refiriéndome tan sólo a una de las tendencias que, no obstante muy difundida, no se aplica a los mejores ejemplos académicos. Por ejemplo, en el detallado análisis que hace Dale Eickelman (1989) de la antropología del Medio Oriente se explica el desarrollo de la comunidad académica marroquí desde la década del sesenta, el surgimiento de nuevas universidades, el crecimiento de las publicaciones académicas, y los muchos puntos de contacto entre las academias occidentales y las locales. Eickelman toma como punto de partida el hecho de que en la antropología occidental hay una “cómoda suposición entre los practicantes de las ciencias sociales que su lenguaje teórico y términos abstractos son de aplicación universal” (1989: 393). La verdad de las cosas, concluye Eickelman, es que la antropología occidental –tal como las antropologías no occidentales–, es producida dentro de, y dirigida a, contextos y audiencias específicos. A través de su relato, la academia marroquí aparece como una organización activa, imaginativa y productiva, en igualdad de condiciones, en términos de calidad de investigación, a las academias occidentales. Eickelman también deja bien establecido que los intelectuales en Marruecos, Kuwait y Cisjordania no sólo están familiarizados sino bien enterados de los recientes desarrollos de la academia occidental.

Un reconocimiento implícito de la existencia de una academia peruana puede encontrarse en muchas publicaciones foráneas, como el reciente libro *Peasant and Nation* de Florencia Mallon (1995). Esta autora, con base laboral en Estados Unidos, hace un esfuerzo por armar un diálogo con el historiador peruano

Nelson Manrique, acerca de su trabajo en común y el rol del campesinado en la guerra con Chile. Mallon abre y cierra su libro reconociendo y “dialogando” con Manrique, estableciendo claramente que ambos encontraron, investigaron y finalmente compartieron los mismos documentos históricos. Más aún, la más destacada propuesta teórica de Mallon se formula sobre la base de un postulado contrario de otro historiador peruano, Heraclio Bonilla. Por último, Mallon incluye a otros autores peruanos en este diálogo cuando concluye su libro afirmando que:

Mi diálogo con Manrique hace ver con claridad que la medición de resultados políticos sobre la base de una perspectiva lineal y de clase no permite una mirada profunda de los discursos populares y culturas políticas andinas. Éste es indudablemente el punto de partida del trabajo de Alberto Flores Galindo sobre la utopía andina. Sobre la base de una visión histórica de largo alcance que abarca el periodo de la conquista española hasta las guerras de Sendero de los ochenta, Flores mantuvo que el centro de la futura política peruana debe ser buscado en las tradiciones utópicas indígenas de los Andes. Junto con su colaborador, Manuel Burga, Flores dedicó años buscando los orígenes y el carácter de estas visiones utópicas. (1995: 327).

En ambos casos, el lector euroamericano no sólo es provisto de evidencia de facto de que los investigadores locales en verdad existen, sino que están involucrados en lo que Edward Said llamada “un trabajo original y creativo” (1990: 29).

Los estilos literarios son también diferentes, pero los estilos locales son percibidos como “inferiores” y juzgados con relación al modo de escribir académico euroamericano. Este último consiste en escribir con un lenguaje “objetivo”, plagado de citas bibliográficas y dirigido a una audiencia impersonal, desconocida. Por otro lado, el estilo que predomina en las universidades menos expuestas a la influencia euroamericana (generalmente las de provincias y en su forma más clara en los estudios sobre folklore), se caracteriza por el uso de mayores licencias literarias, un lenguaje testimonial y un abundante uso de la metáfora.

Este modo de expresión es considerado poco profesional por los académicos europeos y norteamericanos, quienes piensan que el exceso de palabras es una simple reiteración, ergo, una muestra de la falta de método científico. La expresividad y la emotividad deben ser ajenas al discurso profesional, evidencia fundamental de la “desfamiliarización” que debe tener el investigador frente al sujeto de estudio. El estilo literario del autor foráneo justifica y refuerza su condición de “extranjero”. Impedido de poder expresar emociones primordiales con relación a la sociedad que está estudiando (puesto que no la “comprende” afectivamente: un año de residencia no suele ser suficiente), el que el estilo expositivo considerado

“profesional” sea uno frío, impersonal, “objetivo”, sin emociones ni afectos, le cae como anillo al dedo.

Todo lo contrario ocurre en el caso del estudioso “nativo”. Está inmerso en una realidad impostergable e ineludible, y la tarea de “desfamiliarización” de su objeto de estudio se presenta como algo meramente opcional. En este punto la cuestión de la audiencia es fundamental. ¿Para quién escribe un autor? Es claro que los estilos locales se justifican mejor cuando se los imaginan dirigidos hacia un público ya conocido. El problema surge cuando el estilo considerado “superior” y académicamente aceptable es el que se ha establecido en la práctica euroamericana. Así, muchos artículos escritos para el consumo local de pronto no parecen ser “aptos” para las publicaciones euro americanas. Esto ocurre principalmente porque a menudo los intelectuales locales escriben con muchos supuestos, sobreentendidos y omisiones de datos que ellos creen son “de dominio público”.

El cuadro sobre los estilos narrativos regionales y metropolitanos intenta abstraer las características más generales de los estilos literarios dominantes en la academia euroamericana y la local. La segunda columna presenta el estilo que hay que dominar para publicar y ser aceptado por la antropología metropolitana, y la primera, el que predomina en las publicaciones nacionales o regionales. El hecho de que constituyan “estilos” y no otra cosa, es decir, que sean tipos de lenguaje que pueden ser aprendidos mediante la práctica, lo confirma el que muchos autores peruanos y latinoamericanos dominan ambos, escribiendo a veces para el ámbito local y otras para una lectoría foránea, publicando en inglés o en otros idiomas. En ambos casos, acomodan su estilo a la audiencia, en una especie de “bilingüismo literario”.<sup>9</sup>

En efecto, en el mundo académico norteamericano las publicaciones en español son mucho menos estimadas que las publicaciones en inglés. Las publicaciones locales en idiomas nativos (por ejemplo, el español) son vistas como sospechosas, de dudosa calidad académica, dado que supuestamente no han pasado por los numerosos niveles de control de calidad que caracterizan a las publicaciones euroamericanas. Se cree que publicar en América Latina es más fácil y barato, y que por ello, estos artículos y libros locales no son tan “sistemáticos” y “exhaustivos” como los de la metrópoli; es decir, son de una calidad académica menor. Pocos antropólogos “centralistas” han considerado que esto es relativo, que quizás no es que sea fácil publicar en América Latina sino que es demasiado difícil hacerlo en Estados Unidos. ¿No es acaso la función primaria del conocimiento académico ser

---

9 El autor de este artículo ha publicado un libro directamente en inglés y que se dirige a un público euroamericano a través de la Oxford University Press (Romero 2001). Reconozco que si lo hubiera escrito en español y pensando en una audiencia únicamente nacional, lo hubiera escrito de una manera muy diferente.

ampliamente difundido, rápidamente distribuido y económicamente accesible? ¿No será que en América Latina ya habremos logrado el objetivo que muchos autores euro americanos quisieran para ellos mismos?<sup>10</sup> Reflexionando sobre este tema, David Sutton ha sugerido que “en lugar que los antropólogos críticos continúen escribiendo sobre conocimiento y poder para el cada vez menor círculo de colegas que comparten el mismo discurso, deberíamos usar nuestro conocimiento como poder para encontrar formas de escribir para aquellos sectores sociales con los cuales nos sentimos más comprometidos y a los que queremos captar e impactar” (1991).

ESTILOS NARRATIVOS REGIONALES	ESTILOS NARRATIVOS METROPOLITANOS
Desarrollo cíclico de la narrativa e intensa repetición de ideas	Desarrollo continuo de la narrativa, resistencia a repetir ideas y economía de palabras
Cualidad poética prestada de la literatura	Jerga impersonal y especializada, prestada de las ciencias duras
Pasajes emotivos (discursos éticos)	Lenguaje frío, “objetivo”
Sentido de inmediatez e inclusión de opiniones personales coyunturales	Deseo de “permanencia” a través del tiempo, Inclusión de hipótesis basadas en fuentes “impersonales”
Audiencia objetiva, circunscrita al ámbito nacional, lo que hace presuponer un conocimiento previo	Audiencia desconocida, supuestamente sin antecedentes sobre la materia
Estilo oral, tono coloquial cercano al reportaje	Estilo estrictamente escrito y formal
Pocas citas, presunción de que los hechos son de conocimiento común, por lo tanto la autoridad proviene de la condición misma del autor	Abundancia de citas, necesidad de probar que el texto se basa en una ardua búsqueda de fuentes objetivas. Necesidad de demostrar “autoridad” sobre una realidad ajena
Marco teórico implícito.	Marco teórico explícito.
Mayor atención a los datos de campo, como aporte a la integración y conocimiento de la nación (fin político)	Los datos de campo son sólo una excusa para probar una hipótesis teórica de importancia no nacional sino “universal”
Selección del lugar de investigación sobre la base de una noción de pertenencia, de compromiso con el propio país, pueblo, raza o etnia	Selección de un lugar de investigación al azar, mirando un mapa-mundi

10 Me refiero a que el proceso de publicación no sea tan prolongado. La publicación de un libro académico en Estados Unidos demora un promedio de tres años.

En nuestro caso sabemos que publicar no es una tarea fácil ni sencilla. Es en realidad una misión difícil, a veces más que en los propios Estados Unidos. Proponer textos a revistas o editoriales es una faena que requiere de invertir mucho tiempo en establecer relaciones personales. Los derechos de autor se pagan muy irregularmente, y no es infrecuente que el autor contribuya con sus propios medios a mejorar la edición. Desde el punto de vista del autor “nativo”, la publicación de un artículo o libro nunca es fácil. ¿Por qué entonces es vista así por los académicos euroamericanos? ¿Será otra expresión de lo que Edward Said llama “la teoría de la superioridad cultural”, refiriéndose a la manera como Euro-América mira al mundo no occidental como una “región subsidiaria o inferior”? (1989: 215).

## Tragedias y celebraciones

Las tragedias y las celebraciones son los frecuentes matices que utilizan los etnógrafos al dibujar la sociedad que estudian. O ven en ellas esperanza y creatividad, o desesperación y anarquía. El estado coyuntural de los sistemas sociales, económicos y políticos no determina directamente la forma como la gente reacciona ante estas condiciones, y menos aún la manera en que la gente se ve a sí misma en el futuro. Algunas de las etnografías sobre el Perú son “tragedias” en el sentido de que no ven esperanza a la vista. Pero ésta es la perspectiva del autor, y a veces tengo la impresión que las tragedias son más frecuentes en la obra de los investigadores foráneos que trabajan sobre el Perú, mientras que las “celebraciones” son usualmente las preferidas por los académicos locales. Pero hay que hacer una importante distinción. Mientras que las tragedias requieren la exclusión de lo constructivo, las celebraciones no requieren la eliminación de lo negativo, ni siquiera de lo trágico. Pueden ser consideradas celebraciones porque ellas conmemoran las esperanzas de un pueblo y los proyectos vitales que sus individuos aún propugnan, a pesar de las tragedias de sus vidas actuales. El sociólogo peruano Guillermo Nugent (1992: 126) ha definido el “dilema” como un discurso situado entre la tragedia y la comedia, enfatizando que la noción de dilema trae consigo un rol activo del individuo que trata de resolver la tragedia.

También es posible que la tendencia a la celebración en Perú y en América Latina sea impulsada, como dice Carlos Iván Degregori (2000: 24), “por la nostalgia, o el anhelo narcisista de reconstruir un Nosotros homogéneo” o lo que es lo mismo, como consecuencia lógica de la influencia de corrientes indigenistas, populistas, o marxistas.

La reciente popularidad del artículo de Orin Starn (1991) en el que descarta los estudios andinos que se dedican a buscar las continuidades culturales, es un ejemplo de la apremiante necesidad de tragedia. Mientras que Starn critica acertadamente aquellas visiones a históricas de la realidad andina, en ese

proceso quita todo valor a la literatura andinista sobre el ritual, la cosmología y la estructura social en los Andes de los últimos cuarenta años. Estos son estudios que han documentado diversos procesos andinos de resistencia y de posiciones contrahegemónicas, que han permitido que las comunidades andinas puedan defender sus identidades locales e ideologías de las políticas homogenizadoras, asimilacionistas e integracionistas de las élites nacionales. En un agudo análisis del artículo de Starn, Enrique Mayer afirma lo siguiente:

Pero la así llamada posición romántica que ataca Starn debe ser también vista en el contexto político peruano de aquel tiempo. Tomando en cuenta los prejuicios anti-Andinos del argumento de los dos-Perú [uno arcaico y otro moderno], para los miembros de mi generación de investigadores de campo, tanto la búsqueda, como la demostración con datos etnográficos, y la descripción de una cultura “viva” en lugar de sobrevivencias “muertas”, parecía una tarea que valía la pena. (1991: 481).

Pero Starn propone en cambio subrayar “el gran descontento a través del campo empobrecido” y “la profunda insatisfacción rural con el status quo” (1991: 74). Al criticar la conocida etnografía de Isbell *To Defend Ourselves* (1978), Starn encuentra incómodo el hecho de que se haya malgastado tiempo y esfuerzo en “enfoques ecológicos y simbólicos”, mientras que exalta la mirada del autor peruano Antonio Díaz Martínez como la opción “correcta” y “objetiva”. Starn cuidadosamente describe a Díaz Martínez como “un agrónomo y futuro líder de Sendero Luminoso nacido en los Andes”, como si sus orígenes y alianzas le dieran el monopolio de la verdad sobre el investigador foráneo. En resumen, la visión de Starn del paisaje andino descarta cualquier cosa que no esté directamente relacionada con la “imagen” de un “paisaje rural a punto de estallar en conflicto” (1991: 65).

Yo pienso que la enorme notoriedad que este artículo tuvo en Estados Unidos se debe al hecho de que tocó un nervio central en el *status quo* de la escritura etnográfica euroamericana. Como sugieren Kleinman y Kleinman (1996: 7) en la cita que figura al comienzo de este artículo, las representaciones del subalterno como ésta, satisfacen la exigente demanda de una “imagen” que refuerce la noción de un otro atormentado (en este caso el campesinado del Tercer Mundo), inclinado a las soluciones violentas, culturalmente disminuido, y por sobre todo, sin futuro.

Por eso, lo constructivo y lo promisorio, las utopías y los proyectos colectivos son sistemáticamente eliminados en las narraciones metropolitanas. Por ejemplo, en la introducción de una compilación preparada especialmente para ser leída por estudiantes norteamericanos de pregrado llamada *The Peru Reader*, se afirma:

Seguramente, el riesgo final para el Perú es que se quede en una ciudadanía global de segunda clase, una clase de visa perteneciente a



lo pintoresco pero no realmente importante, un destino vacacional o de investigación, en donde la miseria es escondida detrás de los muros de los hoteles de turistas o de “muestra” poblacional. No obstante el Perú no descenderá a la obvia desesperanza de Rwanda o Sudán, no es difícil imaginarla en un doloroso limbo: un lugar para especular con cash o con maquinaria obsoleta, y sin embargo privada siempre de los beneficios de las oportunidades económicas y de las políticas democráticas que son las principales promesas de la modernidad. (Starn 1995: 11).

Los beneficios de presentar al Perú en un “doloroso limbo” ante una audiencia de jóvenes estudiantes norteamericanos son muchos. Los autores aparecen como sobrevivientes de un rito de pasaje acontecido en un mundo distante, oscuro y pavoroso, uno en donde sus habitantes viven una existencia degradante, miserable y sin esperanza.<sup>11</sup> La “Otriedad” del Perú ha sido eficientemente sobredimensionada para causar el máximo impacto en la metrópoli. La comparación con Ruanda y Sudán no es gratuita, ambos países africanos han sido ya lo suficientemente estereotipados en los medios como para causar estupor sociológico ante su sola mención. Admito que muchos de estos pasajes sólo aparecen en las introducciones, prefacios o notas a pie de página, pero son ideológicamente altamente efectivos, a tal punto que otorgan ese matiz a la totalidad del texto.

En el ámbito superficial, el trabajo final toma la apariencia de una crítica social y hasta de una denuncia humanitaria. El autor, o los autores, se convierten en los “voceros” de esa sociedad en Euro-América, denunciando su macabro trabajo de campo en conferencias, simposios y seminarios. El “puro” interés académico ha dado paso a una aventura “emocional”, el autor ha conocido a la gente “real” y seguramente dedicará su vida futura a contribuir a su mejora. Desgraciadamente sus buenos deseos estarán limitados a los departamentos académicos y a las revistas especializadas de circulación restringida. Por lo tanto, sus resultados serán mínimos, o acaso inexistentes.

La principal contribución del trabajo de campo aún recae sobre la misma carrera profesional del etnógrafo, no sobre el sujeto de investigación ni sobre las academias locales. La honesta confesión de William Stein, quien participó en el proyecto Cornell-Vicos, es ejemplar:

Si los trabajos de los peruanos han sido útiles para mí, no me parece haber retribuido igual utilidad al Perú. Lamentablemente, la mayor parte de mi propia producción ha estado dirigida a mis colegas y

---

11 Me refiero únicamente a los dos norteamericanos, debido a que ellos escriben conscientemente para una audiencia de jóvenes universitarios estadounidenses. El tercer coautor de este libro trabaja y reside en el Perú, por lo que más bien estaría incluido en la categoría de investigador local.

estudiantes norteamericanos, más que a los peruanos. (Osterling y Martínez 1983: 354).

El que la audiencia sea foránea es fundamental para determinar el giro del reporte final. Es crucial que los aspectos “peligrosos” de la investigación sean engrandecidos, tanto así como la desesperanza de la sociedad bajo escrutinio. El primer aspecto legitima al investigador ante sus colegas. El segundo lo libera de su responsabilidad con aquella sociedad incurable, cuyo destino aparece como irremediable e inalterable.

En este sentido, obras locales recientes como la de Flores Galindo *Buscando un Inca*, la de Manuel Burga *Nacimiento de una utopía*, o la de Rénique *Los sueños de la sierra*, sugieren desde el mismo título una tendencia contraria a aumentar la tragedia, o a la tentación de “cerrar la historia”. Obras como las citadas incluyen una invocación a un futuro constructivo, con la implícita noción de que sí hay, o debiera haber, un futuro alternativo, y que la gente “de adentro” está trabajando en pos de ese ideal. Gonzalo Portocarrero es muy directo en compartir sus propias motivaciones. Recordando su amistad con Alberto Flores Galindo, dice: “La influencia de Tito va más allá de lo académico: me recordó que la defensa de los débiles es nuestro primer deber, y que siempre debemos pensar desde la esperanza, abrir posibilidades, no cerrarlas”. (Portocarrero 1993: 11).

En las propias palabras de Flores Galindo, la tragedia nacional se relativiza, reafirmando la idea de una práctica académica inmersa en la realidad social y no dirigida solamente a la producción “pura” de conocimientos. Algo que ciertamente sólo es posible a través de un compromiso de investigación a largo plazo:

La historia ofrece un camino: buscar las vinculaciones entre las ideas, los mitos, los sueños, los objetos, y los hombres que los producen y los consumen, viven y se exaltan con ellos. Abandonar el territorio apacible de las ideas descarnadas, para encontrarse con las luchas y los conflictos, con los hombres en plural, con los grupos y clases sociales, con los problemas del poder y la violencia en una sociedad. Los hombres andinos no han pasado su historia encerrados en un museo imposible. (Flores Galindo 1987: 6).

Rénique, por otro lado, culmina su libro imaginando el futuro, convocando un consenso, y por qué no, reconociendo que el deseo y la esperanza no tienen por qué estar ausentes del proceso intelectual:

[La sierra] vuelve a ser la fuente de nuevos modelos, de la dimensión utópica que permita imaginar un destino donde la sierra y los campesinos tengan cabida. La realidad disputa los sueños. Las provincias

cuzqueñas se ubican entre las áreas más pobres del hemisferio. Quizás ésta sea la oportunidad para acercar unos a otros, enterrando los mitos, conquistando la justicia. (1991: 378).

La alusión a la posibilidad de un futuro distinto es casi un lugar común en muchas de las etnografías y estudios locales. La condición del intelectual está entreverada con la condición del ciudadano. Todos los que vivimos en el Perú queremos tener las mismas probabilidades de supervivencia y condiciones de seguridad y prosperidad. El producto del trabajo intelectual no está desligado del contexto social que lo nutre y cobija. Escribimos nuestros reportes, informes y monografías en el mismo lugar del estudio, sin “regresar” a donde pertenecemos para reflexionar neutralmente sobre nuestros datos, sin el riesgo de que el tiempo y la distancia nos hagan olvidar a los amigos, informantes, y contactos que hicimos durante nuestras investigaciones. Inclusive reconociendo que el Perú se ha jodido en algún momento de su historia, muchos intelectuales se resisten tercamente a perder la ilusión, como Manuel Burga: “Es cierto que un Perú criollo se ha jodido, pero un Perú nuevo inicia su vigorosa marcha hacia el futuro. Sólo cuando términos como andino, occidental o mestizo, ya no nos interesen más y se vuelvan obsoletos, sólo entonces seguramente habrá nacido el nuevo Perú que todos esperamos” (1990: 85).

## Epílogo

La línea central de mi argumentación en este artículo ha sido que, como individuos, muchos académicos “foráneos” aún mantienen prejuicios que las propias disciplinas que estudian las culturas ya han largamente superado. De allí, que la “teoría de la superioridad teórica” que el habitante promedio del Primer Mundo aplica con relación al “pobre y desesperanzado” Tercer Mundo fluya de forma desapercibida, subliminalmente, de una buena parte de las narrativas de las disciplinas metropolitanas dedicadas al estudio de la cultura. No es casualidad que los mensajes de esperanza sean más frecuentes en los trabajos de los investigadores locales y de los que asumen un estudio a largo plazo, mientras que las representaciones de desolación caracterizan a los reportes de los etnógrafos foráneos y practicantes del corto plazo.

El primero como miembro de una sociedad en crisis, persigue un ideal; mientras que el segundo busca un conocimiento parcial y comparativo. El compromiso político, por un lado, y la “pura” iniciativa intelectual, por el otro, parecen estar por el momento en orillas contrarias. La debilidad del investigador local reside en su fracaso en establecer canales efectivos de diálogo con las academias hegemónicas. La debilidad del foráneo consiste en no ver que el estudio de gente de carne y hueso debería tener propósitos más nobles que el exclusivo interés académico.

Mientras que siga persistiendo la desigual relación de poder en la academia, el Tercer Mundo será representado con mayor "autoridad" por los investigadores del Primer Mundo que por los investigadores locales. Las excepciones son aquellas academias regionales que se las han arreglado para emerger como lugares donde se desarrollan filosofías hegemónicas alternativas, como el grupo de los "subalternos" en la India, de quienes dice Mallon: " habiendo desarrollado desde hace más de una década el compromiso de concertar el método postmoderno con políticas radicales, el Grupo de Estudios Subalternos ha proporcionado a los académicos que tienen similares preocupaciones, especialmente en otras partes del Tercer Mundo, un importante modelo a seguir" (1994: 1499) Pero esta posibilidad está aún lejos de estar al alcance de América Latina.

## Referencias citadas

- Abercrombie, Thomas A. 1998. *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Asad, Talal (ed.). 1975. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Londres: Ithaca Press.
- Bennoune, Mafhoud. 1985. What Does it Mean to be a Third World Anthropologist? *Dialectical Anthropologist*. 9 (1-4): 357-364.
- Bonilla, Heraclio. 1980. El nuevo perfil de la historia del Perú. *La Revista*. (3): 11-18.
- Burga, Manuel. 1981. Por una historia andina y nacional. *La Revista*. (5): 59-60.
- \_\_\_\_\_. 1988. *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.
- \_\_\_\_\_. 1990. "¿Cuándo se jodió el Perú?". En: Carlos Milla Batres (ed.), *En qué momento se jodió el Perú*. Lima: Editorial Milla Batres.
- Cornejo Polar, Jorge. 1996. "Los peruanistas y la imagen del Perú". *El Comercio*, 31 de agosto.
- Degregori, Carlos Iván. 2000. "Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso". En: Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Eickelman, Dale. 1989. *The Middle East: An Anthropological Approach*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Fahim, Hussein, et al. 1980. Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: A Further Elaboration. *Current Anthropology*. 21 (5): 644-663.
- Flores Galindo, Alberto. 1987. *Buscando un Inca: la utopía andina*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

- Foster, George M. *et al.* (eds.). 1979. *Long-Term Field Research in Social Anthropology*. Nueva York: Academic Press.
- Gupta, Akhil y James Ferguson. 1997. "Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology". En: *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.
- Isbell, Billie Jean. 1978. *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Austin: University of Texas Press.
- Jones, Delmos J. 1970. Towards a Native Anthropology. *Human Organization*. 29 (4): 251-259.
- León, Javier. 1999. Peruvian Musical Scholarship and the Construction of an Academic Other. *Latin American Music Review*. 20 (2):168-182.
- Lobo, Susan. 1982. *A House of My Own: Social Organization in the Squatter Settlements of Lima, Peru*. Tucson: University of Arizona Press.
- Kleinman, Arthur. 1996. The Appeal of Experience; the Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times. *Daedalus*. 125 (1): 1-23.
- Mallon, Florencia. 1995. *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1994. The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History. *The American Historical Review*. 99 (5): 1491-1515.
- Mayer, Enrique. 1991. Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's 'Inquest in the Andes' Reexamined. *Cultural Anthropology* 6 (4): 466-504.
- Marcus, George y Michael M. J. Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Narayan, Kirin. 1993. How Native is a "Native" Anthropologist? *American Anthropologist*. 95 (3): 671-686.
- Nugent, José Guillermo. 1992. *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.
- Obbo, Christine. 1991. "Adventures with Fieldnotes". En: Roger Sanjek (ed.), *Fieldwork: The Makings of Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press.
- Ortner, Sherry B. 1991. "Reading America: Preliminary Notes on Class and Culture". En: Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research.
- Osterling, Jorge y Hector Martinez. 1983. Notes for a History of Peruvian Social Anthropology, 1940- 80. *Current Anthropology*. 24 (3): 343-360.
- Portocarrero, Gonzalo. 1993. *Racismo y mestizaje*. Lima: SUR-Casa de Estudios del Socialismo.
- Rénique, José Luis. 1991. *Los sueños de la sierra: Cusco en el siglo XX*. Lima: Centro de Estudios Peruanos.
- Romero, Raúl R. 2001. *Debating the Past: Music, Memory and Identity in the Andes*. Nueva York: Oxford University Press.

- Said, Edward. 1990. Third World Intellectuals and Metropolitan Culture. *Raritan*. 9 (3): 27-50.
- \_\_\_\_\_. 1989. Representing the Colonized: Anthropologist's Interlocutors. *Critical Inquiry*. 15 (2): 205-225.
- \_\_\_\_\_. 1988. Orientalism Revisited. *Merip Middle East Reports* 18 (1).
- Shahrani, M. Nazif. 1994. "Honored Guest and Marginal Man: Long Term Field Research and Predicament of a Native Anthropologist". En: Don D. Fowler y Donald L. Hardesty (eds.), *Others Knowing Others: Perspectives on Ethnographic Careers*. Washington D.C.: Smithsonian Institution.
- Stern, Orin. 1995. To Revolt Against the Revolution: War and Resistance in Peru's Andes. *Cultural Anthropology*. 10 (4): 547-580.
- \_\_\_\_\_. 1991. Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru. *Cultural Anthropology*. 6 (1): 63-91.
- Stern, Orin, Carlos Iván Degregori y Kirk Robin (eds.). 1995. *The Peru Reader: History, Culture, Politics*. Durham: Duke University Press.
- Sutton, David. 1991. Is Anybody Out There? Anthropology and the Question of Audience. *Critique of Anthropology*. 11 (1): 91-104.
- Turino, Thomas. 1993. *Moving Away from Silence: Music of the Peruvian Altiplano and the Experience of Urban Migration*. Chicago: The University of Chicago Press.

## Las antropologías del mundo: transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder<sup>1,2</sup>

GUSTAVO LINS RIBEIRO<sup>3</sup>  
ARTURO ESCOBAR<sup>4</sup>

**E**n el libro colectivo sobre las antropologías del mundo (Ribeiro y Escobar, 2006) 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 –esto es, 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, aunque esta vez más asociada con cambios en las relaciones entre antropólogos ubicados en diferentes *loci* 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 el libro colectivo referido como una contribución a la formación de una nueva comunidad

---

1 Publicado originalmente en 2006, *Revista Humanística* (61): 15-49.

2 Este artículo es la traducción de la introducción al libro colectivo *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, editado por los autores. Sólo se han introducido unos cambios puntuales en las referencias y giros gramaticales con respecto a la versión original, así como el resumen y las palabras clave que demandan su publicación como artículo.

3 Profesor Titular C. Departamento de Estudios Culturales. Universidad Autónoma Metropolitana (Lerma-México). Investigador Nacional Emérito Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). Professor Emérito Departamento de Antropologia Universidade de Brasília. Honorary Member International Union of Anthropological and Ethnological Sciences. Franz Boas Award for Exemplary Service to Anthropology – 2021. American Anthropological Association.

4 Profesor de Antropología Emerito. Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, USA. Profesor Adjunto, Doctorado en Ciencias Ambientales, Universidad del Valle, Cali.

transnacional de antropólogos. Como tal, es parte de una labor más amplia en lo que llamamos proyecto de “las antropologías del mundo”.<sup>5</sup>

Vemos un enorme potencial de transformación en la adopción de este proyecto, así se lo conciba en términos de diversificar las prácticas antropológicas, mientras se mantiene el sentido de la unidad de la disciplina; como si se lo piensa en condiciones de anunciar una “era post-antropológica”, en la que se cuestiona la idea de una antropología única o universal; creemos que, al exponer a la disciplina a nuevas posibilidades de diálogo y de intercambio entre los antropólogos del mundo, existen importantes ganancias por obtener. Sin embargo, el alcance de tales logros requiere que ocurran cambios significativos en las prácticas actuales con respecto a lo epistemológico y lo institucional. 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 al hecho de que la antropología se ha desarrollado a través de la diseminación y expansión de los sistemas de universidades occidentales. Nuestra reflexión no es la primera que se lleva a cabo sobre la dimensión internacional

---

5 Ver “La red de las antropologías del mundo” página web ([www.ram-wan.org](http://www.ram-wan.org)); ver también WAN Colectivo 2003 para un resumen sobre el proyecto. Algunos eventos relacionados con esta iniciativa incluyen, además, el simposio internacional que condujo al presente volumen, sesiones que tuvieron lugar en el encuentro de la Asociación Antropológica Estadounidense (*American Anthropological Association*) en 2002, en el Primer Congreso de Antropología Latino Americana (Argentina, 2005) y en el Congreso Colombiano de Antropología (2005), así como conferencias y debates en Australia, México, China y Japón. En 2004, en Recife, Brasil, Gustavo Lins Ribeiro y Paul Little organizaron un encuentro, financiado por la Fundación Wenner-Gren, 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. Los presidentes de la Asociación Europea de Antropólogos Sociales, de la Asociación Latino Americana de Antropología, de la Asociación Antropológica Pan Africana y el de la Unión Internacional de Ciencias Etnológicas, estuvieron también allí. El entusiasmo de los representantes puso de manifiesto que era el momento justo para crear modos de interacción más horizontales y de intercambio en un nivel global. De esta reunión resultó la creación del Consejo Mundial de Asociaciones Antropológicas (*World Council of Anthropological Association, WCAA*), cuyo objetivo principal es el 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.br](http://www.wcaanet.org.br)). 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, sobre los problemas y consecuencias en torno del compromiso de los antropólogos con respecto a las luchas que, por la posesión de tierras, enfrentan las poblaciones nativas.



de la disciplina (ver, por ejemplo, Cardoso de Oliveira 2000, Fahim 1982, Kroeber 1953, y el N° 47 de la revista *Ethnos*); no obstante, el actual empeño es diferente en cuatro sentidos principales. Primero, creemos que, con la globalización, se le han abierto oportunidades heterodoxas al mundo académico. Segundo, opinamos que, por la acción política concertada, puede cobrar existencia una comunidad de antropólogos heteroglósica, democrática y transnacional. Tercero, escribimos desde un punto de vista que no pertenece al de alguna nación en particular. Y, cuarto, podemos entender la naturaleza dominante 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. Realizamos nuestros estudios de doctorado en universidades de Estados Unidos. Uno de nosotros, Escobar, ha trabajado durante mucho tiempo en 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 de Estados Unidos.

## Sistemas mundo en cambio: 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 determinadas por las relaciones de poder y 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 idea 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 2004: 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 las publicaciones prestigiosas 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. (2004: 9-10).

Kuwayama es crítico de las explicaciones que presentan a la barrera lingüística como el principal factor obstaculizador para la diseminación del conocimiento producido en la periferia (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 elites en la periferia que están estrechamente conectadas con aquellas del centro (2001: 49-46).

A nuestra manera de ver, el enfoque de los sistemas mundo ha sido enriquecido por otras dos perspectivas importantes: las de los proyectos de las “geopolíticas del conocimiento” y de la “provincialización de Europa”. Las geopolíticas del conocimiento constituyen una idea desarrollada por Walter Mignolo (2000, 2001, 2002) como parte de una crítica radical a las interpretaciones eurocéntricas de la modernidad sobre las bases de los conceptos de “pensamiento fronterizo” y “colonialidad del poder” (para una presentación detallada de esta perspectiva, ver Escobar, 2003). En estrecho diálogo con el sociólogo peruano Aníbal Quijano y el filósofo argentino Enrique Dussel (ver, por ejemplo, Quijano 1993, Dussel 1993), Mignolo 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, admitiendo algo que deberíamos llamar “diversalidad”, un neologismo que refleja una tensión constructiva entre la antropología como un universal y como una multiplicidad–.

En cuanto el proyecto de las antropologías del mundo incorpora la diversidad como una idea clave hacia la interacción productiva global, también asociamos nuestro proyecto con el esfuerzo de Dipesh Chakrabarty por “provincializar” a Europa –es decir, evidenciar que el pensamiento y la experiencia europea están particular e históricamente localizados; no se trata de un universal como generalmente se ha asumido–. Según 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” (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 que, en consecuencia, 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 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. (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 ciencia social alguna que trate temas de justicia social moderna” (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 en las categorías europeas universalistas es problemática (2000: 17).

Estos debates dan forma a nuestro entendimiento de las antropologías del mundo y resuenan a lo largo del libro colectivo antes referido (Ribeiro y Escobar 2006). También nos ubican, de manera inmediata, en los campos del poder global, es decir, en espacios determinados por los intercambios desiguales entre los centros hegemónicos y los no hegemónicos. Con respecto a esto, concebimos al proyecto de las “antropologías del mundo” como uno de los que establecen y consolidan nuevos modos de relación entre las antropologías, que resultarán en el enriquecimiento de la teoría más allá de la osificada estructura actual del sistema mundo de la antropología, que impide formas más complejas de interacción productiva.

El desconocimiento de la magnitud, la complejidad y la diversidad de la producción antropológica internacional es un problema común en todas partes. ¿Cómo puede alguien hacer una síntesis compleja de las contribuciones por parte de las antropologías del mundo a la epistemología, la teoría y la metodología, si se sabe tan poco de ellas? Tal ignorancia es una parte crucial del problema actual. Por esto el proyecto de las antropologías del mundo también necesita concretar iniciativas para promover la conciencia de otros rumbos del conocimiento antropológico y para posibilitar su visibilidad. Las tecnologías de información y comunicación permiten hoy mayor comunicación entre los antropólogos en el mundo y, en consecuencia, modos más complejos de intercambio. Sin embargo, debemos enfatizar que, dados sus objetivos últimos, el proyecto de las antropologías del mundo se concibe más exactamente en términos de una postura política y teórica denominada “interculturalidad” antes que de multiculturalismo. Considérese el argumento que Néstor García Canclini presenta sobre este asunto:

Las concepciones multiculturales admiten la diversidad de las culturas, destacan sus diferencias y proponen políticas de respeto relativistas que a menudo refuerzan la segregación. Por el contrario, la interculturalidad refiere a la confrontación y al entramado, 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 las relaciones por negociaciones, conflictos y préstamos recíprocos. (2004:15).

En este sentido, sostenemos que todas las antropologías (incluyendo, por supuesto, las hegemónicas) son capaces de contribuir de manera dialógica en la construcción de un conocimiento más heteroglósico y transnacional. No pretendemos que la pluralización del poder, las historias y el conocimiento sea un fin en sí mismo; al contrario, la vemos como un paso hacia políticas post-identitarias (Clifford 1998) desde la perspectiva de la diversidad.

No es nuestra intención proponer un modelo abstracto de lo que deberían ser las antropologías del mundo. Más bien, sugiriendo oportunidades políticas y sociales, y medios que podrían permitir formas más complejas de prácticas antropológicas globales, esperamos alimentar discusiones y nuevos modos de interacción entre los académicos y todos aquellos interesados en la diversidad. Incluso si así lo quisiéramos, sería imposible escribir una síntesis de los múltiples aportes de las historias desconocidas o de las historias sobre las colaboraciones que todavía están por darse. El libro colectivo que editamos (Ribeiro y Escobar 2006) es uno de los pocos trabajos en inglés en los que se trata una variedad de antropologías del mundo. Necesitaríamos de muchos otros volúmenes para hacer totalmente visibles a las audiencias globales las “antropologías sin historia”, para utilizar la expresión irónica de Esteban Krotz (1997: 240), y de lo que ellas podrían ofrecer a la construcción de un conocimiento antropológico plural. También necesitamos inspirar iniciativas más heterodoxas de trabajo académico en red y de publicación (en especial traducciones) para beneficiarnos de la diversidad interna global de nuestro propio campo de conocimiento. En suma, más que ofrecer suposiciones puramente teóricas sobre cómo pueden ser las antropologías del mundo, sostenemos que los cambios en las prácticas comunicativas y en los modos de intercambio entre los antropólogos del mundo resultarán en transformaciones hacia un 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, donde la diversidad podría conducir hacia un enriquecido conjunto de las perspectivas antropológicas. Nuestra posición crítica sobre la monotonía y

la naturaleza incompleta del paisaje de la antropología internacional actual, como ha sido estructurado por las fuerzas hegemónicas, emerge en la convicción de que para las antropologías, si van a reproducirse y a mejorarse a sí mismas en un mundo globalizado, es una estrategia crucial (política y académicamente) asumir su propia diversidad. ¿Por qué deberíamos apreciar la heterogeneidad y la diversidad más que la homogeneidad y la uniformidad en la antropología? Deberíamos hacerlo no sólo porque somos profesionalmente sensitivos frente a los asuntos de diferencia cultural y política, sino también porque, como académicos, sabemos que la diversidad y la creatividad se nutren una de la otra, que el contar con un grupo más grande de diferentes perspectivas representa una mayor capacidad para la invención (ver, por ejemplo, Lévi- Strauss [1952] 1987).

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 del Atlántico Norte sobre la diferencia. El proyecto emerge en el reconocimiento de que este es el momento justo para discutir las transformaciones de la disciplina en el mundo entero. En suma, el proyecto de las “antropologías del mundo” constituye una contribución a la articulación de las diferentes antropologías de forma que sean más conscientes de las condiciones sociales, epistemológicas y políticas de su propia producción. Para lograr esta meta, nuestro libro (Ribeiro y Escobar 2006) 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 en y a través de los campos de poder nacionales e internacionales; y, segundo, contribuir al desarrollo de un paisaje plural de antropologías 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 descentra, historiza y pluraliza lo que por tanto tiempo 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, tales como la antropología. La variedad de críticas que se han hecho a la disciplina en las décadas pasadas ha llamado nuevamente nuestra atención sobre estas interrelaciones. Desde su comienzo, la antropología ha estado vinculada de manera muy profunda con las dinámicas del sistema mundo, mediada por los procesos del colonialismo, el imperialismo, la construcción de nación y el rol cambiante de la otredad en los escenarios nacionales e internacionales. Como lo argumenta Krotz (1997), la antropología refleja las “estructuras de la alteridad” regionales, nacionales e internacionales. La conexión entre la antropología y las políticas

mundiales se aplica a todas las antropologías, a menudo de manera contrastante, pero se expresa con particular énfasis sobre las antropologías hegemónicas, a las que entendemos como el conjunto de formaciones discursivas y las prácticas institucionales asociadas con la normalización de la antropología académica llevada a cabo, en especial, en los Estados Unidos, el Reino Unido y Francia (cfr. Restrepo y Escobar 2005).

La crisis de las antropologías hegemónicas después de los años sesenta, producto de 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. A las críticas de la antropología sobrevino una “literatura de la angustia” (Ben-Ari 1999: 400), de manera que se intensificó la ambivalencia en la auto-representación de la antropología (Wolf y Jorgensen 1975) tanto como aliada del imperialismo (Gough 1975), como hija de la violencia (Lévi-Strauss 1966), o como un campo revolucionario siempre dispuesto 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 que existe discusión en torno de los fundamentos epistemológicos, institucionales y políticos de la antropología estadounidense. Algunas críticas (ver las contribuciones de Hymes, Scholte y Diamond, en Hymes 1974) incluso ponen en cuestión la hegemonía de la “antropología de departamento” y abren una discusión sobre la movilización hacia una práctica antropológica no académica. Otros, defienden una antropología emancipatoria que debería empezar por reconocer que todas las tradiciones antropológicas están culturalmente mediadas y contextualmente situadas (Scholte 1974). Estos esfuerzos constituyen una antropología crítica de la antropología y, en esta medida, podemos encontrar en ellos la noción de “antropologías del mundo” *in statu nascendi*.<sup>6</sup> Más tarde, otros críticos argumentaron por una praxis antropológica radical sensible a las luchas de liberación de la gente del tercer mundo (por ejemplo, Harrison 1991) o 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 los años ochenta que se centran en la crítica de los tipos de representaciones articulados en las etnografías realistas, con un llamado concomitante a la reflexividad, el cuestionamiento de la autoridad etnográfica e innovaciones en la escritura de la cultura (Clifford y Marcus 1986, Marcus y Fischer 1986). Este momento “postmoderno”, como ha sido categorizado por algunos de sus críticos, influyó una tendencia que cuestionaba las entonces prevalecientes concepciones de “cultura” objetivistas, normativas y esencialistas enfatizando, por

---

6 Para un análisis más contemporáneo de este tema, ver Ben-Ari (1999), Mafeje (2001), Trouillot (1991) y Van Bremen y Shimizu (1999).

el contrario, el carácter histórico, 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 tienen sus límites. Como lo plantea el antropólogo surafricano Archie Mafeje (2001: 54-66), generalmente tomaron por sentado el ambiente académico en el que existía la antropología y las prácticas académicas en las que se desplegaba (ver también Fox 1991, Kant de Lima 1992). La mayoría de las críticas fracasaron en percibir el papel de los colonizados en las formas descolonizadas del conocimiento, y durante mucho tiempo guardaron silencio sobre las antropologías no hegemónicas (Mafeje 2001). Algunos de estas desventajas fueron tratadas en las críticas feministas desarrolladas en el libro *Writing Culture*, entre otros, incluyendo el debate subsecuente sobre la etnografía feminista (cfr. Bahar y Gordon 1995, Gordon 1988, 1991, Knauff 1996: 219-48, Visweswaran, 1994). Los participantes en esta tendencia correctamente articularon planteamientos de la temprana antropología marxista-feminista y la crítica a la epistemología proveniente de la teoría feminista y también de la denominada “antropología postmoderna” con la crítica social procedente de las mujeres de color y las del tercer mundo. Tratando la pregunta “sobre lo que significa ser mujer escribiendo la cultura”, se unieron a una reflexión epistemológica crítica – incluyendo la relación entre antropología y feminismo (haciendo eco de un argumento anterior presentado por Strathern 1987)– con una reflexión política sobre relaciones de poder entre mujeres. Estos constituyeron pasos importantes hacia una perspectiva de las antropologías del mundo.

En general, el asunto de la diversidad de las antropologías no ha sido tratado de manera adecuada en los análisis críticos previos. La interacción internacional, por ejemplo, a menudo ha involucrado un limitado universo de intercambios. A pesar de que en algunos lugares ha aumentado la diversidad de los miembros de la academia y las nacionalidades de los “investigadores” (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 ha sido siempre, en mayor o en menor medida, transnacionales. No obstante, como lo argumenta Eduardo Archetti (2006), la consolidación de una “antropología internacional” usualmente ha sido un asunto del “centro” más que de las periferias. Sin embargo, las diferentes historias sobre la inmersión de los antropólogos en los procesos transnacionales –y las mutaciones de la disciplina resultantes– no pueden acomodarse fácilmente en una narrativa única de imposición, difusión, préstamo, adaptación y confrontación. 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 estructuras nacionales de alteridad, hasta las oportunidades para intercambios y las configuraciones institucionales, entre otras. A continuación, limitamos nuestro énfasis a los aspectos más generales de transnacionalismo en la antropología.

Rusia, Japón, China y, en América Latina, Perú y México, ofrecen casos que evidencian las dinámicas transnacionales en antropología y su relevancia para las antropologías del mundo, tal como lo ilustran Nikolai Vakhtin, Shinji Yamashita, Josephine Smart, Marisol de la Cadena y Esteban Krotz en sus contribuciones al libro colectivo ya citado (Ribeiro y Escobar 2006). La famosa expedición Jesup, del Norte del Pacífico hacia Siberia (1897-1902), dirigida por Franz Boas, constituye un ejemplo temprano y dicente sobre el rol de las conexiones internacionales en el desarrollo de una antropología nacional (Vakhtin 2006). Durante este período, la etnología occidental y la rusa se desarrollaron una delante de la otra reforzándose mutuamente. Desde 1917 hasta 1989, sin embargo, esta dimensión transnacional se alteró de manera significativa. Lo que se desarrolló durante el período soviético fue un tipo de antropología totalmente diferente, que sufrió sus avatares con los cambios de régimen político. La llegada de un número relativamente grande de académicos extranjeros para hacer trabajo de campo en Siberia después del colapso del régimen soviético, cambió muchos de los aspectos de la investigación antropológica, desde los objetos de estudio hasta los paradigmas teóricos, afectando, de muchas maneras, a la antropología de Siberia que existía entonces. Más que un conjunto de agendas puramente occidentales asegurándose a sí mismas, estas prácticas más diversas parecieron conducir hacia una mayor pluralidad antropológica (Vakhtin 2006).

Tal vez no exista un caso más claro que el de Japón sobre la forma en la que el imperio, la nación y el transnacionalismo se han intersectado para posibilitar una trayectoria antropológica diferente (Yamashita 2006). En este proceso de desarrollo, no existe un vínculo directo entre, por decir, 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



distintiva en modos que, a menudo, escaparon de la atención incluso de los antropólogos occidentales que trabajaban 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 para la antropología, motivado por sus orígenes occidentales. Como lo plantea Smart (2006), a pesar de que después de la década del ochenta se produjo un aumento en la internacionalización de la antropología china, no se manifestó una conducta lineal que guiara el proceso hacia su integración a una disciplina dominada por occidente. Por el contrario, siguieron siendo importantes las fuerzas que empujaban en dirección a la indigenización de la disciplina sobre las bases de las prioridades nacionales –en especial, la prioridad otorgada al desarrollo rural y los estudios sobre minorías étnicas–.

Las antropologías en México y en Perú han sido influenciadas 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 proyectos fuertes de construcción de nación y la persistencia de los debates sobre raza y cultura en ambos países, permitieron que los desarrollos de instituciones nacionales e internacionales condicionaran mucho sus antropologías. Como lo muestra Marisol de la Cadena (2006), uno de los elementos más formativos fue la articulación, desde la década del veinte, de una red interamericana de intelectuales, con sus centros más importantes en Perú y México, reunidos en torno de un proyecto anti-imperialista, indo-americano o indigenista construido sobre los pasados pre-colombino e hispánico compartidos. La intersección entre esta red de trabajo y las antropologías norteamericanas y francesas fueron complejas pero no inconsecuentes para todas las fracciones: 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 ellas tomaron prestadas y adaptaron ideas de sus contrapartes hegemónicas, tuvieron momentos de autonomía, creatividad e independencia, es decir, momentos de “antropologías del mundo”. Con su agenda radical, las redes de trabajo interamericanas de hoy de las políticas indígenas, están introduciendo cuestiones para unas políticas de las antropologías del mundo, tal vez de mayor relevancia que aquellas que están surgiendo en los centros.

La formulación de Kirin Narayan sobre el hecho de que en la actualidad los antropólogos se ven más apropiadamente “en términos de identificaciones

cambiantes dentro de un campo de comunidades inter-penetrantes y en medio de relaciones de poder” (1993: 671), está bien soportada por los casos que se presentan en nuestro libro ya citado. Algunos de ellos muestran que, aunque las antropologías han tendido siempre al transnacionalismo, en el pasado fueron incapaces de conectarse con el enorme potencial que la globalización de la disciplina ha creado. Las antropologías del mundo pueden florecer bajo las condiciones que existen en el presente. Esperamos que sea cada vez más claro que bien sea que uno haga referencia a Portugal, Rusia, Japón, China, México o Perú, lo que está en juego no es tanto el mantenimiento de dicotomías tales como la de lo occidental versus lo no occidental y la de lo central versus lo periférico, sino, como lo presenta Yamashita (2006), la consideración y creación de espacios comunes en los que las antropologías se han encontrado unas con otras y en los que puedan seguir encontrándose en el futuro, con el objeto de alentar la pluralización de la disciplina, aún bajo la presión de hegemonías particulares. Las redes de trabajo transnacional y los eventos en este sentido pueden convertirse en una parte importante para agenciar las perspectivas de las antropologías del mundo.

## **Relaciones desiguales: provincialismos y cosmopolitismos invertidos**

La existencia de antropologías totalmente aisladas de las antropologías de occidente es una imposibilidad aún bajo regímenes autoritarios, tal como lo ilustran, otra vez, 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 en buena parte mediado por occidente. Por otra parte, el hecho de que la antropología se expandió desde el Atlántico Norte hacia otros extremos del mundo, no significa que no ha recibido la influencia en sus muchos desarrollos de diferentes partes. Estamos de acuerdo con Yamashita (1998: 5) en que “si las culturas viajan de un lugar a otro, tal como lo presenta James Clifford (1992), la antropología también lo hace. A través del recorrer el mundo, en los encuentros con diferentes situaciones locales, la antropología puede enriquecerse y transformarse”. Pero también es cierto que existen diferentes viajeros y formas de viajar. Las jerarquías del conocimiento se predicán sobre las jerarquías del poder social y político. Aún más, es necesario tener en mente que la circulación internacional de las 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 teoría entre las diversas antropologías a menudo se discute bajo diferentes rótulos: antropologías centrales versus periféricas (Cardoso de Oliveira 2000); antropologías de construcción de nación y antropologías de construcción de imperio (Stocking 1982); antropologías hegemónicas y no hegemónicas (Ribeiro y Escobar 2003); antropologías del sur (Krotz 1997), entre otros. Tales clasificaciones permiten reflexionar sobre algunas de las características de las desigualdades existentes. Sin embargo, como señaló

Verena Stolcke en nuestro simposio, éstas resultan ser insuficientes a la hora de entender los órdenes transnacionales actuales.

Este es en especial el caso de la muy conocida distinción entre las antropologías de la construcción de nación y las antropologías de la construcción de imperio presentada por Stocking. Esta distinción indica que para los practicantes de las llamadas antropologías imperiales existe una preferencia por la investigación realizada fuera de sus países antes que la investigación “hecha en casa”. El rol que la antropología cumple en la construcción de nación es bien conocido (para el caso de Brasil, ver, por ejemplo, Peirano 1991); es suficiente con anotar que los antropólogos suelen contribuir en la (re)creación de ideologías sobre la unidad o la diversidad nacional amparados por la autoridad académica que se refleja en las políticas de educación e intervenciones de Estados y de organizaciones no gubernamentales. Como lo muestra vívidamente Sandy Toussaint (2006), los dilemas que los antropólogos australianos enfrentan con respecto a su autoridad en los procesos de reclamación de tierra por parte de la población aborigen ilustran las intrincadas relaciones entre la antropología, los aparatos del Estado y la auto representación de la disciplina, en especial con respecto a su estatus científico.

Además, los límites de esta distinción pueden trascenderse de buena manera si recordamos que, en los tiempos modernos, detrás de la construcción de imperio siempre hay un Estado-nación. En realidad, las antropologías de la construcción de imperio son también antropologías de la construcción de nación; no obstante, lo inverso no es necesariamente cierto. Más aún, hay casos en los que “las antropologías nacionales” se hacen internacionales sin volverse antropologías de la construcción de imperio, tales son los casos 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 (2006) 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 ser nacional e imperial –e incluso, hoy, ser post-imperial–, según las limitaciones externas (Askew 2003).

Esto significa que uno puede vislumbrar el desarrollo de las antropologías postnacionales y post-imperiales sobre la base de reversiones del poder que sean claves (Ribeiro 2003). Para los casos de Latino América, dada la necesidad de “provincializar” a los Estados Unidos, uno debería contemplar proyectos de investigación enfocados sobre sujetos norteamericanos, en especial sobre aquellos

que están estableciendo ideologías de poder y de prestigio. Es el momento para que los latinoamericanos desarrollen investigación sobre las elites del norte, dedicándose al estudio en más de una manera (Ribeiro 2003, 2005). Desde otra perspectiva, apuntando a la dicotomía de Stocking, Octávio Velho (2006) expresa 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 y de conocimiento sui generis. 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 heteroglósica y dialógica interacción 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 lo constituye el hecho de que mientras la historia de las antropologías universales (i.e. 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 de la lengua. En un artículo no publicado, el sociólogo brasileño Renato Ortiz (sin datos sobre fecha de elaboración) muestra cómo la lengua inglesa determina la producción de debates sociológicos en toda la red mundial. Él concluye 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” (p. 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 medio global para la comunicación intelectual. Sin embargo, esto no debería llevarnos a pasar por alto la existencia e importancia del rol que cumplen las lenguas regionales, por nombrar algunas de ellas, el castellano, el árabe o el chino. La diversidad lingüística es parte de cualquier proyecto de las antropologías del mundo. Como advirtió Rainer Enrique Hamel (2003: 24), “el monolingüismo científico no puede sólo profundizar las desigualdades existentes en el acceso y difusión de los hallazgos científicos” sino que también puede amenazar a la diversidad científica y 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 los países angloparlantes y de sus principales 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” (2003: 20). Este es un problema particularmente apremiante en una disciplina que valora 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 a seguir en procura de remediar los desbalances existentes. La traducción al inglés de más trabajos es necesaria pero insuficiente para dar acceso a la producción antropológica global. También necesitamos promover la diseminación de los trabajos de los 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 de volver a trabajar las divisiones existentes sin obliterar las diferencias reales que existen.

## Los 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 (Berglund, 2006). 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 importante.

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 euro-estadounidenses 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 la India, donde los debates antropológicos tuvieron lugar en el contexto de las discusiones postcoloniales sobre la construcción de nación (Visvanathan 2006), las demandas por las epistemologías nativas en África fueron opacadas por la paradoja, anotada por Mafeje (2001), de que no existe nada más occidental que las discusiones sobre epistemología. Otavio Velho (2006) sugiere que las demandas por la autenticidad pueden ser un tipo de orientalismo auto-impuesto y que la ausencia de académicos extranjeros especializados en Brasil debería haber contribuido de manera categórica a entorpecer el desarrollo de perspectivas nativistas en ese país. Sin embargo, es importante resaltar que la cuestión de las epistemologías alternativas está lejos de solucionarse. Según Shiv Visvanathan (2006), es imperioso reconocer la existencia de una multiplicidad de tiempos, formas de vida, y epistemologías como las bases para la construcción de antropologías del mundo plurales.

Entonces ¿dónde uno inicia 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 “el lugar del salvaje” (Trouillot 1991) –es decir, la disciplina que cumple el papel 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 en que lo presenta Foucault, 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 en el que 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 sobre 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, cómo se

compite con ella y cómo se hibrida sobre el terreno por todo el mundo, como varios etnógrafos basados 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 que están en contra de esta aseveración tan fuertemente sostenida (Escobar 2004, 2003, 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 (e.g. Strathern 1999). En estos casos, como muestra Toussaint (2006) sobre 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. En la actualidad, como lo demuestra Toussaint, estos asuntos están empujando a los antropólogos hacia direcciones sin precedentes, que asociamos con las posibilidades para las antropologías del mundo.

Los debates sobre la interculturalidad entre los miembros de los movimientos sociales indígenas y étnicos y ciertas instituciones (e.g. UNESCO) generan preguntas sobre traducción e (in)conmensurabilidad. Cuando, en los años 60, 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, la cual se negó a verla como “híbrida”, 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 2006).

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 presupuesta por la noción de interculturalidad, como lo escribe de la Cadena (2006), presenta 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, aún cuando ellas 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, aún 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; esto parece ser más



claro hoy para los actores sociales comprometidos en las 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 la práctica de las antropologías en lo plural. Esta idea también se aplica a las múltiples modernidades en el occidente, tal como lo ejemplifica el análisis del caso de los británicos presentado por Eeva Berglund (2006).

Esto no significa que las epistemologías modernistas y las políticas basadas en suposiciones realistas sean irrelevantes. Susana Narotzky (2006) sostiene que es imposible eliminar del todo los universales o evitar las estructuras unitarias, con el objeto de que tengan lugar los proyectos políticos compartidos. Aún 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 característica de la mayoría de la observación participante. Al mismo tiempo, esta perspectiva tendría que explicitar ideas sobre la responsabilidad que superen el compromiso durante la estadía de campo. Los investigadores que están 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 muestra Archetti (2006) en el caso del antropólogo colonial francés Michel Leiris (ver también el análisis de Nugent 2002 sobre la persistencia de cánones alternativos a lo largo de la historia de la disciplina). Si este pluralismo fuese hoy a hacerse más prominente, se tendría un antídoto efectivo contra las formas más homogeneizantes de la profesionalización.

## La antropología actual y las antropologías del mundo

La antropología, como menciona sobre la India Visvanathan (2006), 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 tenido 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, no plural) ha operado 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– en los que podemos ver con más claridad elementos de, y para, las antropologías del mundo.

Para dar un ejemplo, otra vez de Visvanathan (2006), 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 a partir de la independencia– que 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, los practicantes se mueven en nuevas direcciones. Al actuar de tal modo, trabajaron sobre predicamentos no resueltos o a partir de las ausencias en la conceptualización de Dumont.

Bien puede ser que el concepto de “antropologías del mundo” –en tanto distinto del de “antropología internacional”– es una problemática para la cual aún no hemos 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 autorizante, una matriz compartida, o como un universal, así sea cuestionado. Estas consecuencias son subrayadas por Johannes Fabian (2006). Las preguntas que él se hace sobre cómo las antropologías deberían retar lo ya establecido de la disciplina con respecto a qué, quién, dónde, cuándo y cómo, 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 de fuera del centro que han surgido durante las últimas dos décadas, dejan claro que están produciendo conocimiento sobre procesos culturales y sociales que deben tomarse con seriedad.<sup>7</sup> Hay escaso indicio de que las antropologías hegemónicas están abordando este asunto. Para empezar, como sabemos, los antropólogos de las metrópolis rara vez han tenido

---

7 En la Universidad de Carolina del Norte-Chapel Hill, un grupo interdisciplinario de investigación sobre movimientos sociales, ligado al Departamento de Antropología, se basa en 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>).

en cuenta con seriedad a sus contrapartes de los países periféricos en los que ellos trabajan. Varios de los colaboradores del libro colectivo citado (Ribeiro y Escobar 2006) 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 del “lugar 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 establecido desde el final del siglo dieciocho y, en realidad, podría ser la primera disciplina en hacerlo de manera satisfactoria (Restrepo y Escobar 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 en competencia y abiertos con luchas en torno a ellos.

La multiplicación de los sujetos, sitios de campo y productores de conocimiento han estado también en el corazón de la transformación de la antropología. Sugerimos que una de las respuestas que deberíamos dar a la pregunta del “qué” –esto es, ¿qué deberíamos estudiar?– en aras de orientarnos hacia las antropologías del mundo es “estudiarnos mutuamente”. Esto requiere de, primero, la escritura de las historias de aquellas “antropologías sin historia”.

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 descentralizar 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 controversia y desacuerdo. Las ideas suponen un rango que va desde la urgencia por producir conocimiento aplicable a las necesidades más apremiantes del momento, o conocimientos que sean 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 todas las respuestas que otros han dado a los predicamentos culturales así como “para incluirlas en el registro consultable de lo que el ser humano ha dicho” (1973: 30). Más aún, pocos cuestionarían la ya hoy posición postestructuralista estándar del análisis crítico de los regímenes de verdad encarnados en discursos y prácticas y cómo 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 es acertada siempre y para todos.

Paul Nkwi (2006) describe un ejemplo sobre para qué podría servir la antropología. Él 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 maculada por la administración colonial y considerada inútil –e incluso, un impedimento– para la construcción de nación; también constituyó una ocasión para tener un efecto sobre las intervenciones desarrollistas. Para Nkwi, los colegas africanos no se entusiasmaron mucho con el debate entre lo académico y lo aplicado como sí se aventuraron a desarrollar una práctica profesional y política bajo las limitaciones existentes. Como resultado de esto, la división entre las dos prácticas 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. 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 “post-etnológico” 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 2005 donde se incluye una discusión sobre esta propuesta).

Berglund (2006) y Toussaint (2006) 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 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 euro-británicas en el Reino Unido. Estas convergencias suceden bajo circunstancias menos que ideales, sin duda, incluyendo recortes de presupuesto, requerimientos de auditoría, discursos productivistas y el 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 que se producen, los métodos que se utilizan y las reglas de responsabilidad han sufrido algunas mutaciones. Cuando se reduce la presión de conceptos tales como “informantes” y “observación participante”, podría decirse que la práctica hegemónica empieza a debilitarse y las antropologías del mundo que proveen otras formas de aprehensión de asuntos éticos y políticos 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 misión importante del proyecto de las antropologías del mundo la de 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 (2006) enmarca esta investigación, tanto en la historia de la antropología (en su análisis de Arguedas) como en el discurso teórico-político de la interculturalidad en los Andes contemporáneos, demuestra que la domesticación de la alteridad producida por la modernidad no es una inescapable conclusión. 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 planteamientos de utilidad. Que los conceptos de “epistemologías relacionales”, “compromisos epistemológicos” y “diferencia epistémica” sean respuestas trabajables para estas nuevas situaciones, está por verse. Lo importante es reavivar la cuestión de la diferencia radical, su política y su epistemología. Por cierto, todo un programa de investigación y toda una perspectiva emergente en América Latina están centrados precisamente en 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” (e.g. Coronil 1996, Escobar 2003, Mignolo 2000)–, esta tendencia intelectual tiene, como hemos visto, contribuciones particularmente valiosas para hacerle a una perspectiva de las antropologías del mundo.

El punto de entrada de Narotzky (2006) a la discusión sobre el “para qué” de la antropología consiste en un análisis incisivo con respecto la participación de la antropología en los 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 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 afecta la producción de teoría porque quienes trabajan al 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 (sobre las relaciones entre la política y un estilo brasileño de hacer antropología, ver Ramos 1990). 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 (2006) tiene varias aristas. Ella encuentra perturbadoras ciertas prácticas por parte de algunos antropólogos del norte que reflejan el corazón de la dimensión 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, serán o aún 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 aquellos de los antropólogos locales, se han desarrollado en medio de tensiones epistemológicas y políticas que no pueden ser asequibles únicamente en términos del canon académico. Los obstáculos para cumplir este requisito son enormes, como Narotzky (2006) lo ha discutido de manera constructiva; estos incluyen desde los compromisos políticos hasta las discusiones sobre la comunicabilidad y conmensurabilidad de las visiones del mundo (o los enfoques) entre los antropólogos y la gente local, por un lado, y entre los mismos antropólogos, por el otro.

Bien puede ser que el enfoque de “antropologías del mundo” deberá permanecer como un concepto flotante, como lo advierte Fabian (2006). Como hemos mostrado, este enfoque ya existe en ciertos niveles del discurso y de la práctica. La metáfora de Vakhtin (2006) 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 diversidad 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” (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, etcétera. El hecho de tomar estas consideraciones con seriedad abriría nuevas posibilidades de diálogo 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 colectivo (Ribeiro y Escobar 2006). 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 diversidad –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 postcolonial 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 periodos 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 al interior de su propio medio. Es el momento justo para las antropologías del mundo.

## Referencias citadas

- Archetti, Eduardo. 2006. "How many "centres" and "peripheries" in anthropology? A critical view on France". En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.
- Askew, David. 2003. The Debate on the "Japanese" Race in Imperial Japan: Displacement or Coexistence? *Japanese Review of Cultural Anthropology*. (3): 79-96.
- Behar, Ruth, y Deborah Gordon, (eds.). 1995. *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Ben-Ari, Eyal. 1999. "Colonialism, anthropology and the politics of professionalization". En: Jan van Bremen y Akitoshi Shimizu (eds.), *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania*. 382-409. Hong Kong: Curzon.
- Berglund, Eeva. 2006. "Generating Non-Trivial Knowledge in Awkward Situations: Anthropology in the UK". En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1999/2000. Peripheral anthropologies "versus" central anthropologies. *Journal of Latin American Anthropology*. 4 (2)-5(1): 10-30.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Clifford, James. 1998. "Mixed Feelings". En: Pheng Cheah y Bruce Robbins, (eds.), *Cosmopolitics. Thinking and Feeling Beyond the Nation*. pp. 363-370. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- \_\_\_\_\_. 1988. *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 1992. "Traveling Cultures". En: L. Grossberg, C. Nelson y P. Treichler (eds.), *Cultural Studies*. pp. 96-116. New York and London: Routledge.



- Clifford, James y George Marcus (eds.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. pp. 262-266. Berkeley: University of California Press.
- Comaroff, Jean y John Comaroff. 1992. *Ethnography and the historical imagination*. Oxford: Westview Press.
- Coronil, Fernando. 1996. Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories. *Cultural Anthropology*. 11 (1): 51-86.
- De la Cadena, Marisol. 2006. "The Production of Other Knowledges and its Tensions: From Andeanist Anthropology to Interculturalidad?". En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.
- Diamond, Stanley. 1964. A Revolutionary Discipline. *Current Anthropology*. (5): 432-437.
- Dirks, Nicholas B. Geoff Eley, y Sherry B. Ortner. (eds.) 1994. *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Dussel, Enrique. 2000. "Europa, Modernidad y Eurocentrismo". En: Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. pp. 41-53. Buenos Aires: FLACSO.
- Escobar, Arturo. 2004. Beyond the Third World: Imperial Globality, Global Coloniality, and Anti-Globalisation Social Movements. *Third World Quarterly*. 25 (1): 207-230
- . 2003. "Mundos y conocimientos de otro modo": el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*. (1): 51-86.
- Fabian, Johannes. 2006. "World Anthropologies: Questions". En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.
- Fahim, Hussein (ed.). 1982. *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham: Carolina Academic Press.
- Fox, Richard (ed.). 1991. *Recapturing Anthropology*. Working in the Present. Santa Fe: School of American Research Press.
- García Canclini, Néstor. 2004. *Diferentes, Desiguales y Desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books
- Gerholm, Thomas. 1995. "Sweden: Central Ethnology, Peripheral Anthropology". In Hans F. Vermeulen y Arturo A. Roldán, (eds.), *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*. pp. 159-170. London: Routledge.
- Gordon, Deborah. 1991. "Engendering Ethnography". PhD Dissertation, History of Consciousness, University of California, Santa Cruz.
- . 1988. Writing Culture, Writing Feminism: The Poetics and Politics of Experimental Ethnography. *Inscriptions* (3/4): 7-26.

- Gough, Kathleen. 1975. "Des Propositions Nouvelles pour les Anthropologues". In Jean Copans, ed., *Anthropologie et Impérialisme*. pp.17-59. Paris: François Maspero.
- Gulbenkian Commission. 1996. *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press.
- Gupta, Akhil y James Ferguson, (eds.). 1997. *Anthropological locations: Boundaries and grounds of a field science*. Berkeley: University of California Press.
- Hamel, Rainer Enrique. 2003. *Language Empires, Linguistic Imperialism and the Future of Global Languages*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Mimeo.
- Harrison, Faye (ed.). 1991. *Decolonizing Anthropology. Moving Further toward an Anthropology of Liberation*. Washington, DC: AAA.
- Heidegger, Martin. 1977. "The Age of the World Picture". In M. Heidegger, *The Question Concerning Technology*. 115-154. New York: Harper and Row.
- Hymes, Dell (ed.) [1969]1974. *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage Books.
- Jimeno, Myriam. 2003. "La vocación de la antropología en Latinoamérica". Presented at the X Colombian Anthropology Congress, Manizales, September 22-26.
- Kahn, Joel. 2001. Anthropology and Modernity. *Current Anthropology*. 42 (5): 651-680.
- Kant de Lima, Roberto. 1992. The anthropology of the Academy: when we are the Indians. *Knowledge and Society: The anthropology of Science and Technology*. (9): 191-222.
- Knauff, Bruce. 1996. "Gender, Ethnography, and Critical Query". En: B. Knauff (ed.), *Genealogies of the Present in Cultural Anthropology*. pp. 219-247. New York: Routledge.
- Kroeber, Alfred L. (ed.) [1953] 1970. *Anthropology Today*. Chicago: University of Chicago Press.
- Krotz, Esteban. 2002. *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un Estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa-Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 2006. "Mexican Anthropology's Ongoing Search for Identity". En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.
- \_\_\_\_\_. 1997. Anthropologies of the South. Their rising, their silencing, their characteristics. *Critique of Anthropology*. 17 (3): 237-251
- Kuwayama, Takami. 2004. *Native Anthropology*. Melbourne: Trans Pacific Press.
- L'Estoile, Benoît de, Federico Neiburg y Lygia Sigaud. 2002. "Antropología, impérios e estados nacionais: uma abordagem comparativa". En: Benoît de

- L'Estoile, Federico Neiburg y Lygia Sigaud (eds.), *Antropología, Impérios e Estados Nacionais*. pp. 9-37. Rio de Janeiro: Relume Dumará-FAPERJ.
- Lévi-Strauss, Claude. 1966. Anthropology: its Achievement and Future. *Current Anthropology*. (7): 124-127.
- \_\_\_\_\_. [1952] 1987. *Race et Histoire*. Paris: Gallimard.
- Mafeje, Archie. 2001. "Anthropology in Post-Independence Africa: End of an Era and the Problem of Self-Redefinition". En: A. Mafeje (ed.) *African Social Scientists Reflections Part 1*. pp. 28-74. Nairobi: Heinrich Boll Foundation.
- Marcus, George y Michael Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: Chicago University Press.
- Mignolo, Walter. 2002. "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica". En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, (eds.), *Indisciplinar las Ciencias Sociales. Geopolíticas del Conocimiento y Colonialidad de Poder*. Perspectivas desde lo Andino. pp. 215-244. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_. 2001. "Introducción". En: Walter Mignolo, ed., *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. pp. 9-53. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press.
- Narayan, Kirin. 1993. How native is a "native" anthropologist? *American Anthropologist*. 95 (3): 671-682.
- Narotzky, Susana. 2006. "The Production of Knowledge and the Production of Hegemony: Anthropological Theory and Political Struggles in Spain". En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.
- Nugent, David. 2002. "Introduction". En D. Nugent (ed.), *Locating Capitalism in Time and Space*. pp. 1-59. Stanford: Stanford University Press.
- Page, Helán. 1988. Dialogic Principles of Interactive Learning in the Ethnographic Relationship. *Journal of Anthropological Research*. 44 (2): 163-181.
- Paul Nchoji Nkwi. 2006. "Anthropology in a Post-Colonial Africa: The Survival Debate". En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.
- Peirano, Mariza. 1991. "The Anthropology of Anthropology. The Brazilian Case". *Série Antropologia*, No. 110. Universidade de Brasília.
- Pina Cabral, João de. 2004. "Uma História de Sucesso: a antropología brasileira vista de longe". En: Wilson Trajano Filho y Gustavo Lins Ribeiro (eds.), *O Campo da Antropología no Brasil*. pp. 249-265. Rio de Janeiro-Brasília: Contracapa-ABA.

- Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Edgardo Lander, (ed.), *La Colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. pp. 201-246. Buenos Aires: FLACSO.
- Ramos, Alcida. 2005. "Sonho de uma tarde de inverno. A utopia de uma antropología cosmopolita". Unpublished manuscript.
- \_\_\_\_\_. 1990. Ethnology Brazilian Style. *Cultural Anthropology*. 5 (4): 452-472.
- Restrepo, Eduardo y Arturo Escobar. 2005. "Other anthropologies and anthropology other- wise: steps to a world anthropology network". *Critique of Anthropology*. 25 (2): 99-128.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2005. "World Anthropologies: Cosmopolitics, Power and Theory in Anthropology". Unpublished manuscript.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Gedisa.
- Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar. 2006. *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.
- \_\_\_\_\_. 2003. "World Anthropologies: Organizers' Statement". Statement for Wenner-Gren Symposium, World Anthropologies: Transformations within Systems of Power. Pordenonone, Italy, March 7-13.
- Ricoeur, Paul. 1986. *Lectures on Ideology and Utopia*. New York. Columbia University Press.
- Rosaldo, Renato. 1989. *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Stanford: Stanford University Press.
- Scholte, Bob. [1969] 1974. "Toward a Reflexive and Critical Anthropology". En: Dell Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology*. pp. 430-457. New York: Vintage Books.
- Shohat, Ella, and Robert Stam. 1994. *Unthinking Eurocentrism*. New York: Routledge.
- Smart, Josephine. 2006. "In Search of Anthropology in China: A Discipline Caught in the Web of Nation Building Agenda, Socialist Capitalism, and Globalization". En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.
- Stocking, George W. 1982. Afterword: A View from the Center. *Ethnos*. 47 (1): 173-186.
- Strathern, Marilyn. 1987. An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology. *Signs* 12 (2): 276-292.
- Strathern, Marilyn. 1999. *Property, Substance and Affect: Anthropological Essays on Property and Things*. London: Athlone.
- Toussaint, Sandy. 2006. "A Time and Place Beyond and of the Center: Australian Anthropologies on the Process of Becoming". En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.

- Trouillot, Michel-Rolph. 1991. "Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness". En: Richard Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. pp. 18-44. Santa Fe: School of American Research Press.
- Turner, Terence. 1994. "Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Should Be Mindful of It?". En: David Theo Goldberg (ed.), *Multiculturalism: A Critical Reader*. pp. 406-425. Cambridge, Mass-Oxford: Blackwell.
- Vakhtin, Nikolai. 2006. "Transformations in Siberian Anthropology: An Insider's Perspective". En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.
- Van Bremen, Jan and Akitoshi Shimizu (eds.). 1999. *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania*. Hong Kong: Curzon.
- Vattimo, Gianni. 1991. *The End of Modernity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Velho, Otavio. 2006. "The Pictographics of Tristesse: An Anthropology of Nation-Building in the Tropics and its Aftermath". En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.
- Visvanathan, Shiv. 2006. "Official Hegemony and Contesting Pluralisms". En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.
- Visweswaran, Kamala. 1994. *Fictions of Feminist Ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- WAN Collective. 2003. A Conversation about a World Anthropologies Network. *Social Anthropology*. 11 (2): 265-269.
- Wolf, Eric R. [1969] 1974. "American Anthropologists and American Society". En: Dell Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology*. pp. 251-263. New York: Vintage Books.
- Wolf, Eric R. y Joseph G. Jorgensen. 1975. "L'Anthropologie sur le Sentier de la Guerre en Thaïlande". En: Jean Copans (ed.), *Anthropologie et Impérialisme*. pp. 61-93. Paris: François Maspero.
- Yamashita, Shinji. 1998. Introduction: viewing anthropology from Japan. *Japanese Review of Cultural Anthropology*. (1): 3-6.
- Yamashita, Shinji. 2006. "Reshaping Anthropology: A View from Japan". En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.



# La política de la teoría: el contrapunteo cubano de la transculturación<sup>1</sup>

FERNANDO CORONIL

Dedico este ensayo a la memoria  
de Oriol Bustamante y Sara Gómez,  
amigos cubanos.

Un solo palo no hace monte.<sup>2</sup>

Proverbio cubano

Porque, sin excepción, los tesoros culturales que examina tienen un origen que no puede considerarse sin horror. No sólo deben su existencia a los esfuerzos de las grandes inteligencias y talentos de quienes los crearon, sino también al trabajo anónimo de sus contemporáneos. Y al igual que un documento tal no está libre de barbarie, la barbarie contamina también la forma en que se transmitió de mano en mano.

Walter Benjamín

Las obras literarias no están fuera de las culturas sino que las coronan y en la medida en que estas culturas son invenciones seculares y multitudinarias hacen del escritor un productor que trabaja con las obras de innumerables hombres. Un compilador, hubiera dicho Roa Bastos. El genial tejedor, en el vasto taller histórico de la sociedad americana.

Ángel Rama

---

1 Texto publicado originalmente en inglés como introducción a Fernando Ortiz, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, trad. de Harriet de Onís, Durham, Duke University Press, 1995 [N de L. W.]. Traducción de Esther Pérez.

2 La palabra “monte” tiene muchos significados y alude a distintos ámbitos ecológicos en Cuba, a saber, “bosque”, “montaña”, “selva”, “manigua”. Véase *El monte*, Miami, Ediciones Universal, 1975, de Lydia Cabrera, que está dedicado a Fernando Ortiz.



Cuando se publicó en Cuba el *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), Fernando Ortiz (1881-1969) ya era uno de los intelectuales más influyentes del país. Como tantos latinoamericanos y caribeños de su posición y su generación, había abandonado su tierra natal para recibir una educación europea. Cuando regresó a Cuba, donde permaneció hasta su muerte, dedicó su vida al estudio de las tradiciones populares de la nación. Manteniendo a Cuba como su preocupación central, analizó temas de la cultura nacional y el colonialismo, apoyó instituciones democráticas, promovió organizaciones y publicaciones culturales y escribió un conjunto de obras que abarca desde la criminología hasta la etnología. En el prólogo al *Contrapunteo cubano*, el historiador Herminio Portell Vilá insiste en que resulta innecesario escribir una introducción a un libro notable de tan prominente autor, y expresa su gratitud por la oportunidad de vincular su nombre al de don Fernando Ortiz.

Quizás se pueda encontrar en esa insistencia de Portell Vilá un comentario crítico a la introducción al libro, escrita por Bronislaw Malinowski, el más famoso de los antropólogos de la época. Malinowski, un polaco emigrado a Inglaterra, fue una de las personalidades claves en la definición de la antropología como disciplina científica y en la conceptualización del trabajo de campo como su método fundamental. En su introducción, Malinowski, quien estaba por entonces en la Universidad de Yale, alaba con entusiasmo la habilidad etnográfica de Ortiz y presenta sin reservas el libro como un ejemplo sobresaliente del funcionalismo, la teoría de integración social que había abrazado el propio Malinowski. Señala en especial su admiración por el neologismo “transculturación”, creado por Ortiz, y asegura que lo empleará también en su obra futura: “Y le prometí a su autor que yo me apropiaría de la nueva expresión, reconociendo su paternidad, para usarla constante y lealmente siempre que tuviera ocasión de hacerlo” (Malinowski 1947). Antes de su muerte, ocurrida en 1942, Malinowski escribió varios artículos y preparó dos libros que se publicaron póstumamente. En ellos sólo usó dos veces el término “transculturación”.

Aunque reconozco también el privilegio que constituye escribir la introducción de un libro que no la necesita,<sup>3</sup> convengo en que, como expresara otro autor contrapuntístico anterior, siempre lo leemos “no a [...] [nuestro] libre arbitrio, bajo

---

3 He incorporado comentarios de varios lectores de un artículo mío previo sobre Ortiz: véase Coronil (1993); ellos son John Comaroff, Roberto Da Matta, Paul Friedrich, Rouger Rouse, Rafael Sánchez, David Scobey y Rebeca Scout. La presente versión se enriqueció con los debates que se produjeron a raíz de sendas conferencias que pronuncié en la Universidad de Duke y en el taller *Affiliations* para profesores de la Universidad de Michigan, y sobrevivió al escrutinio de los participantes en mi seminario de posgrado sobre el occidentalismo: Marty Baker, Laurent Dubois, Paul Eiss, Javier Morillo, Collen O’Neal, David Pederson y Norbert Ross. George Stocking me hizo agudos comentarios sobre mi evaluación de los vínculos entre Ortiz y Malinowski. Conté siempre con la ayuda de Julie Skurski. Vaya a todos mi agradecimiento.



circunstancias elegidas por [...] [nosotros] mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que [...] [nos encontramos] directamente” (Marx 1963: 15). Resulta difícil evaluar el impacto de las ideas, rastrear sus orígenes y su circulación, las vías mediante las cuales se introducen en los cánones de las disciplinas y en las comprensiones colectivas, y los contextos que signan su recepción por parte de diferentes públicos. Es innegable que la obra maestra de Ortiz ha recibido un reconocimiento internacional excepcional; su libro se tradujo al inglés en 1947, y en 1954 la Universidad de Columbia, en ocasión de su bicentenario, le confirió al autor un doctorado *honoris causa*. No obstante opino que, dadas las condiciones que incidieron en su recepción internacional, las lecturas del libro de Fernando Ortiz han pasado por alto ciertos aspectos de su significación y no han aprovechado todo su potencial crítico. Esta introducción pretende, mediante una lectura de partes seleccionadas del libro y de la introducción de Malinowski, establecer un diálogo con esos textos, no tanto para presentar el libro como para hacer, en última instancia, innecesaria su presentación.

En su ensayo introductorio a *De la gramatología* de Derrida, Gayatri Spivak dice que “un prefacio escrito ubica de manera provisional el lugar donde se realiza continuamente, entre lectura y lectura, entre libro y libro, la interinscripción de ‘lector(es)’, ‘escritor(es)’ y lenguaje” (Spivak 1974: xvii). El lector del *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* de Ortiz puede entender fácilmente la idea de que “regresar al libro es también abandonar el libro” (Spivak 1974), de que cada lector y cada lectura del mismo libro nos hace acceder a un libro diferente. Como señala Spivak, “al osar repetir el libro y reconstituirlo en otro registro, el prefacio no es más que una encarnación de lo que ya era cierto: las repeticiones del libro son siempre diferentes al libro. En realidad no hay más ‘libro’ que esas repeticiones siempre distintas”. A Ortiz le hubiera gustado una perspectiva que, al tiempo que respete la integridad de un texto cultural, reconozca que es provisional e inconcluso, esto es, la interacción contrapuntística de un texto con otro y del lector con el autor. Si aceptamos que se produce un continuo contrapunteo entre el lector, el autor y el lenguaje, entonces mi texto constituye un tributo a Ortiz al participar en este intercambio transcultural, como lo hace el libro de Ortiz, en un contrapunteo con las condiciones históricas de su propia creación.

## Las condiciones de la recepción

La publicación del libro de Ortiz en 1940 se produjo en un momento de conmoción nacional e internacional que es el marco de las preocupaciones plasmadas en el texto y que ayuda a explicar su carácter alegórico. El fascismo había comenzado a apoderarse de Europa occidental y a poner en jaque los principios, ya erosionados por la Primera Guerra Mundial, que se consideraban fundamentales para la “civilización occidental”. En Cuba, Fulgencio Batista, el hombre fuerte

que había controlado el Estado a través de intermediarios, concitaba un apoyo generalizado y resultaba electo presidente del país. Cuando Ortiz recibió su doctorado *honoris causa* en 1954, los Estados Unidos se habían convertido en el poder global dominante y en el árbitro de los asuntos latinoamericanos, y Batista había regresado a la presidencia de Cuba en 1952 mediante un golpe de Estado. La dictadura de Batista, respaldada por los Estados Unidos, llegó a su fin en 1959, cuando una revolución encabezada por un movimiento guerrillero lo derrocó y abrió el camino al primer régimen socialista de las Américas.

Hasta fecha reciente, el *Contrapunteo cubano* circuló en un mundo dividido entre un campo socialista y otro capitalista, y entre naciones modernas y atrasadas. A las naciones del Tercer Mundo –esa categoría aparentemente indispensable también nació en la década del cuarenta– el socialismo y el capitalismo les han parecido por lo general estrategias en pugna para alcanzar la modernidad. Si bien en el Tercer Mundo han ofrecido imágenes confrontadas del futuro, ambos han compartido la creencia básica en que ese futuro, fuera cual fuere su forma política o económica específica, debía necesariamente ser “moderno”. El libro de Ortiz no se ajustaba totalmente a los términos de ese debate polarizado. Era poco convencional por su forma y por su contenido, no expresaba explícitamente las verdades tenidas por tales en la época ni reiteraba las corrientes de pensamiento entonces prevalecientes, y no proponía tampoco soluciones definitivas ni esquemas de futuro. En vez de plantear una tesis de modo directo, avanzaba tangencialmente mediante alusiones poéticas, breves comentarios teóricos y una detallada interpretación histórica.

Medio siglo después, esta edición del *Contrapunteo cubano* se dirige a un mundo en el cual las diferencias culturales y las desigualdades políticas ya no pueden perfilarse en términos de las antiguas polaridades. El Segundo Mundo se contrae y se transforma drásticamente, al tiempo que el Primer Mundo se descentra y se diversifica. Los programas de “desarrollo” de corte neoliberal del Tercer Mundo profundizan las fracturas existentes entre las naciones de la “periferia” y en el seno de cada una de ellas. Varios procesos íntimamente relacionados, en los cuales la reacción ante las formas globalizadoras de acumulación del capital y de las comunicaciones consiste tanto en la transnacionalización como en respuestas de un nacionalismo reconfigurado, han puesto en jaque las certezas relacionadas con la creencia en la modernidad.

Sobre todo en los terrenos intelectuales configurados por la teoría feminista, el marxismo gramsciano y el postestructuralismo, se ha intentado desarrollar nuevas perspectivas y analizar críticamente problemas antes excluidos. En cierto sentido, esos intentos han contribuido a combatir el silenciamiento y la estereotipificación de colectividades subalternas, y ha revelado el papel que ambos han desempeñado en la creación y la oposición a historias y culturas representadas durante mucho

tiempo desde la perspectiva homogeneizadora de los que tienen en sus manos el poder dominante. Esta nueva edición del *Contrapunteo cubano* se inserta en el espacio abierto por esos hallazgos colectivos; al ser, como es, un ejemplo de análisis cultural comprometido, puede contribuir a ampliarlo.

## Modernidad y posmodernidad: un contrapunteo desde los márgenes

El *Contrapunteo cubano* examina en dos secciones complementarias escritas en estilos contrastantes la significación del tabaco y el azúcar en la historia de Cuba. La primera, titulada “Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar”, es una alegoría relativamente breve de la historia del país, narrada a la manera de un contrapunteo entre el tabaco y el azúcar. La segunda, “La etnografía y transculturación del tabaco habanero y los inicios del azúcar en América”, es un ensayo histórico que se atiene sin rigidez a las convenciones del género. Se divide en dos breves capítulos teóricos y diez históricos, más extensos, que analizan aspectos sociológicos e históricos de la evolución de las producciones azucarera y tabacalera. Aunque se puede leer cada capítulo como una unidad, en conjunto constituyen la interpretación de Ortiz de la historia de Cuba.<sup>4</sup> Merced al contrapunteo que establecen, ambas secciones se refuerzan entre sí. Aunque ambas son complejas, cada una plantea diferentes exigencias al lector. El ensayo histórico es imponente y requiere que el lector asimile una vasta información. El breve ensayo alegórico plantea un reto más inusual: se deja leer casi con demasiada facilidad.

El ensayo alegórico parece jalarnos en dos direcciones al mismo tiempo. Es como si mediante su juguetona evocación de los placeres asociados con el consumo del azúcar y el tabaco, Ortiz quisiera seducirnos para que disfrutáramos del texto con abandono sensual. Y, sin embargo, es también como si, a través del desarrollo

---

4 Para la edición de 1963, publicada por el Consejo Nacional de Cultura en La Habana, Ortiz añadió doce capítulos (más de doscientas páginas adicionales). Reorganizó la segunda parte dividiéndola en dos secciones: “Historia, etnografía y transculturación del tabaco habanero”, que analiza la producción tabacalera en trece capítulos (III-X; XIX-XXII y XXV) e “Inicios del azúcar y de la esclavitud de negros en América”, que examina en diez capítulos (XI-XVIII; XXIII-XXIV) algunos aspectos de la evolución de la producción azucarera. La sección dedicada al tabaco incluye (como capítulo II) la introducción teórica a la segunda parte, donde Ortiz introduce el término “transculturación”. No hay ninguna indicación de que considerara definitiva esta adición; en cierto sentido, ella no hace más que subrayar el carácter abierto del libro. Salvo unas pocas modificaciones, dejó idéntica la primera sección. Las ediciones originales en español e inglés incluían el prólogo de Herminio Portell Vilá; de hecho, en la edición cubana (aunque no en la versión en inglés) el nombre de Portell Vilá precede al de Malinowski. En la edición de 1963 no se incluyó el prólogo de Portell Vilá, pero volvió a aparecer en una edición publicada por la Universidad de Las Villas en 1983.

del argumento dramático que narra con fuerza una historia de dominación colonial, Ortiz quisiera que leyéramos el texto de la misma manera en que él interpreta el tabaco y el azúcar: como jeroglíficos complejos que eluden una descodificación definitiva. Gracias a la interacción de esas dos lecturas, puede parecer que el ensayo, al mismo tiempo, se sostiene por sí mismo y demanda una ulterior reinterpretación.

En un momento en que los debates sobre la posmodernidad y la modernidad afectan el clima de la discusión sobre América Latina, puede sentirse el deseo de recibir el *Contrapunteo cubano* como un texto posmoderno a partir de su inusual organización formal y su evidente distancia del positivismo. Esta apropiación, no obstante, supone cierto riesgo, porque tiene muchas probabilidades de desviar la atención del significado del libro como interpretación histórica que pretende integrar, mediante métodos innovadores de investigación y narración, la interacción de las formas culturales y las condiciones materiales. En mi opinión, el análisis que hace Ortiz de la compleja articulación de fuerzas estabilizadoras y desestabilizadoras a lo largo de la historia de Cuba pone en tela de juicio las creencias prevalecientes sobre la existencia de territorios estancos de “lo moderno” y “lo premoderno” y desmitifica ciertas pretensiones de la modernidad misma. En ese sentido, quizás valdría la pena considerar que el *Contrapunteo cubano* brinda un análisis histórico que puede contribuir a la comprensión de la cada vez más profunda crisis social latinoamericana y el surgimiento de un mundo que está al mismo tiempo crecientemente interrelacionado y fracturado.

Desde mi posición de antropólogo venezolano que trabaja en los Estados Unidos, quiero acercarme al *Contrapunteo cubano* como a un libro valioso para estos tiempos difíciles. Asumo el texto como una invitación a interrogar los presupuestos tanto de la modernidad como de la posmodernidad. Ortiz muestra que la constitución del mundo moderno trajo consigo el choque y la desarticulación de pueblos y civilizaciones y, al mismo tiempo, la producción de imágenes de culturas integradas, identidades estancas y progreso inexorable. Su contrapunteo de culturas pone en evidencia que en un mundo forjado por la violencia de la conquista y la colonización, las fronteras que definen a Occidente y sus Otros, lo blanco y lo negro, hombre y mujer, lo elevado y lo bajo están siempre amenazadas. Formado y transformado mediante procesos dinámicos de transculturación, el paisaje del mundo moderno tiene que ser constantemente estabilizado y representado, a menudo violentamente, en formas que reflejen la acción del poder en la sociedad. Mientras que una visión posmoderna ofrece la imagen de formaciones culturales fragmentarias desasidas de las bases sociales como alternativa a la representación moderna de culturas integradas enraizadas en territorios bien delimitados, la perspectiva de Ortiz sugiere que la formación de esa visión debe entenderse en relación con la cambiante geopolítica de los imperios. Ortiz nos invita a entender las microhistorias de la posmodernidad y las

narrativas maestras de la modernidad en relación con sus respectivas condiciones de posibilidad, en vez de considerar a una de ellas epistemológicamente superior, con lo que sólo estaríamos cambiando las certidumbres de una época por las de otra.

El *Contrapunteo cubano* ayuda a poner de manifiesto la interacción de ilusión y poder en la construcción y destrucción de las formaciones culturales. Si la autoconformación de centros soberanos conlleva la construcción de periferias dependientes, Ortiz celebra la autoconformación de esas periferias, el contrapunteo mediante el cual los seres humanos convierten los márgenes en centros y construyen identidades fluidamente coherentes a partir de historias fragmentadas. Como otros pensadores caribeños que vivieron lejos de su tierra natal y ocupan el lugar de figuras fundacionales del discurso poscolonial, Fernando Ortiz combatió el eurocentrismo, aunque lo hizo sin salirse del marco de los límites políticos y culturales de su nación y del pensamiento nacionalista reformista. Si bien es obvio que Ortiz valoriza las formas de sociabilidad insertas en ciertas tradiciones y vacila con respecto a la forma específica del futuro, no enraíza la identidad en el pasado. Su utopía supone una ruptura menor que la de Fanon con el presente, pero como él, Ortiz emplea oposiciones binarias (blanco y negro, occidental y no occidental) de manera que reconocen el valor experiencial de esos términos para personas sometidas al dominio imperial, pero que también se niegan a confinar en ellas una política emancipatoria. Su ensayo alegórico reconoce la acción del deseo en la construcción de las oposiciones coloniales, al revelar vívidamente cómo el encuentro colonial forjó categorías cognoscitivas y estructuras de sentimiento. Ortiz no maneja las oposiciones binarias como algo inmóvil, sino como algo híbrido y productivo, al reflejar su formación transcultural y su valor transicional en el discurrir de la historia cubana.<sup>5</sup>

Contra la alquimia imperial que convierte la particularidad occidental en un modelo de universalidad, el *Contrapunteo cubano* atrae la atención hacia la interacción de particularidades globalmente interconectadas. Dado el papel que desempeñó Malinowski en el establecimiento de la centralidad de la antropología como una disciplina occidental que estudia la otredad, el contrapunteo entre Malinowski y Ortiz resulta algo irónico. Si Malinowski era el etnógrafo metropolitano cuya “magia” era la principal responsable de la creación del concepto de las culturas como islas apartadas de las corrientes de la historia,<sup>6</sup> Ortiz, que construía una

5 Estos comentarios no pretenden más que apuntar a la existencia de ciertos vínculos entre la obra de Ortiz y la de otros intelectuales poscoloniales. Benita Parry (1987) analiza el papel de las oposiciones binarias en Fanon y otros pensadores poscoloniales en un iluminador estudio del discurso colonial; Homi Bhabha (1985) ha incluido en el debate la importante dimensión del deseo mediante una lectura lacaniana de la ambivalencia en situaciones coloniales.

6 Para un esclarecedor análisis sobre el impacto de Malinowski en la antropología, véase George Stocking (1983).

perspectiva desde la periferia, consideraba que las fronteras culturales eran artificios del poder, precariamente trazados en las arenas de la historia.

La manera juguetona en que Ortiz trata en el *Contrapunteo cubano* las formas culturales, a las que considera fluidas e inestables, explica la tentación de entenderlo como un etnógrafo posmoderno *avant la lettre*.<sup>7</sup> Pero no debemos olvidar la importancia en el conjunto de la obra de Ortiz de su crítica a las categorías eurocéntricas, su respeto por la integridad, por más precariamente que se hubiera logrado, de las culturas subalternas ni la atención con que estudió las limitaciones materiales en medio de las cuales las personas hacen su cultura. Creo que Ortiz habría estado de acuerdo con la advertencia de Marshall Sahlins sobre ciertas corrientes de la etnografía posmoderna:

No hay quien no deteste la destrucción que produjeron en los pueblos las conquistas del capitalismo a escala planetaria. Pero regodearse en lo que Stephen Greenblatt denomina el “pesimismo sentimental” de asimilar sus vidas a una visión global de la dominación, equivale, de modos ideológicos e intelectuales sutiles, a rematar la obra de la conquista. Y tampoco hay que olvidar que Occidente debe su sentimiento de superioridad cultural a una invención tan flagrante del pasado que sus nativos deberían ruborizarse de considerar que otros pueblos son impostores desde un punto de vista cultural. (Sahlins 1993: 381).

En sus obras, Ortiz utiliza el término “transculturación” para aprehender al mismo tiempo los momentos destructivos y constructivos de las historias afectadas por el colonialismo y el imperialismo. Mediante su valorización crítica de la creatividad popular, muestra cómo las personas hacen habitables los espacios sociales donde se las constriñe a trabajar y vivir; cómo el poder no reside sólo en el ingenio azucarero, sino también en la rumba. Siendo, como era, un demócrata liberal que había sido testigo del fracaso de la democracia liberal en Cuba y en el resto del mundo, en 1940 Ortiz no puede haber tenido muchas esperanzas respecto de una opción democrática para Cuba. Probablemente el marxismo le pareciera incluso menos prometedor, dada su aplicación libresca en Cuba. Si la desconfianza que sentía Ortiz por la teoría se relaciona con el “pesimismo de la razón” de Gramsci, su análisis de la cultura popular refleja su contraparte, esto es, el “optimismo de la voluntad”. Ese optimismo toma como objeto central la creatividad afirmadora de la vida con que los sectores populares cubanos enfrentaron su violenta historia. Como si se inspirara en las tradiciones populares cubanas, Ortiz produjo su

---

7 No obstante, hay que señalar que esa tentación no ha conducido a la inclusión de Ortiz en los debates contemporáneos sobre formas alternativas de la etnografía. Para referencias que han definido esos debates, véase George E. Marcus y Michael M. J. Fisher (1986) y James Clifford y George E. Marcus, eds. (1986).

*Contrapunteo cubano* como una respuesta propia a las críticas circunstancias de su época.

Después del triunfo de la revolución de 1959, muchos profesionales abandonaron la isla, pero Ortiz se quedó investigando la cultura cubana hasta su muerte, en 1969. Hoy, cuando la promesa de una sociedad democrática parece un espejismo que se aleja y el mercado disfrazado de libertad ronda por buena parte del mundo, quizás valdría la pena que recordáramos que Ortiz sacó fuerzas de las tradiciones populares cubanas y reconoció en ellas formas ejemplares de sociabilidad y creatividad.<sup>8</sup>

No se puede estudiar el Caribe, formado por una historia de colonialismo y neocolonialismo, sin analizar la geopolítica de los imperios. El *Contrapunteo cubano* nos permite atisbar esa historia para desmitificar sus fantasías fundamentales: las ideas del nativo auténtico, de culturas puras y estancas, de una modernidad occidental superior.<sup>9</sup> Prestar oídos hoy al diálogo entre Malinowski y Ortiz tal vez nos permita participar en su comprensión de la historia y establecer vínculos entre la política de la teoría social y la geopolítica imperial.

Mi análisis de estos textos está organizado en tres partes. En primer lugar, examino algunas de las circunstancias personales, culturales y políticas en las cuales se produjo el libro. En segundo término, hago una lectura del libro centrada en su primera parte.<sup>10</sup> En tercer lugar, analizo la política de la teoría mediante un examen del contrapunteo entre Malinowski y Ortiz y fundamento la necesidad de distinguir entre producción de teoría y formación de cánones.

---

8 El detallado examen de las tradiciones musicales afrocubanas realizado por Ortiz (1950 y 1951), valoriza algunos aspectos de las dimensiones sociales de esas formas musicales (participativas, juguetonas, democráticas, que incluyen la improvisación, etc.), aunque no les presta suficiente atención a las desigualdades de género reinscritas en ellas. Son esos estudios, más que sus análisis teóricos, los que ponen en evidencia la significación de su concepto de “transculturación”.

9 Muchos escritores caribeños han señalado las relaciones entre el colonialismo y el Caribe (entre ellos autores tan diversos como José Martí, C. L. R. James, Eric Williams, Nicolás Guillén, Frantz Fanon, Aimé Césaire, Alejo Carpentier, George Lamming, Michelle Cliff, etc.). Para un análisis iluminador de esta relación con respecto a la antropología, véase Michel-Rolph Trouillot (1992: 22). Si bien el Caribe constituye un lugar privilegiado para realizar análisis que permitan apreciar el funcionamiento del colonialismo, los mismos deben complementarse con las perspectivas de sociedades en las que las poblaciones nativas no fueron aniquiladas y siguen siendo fuerzas activas en el presente, mediante procesos de transculturación necesariamente distintos a los ocurridos en el Caribe.

10 He tomado abundante material de un artículo mío previo para estas dos secciones. Véase Coronil (1993).



## Las circunstancias

Cuando se publicó el *Contrapunteo cubano*, Fernando Ortiz, que contaba entonces sesenta años de edad, estaba en la cima de su actividad creativa y Cuba llegaba al fin de una década tumultuosa signada por numerosas rupturas: alzamientos internos arbitrados por los Estados Unidos; bruscas oscilaciones de su economía dependiente de los Estados Unidos; derrumbe de un régimen civil revolucionario en 1933 y consolidación del poder del ejército bajo la égida de Fulgencio Batista.

Nacido en Cuba en 1881 de madre cubana y padre español, Ortiz pasó su niñez en Menorca, España, donde terminó la enseñanza media. Fue a Cuba a estudiar Derecho en 1895, pero la turbulenta situación creada por la Guerra de Independencia lo indujo a regresar a España para completar sus estudios. En 1900 se licenció en leyes en Barcelona y el año siguiente obtuvo el doctorado en Madrid. Regresó a Cuba por una breve temporada en 1902, pero volvió a partir para desempeñarse como cónsul de Cuba en Italia y España hasta 1906, cuando recibió el nombramiento de fiscal de la ciudad de La Habana. Renunció a su cargo en 1916, cuando resultó electo representante por un período de siete años. A lo largo de toda su vida combinó el trabajo académico con los cargos públicos. Durante varios períodos fue miembro del Congreso, donde trató de introducir reformas políticas liberales, y en 1923 encabezó la Junta Cubana de Renovación Nacional, fundada para combatir la corrupción reinante en el período.

Durante el breve gobierno revolucionario de Grau San Martín en 1933, al cual se negaron a reconocer los Estados Unidos, Ortiz recibió una invitación para incorporarse al gabinete y preparar un plan de reconciliación nacional. Aunque no se sumó al régimen, sí redactó una propuesta para lograr la unidad política de la nación sobre la base de la participación de grupos fundamentales en el gobierno de Grau.<sup>11</sup> El plan fue aceptado por todos; incluso a Summer Welles, el embajador estadounidense, quien era hostil a Grau, le pareció un “compromiso razonable” (Aguilar 1972: 189). Pero la fórmula de Ortiz finalmente fracasó “debido a las sospechas mutuas, los resentimientos nacidos en el pasado y la fragmentación interna de casi todos los grupos involucrados”. Con la pérdida del apoyo a la revolución civil, los militares, encabezados por Batista, se hicieron del control del estado. Incapaz de gobernar sin el apoyo de los Estados Unidos, Grau se exilió en enero de 1934. A partir de esa fecha, Batista gobernó Cuba por intermedio de presidentes títeres hasta 1940, cuando resultó electo presidente. Esa derrota de las fuerzas progresistas nacionales coincidió con la derrota de la República española

---

11 Su solución consistía en “mantener a Grau como presidente provisional al tiempo que se cambiaba la estructura del gobierno, de modo que incluyera representantes de todos los grupos políticos de importancia, abriendo así el camino hacia un genuino gobierno ‘nacional!’” (Aguilar 1972: 189). Véase también Louis A. Pérez (1986).



y el avance del fascismo en Europa. Preocupado por esos acontecimientos, Ortiz organizó “La Alianza Cubana por un Mundo Libre” en 1941.

Escrito en ese contexto político, el *Contrapunteo cubano* era producto de una vida de trabajo dedicada a explicar desde múltiples ángulos la sociedad cubana, analizar las causas de su “atraso” y valorizar los aspectos distintivos de su cultura. La obra intelectual de Ortiz estaba signada, al mismo tiempo, por una continuidad de sus preocupaciones básicas y un cambio de sus perspectivas de análisis. Su primer libro, *Los negros brujos* (1906), era un tratado de antropología criminal que se centraba en los afrocubanos, sus “supersticiones” y desviaciones. Inserto en el marco de las teorías positivistas evolucionistas en ascenso en la época y adscrito al reduccionismo biológico del criminalista italiano Cesare Lombroso, quien escribió el prefacio del libro, analizaba las condiciones que fomentaban la delincuencia y las creencias “atrasadas” de los practicantes de la “brujería” en Cuba. Ilustrado con fotos de las cabezas de delincuentes afro-cubanos, ejemplificaba la concepción biológica de la raza que encontraba entonces amplia aceptación en Europa y los Estados Unidos, y la creencia en que los descendientes de africanos eran fuente de intranquilidad y estancamiento sociales.<sup>12</sup>

---

12 Para un análisis de las ideas de Ortiz en esa época, que muestra el fardo de las ideologías evolucionista, positivista y racista científica de su pensamiento, véase Aline Helg (1990). Helg (1990: 250) plantea también que la obra de Ortiz de inicios del siglo contribuyó a consolidar las formas dominantes del prejuicio racial. En un análisis interesante del “horizonte conceptual” en cuyo seno comenzó Ortiz su obra en Cuba, María Poumier señala que la guerra de razas de 1912, en la que fueron masacrados varios miles de afrocubanos, ayudó a consolidar ciertos silencios sobre el discurso de las razas en Cuba, en un momento en el cual el “blanqueamiento” de Cuba se consideraba una condición necesaria para su regeneración y unificación como nación. Evalúa el silencio de Ortiz sobre la guerra como un signo de su relación ambigua con los puntos de vista dominantes. Poumier también se hace eco de la opinión de expertos cubanos que creen, sobre la base de la extraordinaria información etnográfica que aparece en las obras de Ortiz, que en algún momento debe haberse iniciado como miembro de la sociedad abakuá, una asociación afrocubana exclusivamente masculina, y que sus obligaciones con los estrictos códigos de secreto de esa sociedad pueden haber limitado sus posibilidades de expresarse sobre cuestiones raciales del momento. Los informativos artículos de Helg y de Poumier contribuyen a hacer accesible una comprensión más plena del pensamiento de Ortiz, al referirse detalladamente al contexto en que se formó inicialmente. Como se evidencia en las obras de ambas autoras, cualquier evaluación del conjunto de la obra de Ortiz debe evitar el peligro tanto de deificarlo como “descubridor” de Cuba y campeón de los proyectos nacionalistas liberal y socialista como de vilipendiarlo por haberse hecho eco de los prejuicios raciales prevalentes. Esas posiciones polarizantes no hacen más que simplificar el papel de Ortiz en la formación del discurso nacionalista cubano y reducir a unos pocos dogmas la compleja dinámica entre sus ideas y las ideologías dominantes. El reto consiste en poder apreciar al mismo tiempo la pasmosa transformación de Ortiz y sus límites, teniendo en cuenta que su obra tenía sus orígenes en ideologías racistas y que fue un intelectual de elite en regímenes políticos cambiantes. Le agradezco a Rebecca Scott que me haya facilitado estas fuentes.

No obstante, ya hacia 1910 Ortiz había comenzado a desarrollar un enfoque sociológico de las razas, que enfatizaba los factores culturales en vez de los biológicos como la base del progreso social. Preocupado como antes por el “atraso” de Cuba, Ortiz sentía que, para avanzar, los cubanos tenían que reconocer su inferioridad: “Somos inferiores y nuestra mayor inferioridad consiste sin duda en no confesarla aun cuando la mentemos a menudo” (Ortiz 1910: 27). Pero explicaba que esa inferioridad no se debía a “nuestra raza... sino [a] nuestro sentido de vida, nuestra civilización es muy inferior a la inglesa, a la americana, a la alemana, a la de los países que hoy rigen el mundo”. Sostenía que los cubanos, como todos los hombres, podían ser civilizados o incivilizados, “como aquellos que están en la victoria, como los que más atrasados aún chapatalean en el fango de la barbarie” (Ortiz 1910: 28). Distanciándose del esencialismo biológico, planteaba que todas las personas eran físicamente iguales; lo que los cubanos necesitaban, sostenía, era “no cerebro que llene el cráneo, sino ideas que lo inunden y limpien su modorra... Sólo nos falta una cosa: civilización”. Sin embargo, la “civilización” que necesitaban los cubanos era europea. En efecto, Ortiz transcodificaba los signos biológicos en signos culturales, con lo que en esa época adoptaba una evaluación racialmente marcada del progreso civilizador (Skurski 1994).

El historiador Ramiro Guerra y Sánchez, en su influyente *Azúcar y población en las Antillas* (1927), publicado en un momento de gran autoritarismo, durante el régimen de Gerardo Machado, le atribuía el atraso de Cuba, la corrupción de sus políticos, la precariedad de sus instituciones, a la influencia de la industria azucarera. Ese estudio ejerció una poderosa influencia en una generación de intelectuales involucrados en la lucha en pro de reformas políticas y honestidad en la vida pública. En el análisis de Guerra y Sánchez, los afrocubanos figuraban como víctimas de los gigantescos centrales azucareros que dominaban la economía cubana, y no como una de las raíces de la cultura cubana.

Por ello, es probable que *La decadencia de Occidente* de Spengler (1918),<sup>13</sup> obra tan leída en la época, ejerciera una mayor influencia sobre Ortiz. Su descripción de múltiples vías conducentes al desarrollo histórico alentó a muchos intelectuales latinoamericanos durante el período de entreguerras a considerar que sus sociedades no estaban en un estadio más bajo del desarrollo unilineal de la civilización occidental, sino que ocupaban una posición singular en un esquema histórico distinto, que se nutría de las grandes cualidades espirituales y de la revitalizadora mezcla de razas de dichas sociedades. Ya no había que entender a la América Latina como una versión incompleta de Europa, sino que podía entenderse como una alternativa a ella.

---

13 Traducida al español en 1923.

La *Revista de Occidente*, fundada por el filósofo español José Ortega y Gasset en 1923, puso la filosofía y la historiografía alemanas a disposición de una generación de intelectuales cubanos a los cuales les ofreció recursos para redefinir la identidad cubana (González Echevarría 1977). Según el novelista Alejo Carpentier, la revista se convirtió en “nuestro faro”. Ella ayudó a establecer nuevos vínculos entre Cuba y España, como el Instituto de Cultura Hispano-Cubana, presidido por Ortiz. Debido a su propia marginalidad en el seno de Europa, España se convirtió en un canal para la transmisión del pensamiento alemán, sobre todo el de Spengler, que brindaba una visión pujante de la diversidad histórica. Como apunta González Echevarría:

Spengler ofrece una visión de la historia universal en la cual no hay un centro fijo, y Europa es simplemente una cultura más. De ello se deriva un relativismo de la moral y los valores: no más aculturación de los negros, no más necesidad de absorber la civilización europea. Spengler brindó la base filosófica desde la cual proclamar la autonomía de la cultura latinoamericana y negar su relación filial con Europa (1977: 57).<sup>14</sup>

A la luz de esa influencia se puede comprender mejor el cambio de Ortiz en la evaluación de la población afrocubana y su preocupación por sentar las bases de la nacionalidad cubana. La concepción alternativa de Ortiz sobre el desarrollo latinoamericano revaloriza las culturas populares y regionales, pero mantiene un marco evolucionista modificado (que se evidencia, por ejemplo, en su concepción de etapas culturales que se aprecia en la introducción a la segunda mitad del *Contrapunteo cubano*). De ahí que al tiempo que conserva la idea de niveles de desarrollo cultural, y en ese sentido reproduce ciertos sesgos relativos a civilizaciones primitivas y avanzadas, revaloriza significativamente las culturas latinoamericanas contemporáneas. Por tanto, en su *Africanía de la música folklórica de Cuba* intenta establecer el valor universal de la música africana y afrocubana, y relativizar la música europea como el patrón a imitar. Resulta irónico que para alcanzar ese objetivo Ortiz invoque la autoridad de Marcel Mauss, un intelectual europeo: “Nuestra música europea no es sino *un* caso de la música, no es *la* música” (Ortiz [1950] 1965: 331).

---

14 Resulta irónico que ese rechazo de una “relación filial con Europa” se haya producido gracias a vínculos filiales con Europa, con lo que estos lazos duraderos conformaron el paisaje intelectual en el cual se imaginó a los afrocubanos como fuente de cultura y no como un obstáculo a ella. Esa ironía me recuerda un dibujo de Quino, el humorista argentino, que muestra una discusión entre Mafalda y Libertad, dos niñas con preocupaciones políticas, en el cual una de ellas afirma: “El problema de los latinoamericanos es que siempre imitamos a otros. Deberíamos ser como los norteamericanos, que no imitan a nadie”. La traducción es mía [N. de la T.].

## El *Contrapunteo cubano*

El *Contrapunteo cubano*, al igual que el libro de Guerra y Sánchez, se publicó en el contexto de la consolidación de un hombre fuerte. Pero a diferencia de *Azúcar y población*, el libro de Ortiz es una interpretación muy metafórica de la historia de Cuba. Su marco no es positivista, sino literario, y su modelo no es Lombroso, Guerra y Sánchez o incluso Spengler, sino el poeta medieval español Juan Ruiz, el arcipreste de Hita.

El meollo del libro de Ortiz es su primera sección. Ella establece un juguetón contrapunteo entre el azúcar y el tabaco, cuyo modelo, según Ortiz, es el poema alegórico de Juan Ruiz, “Pelea que uvo Don Carnal con Doña Quaresma”, y que está inspirado en tradiciones populares cubanas: las preces antifonarias de las liturgias de blancos y negros, la controversia erótica y danzaria de la rumba y los contrapunteos versificados de los guajiros y los curros afrocubanos (Ortiz 1947: 4).<sup>15</sup> Mientras que Ruiz puso al Carnaval y la Quaresma a competir entre sí, Ortiz estableció una interacción dramática entre el azúcar y el tabaco estructurada en torno a sus opuestos atributos.

El uso que hace Ortiz de la alegoría no sólo se nutre de esa antigua forma literaria, sino que alude también a una tradición literaria influyente en el período republicano de la América Latina. Como señala Doris Sommer (1991), en las novelas fundacionales de las repúblicas nacientes, los conflictos políticos nacionales y los vínculos románticos de una pareja cuyos miembros tienen orígenes diferentes son reflejo uno del otro y trazan la pauta para la solución de divisiones en los terrenos de la política y la familia mediante la formación del deseo para la nación.<sup>16</sup> En tanto símbolo de regiones y modos de vida opuestos, la pareja recompone la colectividad social fracturada.

En el *Contrapunteo cubano* Ortiz brinda una interpretación de la evolución social de Cuba narrada mediante las acciones del azúcar y el tabaco, productos a los que presenta como “los personajes más importantes de la historia de Cuba” (1947: 4). A lo largo de todo el libro subraya sus opuestas propiedades:

---

15 El término “curros” se empleaba para referirse a afrocubanos libres que deambulaban por las calles de La Habana durante la primera mitad del siglo XIX, a quienes se consideraba pertenecientes al bajo mundo. Ortiz examina el tópico en (1986).

16 Sobre las ambigüedades que signaron este proceso, véase Skurski (1994). Sobre la alegoría en la literatura de la periferia, ver el intercambio entre Fredric Jameson y Aijaz Ahmad (1986) y Aijaz Ahmad (1987), respectivamente.

La caña de azúcar vive en el campo largos años, la mata de tabaco sólo breves meses... Blanca es la una, moreno el otro. Dulce y sin olor es el azúcar; amargo y con aroma es el tabaco. ¡Contraste siempre! Alimento y veneno, despertar y adormecer, energía y ensueño, placer de la carne y deleite del espíritu, sensualidad e ideación, apetito que se satisface e ilusión que se esfuma, calorías de vida y humaredas de fantasía, indistinción vulgarota y anónima desde la cuna e individualidad aristocrática y de marca en todo el mundo, medicina y magia, realidad y engaño, virtud y vicio. El azúcar es *ella*; el tabaco es *él*... La caña fue obra de los dioses, el tabaco lo fue de los demonios; ella es hija de Apolo, él es engendro de Proserpina...(Ortiz 1947: 6).

También establece el profundo impacto del tabaco y el azúcar sobre la sociedad y la cultura cubanas:

Para la economía cubana, también profundos contrastes en los cultivos, en la elaboración, en la humanidad. Cuidados minuciosos en el tabaco y abandono confiante en el azúcar; faena continua en uno y labor intermitente en la otra; cultivo de intensidad y cultivo de extensión; trabajo de pocos y tarea de muchos; inmigración de blancos y trata de negros; libertad y esclavitud; artesanía y peonaje; manos y brazos; hombres y máquinas; finura y tosquedad. En el cultivo: el tabaco trae el veguerío y el azúcar crea el latifundio. En la industria: el tabaco es de la ciudad y el azúcar es del campo. En el comercio: para nuestro tabaco todo el mundo por mercado, y para nuestra azúcar un solo mercado en el mundo. Centripetismo y centrifugación. Cubanidad y extranjería. Soberanía y coloniaje. Altiva corona y humilde saco (Ortiz 1947: 6-7).<sup>17</sup>

Los contrastes entre el tabaco y el azúcar son un hilo que recorre el libro y que se presentan como una serie de oposiciones. No obstante, se alinean de maneras inesperadas que desestabilizan las ideas de una polaridad estática: autóctono/foránea; oscuro/blanca; tradición/modernidad; singular/genérica; calidad/cantidad; masculino/femenina; producción artesanal/producción masiva; tiempo estacional/tiempo mecánico; productores independientes/producción

---

17 Ortiz trabajó a partir de una tradición del pensamiento popular y académico que estableció relaciones entre el tabaco y el azúcar y la formación de las naciones caribeñas. Hoetink plantea que Pedro F. Bonó, en un ensayo escrito en la década de 1880 sobre la República Dominicana, fue el primer estudioso del Caribe que evaluó el impacto social del tabaco y desarrolló la tesis sobre su “carácter democrático”. Señala que esa tesis fue “repetida y elaborada en nuestro siglo con gran erudición literaria y antropológica por el científico cubano Fernando Ortiz” (Hoetink 1980: 5). Bonó plantea que el tabaco era la base de la democracia en la República Dominicana porque promueve la estabilidad económica de los trabajadores agrícolas y propietarios de tierra, véase Rodríguez Demorizi (1964: 199). Le agradezco a Robin Derby estas referencias.

monopolista; genera clases medias/polariza las clases; autonomía “nativa”/absolutismo español; independencia nacional/intervención extranjera; mercado mundial/mercado estadounidense.

Esos contrastes, aunque descritos al principio a la manera lombrosiana, esto es, como derivados de la “distinción biológica” entre el tabaco y el azúcar (Ortiz 1947: 4), no se desarrollan a partir de ahí como cualidades fijas, sino como productos híbridos ellos mismos. Si bien se considera masculino al tabaco, su variedad biológica se aprecia como femenina. Se vincula al tabaco con lo autóctono (por ser planta endémica), a lo europeo (ya que sus cultivadores son pequeños propietarios blancos), a lo singularmente cubano (en tanto producto transcultural); se lo relaciona con lo satánico, con lo sagrado y con lo mágico. Aunque en su forma final es un símbolo de la identidad cubana, simboliza también el control que ejerce el capital foráneo. Vinculado a la violenta historia del trabajo de pobladores indígenas, colonos blancos y esclavos, el tabaco ha llegado a ser una creación cubana singular, lo que lleva a Ortiz a calificarlo de “mulato”. De igual manera cambian los contrastes que se establecen con el azúcar: es una fuerza al mismo tiempo modernizadora y esclavizadora, a la que se identifica tanto con la dominación extranjera como con el trabajo de los afrocubanos. Las cualidades de ambos productos son contradictorias y múltiples, ya que portan las marcas de sus cambiantes historias. En una aprehensión de atributos dispares típica del barroco, el tabaco y el azúcar incorporan múltiples significados y transforman sus identidades. Como metáforas paradigmáticas adquieren nuevos significados cuando se los sitúa en una estructura sintagmática mediante la cual expresan un devenir histórico cambiante.

Pero esa aparente mutabilidad, que historiza categorías raciales y relaciones productivas, se estabiliza por la tendencia de Ortiz a naturalizar el género y a emplear valores comunes asociados con lo masculino y lo femenino como estándares de valoración.<sup>18</sup> El tabaco tiende a ser masculino y a representar los rasgos más deseables de la cultura cubana; por el contrario, el azúcar representa lo femenino y las características más destructivas del capitalismo foráneo. En este alineamiento, la calidad y la singularidad llegan a estar fuertemente asociadas con la masculinidad y lo nacional, mientras que la cantidad y la homogeneidad están, merced a una paradoja similar, vinculadas a lo femenino y lo internacional. Sin embargo, esa paradoja apunta a la representación de Ortiz del carácter del capitalismo en la periferia. Mientras que el capitalismo es poderoso y, por tanto, masculino, el capitalismo en la periferia es dependiente y, por tanto, femenino. Como fragmento dependiente de un sistema de relaciones capitalistas internacionales en expansión, Cuba aparece feminizada en su misma modernización, neocolonizada en vez de desarrollada. Lo femenino se convierte en el signo de la debilidad

---

18 Les debo esta observación a Roxanna Duntley Matos y Norbert Otto Ross.

y la seducción. En consecuencia, Cuba, como terreno de identidad nacional, aparece contradictoriamente como esencial y construida, como entidad metafísica y producto histórico.

Como constructos metafóricos que condensan una multiplicidad de significados, el tabaco y el azúcar se encarnan a sí mismos en tanto productos agrícolas y también encarnan sus cambiantes condiciones de producción. El tabaco representa una planta autóctona de la que se fabrica un producto de gran individualidad y singularidad, pero también relaciones de producción signadas por el control nacional sobre el proceso del trabajo, la fabricación artesanal individual y los ritmos flexibles del tiempo estacional. El azúcar, por su parte, no sólo representa un producto genérico derivado de una planta importada, sino también relaciones de producción industriales capitalistas que reducen a las personas a la condición de mercancías, homogenizan las relaciones sociales y los productos y someten el trabajo a la disciplina impersonal de la producción con máquinas y las rutinas fijas del tiempo mecánico.

Símbolos al mismo tiempo de mercancías y de relaciones de producción, el azúcar y el tabaco se definen reflexivamente por las condiciones de producción que representan. Esta interacción recíproca entre los productos y los contextos históricos en que se generaron constituye un segundo contrapunteo. A medida que ambos productos sufren el impacto de las fuerzas del capitalismo, se tornan menos diferenciados y sus atributos convergen. No sólo representan cualidades o identidades distintivas, sino también su mutabilidad en condiciones cambiantes.

De ahí que las identidades sociales del tabaco y el azúcar emerjan de la interacción entre su constitución biológica y sus relaciones de producción. Salvo ciertos aspectos del género que se les atribuye (masculino o femenino), poco sigue siendo esencial en ellos, porque sus atributos biológicos están mediados por la actividad humana y han sido modificados por patrones de producción y consumo que evolucionan. De ahí que en las últimas páginas de la sección alegórica del libro, justo cuando Ortiz identifica el azúcar con el absolutismo español y el tabaco con el nacionalismo cubano, aclare: “Pero ya hoy día [1940] por desventura todo lo va igualando ese capitalismo, que no es cubano, ni por cuna ni por amor.” (1947: 71). Vuelve a esta idea al final de la sección: “Ya se ha visto cómo el tabaco y el azúcar han contrastado siempre hasta que las máquinas y el capitalismo financiero han ido aplanando sus diferencias, deshumanizando sus economías y equiparando más y más sus problemas” (p. 93).

La juguetona construcción de contrastes entre el tabaco y el azúcar encuentra su opuesto en la imagen, que llama a la circunspección, del creciente dominio del capital sobre la sociedad cubana. Como señala Ortiz al final de su libro, enfrentados a esa dominación “acaso muchas gentes y pueblos, ahora vencidos



por los poseedores de las máquinas, sólo puedan encontrar en el tabaco refugio transitorio para su personalidad oprimida” (p. 309). No obstante, en su obra Ortiz ni hace predicciones ni procura cierres.<sup>19</sup> En lugar de ello, la primera sección avanza una solución utópica que adopta la forma de cuento de hadas. Al afirmar que “el azúcar y el tabaco... jamás tuvieron conflictos entre sí”, Ortiz construye una posibilidad histórica que vislumbra el matrimonio, el romance familiar de los actores centrales de Cuba, de modo muy semejante a la alianza unificadora que había propuesto para resolver la crisis política de 1933:

No hay pues, para los versadores de Cuba, como habría querido aquel arcipreste apicarado, una “Pelea de don Tabaco y doña Azúcar”, sino un mero discreto que debiera acabar, como los cuentos de hadas, en casorio y felicidad, en la boda del tabaco con el azúcar y en el nacimiento del alcohol, concebido por obra y gracia del espíritu satánico, que es el mismo padre del tabaco, en la dulce entraña de la impurísima azúcar. Trinidad cubana: tabaco, azúcar y alcohol. (p. 93).

Es obra de justicia poética que al final el tabaco y el azúcar, esos cómicos que se habían tomado la licencia de tomar prestados tantos atributos humanos, reciprocaran convirtiéndose en modelos de los poderes generativos del pueblo cubano.

No obstante, esta alegoría utópica lleva el sello de sus orígenes intelectuales: un discurso de elite del nacionalismo reformista. Conjura la “unidad de una colectividad” (Jameson 1982: 291), merced a un tropo de la imaginación liberal que tiene profundas raíces en la ficción latinoamericana: un matrimonio prolífico, compromiso y fusión en vez de conflicto o transformación. Ortiz avizoraba el logro de la unidad nacional al hacer de las relaciones productivas establecidas bajo el colonialismo la base de la cultura cubana. Pero el alcohol, como el tabaco y el azúcar, no podía escapar de las garras cada vez más abarcadoras del capital monopolista, ni estimular algo más que una temporal ilusión de comunidad en el seno de una nación fracturada. La utopía de Ortiz nacía en el paisaje enclaustrante de una sociedad neocolonial productora de productos primarios, con lo que revelaba una vez más cómo la utopía y la ideología establecen recíprocamente sus límites en la batalla por la historia.

---

19 El enfoque de Ortiz difiere del de otros críticos del período. En el prólogo a la segunda edición de *Azúcar y población en las Antillas*, Guerra y Sánchez apunta que en su libro había predicho la crisis azucarera de 1930, que estaba determinada por las “leyes históricas” que gobernaban esa industria, y que había demostrado que esos acontecimientos se desprendían “como una demostración matemática” de su recuento de la historia de Cuba. Véase Ramiro Guerra y Sánchez (1927).



## Transculturación

A esta propuesta utópica sigue una circumspecta segunda sección en la que Ortiz presenta un estudio ampliamente documentado de la evolución de las producciones azucarera y tabacalera en Cuba. El análisis histórico comienza con una introducción poco usual de siete páginas dividida en dos capítulos. El primero, titulado “Del *Contrapunteo* y de sus capítulos complementarios” es un capítulo de apenas un par de párrafos en el que el autor explica que el propósito de la segunda sección es proporcionar las evidencias que sustenten el “ensayo de carácter esquemático”. Sin embargo, alerta contra una lectura simplista de la primera sección:

[La primera sección] no trata de agotar el tema, ni pretende que las señaladas contraposiciones económicas, sociales e históricas entre ambos grandes productos de la industria cubana sean todas tan absolutas y tajantes como a veces se presentan en el contraste. Los fenómenos económico-sociales son harto complejos en su evolución histórica y los múltiples factores que los determinan los hacen variar grandemente en sus trayectorias [...]. (Ortiz 1947: 97).

El segundo capítulo se titula “Del fenómeno social de la ‘transculturación’ y de su importancia en Cuba”. Como para subrayar su poco apego a la “teoría”, Ortiz le pide permiso al lector para introducir el neologismo “transculturación”. Su presentación del término tiene dos partes. En la primera, explica que usa “por primera vez” el vocablo “transculturación”, e invita a otros a unírsele: “Y nos atrevemos a proponerlo para que en la terminología sociológica pueda sustituir, en gran parte al menos, al vocablo ‘aculturación’, cuyo uso se está extendiendo actualmente.” Explica que el término aculturación se está empleando para describir el proceso de transición de una cultura a otra y sus diversas repercusiones, pero afirma que el término transculturación resulta más apropiado para ello. La transculturación establece un marco conceptual más amplio en el cual ubicar los rasgos impredecibles de la sociedad cubana; nos ayuda a entender

los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican, sin conocer las cuales es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida. (p. 98).

A continuación Ortiz hace su afirmación más fuerte: “La verdadera historia de Cuba es la historia de sus intrincadísimas transculturaciones.” ¿La transculturación de quién constituye “la verdadera historia de Cuba”? ¿La del tabaco y el azúcar? Pero ahora el azúcar y el tabaco se retiran al telón de fondo de la narrativa y Ortiz

pasa revista al conjunto de “masas humanas” que poblaron la Isla a lo largo de su historia, desde los indios hasta los inmigrantes contemporáneos. Le concede mucha atención a la violencia con que se obligó a los esclavos africanos a formar parte de estos vastos procesos.

[...] la transculturación de una continua chorrera humana de negros africanos, de razas y culturas diversas, procedentes de todas las comarcas costeñas de África, desde el Senegal, por Guinea, Congo y Angola en el Atlántico, hasta las de Mozambique en la contracosta oriental de aquel continente. Todos ellos arrancados de sus núcleos sociales originarios y con sus culturas destrozadas, oprimidas bajo el peso de las culturas aquí imperantes, como las cañas de azúcar son molidas entre las masas de los trapiches. (p. 98).

Después de la inmigración forzada de africanos, “fueron llegando judíos, franceses, anglosajones, chinos y gentes de todos los rumbos; todas ellas a un nuevo mundo y todas de paso, a un proceso de transplantación y reforma más o menos hirviente” (p. 102). Según Ortiz:

No hubo factores humanos más trascendentes para la cubanidad que esas continuas, radicales y contrastantes transmigraciones geográficas, económicas y sociales de los pobladores; que esa perenne transitoriedad de los propósitos y que esa vida siempre en desarraigo de la tierra habitada, siempre en desajuste con la sociedad sustentadora. Hombres, economías, culturas y anhelos todo aquí se sintió foráneo, provisional, cambiadizo, “aves de paso” sobre el país, a su costa, en su contra y a su malgrado. (p. 101).

Después de señalar lo anterior, Ortiz se detiene en el concepto de “transculturación”, oponiéndolo al término “aculturación”, proveniente del inglés. Refiriéndose evidentemente a la forma en que el concepto ha sido empleado en los estudios antropológicos (y no a la manera en que ha sido formalmente definido), plantea que la aculturación supone la adquisición de una cultura en un proceso unidireccional. La transculturación, por el contrario, apunta a dos fases: la pérdida o desenraizamiento de una cultura (“deculturación”) y la creación de una nueva cultura (“neoculturación”). De ahí que subraye tanto la destrucción de culturas como la creatividad de las uniones culturales. Después de darle crédito a la escuela de Malinowski por esa idea, afirma que las uniones culturales, como las uniones genéticas entre individuos, producen retoños que combinan los elementos de los dos padres y que, sin embargo, difieren de ambos.<sup>20</sup>

---

20 No resulta claro si Ortiz tenía en mente a Malinowski o a alguno de sus seguidores. En la versión en inglés, Harriet de Onís tradujo “la escuela de Malinowski” por “Malinowski’s

Ortiz insiste en que el concepto de transculturación es indispensable para entender a Cuba “donde, como en pueblo alguno de América, su historia es una intensísima, complejísima e incesante transculturación de varias masas humanas, todas ellas en pasos de transición” (p. 103). Sin embargo, lejos de restringir el término a Cuba, plantea que, por razones análogas, el concepto de transculturación es fundamental para entender la historia de “toda la América en general”. Dejó a otros la tarea de aplicar el concepto a sociedades cuyos habitantes originales siguieron siendo un sector importante de la población. Fue mediante su análisis, más que mediante su breve definición formal, que Ortiz mostró qué entendía por transculturación.

### Contrafetichismo

Mientras que en la primera sección del *Contrapunteo cubano* se nos informa que “los personajes más importantes de la historia de Cuba” son el azúcar y el tabaco, en la segunda sección nos enteramos de que “la verdadera historia de Cuba” consiste en “la historia de sus intrincadísimas transculturaciones” ¿Cuál es el significado de esta aparente contradicción, de este desplazamiento de las mercancías a las personas como los personajes centrales de la historia de Cuba?

Quizás ello se relacione con el extraño efecto que el libro produce en sus lectores. Mientras más nos cuenta Ortiz sobre el tabaco y el azúcar, más sentimos que aprendemos sobre los cubanos, su cultura, su musicalidad, su humor, su desenraizamiento, su barroca manera de recomponer sus identidades integrando los sentidos fracturados de múltiples culturas. Imperceptiblemente empezamos también a entender las fuerzas sociales que han condicionado la continua construcción de identidades cubanas en el contexto de relaciones coloniales y neocoloniales. ¿Por qué un libro sobre dos mercancías produce ese efecto?

El misterio de ese efecto y la aparente contradicción entre los dos puntos de vista se resuelve, quizás, si nos percatamos de que Ortiz emplea el tabaco y el azúcar como constructos metafóricos altamente complejos que representan, al mismo tiempo, objetos materiales y actores humanos. Además, al mostrar cómo esos objetos/actores se definen por sus relaciones sociales en condiciones específicas, arroja luz sobre las fuerzas que dan forma a las vidas de los actores reales de la historia de Cuba: de los africanos “como las cañas de azúcar... molidas entre las masas de los trapiches”, o de los nacionalistas cubanos convertidos en intervencionistas como el tabaco de la industria cigarrera, controlada por extranjeros.

---

followers”. Yo prefiero el término “school”. Mi referencia previa a la unión genética entre individuos es también una traducción más literal del texto de Ortiz que el “reproductive process” de Onís. George Stocking ha planteado que Ortiz puede haber leído “Methods of Study of Cultural Contact” de Malinowski (correspondencia personal).

Estimo que Ortiz emplea el carácter fetichista de las mercancías como un medio poético para entender la sociedad que las produce.<sup>21</sup> Sin hacer referencia a Marx, muestra cómo la apariencia de entidades independientes –de agentes potentes por derecho propio– que tienen las mercancías oculta sus orígenes, que están en relaciones de producción conflictivas, y confirma la percepción de sentido común de que dichas relaciones son naturales y necesarias. La representación equívoca –y cargada de sentido– que se produce cuando las relaciones sociales aparecen codificadas como atributo de las cosas y no de las personas, transforma las mercancías en jeroglíficos opacos cuyo misterioso poder se deriva de su capacidad de representar erróneamente y ocultar la realidad, y cuyos múltiples significados sólo puede descifrar el análisis social.

Al construir una juguetona mascarada entre el tabaco y el azúcar, Ortiz vincula el fetiche a las posibilidades poéticas y transgresoras de lo carnavalesco. Utilizando el lenguaje vernáculo de las versiones fetichizadas de la cultura cubana, produce una interpretación contrafetichista que pone en jaque las comprensiones esencialistas de la historia cubana. En este sentido, su obra resuena con el tratamiento que le da Walter Benjamin al fetichismo. A diferencia de otros miembros de la Escuela de Frankfurt, cuya preocupación fundamental era desmitificar el fetiche en nombre de la realidad, Benjamin intentó explicar cómo el fetiche se apodera de la imaginación, revelando y valorando al mismo tiempo su poder mistificador. Al tratar al tabaco y el azúcar como actores sociales y no como objetos, Ortiz los devuelve al mundo social que los crea: es como si los resocializara y, al hacerlo, arrojara luz sobre la sociedad que les ha dado vida. Las relaciones ocultas tras la apariencia real de las mercancías como fuerzas independientes se visibilizan cuando se trata a las mercancías como lo que son: objetos sociales que simulan ser actores autónomos.

A medida que progresa la narración el tabaco y el azúcar se convierten de hecho en personajes históricos; aparecen como actores sociales con preferencias políticas, pasiones personales, orientaciones filosóficas e incluso proclividades sexuales. Se torna evidente que, lejos de ser meras cosas, el tabaco y el azúcar son representaciones cambiantes que se definen por su relación con las fuerzas sociales que las circundan. Al convertirlas en actores sociales plenos, Ortiz muestra que sólo pueden parecer agentes autónomos porque son de hecho criaturas sociales, o sea, productos de la interacción humana en el contexto de relaciones de producción capitalistas. Como Marx, quien al dotar de características humanas a Madame la Terre y Monsieur le Capital en *El capital* puso de relieve

---

21 Existe una vasta literatura sobre este tema. La mayoría de los pensadores contemporáneos parte de los planteamientos de Marx y Durkheim. Para un análisis de las perspectivas antropológicas sobre el totemismo y el fetichismo, véase Terence Turner (1985). Véase también el análisis de las mercancías de Arjun Appadurai, ed. (1988) y James Ferguson (1988).

su fetichización en la sociedad capitalista (1981: 969), Ortiz presenta al azúcar y al tabaco como simuladores consumados y, simultáneamente, les arranca la máscara.

El final del libro lo hace evidente. Antes, Ortiz ha hecho un recuento de la aceptación del tabaco de La Habana en Europa, de cómo sus puros se convirtieron en “el símbolo de la burguesía capitalista triunfadora” y de la manera en que el democrático cigarrillo terminó por reemplazar al puro, lo que a su vez afectó la forma de fabricación de esos productos:

Pero cigarros y cigarrillos ya van siendo hechos a máquina, como a máquina se van reordenando las economías, las políticas, los gobiernos y las ideas. Acaso muchas gentes y pueblos, ahora vencidos por los poseedores de las máquinas sólo puedan encontrar en el tabaco el único refugio transitorio para su personalidad oprimida. (Ortiz 1947: 309).

El tabaco, símbolo de la independencia cubana, de habilidades excepcionales y de singulares factores naturales, aparece ahora como un producto de fabricación masiva cada vez más homogeneizado y controlado por intereses foráneos, igual que el azúcar. Pero en este punto el problema no consiste ya en volver a difuminar los agudos contrastes establecidos antes entre el tabaco y el azúcar, sino en desenmascarar a esos pretenciosos simuladores para mostrarlos como lo que son: meros hijos de la actividad humana. No se trata tanto de que sean producidos a máquina, sino de que las máquinas que los producen lo hacen inmersas en relaciones sociales específicas. Al final del libro, los propietarios de las máquinas emergen como los actores protagónicos, porque dominan la estructura y los fines de la producción.

De modo similar, en la conclusión de la primera sección, cuando está llegando a su fin el contrapunteo entre el azúcar y el tabaco, el ansia de dinero y de poder emerge como una fuerza fundamental en la estructuración del patrón de las transculturaciones cubanas desde la conquista. Ortiz cita con aprobación los versos de Juan Ruiz sobre el poder del dinero, la mercancía que encarna todas las mercancías, el fetiche universal:

...El dinero, del mundo es grand rrebolvedor,  
Señor faze del syervo e del syervo señor,  
Toda cosa del siglo se faze por su amor.  
Por dineros se muda el mundo e su manera... (p. 81).

El ansia de dinero y poder en Cuba contribuyó a crear un mundo social que los atrapó en una relación subordinada a condiciones externas que no podían controlar. Como explica Portell Vilá:

Medio centavo en los derechos de aduanas de los azúcares que exportamos a los Estados Unidos hacen la diferencia entre una tragedia nacional en que se reducen desde el presupuesto de la república hasta el ingreso más modesto, hasta la limosna que se da al mendigo, y un llamado estado de prosperidad cuyos beneficios nunca llegan al pueblo ni aprovechan a Cuba como nación. (1947: xix).

De la misma forma en que el dinero podía hacer “*del syervo señor*”, hizo del tabaco, emblema de distinción, una mercancía de producción masiva como el azúcar. Al final, los cubanos, carentes de control sobre los vientos de la historia, aparecen como “aves de paso”, criaturas efímeras de identidades fluidas.

Sin hacer referencia a partidos, grupos o personalidades, Ortiz describe la dinámica de la Cuba neocolonial, las lealtades e identidades maleables de sus principales actores, el carácter provisional de sus acomodos e instituciones, la ausencia de control sobre sus relaciones productivas. Ya sabía que ningún principio político era sólido; no intervencionistas le habían pedido al embajador estadounidense que interviniera, pro civilistas se habían aliado con los militares, campeones de la honestidad se habían convertido en maestros de la corrupción. En la narrativa de Ortiz no hay necesidad de mencionar nombres, porque el tabaco y el azúcar funcionan como un espejo en el cual se reflejan identidades sociales muy conocidas.

Al convertir a las mercancías en actores protagónicos de su narrativa histórica, Ortiz desplaza el foco de atención convencional de los protagonistas históricos humanos y, al mismo tiempo, revaloriza la agencia histórica. Muestra que las mercancías, que actúan como objetos y sujetos de la historia, no son meramente productos de la actividad humana, sino fuerzas activas que la limitan y la potencian. De ahí que la agencia histórica incluya las condiciones de generación de la propia agencia. Como crítica de la cosificación, el contrafetichismo de Ortiz pone en tela de juicio tanto las interpretaciones conservadoras que reducen la historia a las acciones de fuerzas externas, como las concepciones humanistas y liberales que les adjudican la agencia histórica exclusivamente a las personas. Su contrafetichismo contiene una crítica de la esencialización del individuo y de la jerarquización de las culturas que hace el humanismo occidental. Como señala Paul Eiss, Ortiz no sólo cultiva un contrafetichismo, sino también un contrahumanismo:

Además de develar las relaciones sociales humanas ocultas tras la aparente actividad de las mercancías, Ortiz devela la agencia de las mercancías que se oculta tras agencias o características aparentemente humanas. El contrahumanismo de Ortiz no sólo constituye una brillante crítica espacial, sino que también pone en tela de juicio narrativas e identidades estables de la historia colonial y neocolonial (1994: 35).

De ahí que la transculturación les infunda vida a categorías cosificadas, sacando a la luz intercambios ocultos entre los pueblos y rescatando historias enterradas en identidades fijas.

### Contrapunteos de la teoría: Malinowski y Ortiz

Dada la reputación académica internacional de Malinowski, es comprensible que Ortiz, que gozaba de prestigio sólo en el nivel nacional, acogiera satisfecho la oportunidad de que Malinowski escribiera la introducción de su libro. Consideraba que el concepto de transculturación era imprescindible, ya que salía al paso de la teoría antropológica imperante al centrar la atención en la historia conflictiva y creativa de las formaciones culturales coloniales y neocoloniales; brindaba la posibilidad de volver a interpretar no sólo la historia de Cuba, sino la de “toda la América en general”. Es muy probable que sintiera que el respaldo de una autoridad metropolitana de la estatura de Malinowski le ayudaría a obtener reconocimiento.

Ortiz admite, con tono de corrección formal, la “aprobación” que le otorga Malinowski a su nuevo término. Al final de su introducción a la segunda mitad del *Contrapunteo cubano*, en la que presenta su concepto de transculturación, Ortiz adopta un tono impersonal y emplea la voz pasiva para hablar de la aceptación del concepto por parte de esa autoridad intelectual: “Sometido el propuesto neologismo, transculturación, a la autoridad irrecusable de Bronislaw Malinowski, el gran maestro contemporáneo de etnografía y sociología, ha merecido su inmediata aprobación” (1947: 103). Retomando su típica forma de narración directa, Ortiz explica que “con tan eminente padrino, no vacilamos en lanzar el neologismo susodicho”. Sin embargo, no hace más comentarios sobre la introducción de Malinowski.

Malinowski es más explícito. Cuenta en su introducción que visitó Cuba en 1939 y que tuvo entonces el placer de conocer a Ortiz, cuya obra ya admiraba. Se sintió entusiasmado por su proyecto de introducir el término transculturación para sustituir a los entonces prevalecientes para referirse al contacto cultural (“cambio cultural, aculturación, difusión, migración u ósmosis de cultura”). Tras señalar que le prometió a Ortiz que lo emplearía en el futuro, cuenta que “el doctor Ortiz amablemente me invitó entonces a que escribiera unas pocas palabras acerca de mi ‘conversión’ terminológica, y ello fue el motivo de mis presentes párrafos” (1947: lvii).

De la misma manera que resulta lícito asumir que Ortiz confiaba en recibir validación internacional gracias a la autoridad de Malinowski, resulta razonable colegir que Malinowski estaba interesado en consolidar su propia reputación y la del funcionalismo apoyando –al tiempo que alineaba a su posición teórica– la

obra de un sobresaliente antropólogo de los márgenes. La introducción refleja la tensión entre esos dos objetivos. En un nivel, Malinowski subraya la importancia y originalidad del libro. Elogia el estilo de Ortiz y su dominio de los materiales etnográficos, hace una exégesis elogiosa de la tesis del libro y reconoce la validez del término transculturación. Además, apoya los planes para la fundación en Cuba de un centro internacional de investigaciones. En resumen, la introducción expresa un firme apoyo a la obra de un etnógrafo de la periferia por parte de un antropólogo metropolitano, gesto inusual y significativo.<sup>22</sup>

Sin embargo, en otro nivel, la introducción asimila el proyecto de Ortiz al de Malinowski, mellándole el filo crítico y disminuyendo su originalidad. Esa asimilación tiene lugar mediante tres jugadas que se relacionan entre sí. Primero, Malinowski alinea la transculturación de Ortiz con sus propias ideas relativas al contacto cultural; en segundo lugar, define a Ortiz como funcionalista sin ninguna evidencia de que ése sea el caso; en tercer término, lee el *Contrapunteo cubano* literalmente, como un libro sobre el tabaco y el azúcar en tanto objetos materiales, sin prestar atención a su compleja estructura cultural como mercancías ni al uso crítico que hace Ortiz de esa complejidad. Permítaseme explicar más la cuestión.

En primer lugar, Malinowski presenta la idea de que “el contacto, choque y transformación de las culturas no puede concebirse como la completa aceptación de una cultura dada por cierto grupo humano ‘aculturado’” (p. lx) como si fuera de Ortiz, y la sustenta con dos citas de un artículo que había escrito en 1938 sobre el contacto cultural en África. Esas citas, que se centran en “elementos” y “fenómenos típicos de los cambios culturales (las escuelas y las minas, los templos negros y los tribunales de nativos, las tiendas de abarrotes y las plantaciones agrarias)” exponen la idea de que el contacto cultural afecta a ambas culturas y da por resultado nuevas realidades culturales. Si bien la idea es sensata, su formulación se mantiene dentro de los límites del marco expuesto en el memorando sobre “aculturación” de Redfield, Linton y Herskovits, considerado en la época como el texto definitivo sobre el tema.<sup>23</sup>

---

22 Según George Stocking, Malinowski solía cooptar personas y conceptos para su movimiento funcionalista. Señala con agudeza que, aunque “una lectura demasiado ‘intensa’ de su prefacio corre el riesgo de hacer demasiadas inferencias a partir de cosas menores [...], bien evaluado, resulta precisamente el lugar de las lecturas desconstruccionistas y reconstruccionistas (tener bien en cuenta los silencios, o contradicciones, o sentidos implicados)” (comunicación personal).

23 Consideraban la aculturación un ir y venir que afectaba mutuamente a los grupos en contacto. “La aculturación abarca los fenómenos que se producen cuando grupos de individuos portadores de culturas diferentes entran en contacto continuo y directo, con los cambios subsiguientes en los patrones culturales originales de uno o ambos grupos [...]”, Robert Redfield, Ralph Linton y Melville H. Herskovits (1936: 10). La crítica de Malinowski de la “aculturación” de Herskovits no sólo muestra las diferencias entre ambos –en torno al papel de la antropología aplicada, que Malinowski defendía– sino también las ideas que



Durante la década del treinta, en la medida en que ya resultaba imposible contener a los sujetos de los estudios antropológicos en los “nichos” de lo “primitivo” y lo “tradicional” donde se los había mantenido,<sup>24</sup> la antropología británica y norteamericana renovó su interés teórico por los temas de la difusión y el contacto culturales. En estudios sobre “contacto cultural” en Inglaterra y “aculturación” en los Estados Unidos, los antropólogos no sólo redefinieron los objetos de estudio de la antropología, sino que también analizaron temas de relevancia en la época. En su reseña sobre los estudios de aculturación, Ralph Beals señala que “la obvia utilidad de los estudios de aculturación para la solución de problemas prácticos fue también un factor de su temprana popularidad” (1955: 622). Beals opina que esa “utilidad” estaba relacionada con el ejercicio del poder estatal en las colonias y en los propios Estados Unidos:

El inicio del interés en las situaciones de contacto en Gran Bretaña, Francia y Holanda coincidió con el surgimiento de una nueva sensación de responsabilidad hacia los pueblos coloniales, al tiempo que en los Estados Unidos el gran desarrollo de los estudios de aculturación coincidió con la época de la Depresión y la generalizada preocupación que la acompañó por los problemas sociales. (1955: 622).

En ese momento el centro de interés de la antropología británica se desplazó geográficamente del Pacífico a África, y temáticamente, del estudio de culturas prístinas al del “contacto cultural”. La fama de Malinowski se debía sobre todo a su texto pionero *Argonauts of the Western Pacific*, un estudio de los habitantes de las Islas Trobriand en el que definía a la antropología como el estudio de la cultura como un todo integrado suspendido en el tiempo. No obstante, se adaptó a los cambios y definió que “el contenido real del trabajo de campo [...] no es la reconstrucción de un nativo preeuropeo de cincuenta o cien años atrás”, sino “el melanesio o africano cambiantes”. (1935: 480). La causa era el contacto del nativo con el mundo occidental: “Ya se ha convertido en ciudadano del mundo, se ve afectado por los contactos con la civilización mundial y su realidad consiste en que vive sometido al influjo de más de una cultura.”

Malinowski no sólo había llegado a reconocer que el contacto cultural conllevaba la transformación de ambas culturas y conducía a la formación de una nueva, sino también que era necesario incluir la política colonial en la etnografía de las sociedades africanas. Había desarrollado un esquema de tres columnas para el

---

compartían. La aquiescencia de Malinowski en cuanto a la necesidad de tomar en cuenta las dimensiones temporal o histórica en el estudio del cambio muestra cuán lejos está de la posición de Ortiz.

24 Véase el sugerente análisis de Trouillot (1991) sobre el “nicho del salvaje” en la teoría antropológica; he tomado prestado su término para este ensayo.

estudio de situaciones de contacto, en el cual los datos se colocaban en la columna que correspondiera, de modo que se trazaba el mapa de las tres fases del cambio cultural: cultura de arribo, cultura receptora, compromiso y cambio. El modelo se refinó en su libro *The Dynamics of Cultural Change*, editado por Phyllis M. Kaberry y publicado póstumamente en 1945.<sup>25</sup> No obstante, en esa obra, compuesta por notas y artículos escritos entre 1936 y su muerte en 1942, continúa analizando el cambio social taxonómicamente, sin atender a su dimensión histórica o cultural. Beals evalúa el “Método para el Estudio del Contacto Cultural” de Malinowski que aparece en ese libro como “una organización bastante mecánica para propósitos analíticos”. Las tres columnas ya se han convertido en cinco:

(A) influencias, intereses e intenciones de los blancos; (B) proceso de contacto y cambio cultural; (C) formas tradicionales que sobreviven; (D) pasado reconstruido; y (E) nuevas fuerzas de reintegración o reacción africanas. El análisis y las ilustraciones empleados se atienen rígidamente al enfoque funcionalista clásico de Malinowski, salvo por una leve y reticente admisión de los elementos temporales en la categoría de “pasado reconstruido”. Además, el “método” se centra directamente en África y en problemas administrativos. (Beals 1955: 630).

Este enfoque de cinco columnas era sólo una versión parcialmente mejorada de su esquema previo. Las dos nuevas columnas –“pasado reconstruido” y “nuevas fuerzas de reintegración o reacción africanas”– poco hacían en el sentido de integrar una dimensión histórica. Según Beals, “en sentido general, Malinowski se mantuvo intransigente hasta el fin en lo relativo a la historia, a pesar de que incluyó una columna de ‘Pasado Reconstruido’ en sus tablas esquemáticas. De hecho, concebía el asunto no como un ‘pasado reconstruido’, sino como un pasado recordado” (1955: 631). Su discípula Lucy Mair afirmó que “de los cuadros de datos publicados en *The Dynamics of Culture Change*, sólo el referido a la guerra contiene información en ambas categorías, y su comentario sobre la reconstrucción del pasado es que, a pesar de que es de interés para el estudio comparativo de la guerra, ‘no es relevante para la aplicación de la antropología’” (Mair 1957: 241).

El intento del funcionalismo por estudiar el cambio cultural en el África colonial no condujo a una reevaluación de sus puntos de partida, sino a la domesticación de la historia colonial: el conflicto permanecía confinado en la integración, y la transformación en la reproducción. De ahí que las culturas “salvajes”

---

25 Kaberry explica que el libro tiene su base en materiales sobre el tema tomados de los seminarios que conducía Malinowski en la London School of Economics entre 1936 y 1938, su seminario de 1941 en la Universidad de Yale y otras ponencias y artículos. Kaberry reconoce que, aunque estaba familiarizada con las ideas de Malinowski, el libro que editó “no era el libro que él hubiera escrito”, Phyllis Kaberry (1961: vi).

permanecieran subsumidas en la “civilización” europea, sin plantear ningún riesgo. Nunca sabremos qué libro habría escrito Malinowski de no haber muerto cuando lo hizo, pero dado su tratamiento taxonómico del cambio en las obras reunidas en *The Dynamics of Culture Change*, resulta explicable que no se implicara con la obra de Ortiz y que ni siquiera mencionara el término “transculturación”.

En segundo lugar, en vez de tomar distancia de Ortiz, Malinowski trató de sumarlo a su campo. En la introducción al *Contrapunteo cubano* llama a Ortiz funcionalista en tres ocasiones. Dada la aversión que sentía por la historia, su insistencia en presentar a Ortiz como un funcionalista resulta reveladora, sobre todo porque afirma que el amplio uso de la historia que hace Ortiz es una expresión de los principios del funcionalismo: “Como buen funcionalista que es, el autor de este libro acude a la historia cuando ésta es indispensable”. (1947: lxii).

Aparentemente, Malinowski opina que la historia le resultaba “indispensable” a Ortiz como herramienta para estudiar los patrones cambiantes de las producciones tabacalera y azucarera, con independencia del colonialismo y el imperialismo. Presenta dichos productos como fuente de orgullo para Ortiz:

cubano de cuna y de ciudadanía, se siente justamente orgulloso del papel que su patria ha desempeñado en la historia del azúcar, por la magna producción de sus ingenios, y en la del fumar, por crear en sus vegas el mejor tabaco del mundo [...]. Descubre después la marcha triunfal del tabaco por toda la extensión del globo terráqueo y fija la profundísima influencia ejercida por el azúcar en la civilización de Cuba, principalmente quizás por haber motivado la importación desde África de muy numerosas y continuadas cargazones de trabajadores negros esclavizados. (1947: lxiii).

Ortiz hace referencia al tabaco y el azúcar como fuentes de orgullo para Cuba, “el país que producía el azúcar en más cantidad y el tabaco en más calidad” (p. 9293). Pero en su análisis señala cuán problemático era el sentimiento de identificación nacional logrado por intermedio de esas dos mercancías. Como hemos visto, Ortiz había tratado de encontrar en los destellos de un grano de azúcar una historia de dominación colonial. Ortiz no se enorgullecía del volumen de azúcar producido en Cuba, sino de la creación de una cultura en el país, que contrarrestaba la degradación de esa historia; la calidad del tabaco cubano era una metáfora de la singular cultura cubana.

“¿Fue Ortiz realmente funcionalista?” se pregunta el historiador cubano Julio Le Riverend en la introducción a una edición venezolana del libro publicada en

1978.<sup>26</sup> Responde su propia pregunta señalando que Ortiz afirmó en repetidas ocasiones que no lo era. Le Riverend presenta a Ortiz como a un pensador familiarizado con la teoría social clásica y contemporánea, que había leído a Comte, a Marx y a Durkheim, así como a muchos pensadores contemporáneos, entre ellos a Malinowski. Según Le Riverend, Ortiz evitaba sistemáticamente el discurso teórico y mostraba una preferencia cada vez mayor por un enfoque histórico (Ortiz 1978: xx-xxiii); era un intelectual ecléctico que se resistía a las clasificaciones procusteas. Ortiz debe haber estado al cabo de la ironía que suponía dejarse presentar públicamente como funcionalista a cambio del reconocimiento intelectual que se le otorgaba a un libro cuyo propósito era contraponerse a la antropología metropolitana y a la imposición metropolitana de categorías para explicar a Cuba.

En tercer lugar, el tratamiento que les da Malinowski al tabaco y el azúcar, de meras cosas divorciadas de su significación cultural y política, oblitera el carácter metafórico del libro y mella su filo crítico. Hay que recordar que Malinowski no se consideraba un antropólogo común y corriente, sino alguien que combinaba la sensibilidad literaria con las ambiciones teóricas: aspiraba a ser “el Conrad de la antropología” (Stocking 1983: 104). Sin embargo, hay pocos indicios de que apreciara las cualidades literarias del *Contrapunteo cubano*, su estructura poco convencional, su carácter alegórico o su originalidad como texto etnográfico comprometido producido por un antropólogo nativo que estaba envuelto en las luchas políticas de su nación. Lee la transculturación como un término técnico que expresa un cierto dinamismo de los intercambios culturales, no como una categoría crítica dirigida a reorientar tanto la etnografía de las Américas como la teoría antropológica. En la introducción de Malinowski se aprecia poca receptividad a una lectura del *Contrapunteo cubano* como una intervención crítica en la historiografía cubana, o menos que menos, como un texto que podía servir al desarrollo de la antropología metropolitana.

### Transculturación teórica: *travelling*.<sup>27</sup> Teoría / teoría transcultural

Muchos intelectuales cubanos han reconocido los amplios y variados hallazgos de Ortiz; haciéndose eco de una frase de Rubén Martínez Villena, el secretario de Ortiz, Juan Marinello, lo llamó “el tercer descubridor de Cuba” (después de

---

26 Esa edición, publicada en 1978, formaba parte de la “Biblioteca Ayacucho”. Entre los editores de la colección estaba Ángel Rama, quien admiraba la obra de Ortiz. La introducción de Julio Le Riverend se incluyó en la edición del libro de Ortiz publicada por la Editorial de Ciencias Sociales de La Habana en 1983.

27 Literalmente “viajando”. Alude al título de un texto de Edward Said que se menciona en el acápite [N. de la T.].

Colón y de Humboldt).<sup>28</sup> Pero aunque muchos intelectuales le han rendido tributo a Ortiz,<sup>29</sup> pocos han seguido o desarrollado directamente sus ideas fuera de los círculos cubanos. Quizás la excepción más notable sea la del crítico literario uruguayo Ángel Rama. Su *Transculturación narrativa en la América Latina*,<sup>30</sup> cuyo título rinde tributo a Ortiz, comienza con un elogioso análisis de su obra y muestra la relevancia que tuvo en el proyecto de Rama de examinar las narrativas latinoamericanas desde una perspectiva latinoamericana.<sup>31</sup> Mediante el empleo del concepto de Ortiz, Rama brinda un análisis crítico de la obra antropológica y literaria de José María Arguedas, un etnólogo y escritor peruano que se suicidó tras dedicar su vida a la revalorización e integración de las tradiciones culturales quechua e hispánica que componen su nación. Para Rama, la transculturación facilita el examen histórico de la producción cultural latinoamericana en el contexto del colonialismo y el imperialismo. Quizás la influencia de la obra de Rama ha

---

28 Marinello utilizó la frase, que en cierto sentido subraya los vínculos de Ortiz con personas y con una perspectiva “foráneas”, en un *dossier* sobre Ortiz publicado por la revista *Casa de las Américas* a raíz de su muerte (el dossier incluía también artículos de Nicolás Guillén, José Luciano Franco, José Antonio Portuondo y Miguel Barnet), véase Juan Marinello (1969: 4). Ya he mencionado la introducción de H. Portell Vilá a la edición de 1940 del *Contrapunteo cubano*, y la de Julio Le Riverend a la edición venezolana. En el contexto de las universidades estadounidenses, véase de autores cubanos, el libro de Antonio Benítez Rojo *Repeating Island*, dedicado a Ortiz en ocasión del cincuentenario del *Contrapunteo cubano* (Benítez Rojo alinea a Ortiz con el posmodernismo), y *The Cuban Condition: Translation and Identity in Modern Cuban Literature*, de Gustavo Pérez Firmat. En una crítica interesante a las ideas de Todorov y Naipaul, José Piedra (1989) emplea el término “transculturación” sin darle crédito explícito a la obra de Ortiz, para proponer un enfoque transformativo de los encuentros coloniales. Coincidentemente, Piedra apoya su tesis con la comparación entre *Argonauts of the Western Pacific* y *A Diary in the Strict Sense of the Term*, ambos de Malinowski, y señala que en el diario resulta posible encontrar huellas de intercambios transculturales entre Malinowski y los habitantes de las Islas Trobriand que el autor eliminó de su texto académico monológico (xx; para un análisis de esta obra véase Fernando Coronil (1989).

29 Ibarra hace referencia a obras de Alfred Métraux, Alfonso Reyes, Roger Bastide, Jean Price Mars, Melville Herskovits; véase Jorge Ibarra (1990). C.L.R. James se refiere a la obra de Ortiz en términos sumamente elogiosos: “es el primer y único estudio comprensivo de los pueblos caribeños. Ortiz hizo entrar al Caribe en el pensamiento del siglo XX y lo mantuvo allí” (1963: 395).

30 Ángel Rama (1982). Un libro importante que aún no se ha traducido al inglés.

31 Rama plantea con simpatía que “Esta concepción de las transformaciones (aprobada entusiastamente por Bronislaw Malinowski en su prólogo al libro de Ortiz) traduce visiblemente un perspectivismo latinoamericano, incluso en lo que puede tener de incorrecta interpretación. Revela resistencia a considerar la cultura propia, tradicional, que recibe el impacto externo que habrá de modificarla, como una entidad meramente pasiva o incluso inferior, destinada a las mayores pérdidas, sin ninguna clase de respuesta creadora” (1983: 33). La referencia a una “interpretación incorrecta” se refiere a la crítica etimológica que hace Aguirre Beltrán (1957) del término de Ortiz.

contribuido a que las ideas de Ortiz hayan recibido cierto reconocimiento en los estudios culturales y la crítica literaria.<sup>32</sup>

Sin embargo, entre los antropólogos su presencia es marginal. En una reseña de los “estudios de aculturación”, Ralph Beals hace la siguiente evaluación:

En su prefacio a la obra [*Contrapunteo cubano*] Malinowski muestra su entusiasmo por el nuevo término, pero resulta imposible encontrar en sus publicaciones una consideración seria de los aspectos recíprocos del contacto cultural. El término “transculturación” ha sido empleado por algunos autores latinoamericanos, y si el de “aculturación” no se empleara tan ampliamente, resultaría beneficioso adoptarlo. (1955: 628).

Sin embargo, el antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán critica el concepto de transculturación por razones etimológicas y plantea que “creó más confusión” (1957: 11). La síntesis monumental de las formaciones culturales latinoamericanas del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro incluye un análisis crítico del concepto de aculturación en términos que recuerdan la posición de Ortiz, pero a pesar de las eruditas referencias de Ribeiro a un gran número de autores, no menciona a Ortiz y sigue empleando el término aculturación.<sup>33</sup> Tampoco hay mención a los libros de Ortiz en el importante *Culturas híbridas*, del antropólogo mexicano Néstor García Canclini. En un acalorado debate sostenido por prominentes latinoamericanistas en los Estados Unidos acerca de las aproximaciones a la historia de los pueblos no europeos, no se tuvieron en cuenta las ideas de Ortiz.<sup>34</sup> Por el contrario, en una reseña de la antropología caribeña Michel-Rolph Trouillot (1991: 29) menciona la obra de Ortiz en el contexto de su análisis sobre el desarrollo de una antropología históricamente orientada, y lo ubica en relación con la obra de otros antropólogos caribeños como Price-Mars en Haití y Pedreira en Puerto Rico.

Las ediciones de 1944 y 1957 de la *International Encyclopedia of the Social Sciences*, al cuidado de Seligman y Johnson, no mencionan a Ortiz. La edición de 1968, al cuidado de David L. Sills, a pesar de su propósito explícito de ser más internacional en la práctica, reproduce ese silencio. Como señala un comentarista:

---

32 Por ejemplo, las ideas de Ortiz aparecen en los ensayos teóricos sobre transformación cultural de Bernardo Subercaseaux (1987) y George Yúdice (1992). En su *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation* (1992), Mary Louise Pratt le da crédito a Ortiz por el término transculturación y desarrolla su concepción del contacto lingüístico hasta producir un sugerente análisis de la transformación cultural en “zonas de contacto”.

33 Ribeiro (1971: 24, 37-39) sólo hace referencia a Ortiz en relación con aspectos específicos de la etnografía cubana.

34 Michael Taussig (1989), Sidney Mintz y Eric Wolf (1989).

A pesar del objetivo explícito de la nueva enciclopedia de reconocer las principales contribuciones internacionales al desarrollo de la antropología, y de sobrepasar el anglocentrismo del trabajo de Seligman, los nombres de los fundadores de los estudios afro-americanos, Nina Rodrigues y Fernando Ortiz, no aparecen entre las seiscientas entradas bibliográficas. (Ibarra 1990: 56).

Incluso como nota marginal, la presencia de Ortiz puede resultar efímera. En la introducción a la primera edición de *The Dynamics of Culture* de Malinowski, Phyllis Kaberry comenta que Malinowski casi nunca usó el término aculturación, porque prefería la expresión 'contacto cultural', pero también señala que en una ocasión "abogó por la adopción de un término creado por Don Fernando Ortiz: el de 'transculturación'" (1944: vii). En una nota al pie, Kaberry cita como fuente de esa referencia la introducción al *Contrapunteo cubano*, y añade que "Malinowski también empleó ese término en su artículo 'The Pan-African Problem of Culture Contact'". No obstante, no profundiza más en el tema. Llama la atención que en la introducción a la segunda edición del libro de Malinowski, publicada quince años después, haya modificado esa parte. Su referencia a Fernando Ortiz desaparece sin ninguna explicación, junto con la mención al artículo de Malinowski en el que usó la transculturación de Ortiz. Ello puede explicar por qué en su minuciosa evaluación de la opinión cada vez más crítica de Malinowski sobre las potencias imperiales, sorprendentemente titulada "The Anthropologist as Reluctant Imperialist", Wendy James (1973) no mencione ese artículo.<sup>35</sup> Merced a esos silencios en las obras que analizan el desarrollo de las ideas de Malinowski, se ha eliminado la influencia de Ortiz sobre su pensamiento. Los cánones antropológicos emergentes parecen de autoría exclusiva de Malinowski.

¿Cómo se reconoce en el centro a los autores de la periferia? El análisis de Edward Said sobre la complicidad entre el imperialismo y el conocimiento ha desempeñado un papel pionero en la puesta en jaque de las representaciones eurocéntricas y en la valorización de la obra de autores de la periferia. Paradójicamente, sus comentarios sobre la antropología no metropolitana revelan los complejos mecanismos mediante los cuales a menudo se reinscribe inconscientemente su marginación. En una conferencia pronunciada en una reunión de antropólogos en 1987, Said reflexiona sobre los límites de la antropología periférica y plantea que la potencia imperial es tan dominante en la periferia que los antropólogos que trabajan en el centro deben reconocer la especial responsabilidad que les incumbe:

Hablar del "otro" hoy en los Estados Unidos, para el antropólogo contemporáneo que trabaja aquí, es algo totalmente distinto que para,

---

35 Le agradezco a Riyad Koya haber llamado mi atención hacia este artículo y sus útiles comentarios acerca de las afiliaciones e ideas de Malinowski.



por ejemplo, el antropólogo indio o venezolano: la conclusión a la que llega Jürgen Golte en un reflexivo artículo sobre la “antropología de la conquista” es la de que el poder global que irradia del gran centro metropolitano es tan dominante que incluso la antropología no estadounidense, es decir, la “autóctona”, está “íntimamente vinculada al imperialismo”. Practicar la antropología en los Estados Unidos, por tanto, no se limita a llevar a cabo un trabajo académico de investigación de la “otredad” y la “diferencia” en un país de grandes dimensiones; supone analizarlas en un estado enormemente influyente y fuerte, cuyo poder global es el de una superpotencia. (Said 1989: 218).

De hecho, Jürgen Golte (1980), un antropólogo alemán especialista en estudios andinos, no descalifica a la totalidad de la antropología como una disciplina condenada a ser imperialista. Lo que está implicado en su tesis es que la antropología latinoamericana no puede escapar de esa complicidad porque no tiene su origen en la Ilustración europea –que está, presumiblemente, en los cimientos de la antropología metropolitana– sino en el imperialismo europeo:

La antropología en la América Latina es el instrumento de las clases dominantes para su relación con las clases explotadas. Forma parte de un contexto cultural que se deriva del pensamiento burgués europeo que cosifica a los grupos humanos potencialmente explotables. Hay pocos indicios que nos permitan avizorar una significación potencial de la antropología en el contexto de la liberación de quienes han sido sus objetos, ya que la antropología latinoamericana como disciplina no tuvo su origen en la tradición de la Ilustración europea, sino en la del imperialismo europeo. (Golte 1980: 391).

Paradójicamente, el exergo del artículo de Golte es una cita de José María Arguedas, tomada de un texto escrito en quechua, en el que Arguedas critica las actitudes coloniales de los “doctores” que trabajan en el Instituto de Estudios Peruanos. En vez de ver en Arguedas un ejemplo de un tipo diferente de antropología, como hace Ángel Rama, Golte considera que sus palabras constituyen una confirmación de que en la América Latina no puede haber una antropología crítica:

[Arguedas] aprendió antropología para poner sus conocimientos al servicio de los pueblos quechuas, pero no logró su objetivo. Para él, la antropología no era un vehículo adecuado para expresar y justipreciar la concepción quechua del mundo. La poesía y la novela demostraron serle más valiosas, pero llegó a perder la fe en ellas también a medida que se aniquilaba rápidamente la tradición y la experiencia quechuas. Se suicidó en enero de 1970. (1980: 386-387).



No hay duda de que Arguedas batalló con los instrumentos que recibió, y que trató de adaptarlos a sus propósitos, no siempre con éxito. Como Ortiz, Arguedas (1977) rechazó las ideas prevalecientes sobre el progreso y la “aculturación”, e intentó explorar la dinámica de la transformación cultural que subtenía la formación de culturas en la América Latina. En una declaración escrita poco antes de su muerte, en ocasión de recibir el premio literario “Inca Garcilaso de la Vega”, Arguedas señala: “Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz, habla en cristiano y en indio, en español y en quechua” (Arguedas 1971: 297). Explica que un principio que ha guiado la obra de su vida ha sido el esfuerzo por ver al Perú como una fuente infinita de creatividad, como un país dotado de tradiciones tan extraordinariamente diversas y ricas, de unos mitos y una poesía tan imaginativos, que “imitar desde aquí a alguien resulta algo escandaloso” (Arguedas 1971: 298).

Aunque resulta evidente que Golte se propone demostrar la complicidad de los antropólogos latinoamericanos con el imperialismo para criticarla, su descalificación en bloque remata sin pretenderlo el escándalo del imperialismo. Un examen de la relación entre la antropología y el imperialismo no sólo debe hacer visible la complicidad, sino también la tensión contrapuntística entre ambos. Si bien Said no toma distancia de la opinión de Golte, su llamado en *Culture and Imperialism* a leer las culturas contrapuntísticamente abre un espacio para una evaluación más matizada de las formaciones culturales que involucran a centros y periferias. Sostiene allí que las identidades culturales se constituyen de manera interaccional o contrapuntística. “Porque lo cierto es que ninguna identidad puede existir por sí sola sin un conjunto de opuestos, negaciones, oposiciones: los griegos siempre necesitaron de los bárbaros, y los europeos de los africanos, los orientales, etc.” (Said 1993: 336). En sus conclusiones vuelve a esta idea: “El imperialismo consolidó la mezcla de culturas e identidades en una escala global. Pero su legado peor y más paradójico fue hacerles creer a las personas que eran sólo, fundamental, exclusivamente blancas o negras, u occidentales u orientales” (Said 1993: 336). Contra ese legado paradójico Said termina ofreciendo, con sentido de urgencia, un perspectivismo contrapuntístico:

De hecho, con lo que tiene que ver la sobrevivencia es con las relaciones entre las cosas; para decirlo con palabras de Eliot, no se puede privar a la realidad de los “otros ecos que pueblan el jardín”. Resulta más fructífero –y más difícil– pensar sobre los otros concretamente y en un contrapunteo en simpatía que sólo sobre “nosotros”. (1993: 336).

Una perspectiva contrapuntística, al arrojar luz sobre la compleja interacción entre el subalterno y el dominante, debe dificultar el absorber uno en el otro, lo que remataría, aun inconscientemente, la obra de la dominación.

Resulta significativo que dos críticos del imperialismo hayan desarrollado, de manera independiente, y a cincuenta años de distancia uno del otro, una perspectiva contrapuntística para analizar la formación de culturas e identidades. Mientras que Said se inspiró en la música clásica occidental para llegar a su concepto de contrapunteo, Ortiz lo hizo en las tradiciones populares musicales y litúrgicas de Cuba. Quizás una lectura contrapuntística de Said y Ortiz apunte a un contrapunteo entre la música clásica y la popular, y más allá, a un contrapunteo entre las culturas de Europa, África y América.

No obstante, la presencia de Ortiz como un eco en el jardín de Said también hace más visible la necesidad de entender las operaciones –que aunque sistémicas son aún poco conocidas– mediante las cuales se reproducen los centros y los márgenes.<sup>36</sup> Se podría sentir la tentación de ver en los silencios que rodean a Ortiz, a pesar del impacto de sus ideas en escritos y análisis, una confirmación de la tesis de Dipesh Chakrabarty (1992) de que las historias del Tercer Mundo se escriben referidas a los cánones teóricos del Primer Mundo, y, por tanto, considerarlo simplemente como una prueba más de que la teoría social es un atributo del centro. Pero la obra de Ortiz complica este punto de vista. Su comprensión de la naturaleza relacional de las formaciones culturales erosiona la distinción entre Primer y Tercer mundos, que parece ser tan central para los autores relacionados con el proyecto de estudios de la subalternidad.

Por ejemplo, la sugerente propuesta de Gyan Prakash (1990) de escribir historias postorientalistas depende de una distinción fundamental entre Primer y Tercer mundos. Si bien rechaza la historiografía fundacional, Prakash termina por sentar las “posiciones tercermundistas” como resbalosos cimientos estratégicos que garantizan “el nexo en lugar de la insularidad” (1990: 403). Aspira a que anclando la escritura de la historia en el “Tercer Mundo” se pueda contrarrestar la posibilidad de que una historiografía posfundacional pueda conducir a la estetización de la política de la diversidad (Prakash 1990: 407). Pero aunque la justificación de esta forma de fundacionalismo estratégico es su eficacia política, debe responder

---

36 La realidad de la ausencia de Ortiz en contraste con la expectativa de su presencia se me hizo más evidente al hacer una presentación de este ensayo en la Universidad de Duke. Walter Mignolo suponía, antes de esa conferencia, que el perspectivismo contrapuntístico de Said en *Culture and Imperialism* tenía como base las ideas de Ortiz; Fredric Jameson creía, por su parte, que dado lo que plantea en *Mythologiques*, Lévi-Strauss seguramente había conocido la obra de Ortiz y había sido influido por ella. Después de la conferencia, Mignolo y yo examinamos el libro de Said, y Jameson revisó las obras de Lévi-Strauss; en ninguno de los dos casos encontramos referencias a Ortiz. No obstante, Jameson conjeturó que Lévi-Strauss debe haber conocido el *Contrapunteo cubano*, dados la introducción de Malinowski, su propio trabajo en Brasil y sus viajes y contactos en la América del Sur. Señaló que si el reconocimiento parcial de las ideas de Ortiz por parte de Malinowski resulta inquietante, el silencio de Lévi-Strauss es “estruendoso”.

también por las consecuencias políticas de categorías que pueden polarizar y oscurecer contiendas que a menudo se dirimen en terrenos más variados.

Al proceder al examen de cómo las culturas se conforman unas a otras contrapuntísticamente, Ortiz muestra hasta qué punto sus fronteras estáticas y precisas son un artificio creado por relaciones desiguales de poder. Una perspectiva contrapuntística nos permitiría apreciar que al esquema de los tres mundos lo subtienden categorías geohistóricas fetichizadas que ocultan su génesis en la desigualdad y la dominación; y lo que es más importante, podría contribuir al surgimiento de categorías no imperiales que no corroboren la obra de la dominación, sino que la pongan en jaque.<sup>37</sup> El asunto no consiste en que no se deban usar las categorías de que disponemos, como las de “Primer” o “Tercer” mundos, porque es evidente que en ciertos contextos no sólo resultan indispensables, sino también eficaces, sino en que al usarlas debemos tener en cuenta sus límites y sus efectos. Las tesis sobre la producción de teoría e historiografía subalterna polarizadas en términos del esquema de los Tres Mundos conllevan el riesgo de reinscribir los presupuestos jerárquicos que lo subtienden.

En “Travelling Theory” Said analiza cómo se traslada la teoría mediante el estudio de la migración de Francia a Inglaterra del marxismo de Lukács después de la Primera Guerra Mundial, y su transformación en las obras de Lucien Goldmann y Raymond Williams (Said 1983). Mientras que James Clifford considera que ese ensayo de Said es “un punto de partida indispensable para un análisis de la teoría en términos de su ubicación y sus desplazamientos, sus viajes”, también señala que “el ensayo requiere modificaciones cuando se extiende a un contexto poscolonial” (Said 1989: 184). Clifford objeta el esquema de Said de cuatro etapas del viaje (origen; distancia recorrida; condiciones para la recepción o aceptación y transformación e incorporación en un lugar y un tiempo nuevos), porque, afirma, “esas etapas se asemejan a la tan conocida historia de la inmigración y la aculturación. Un camino tan lineal no puede hacer justicia a las vueltas y revueltas de la retroalimentación, las apropiaciones y resistencias ambivalentes que caracterizan los desplazamientos de las teorías y de los teóricos entre puntos del ‘Primer’ y el ‘Tercer’ mundos”. Clifford complementa la visión de Said de un viaje teórico “lineal” en los confines de Europa con una concepción de las “complejidades no lineales” de los itinerarios teóricos entre el Primer y el Tercer mundos.

Si bien hay diferencias significativas en la manera en que se desplaza la teoría entre distintas regiones del mundo, quizás se podría llevar hasta sus últimas consecuencias el planteamiento de Clifford y afirmar que todo viaje teórico se define por “complejidades no lineales”, por procesos de “transculturación” y no de “aculturación”. La dicotomía entre viaje teórico lineal en Europa y viaje teórico no

---

37 Desarrollo esta idea en F. Coronil (1996).

lineal en el resto del mundo encadena la producción teórica al centro. De ahí que Clifford plantee que Marx, que provenía de la atrasada Alemania, se “modernizó” al trasladarse a París y Londres:

¿Podría haber producido Marx el marxismo en Renania? ¿O incluso en Roma? ¿O en San Petersburgo? Resulta difícil imaginarlo, y no sólo porque necesitaba el Museo Británico y sus cuadernos azules. El marxismo tenía que expresar el “centro” del mundo: la fuente histórica y políticamente progresista (Clifford 1989: 181).

Desde una perspectiva diferente sería lícito preguntarse: ¿Podría Marx haber producido el marxismo de no haberse criado en Renania y haberla mantenido en el centro de sus preocupaciones? ¿Podrían haber producido Smith o Proudhon el marxismo? El marxismo suponía una transculturación no lineal de formaciones intelectuales relativas no sólo a zonas “atrasadas” y “modernas” de la cultura europea, sino también a perspectivas dominantes y subalternas en su seno. Ello parece indicar que todo desplazamiento teórico es intrínsecamente transcultural, pero que la canonización de la teoría supone la supresión y “linealización” retrospectivas de huellas e itinerarios.

Considero que son los cánones y no las teorías los que son atributos imperiales. Mientras que la producción teórica –gruesamente entendida como formas autocríticas del conocimiento– tiene lugar en formas y ubicaciones múltiples, los cánones de las disciplinas y la canonización de sus creadores sigue siendo, en buena medida, privilegio de los poderosos. Pero hasta los cánones, a pesar de su rigidez, están poblados por ecos subalternos.<sup>38</sup> No hay razón para asumir que la teoría viaja ya acabada del centro a la periferia, porque en muchos casos se forma al viajar mediante la interacción entre diferentes regiones. El reconocimiento de la existencia de un intercambio dinámico entre culturas subalternas y dominantes, incluidas las antropologías subalternas y metropolitanas, puede llevarnos a la comprensión de que mucho de lo que hoy se denomina “antropología cultural” podría llevar el nombre más adecuado de “antropología transcultural”.

---

38 Existen, por supuesto, contracánones y modalidades alternativas de establecer la significación de ideas y autores. Esta formulación esquemática intenta apuntar a una manera de pensar sobre el papel del poder en la relación entre la producción de teoría y la formación de cánones. En el mundo anglonorteamericano hay una significativa literatura sobre la formación de cánones. Para análisis que incluyen una amplia variedad de aspectos sobre el papel de los cánones en la teoría literaria, que relativizan los estándares eurocéntricos desde una perspectiva latinoamericana, véase Desiderio Navarro (1985), Walter Mignolo (1991) y Beatriz Pastor (1988).

## Antropología transcultural: reflexionando contrapuntísticamente sobre Malinowski

Si la transculturación es un ir y venir, ¿se podría encontrar el eco de Ortiz en la creciente aceptación por parte de Malinowski de una concepción más dinámica del cambio cultural? ¿Podría ser que en sus esfuerzos por contener el *Contrapunteo cubano* Malinowski se hubiera visto afectado por las ideas de Ortiz? Mediante una lectura contrapuntística de Malinowski y Ortiz quisiera establecer vínculos entre la cambiante geopolítica del imperio y la política de la teoría social, y ver la formación de cánones teóricos como el producto de intercambios transculturales. Es un hecho bien establecido que las ideas de Malinowski habían cambiado debido a sus experiencias en África, y que compartió con muchos intelectuales europeos durante el periodo de entreguerras una creciente desilusión con la idea de progreso. No es mi intención realizar aquí la tarea imposible de evaluar hasta qué punto influyó Ortiz sobre Malinowski; sólo me propongo hacer notar su presencia.

En el cuidado que se tomó Malinowski para asimilar el *Contrapunteo cubano* a la antropología funcionalista detecto cierta ambivalencia, un deseo velado de domesticar su fuerza. Interpreto esa ambivalencia como una tensión entre la negación y la desautorización, entre reprimir totalmente y reconocer al pasar la originalidad de Ortiz como etnógrafo, una originalidad que salía al paso de ideas aceptadas en la metrópoli sobre “la casa”<sup>39</sup> y “el extranjero”, “ciencia” y “ficción”, “culturas salvajes” y “culturas civilizadas”.

Tres años antes, Malinowski había escrito la introducción de *Facing Mt. Kenya*,<sup>40</sup> de su exalumno y líder de la independencia Jomo Kenyatta (1965), y en ella había señalado que “la antropología empieza por casa [...] debemos comenzar por conocernos primero a nosotros mismos y sólo entonces proceder a analizar salvajismos más exóticos” (1965: vii). Es obvio que en los casos de Ortiz y Kenyatta la casa y los salvajismos exóticos coincidían; en su condición de antropólogos, empezar por casa suponía adoptar un punto de vista autorreflexivo desde adentro y desde afuera. En el caso de Malinowski, para quien la casa y la ciencia coincidían en el centro, no existía un lugar privilegiado fuera del centro en el cual situarse para empezar por casa; la adopción de un punto de vista autorreflexivo conllevaba el riesgo de minar las presunciones tanto de la casa como de la ciencia.

39 La palabra inglesa es “home”, que tiene varias acepciones, entre ellas las de “patria, tierra natal, país donde se vive” y “casa”, con sus distintos significados. He preferido atenerme a esta segunda traducción por razones de estilo, excepto cuando se contrapone “home” a “exile”, cuando he utilizado “patria”. De cualquier manera, el texto permite entender con claridad las implicaciones del término [N. de la T.]

40 Jomo Kenyatta, *Facing Mount Kenya*, New York, Vintage Books, 1965.

En su caso, la ausencia de una perspectiva totalizadora puede relacionarse con el planteamiento de Perry Anderson de que la cultura burguesa británica se organiza en torno a un “centro ausente”, a la carencia de una teoría total de sí misma. Según Anderson, ese vacío en el centro dio origen a “un seudocentro: el ego perenne [...] el predominio del psicologismo”.

Una cultura que carece de los instrumentos para concebir la totalidad social inevitablemente retrocede a la psiquis nuclear como Causa Primera de la sociedad y la historia. Ese sustituto invariante es explícito en Malinowski, Namier, Eysenck y Gombrich. Tiene una consecuencia lógica. El tiempo sólo existe como intermitencia (Keynes), decadencia (Leavis) u olvido (Wittgenstein). En última instancia (Namier, Leavis o Gombrich), el siglo XX mismo se convierte en el objeto imposible. (Anderson 1968: 56).

La narrativa histórica totalizadora de Ortiz puede haberle resultado especialmente provocativa a Malinowski, porque el *Contrapunteo cubano* constantemente desubica y reubica la patria y el exilio, lo nacional y lo internacional, los centros y las periferias, y muestra cómo se forman históricamente mediante una constante interacción. Como afirma Michel-Rolph Trouillot (1992) en su panorama de la antropología caribeña, “una vez que se introduce, la historicidad se convierte en la pesadilla del etnógrafo, en el constante recordatorio de que los grupos que debe considerar naturales son creaciones humanas, los resultados cambiantes de procesos pasados y en curso”. La perspectiva histórica de Ortiz no perseguía cierres, sino rupturas y aperturas. En un artículo periodístico titulado “Mister Cuba”, Lino Novás Calvo afirma que “Ortiz nunca ha sido capaz de encerrar en un círculo su tema de estudio. Con la ruptura del círculo busca el significado integral de un problema, su significación en el mundo como un todo” (Novas Calvo 1950: 6). La actividad práctica de Ortiz también se nutrió de su perspectiva contrapuntística: “Nunca ha reflexionado sobre los asuntos nacionales separados de los asuntos mundiales” (Novas Calvo 1950: 7). La casa y el extranjero, la ciencia y la política, el yo y el otro estaban íntimamente relacionados en la obra histórica de Ortiz.

En *Argonauts of the Western Pacific* Malinowski plantea que una visión antropológica requiere de la perspectiva de un observador distanciado, capaz de ver el funcionamiento de toda la sociedad.

Exactamente de la misma manera que un humilde miembro de cualquier institución moderna, sea ésta el estado, la iglesia o el ejército, *pertenece* a ella y *está en* ella, pero no tiene una visión de la acción integral resultante del conjunto, y mucho menos podría producir un balance de su organización, sería fútil tratar de interrogar a un nativo utilizando términos sociológicos abstractos. (Malinowski 1922: 12).

Ortiz no mira a Cuba, su “casa”, desde un punto distanciado como el reclamado por Arquímedes, sino desde adentro; su visión integral del conjunto se desarrolló por *pertenecer* a ella y *estar en* ella. Como intelectual de la periferia, el desarrollo de una perspectiva crítica desde adentro no impedía, sino que estaba condicionada por una visión desde afuera. Pero esa distancia crítica conlleva una crítica de la distancia y de la visión desde la lejanía. De ahí que el distanciamiento no sea el opuesto del compromiso, sino su condición necesaria. La obra de Ortiz, que desafía implícitamente la noción de un observador distanciado, llama a los antropólogos del centro y de la periferia a reconocer la posición que ocupan, la historicidad de lo que Walter Mignolo ha denominado en sus escritos teóricos “el *locus* de enunciación” (Mignolo 1993). Esta tarea, especialmente urgente en las sociedades poscoloniales, supone asumir una postura crítica sobre los puntos de vista existentes. La obra de Ortiz refleja una lucha creativa para construir, y no meramente para ocupar, un *locus* de enunciación crítico.

Me resulta difícil imaginar que Malinowski ni siquiera advirtiera la importancia del hallazgo de Ortiz. Si estoy en lo cierto al percibir una tensión en la introducción de Malinowski ante la represión y el reconocimiento al pasar de la originalidad de Ortiz, quizás podamos ver esa tensión en las dos ocasiones en que Malinowski usó el término transculturación.

La primera aparece en el intento de Malinowski de sentar las bases de la antropología funcionalista en su *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. En el segundo capítulo, “A Minimum Definition of Science for the Humanist”, afirma que la teoría encuentra una fuente de inspiración y corrección en la práctica:

Por último, en todo ello, la inspiración derivada de los problemas prácticos –como la política colonial, la obra misionera, las dificultades del contacto cultural, y la transculturación–, problemas que son patrimonio legítimo de la antropología, es un invariable correctivo de las teorías generales. (1944: 14).

Malinowski ni reconoce la paternidad del concepto ni explica su significación.<sup>41</sup> Aunque en capítulos posteriores reseña las vertientes de la teoría antropológica e identifica a los autores relacionados con ellas, no menciona a Fernando Ortiz ni a su obra e ideas.

Resulta irónico que el *Oxford English Dictionary* le dé crédito a Malinowski por la introducción del término transculturación a partir del mínimo uso que hace

---

41 Según Huntington Cairns, el editor de su libro póstumo, Malinowski había revisado las primeras doscientas páginas del manuscrito pasado a máquina. Por tanto, es evidente que Malinowski no sólo escribió, sino que también revisó el párrafo en el que menciona la transculturación.



de él en ese libro; es innecesario aclarar que no lo distingue del de aculturación, distinción que era el propósito de Ortiz al concebirlo:

*Transculturation* (f. Trans- 3 +CULTURE sb+ -ATION) = Acculturation 1941 B. MALINOWSKI *Sci. Theory of Culture* (1944) ii. 14 problemas prácticos –como [...] las dificultades del contacto cultural y la transculturación–, problemas que son patrimonio legítimo de la antropología.

1949 *Psychiatry* XII. 184. Este artículo [...] demuestra que el proceso de transculturación no es realmente un proceso de adaptación a una cultura, sino a una situación política. 1970 R. STAVENHAGEN en I. L. HOROWITZ *Masses in Lat. Amer.* vii. 287. Empleamos los términos “transculturación” y “aculturación” como sinónimos.<sup>42</sup>

En asombroso contraste con el mínimo uso del término transculturación en ese libro fijador de cánones, en el último artículo que escribió antes de su muerte en 1942, “The Pan-African Problem of Culture Contact” (Malinowski 1943),<sup>43</sup> menciona el término varias veces y le da pleno crédito por el mismo a Fernando Ortiz:

Enseguida consideraremos más detalladamente los principios generales de esta transformación cultural –o transculturación, como podemos llamarla– siguiendo los pasos del doctor Fernando Ortiz, el gran estudioso cubano cuyo nombre vale la pena mencionar aquí, porque es uno de los más apasionados amigos de los africanos del Nuevo Mundo y un portavoz muy efectivo de sus valores culturales y campeón de su avance. (p. 650).

En este artículo Malinowski adopta una fuerte e inusual postura crítica en relación con “la embestida de la civilización blanca contra las culturas nativas”. Afirma que, en respuesta a esa embestida, “el antropólogo debe reconocer de inmediato que buena parte de la cultura africana resultó destruida o erosionada durante ese proceso”:

Los africanos perdieron buena parte de su legado cultural, con todos los privilegios que conllevaba de independencia política, libertad personal o actividad placentera en los vastos espacios despejados de su tierra

---

42 *The Compact Oxford English Dictionary*, Segunda edición, Oxford, Clarendon Press, 1989, s.v. “transculturation”. Le agradezco a Collen O’ Neal esta referencia. El OED no toma en consideración los textos traducidos y, por tanto, el *Contrapunteo cubano* no podía aparecer como una fuente del término. De ahí que lo que puede haber sido un error aislado refleje una exclusión sistemática de la contribución de autores de lenguas no inglesas a la lengua inglesa. Les agradezco a Bruce Mannheim y Charles Bright estas observaciones.

43 Éste es el artículo que Kaberry se abstuvo de citar en su introducción a la segunda edición de *The Dynamics of Culture Change* de Malinowski.



natal. Lo perdieron merced a la intrusión predatoria de las civilizaciones blancas, pero también, en buena medida, merced a los bien intencionados afanes de sus verdaderos amigos. Al propio tiempo, no tuvieron acceso consistente a la ciudadanía blanca en el mundo social y cultural de los colonos, funcionarios, e incluso misioneros y educadores europeos, acceso que era la promesa implícita en los principios fundamentales mismos del cristianismo y de la educación. (p. 651).

En respuesta a la depredación del colonialismo, Malinowski hace una propuesta extraordinaria: el establecimiento en África de “un sistema equitativo de segregación, de desarrollo autónomo independiente”. (p. 665).

¿Cómo explicar el uso excepcional que hace Malinowski en ese momento de la transculturación de Ortiz, su conmovida denuncia de la destrucción colonial, su fuerte crítica a la civilización blanca, su propuesta de empoderar a los africanos? Podemos encontrar una pista para descifrar el acertijo en la forma en que Malinowski justificó su propuesta de un sistema de desarrollo africano “autónomo”.

Hablando como europeo, polaco por demás, me gustaría establecer aquí como paralelo y paradigma las aspiraciones de nacionalidad europea, aunque no de nacionalismo. En Europa, los miembros de las nacionalidades oprimidas o sometidas –y Polonia estuvo en esa categoría durante ciento cincuenta años, desde su primer desmembramiento, y ha vuelto a ella tras la invasión hitleriana– no deseamos ninguna fusión con nuestros conquistadores y amos. Nuestro más fuerte reclamo es el de segregación, entendida como plena autonomía cultural, que ni siquiera implica necesariamente la independencia política. Sólo reclamamos tener el mismo rango de posibilidades, el mismo derecho a decidir en lo tocante a nuestro destino, nuestra civilización, nuestros destinos profesionales y nuestra manera de disfrutar de la vida. (p. 665).

En esta inusual declaración Malinowski se ubica a sí mismo en el texto, pero esta vez no como un observador imparcial situado en un punto –como el reclamado por Arquímedes– fuera de la historia, como en sus textos primeros, o como antropólogo preocupado, como en algunos de sus escritos posteriores, sino como un actor histórico con una posición, como una víctima más de las atrocidades de la historia. Una Europa descentrada y fragmentada parece haberle permitido a Malinowski *estar en ella*, *pertenecer a ella*, hablar *desde ella*. Es como si en el cenit de su vida, el avance del fascismo en Europa, la ocupación de Polonia, la destrucción de su propia “casa”, lo hubieran hecho receptivo a los reclamos y la experiencia de otros grupos oprimidos. En ese momento fue capaz de reconocer a Ortiz, de cumplir la promesa que una vez le hiciera.

En una época en que ningún sitio está a salvo de los horrores de la historia ni es inocente de sus efectos, quizás sería deseable establecer nuestra cercanía a las ideas del Malinowski de 1942 y no a la figura canónica de *Argonauts*. El reconocimiento de Malinowski nos da una idea de cómo las reflexiones de Ortiz lo ayudaron a entender las transformaciones culturales desde una perspectiva no imperial, y a apoyar los reclamos de los pueblos sometidos. En el espíritu de la obra de Ortiz, podríamos honrar su memoria abandonando la creencia en su autoría individual, y recordando que el *Contrapunteo cubano* es un texto en el cual, como reconocieron Walter Benjamin y Ángel Rama, los “tesoros culturales” dejan de deber su existencia exclusivamente a la labor de las elites y se convierten también, en tanto productos de una historia común, en frutos de colectividades populares. Como reflejo del contrapunteo del propio Ortiz con esas colectividades, el *Contrapunteo cubano* ensalza la imaginación y la vitalidad populares que inspiraron la obra: “las preces antifonarias de las liturgias así de blancos como de negros, en la controversia erótica y danzaria de la rumba y en los contrapunteos versificados de la guajirada montuna y de la currencia afrocubana” (Ortiz 1947: 4).

## Referencias citadas

- Aguilar, Luis. 1972. *Cuba 1933: Prologue to Revolution*. Ithaca: Cornell University Press.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1957. *El proceso de aculturación*. México: UNAM.
- Ahmad, Aijaz. 1987. Jameson's Rethoric of Otherness and the “National Allegory”. *Social Text*. (17): 3-25.
- Anderson, Perry. 1968. Components of the National Culture. *New Left Review*. (50): 3-57.
- Appadurai, Arjun (ed.). 1988. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arguedas, José María. 1971. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- \_\_\_\_\_. 1977. Formación de una cultura nacional indoamericana. México: Siglo XXI.
- Beals, Ralph. 1955. “Acculturation”. En: Alfred L. Kroeber (ed.), *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Benítez-Rojo, Antonio. 1992. *The Repeating Island: The Caribbean and the Postmodern Perspective*. Durham: Duke University Press.
- Bhabha, Homi. 1985. Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817. *Critical Inquiry*. (12): 144-65.
- Cabrera, Lydia, 1975. *El monte*. Miami: Ediciones Universal.

- García Canclini, Néstor. 1989. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Chakrabarty, Dipesh. 1992. Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for "Indian" Pasts? *Representations* (37): 1-26.
- Clifford, James. 1989. Notes on Travel and Theory. *Inscriptions*. (5): 177-188.
- Clifford, James y Marcus George (eds.) 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Coronil, Fernando. 1996. Beyond Occidentalism: towards Nonimperial Geohistorical categories. *Cultural Anthropology*. 11 (1).
- \_\_\_\_\_. 1993. "Challenging Colonial Histories: Cuban Counterpoint/Ortiz's Counterfetishism". En: Steven M. Bell, Albert H. LeMay y Leonard Orr. (eds.), *Critical Theory, Cultural Politics, and Latin American Narrative*. University of Notre Dame Press.
- \_\_\_\_\_. 1989. Discovering America-Again: The Politics of Selfhood in the Age of Postcolonial Empires. *Dispositio*. 14 (36-38): 315-31.
- Derrida, Jacques. 1974. *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Eiss, Paul. 1994. "Politics of Space or Political Emptiness?" Ponencia presentada en el seminario "Occidentalisms and Capitalism". Universidad de Michigan.
- Ferguson, James. 1988. Cultural Exchange: New Developments in the Anthropology of Commodities. *Cultural Anthropology*. 3 (4): 488-513.
- Firth, Raymond. 1957. *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Golte, Jürgen. 1980. "Latin America: The Anthropology of Conquest". En: Stanley Diamond (ed.), *Anthropology: Ancestors and Heirs*. New York: Moulton Publishers.
- González Echevarría, Roberto. 1977. *Alejo Carpentier: The Pilgrim at Home*. Ithaca: Cornell University Press.
- Guerra y Sánchez, Ramiro. 1927. *Azúcar y población en las Antillas*. La Habana: Cultural S.A.
- Helg, Aline. 1990. "Fernando Ortiz ou la pseudo science contre la sorcellerie Africaine à Cuba". En: *La pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en question*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Herskovits, Melville. 1938. *Acculturation: The Study of Culture Contact*. Locust Valley: N.Y., Augustin.
- Hoetink, H. 1980. El Cibao 1844-1900: su aportación a la formación social de la República. *Eme Eme. Estudios Dominicanos*. 8 (48): 3-19.
- Ibarra, Jorge. 1990. La herencia científica de Fernando Ortiz. *Revista Iberoamericana*. (56).
- James, C.L.R., 1963. *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. New York: Vintage Books.

- James, Wendy. 1973. "The Anthropologist as Reluctant Imperialist". En: Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*. Atlantic Highlands: Humanities Press.
- Jameson, Fredric. 1981. *The Political Unconscious*. Ithaca: Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_. 1986. Third-World Literature in the Era of Multinational Capital. *Social Text* (15): 65-88.
- Kaberry, Phyllis. 1945. "Introduction". En: Bronislaw Malinowski, *The Dynamics of Culture Change*. New Haven: Yale University Press.
- Kenyatta, Jomo, Facing Mt. Kenya, Nueva York, Vintage Books, 1965.
- Mair, Lucy. 1957. "Malinowski and the Study of Social Change". En: Raymond Firth (ed.), *Man and Culture: An evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Malinowski, Bronislaw. 1945. *The Dynamics of Culture Change*. Nueva Haven: Yale University Press.
- \_\_\_\_\_. 1944. *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Chapel Hill: North Carolina University Press.
- \_\_\_\_\_. 1943. The Pan-African Problem of Culture Contact. *American Journal of Sociology*. 48 (6): 649-65.
- \_\_\_\_\_. 1939. The Present State of Studies in Culture Contact. Some Comments on an American Approach. *Africa*. 12 (1).
- \_\_\_\_\_. 1938. "Introduction". *Methods of Study of Cultural Contact in Africa*, pp. vi-xxxviii. International African Institute Memorandum.
- \_\_\_\_\_. 1935. *Coral Gardens and their Magic*. 2 vols. Bloomington: George Allen & Unwin.
- \_\_\_\_\_. 1922. *The Argonauts of the Western Pacific*. Londres: Routledge.
- Marcus, George E. y Michael Fisher. 1986. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Marx, Karl, 1963. *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte*. New York: International Publishers.
- \_\_\_\_\_. 1981. *Capital*. 3 vols. New York: Vintage Books.
- Marinello, Juan. 1969. Sin título. *Casa de las Américas*. 10, (55-57): 4.
- Mignolo, Walter. 1991. Canons A(nd) Cross Cultural Boundaries (Or, Whose Canon Are We Talking About?). *Poetics Today*. 12 (1): 1-28.
- \_\_\_\_\_. 1993. Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism. *Latin American Research Review*. 28 (3): 120-134.
- Mintz, Sidney. 1985. *Sweetness and Power: The place of Sugar in Modern History*. New York: Penguin Books.
- Mintz, Sidney y Eric Wolf. 1989. Reply to Michael Taussig. *Critique of Anthropology*. 9 (1).
- Mounier, María. 1993. "Le champ de vision du Troisième Decouvreur de Cuba: Fernando Ortiz (1881-1969)". Seminario de Historia de WBA Communications, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona.

- Navarro, Desiderio. 1985. Otras reflexiones sobre eurocentrismo y antieurocentrismo en la teoría literaria de la América Latina y Europa. *Casa de las Américas*. (150): 68-78.
- Novás Calvo, Lino. 1950. Mister Cuba. *The Americas. Review of Latin American News*. 12 (6): 6-8.
- Ortiz, Fernando. 1986. *Los negros curros*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- \_\_\_\_\_. 1963. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Empresa Consolidada de Artes Gráficas.
- \_\_\_\_\_. 1951. *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. La Habana: Ministerio de Educación.
- \_\_\_\_\_. [1950] 1965. *Africanía de la música folklórica de Cuba*. La Habana: Editora Universitaria.
- \_\_\_\_\_. 1940. *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*. New York: A.A. Knopf.
- \_\_\_\_\_. 1940. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Jesús Montero (ediciones posteriores: New York, 1947 y 1970; Las Villas, 1963; Barcelona, 1973; Caracas, 1978; La Habana, 1983).
- \_\_\_\_\_. 1910. *La reconquista de América: reflexiones sobre el panhispanismo*. París: Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas.
- \_\_\_\_\_. 1906. *Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal)*. Madrid: Librería Fernando Fé.
- Parry, Benita. 1987. Problems in Current Theories of Colonial Discourse. *Oxford Literary Review*. (9).
- Pastor, Beatriz. 1988. Polémicas en torno al canon: implicaciones filosóficas, pedagógicas y políticas. *Casa de las Américas* (171): 78-87.
- Pérez Firmat, Gustavo. 1989. *The Cuban Condition: Translation and Identity in Modern Cuban Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pérez, Louis, A. 1986. *Cuba under the Platt Ammendment, 1902-1934*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Prakash, Gyan. 1990. Writing Post Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography. *Comparative Studies in Society and History*. 32 (2): 383-408.
- Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Londres-New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 1987. "Toward a Linguistics of Contact". En: Nigel Fabb *et al.* (eds.), *The Linguistics of Writing: Arguments Between Language and Literature*. Nueva York: Methuen.
- \_\_\_\_\_. 1986. "Fieldwork in Common Places". En: James Clifford y George E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Rama, Ángel. 1982. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Redfield, Robert, Ralph Lintont Melville y H. Herskovits. 1936. Memorandum for the Study of Acculturation. *American Anthropologist*. (38): 230-233.

- Ribeiro, Darcy. 1971. *The Americas and Civilization*. Nueva York: E.P. Dutton and Co.
- Riverend, Julio Le. 1978. "Ortiz y su contrapunteo". En: *Fernando Ortiz, Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Rodríguez, Demorizi. 1964. *Papeles de Pedro F. Bonó*. Santo Domingo: Editora Gritora del Caribe.
- Sahlins, Marshall. 1993. "Good Bye Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History". En: Robert Borofsky (ed.), *Assesing Cultural Anthropology*. Nueva York: McGraw Hill.
- Said, Edward. 1993. *Culture and Imperialism*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- \_\_\_\_\_. 1989. "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors", *Critical Inquiry*. (15): 205-225.
- \_\_\_\_\_. 1983. *The World, the Text and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sills, David L. (ed.). 1968. *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Nueva York: MacMillan.
- Skurski, Julie. 1994. The Ambiguities of Authenticity in Latin America: Doña Bárbara and the Construction of National Identity. *Poetics Today*. 15 (4): 59-81.
- Sommer, Doris. 1991. *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley: University of California Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1974. "Translator's Preface". En Jacques Derrida, *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Stocking, George. 1983. "The Etnographer's Magic. Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski". En: *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Washington: American Anthropological Association.
- Subercaseaux, Bernardo. 1987. La apropiación cultural en el pensamiento latinoamericano. *Mundo*. (1): 29-37.
- Taussig, Michael. 1989. History as Commodity in Some Recent American (Anthropological) Literature. *Critique of Anthropology*. 9 (1): 7-23.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1991. "Anthropology and the Savage Slot". En: Richard G. Fox, (ed.), *Recapturing Anthropology*. Santa Fe: School of American Research Press.
- \_\_\_\_\_. 1992. The Caribbean Region: An Open Frontier in Anthropological Theory. *Annual Review of Anthropology*. (21): 19-42.
- Turner, Terence. 1985. "Animal Symbolism, Totemism, and the Structure of Myth". En: Gary Urton (ed.), *Animal Myths and Metaphors in South America*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Yúdice, George. 1992. "Postmodernity and Transnational Capitalism in Latin America". George Yúdice, Jean Franco y Juan Flores (eds.), *On Edge. The Crisis of Contemporary Latin American Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

# Antenor Firmin, Jean Price-Mars, Jacques Roumain: Antropólogos haitianos repoblando las narrativas históricas de la antropología<sup>1</sup>

PÂMELA MARCONATTO MARQUES<sup>2</sup>  
MARÍLIA FLÔOR KOSBY<sup>3</sup>

## Introducción

Para el antropólogo haitiano Michel-Rolph-Trouillot (2003), la antropología ofrece acceso a visiones alternativas al estándar de la humanidad que sitúa el crecimiento económico como valor supremo. De ese modo él nos responsabiliza por la suposición de que esta humanidad a partir de la cual la propia antropología cuenta su historia “no es la más respetuosa del planeta, ni la más precisa, ni la más práctica, ni la más bonita, ni siquiera la más optimistas” (Trouillot 2003: 9). La afirmación de Trouillot bien podría tomarse como un ejemplo de pensamiento sugerido por los autores del llamado “giro decolonial” – movimiento de intelectuales latinoamericanos constituido a fines de la década del noventa, a partir del Grupo Modernidad/Colonialidad–, que supone una crítica de carácter transdisciplinar del marco teórico-metodológico canónico eurocentrado, imperante hasta entonces en las ciencias sociales y humanas<sup>4</sup>.

---

1 Publicado en el 2020 en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 35 (103): 1-20. Originalmente en portugués, traducción Nadia Rabuffetti y Lía Ferrero.

2 Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre – RS, Brasil.

3 Doctora en Antropología Social (UFRGS), profesora del curso de Medicina, da Universidade Federal do Pampa - campus Uruguaiana.

4 Las lógicas académicas eurocéntricas son aquellas cuyas referencias epistemológicas (teóricas y metodológicas) perpetúan la lógica de la colonialidad del saber y del poder. Según Quijano (2000), las ciencias sociales desarrollaron en el eje de la *colonialidad del saber* reproducen la división colonial del trabajo en la práctica académica, dejando a los Intelectuales latinoamericanos, caribeños, africanos los roles de “colaborador” o “nativo”, incluso cuando su desempeño epistémico e institucional es resultado de activas y sistemáticas investigaciones. Ampliaremos esta cuestión al describir la relación entre el haitiano Jacques Roumain y el francés Alfred Métraux.



Michel-Rolph Trouillot es sin duda uno de los intelectuales haitianos más importantes y reconocidos. Antropólogo de formación y actuación profesional, también produjo textos historiográficos, académicos y no académicos sobre Haití, así como composiciones musicales y obras de teatro. Murió en 2012, con 62 años, en Brooklyn/Nueva York, donde vivía desde 1968, “dejando un legado que impresiona por la sofisticación intelectual, rigor teórico e innovación disciplinar” (Bonilla 2013).

Poco después de terminar su licenciatura en filosofía, en 1968, Trouillot dejó Haití, como la mayoría de los intelectuales de su generación, huyendo de la represión política del régimen de Duvalier. Se especializó en historia y cultura del Caribe, en 1978, en el Brooklyn College, de Nueva York, ciudad donde también participó del floreciente movimiento político y cultural de la diáspora haitiana, fundando, junto con otros activistas, el grupo musical y teatral *Tanbou Libète* (Tambores de Libertad). En 1985, Trouillot terminó su doctorado en el Programa de Antropología de la Universidad Johns Hopkins. Desde entonces, desarrolló una prolífica carrera académica entre las universidades de Duke, Johns Hopkins y Chicago. En su tesis doctoral, titulado “Campesinos y Capital: Dominica en el Economía Mundial”, Trouillot desplazó su mirada de Haití al resto del Caribe, trabajando más específicamente con los productores de banano en República Dominicana. Él no solo habría sentido que era importante desafiar la suposición en boga de que los antropólogos que vienen de origen minoritario sólo podían servir como antropólogos “nativos”, también enfatizó el valor intelectual de alejarse de la propia sociedad, “particularmente para los estudiosos del Caribe que estaban inmersos en largas tradiciones de insularidad y reivindicaban excepcionalismo” (Bonilla 2012: 84). Trouillot afirmó en numerosas ocasiones que sus ideas más potentes sobre el campesinado haitiano emergieron de su trabajo en República Dominicana.

Comenzamos este artículo con la declaración contundente de Trouillot sobre la potencialidad de la antropología de buscar originalidad y singularidad dudando, desestabilizando los mismos pilares donde se sustentan sus fundamentos más elementales -la manera como cuenta su historia, por ejemplo. Partimos de Trouillot, por lo tanto, para encontrar en sus predecesores la concepción de una antropología que, contrario a la versión eurocéntrica de la historia de la disciplina, no se instituyó sólo en la construcción de conocimiento sobre “el otro” como “el primitivo”, “lo exótico”, el “colaborador”.

Mello y Pires (2018), en el texto que antecede la traducción portuguesa de *The Caribbean Region: an open frontier in anthropological theory* (Trouillot 1992), publicado en la revista *Afro-Asia*, (n.58), llaman la atención sobre las aportaciones que la antropología brasileña puede recibir al conocer mejor los efectos del



fructífero encuentro entre el Caribe y la disciplina antropológica<sup>5</sup>. Analizan ahí de qué modo particularidades históricas y los cambios geopolítica a lo largo del siglo XX hacen del Caribe un poderoso creador de oposiciones a los modelos teóricos consolidados por la antropología. Nuestro objetivo, con este artículo, es proponer una radicalización de tal perspectiva, enfatizando cómo la antropología moderna ha tenido, desde su constitución, una fuerte presencia de pensamiento caribeño.

Experimentando el sutil giro de dejar de pensarla como un poderoso artefacto colonial en su dimensión universalista, surge la posibilidad de concebir la existencia de una llamada antropología canónica, occidental, eurocentrada, como *esfuerzo de pensamiento de las metrópolis para extender su condición de provincia*, ceñirse a los supuestos modernos.

Como este artículo mostrará más adelante, antropólogos y antropólogas caribeños instaban constantemente a Europa a des-provincializarse, pero esta no pudo soportar entrar, de modo intensivo, en relación con la creación vertiginosa y

---

5 Aunque se están produciendo excelentes trabajos y estudiantes en programas de pos graduación, como en Unicamp y el Museo Nacional (UFRJ), destacan las etnografías realizadas en Haití, mientras que los trabajos dedicados a los intelectuales haitianos, que los toman como centro de análisis, todavía se pueden contar con los dedos. En una encuesta realizada en el Portal de revistas de Capes, el 15 de junio de 2019, se probó una búsqueda avanzada en revistas que mencionen, en el título o resumen, a los nombres “Anténor Firmin”, “Jean Price-Mars” y “Jacques Roumain”. No fue posible encontrar entre los 19 resultados que mencionan a Anténor Firmin, ningún autor brasileño o revista nacional. Entre los 14 resultantes de la búsqueda por Jean Price-Mars, se encuentran “Jean Price-Mars y la nación haitiana en la vocación de L’élite”, del sociólogo puertorriqueño Gabriel Alemán Rodríguez, publicado por la *Revista Brasileira do Caribe*, en marzo de 2016 y “Geografía e identidad africanas en Jean Price Mars y Gilberto Freyre”, del puertorriqueño Carlos D. Altigracia Espada, publicado por la misma revista, en marzo de 2015. En cuanto a Jacques Roumain, entre los 21 resultados de la búsqueda, no hay ninguna obra escrita por un autor brasileño o publicada en una revista nacional. Cuando probamos la misma búsqueda en la Plataforma Capes para tesis y disertaciones (que no permite especificar el lugar de búsqueda: título, resumen o contenido entero), el único resultado de la búsqueda de “Anténor Firmin” es la tesis “*¡Nou led, nou la!*” “somos feos, ¡pero estamos aquí!”: los fantasmas haitianos a la retórica colonial de Pâmela Marconatto Marques, defendida en 2017 con el Doctorado en Sociología en la Universidad Federal de Rio Grande do Sur. La búsqueda de “Jean Price-Mars” conduce a 3 trabajos: *Identidad-Relación y Transculturación: Una lectura del Romance Compère Général Soleil de Jacques-Stephen Alexis* de Jean Dieumetre, defendida en 2018 en la Maestría en Letras de la Universidad Federal de São Pablo; *Haití, ¿una república vudú?: un análisis del lugar del vudú en la sociedad haitiana a la luz de la Constitución de 1987 y el Decreto de 2003*, de Jean Gardy Pierre, defendido en 2009 en la Maestría en Ciencias de Religión en la PUC-SP y, nuevamente, el trabajo de Pamela Marconatto Marqués. Finalmente, para “Jacques Roumain” nuevamente se encuentran 3 obras: además de las tesis de Pâmela Marconatto Marques y Jean Gardy Pierre, la obra *Literatura y Construcción de la comunidad imaginada haitiana: una lectura de Jacques Stephen Alexis y Jacques Roumain (1915-1971)*, por Márcio Antônio de Santana, defendido en 2003 en la Maestría en Historia en la Universidad Federal de Goias.

potente en el que la antropología parecía estar transformándose.<sup>6</sup> La presencia del antropólogo Antenor Firmin (1850-1911) en las reuniones de la Sociedad de Antropología de París, luchando, ya en ciernes, contra el racismo científico de Gobineau, en medio del siglo XIX, nos lleva a sospechar de tal matriz de pensamiento que ha sido capaz de pensar, por ejemplo, en una antropología sin el Caribe. Si la invisibilización y silenciamiento de autores como Firmin, a favor de la consolidación de un canon de antropología europea, nos basta con aceptar su posición como intelectual periférico, estamos tomando muy en serio los ideales de pureza y separación impuestas por las ideologías modernas (Latour 2009).

Nuestra propuesta, en este artículo, no es “descentralizar” el curso del desarrollo de la antropología moderna. Se trata, más que eso, de abandonar la noción de “centro”, asumiendo que éste nunca pudo haber existido como un radiador de cierta disciplina, legitimado por Occidente y rodeado de “antropologías periféricas” o “antropologías disidentes”. Aquí nosotros utilizamos una perspectiva rizomática y anticolonial de crecimiento y direcciones, de la antropología, atenta a los procesos creativos que constituyeron zonas de mayor intensidad para la creación y actualización de este dominio epistemológico.

## Antenor Firmin: el intelectual haitiano y los principios de una antropología cultural

Tan pronto como los detalles de la Revolución Haitiana comenzaron a circular en Francia a finales del siglo XVIII, incluso las llamadas élites progresistas, compuestas en general por abolicionistas blancos, comenzaron a desdecirse en su discurso antirracista y antiesclavista. En *El encuentro francés con los africanos: 1530-1880*, el finlandés William B. Cohen señala que “El levantamiento de Santo Domingo fue decisivo para el fortalecimiento de la negrofobia [en Francia]. Ninguno de los abolicionistas aprobó la revuelta. Algunos incluso lo tomaron como prueba de que habían entendido mal la naturaleza de los negros y, en consecuencia, comenzaron a reevaluarlas”.<sup>7</sup> (Cohen 2003: 182).

---

6 Al aludir al término –“Europa”– este ensayo se refiere en particular a los países que participaron en la empresa colonial. En el momento de la publicación de la obra de Firmin, esta Europa había sido determinada por el Tratado de Berlín de 1878, en el que se dividió el territorio del continente africano entre Bélgica, Francia, Alemania, Inglaterra, Italia, Portugal y España, marcando el inicio del período conocido como neocolonialismo (Nkrumah 1965). A ella se refiere también Aimé Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo*, cuando dice que “[la] Europa es indefendible” (2017: 15).

7 Todos los extractos citados en este trabajo son traducciones libres realizadas por las autoras a partir de los originales en inglés o francés.

Según el autor, hijo de judíos que, en la época del nazismo, se refugió en suelo etíope, a partir de ese momento pasó a no ser de buen tono proclamar la nobleza de la raza negra y la barbarie de la esclavitud en círculos de intelectuales, e incluso en los círculos artísticos considerados vanguardistas en París, donde ahora se fortaleció el entendimiento de que “los hombres no nacieron para las cadenas, pero los rebeldes de Santo Domingo demostraron que eran necesarias” (Cohen 2003: 183).

En este escenario, Arthur de Gobineau –hasta ese momento, en palabras de Cohen, “un diplomático de escaso renombre y novelista mediocre”–, al publicar *Essai sur l'inégalité des races humaines*, reflejará, mientras tanto, “fielmente las ideas sobre la raza de su antecesores y contemporáneos” (Cohen 2003: 217). El *Ensayo* en dos volúmenes, publicado en París, en 1883 y 1885 se convertiría en su publicación de mayor alcance y repercusión.<sup>8</sup> Al afirmar los supuestos del racismo científico, alimentado por los determinismos biológicos de la escuela antropológica del profesor Pierre Paul Broca (Francia, 1824-1880), la obra proclama –románticamente, según Cohen–, el colapso de razas puras y, por tanto, la inminencia de la degeneración.<sup>9</sup> Según el abogado y diplomático haitiano Antenor Firmin, la raza aria, la única considerada pura por teorías racistas – se atribuye para sí una manifestación singular de las virtudes consideradas las más altas del hombre: honor, amor a la patria y amor a la libertad (Firmin, 1885). Para este intelectual negro, la afirmación científica de inferioridad de la raza negra – necesaria para justificar su esclavitud por las naciones “civilizadas”– tiene entre sus principales argumentos la supuesta incapacidad moral e intelectual de las poblaciones de ascendencia africana. Las conclusiones son presentadas a raíz de estudios de cráneo y rostro de hombres blancos, hombres negros y primates, que destacan la supuesta proximidad de los dos últimos (Gobineau 1937).

Las ideologías racistas de este tipo, que produjeron descendencia científica como la eugenesia, la exploración colonial y todo tipo de segregaciones y servidumbres

---

8 Vale la pena recordar que, durante el siglo XIX, el *La Renaissance* de Gobineau también logró amplia repercusión. Sin embargo, el éxito de su *Ensayo* se extendió incluso hasta el siglo XX.

Agradecemos en este punto la contribución del revisor anónimo, cuando señalara que una amplia gama de obras relativamente reciente que consideran exagerada la valoración de la impacto del *Essai sur l'inégalité des races humaines* en su tiempo, y cuestiona la supuesta homogeneidad del llamado “racismo científico”. En este sentido, se sugirió estudios de Jean Boissel (*Gobineu: biographie*, 1993), Helga Gahyva (*El enemigo del siglo*, 2012) y también, *La idea de raza* de Michael Banton. Sin embargo, no es intención de este ensayo dar centralidad a Gobineau, pero sí acercarse a él solo en la medida en que su ensayo fue interpelado por Firmin. El foco está en el carácter político hegemónico de teorías que, al corresponder a los intereses políticos e intelectuales favorecidos por nociones como “progreso” y “desigualdad racial”, contribuyeron a oscurecer la producción intelectual de los autores negros y no europeos.

(Firmin, 1885: 187) –formarán el caldo de cultivo del surgimiento de la Sociedad de Antropología de París (Firmin 1985: 189)–. Fundada en 1859, tuvo la intención de consolidar la legitimidad científica de la disciplina antropológica, distanciándose de cualquier tradición moral, considerándola afín con la ética religiosa, y apoyando el método cartesiano. Según Firmín (1885), la antropología francesa, hasta la fundación de dicha sociedad científica y el surgimiento del *Ensayo*, de Gobineau, a pesar del celo y el proselitismo de Broca, todavía estaba descuidada. Irónicamente, el autor haitiano afirma que los antropólogos de la Sociedad de Antropología en París habrían encontrado en las conclusiones “fantasiosas y paradójicas” de Gobineau una fuente de iluminación tan vívida que las siguieron como a las palabras del “evangelio”. Firmín (1885: 190) dirá también que la doctrina “anti-filosófica y pseudocientífico” de la desigualdad racial descansa justamente sobre la idea de la exploración del hombre por el hombre, y que la recepción del *Ensayo* de Gobineau por sus colegas de la Sociedad Antropológica de París se dio de tal manera que promovió un “revestimiento” de esta doctrina con caracteres científicos. Serían tales caracteres la puesta en práctica de experimentos de orden fisiológico y anatómico, con el fin de confirmar la inferioridad de negros y amarillos en relación a blancos, así como la jerarquía que tienen a los caucásicos en la parte superior y a los etíopes en la base inferior. Para Firmín, no existe tal cosa como un tratado de antropología, con bases científicas, para probar la tesis de la desigualdad de las razas (Firmin 1885: 189).

A pesar del gran impacto logrado por las ideologías desigualitarias en este contexto, en un momento en que el continente africano estaba repartido entre las potencias europeas, la respuesta aguda y sistemática del *Ensayo* de Gobineau –y de las premisas que la sustentaron– desde el Haití independiente fueron francamente silenciadas. Aún resta por estar debidamente estudiada la obra del intelectual negro y abogado y diplomático haitiano. En ese momento, Firmin ya había ayudado a fundar la primera institución pública de educación superior del país, la Escuela de Derecho. Bajo su coordinación, la institución formó durante mucho tiempo a la gran mayoría de titulares de cargos públicos en el país. Él ya disfrutaba por lo tanto del reconocimiento a su contribución a la educación jurídica cuando fue invitado a convertirse en miembro de la Sociedad de Antropología de París, por sus contribuciones a los debates celebrados en ese contexto y a su notable dominio del método positivista.<sup>10</sup>

Indignado por la repercusión de las teorías desigualitarias entre sus colegas, Firmin los cuestionó puntualmente durante las reuniones de la Sociedad, en París. Según

---

10 Es interesante notar cómo el positivismo, en este momento histórico, sirve como doble agente de la disputa. Firmin insiste en incluir el subtítulo Antropología positiva bajo el título de su libro-respuesta. La apuesta al progreso, palabra del orden del movimiento, también aparece en la dedicatoria del libro, ligada a la justicia y libertad y, por el contenido de la obra, “capturada” por la causa anti racista.

las actas de las reuniones de esta institución (Francia 1892), el 21 de abril de 1892, durante la exposición del estudio *La race Ibère*, de Joseph Lajard, que presentaba los resultados de las mediciones de los cráneos de las islas Canarias y de Azores, el médico y antropólogo francés Félix Regnault destacó la necesidad de la antropología de dar a la “influencia del medio” sobre la mutabilidad de los caracteres orgánicos la misma importancia que había tenido durante mucho tiempo en la biología. Léonce Manouvrier acuerda con Regnault, argumentando que la influencia del medio ambiente sería tanto para la “modificación” –incidiendo hipotéticamente sobre la variación de los índices cefálicos– como en la “selección”, derivada de la exposición de determinados colectivos (braquicéfalos o dolicocefalos) a condiciones externas favorables o desfavorables, tales como guerras, miserias, enfermedades. Georges Hervé, si bien se muestra de acuerdo con la propuesta de que la antropología preste atención a la importancia de la influencia del ambiente externo sobre las variaciones, en las proporciones poblacionales, de un índice cefálico u otro; sin embargo, llama la atención al hecho de que Regnault podría estar confundiendo la noción de “ambiente” con la de herencia, ya que no serían exactamente las medidas cefálicas las que sufrirían alteraciones, sino los grupos poblacionales más capaces de sobrevivir en condiciones adversas.

A la insistencia en asociar el medio ambiente, los índices cefálicos y “superioridad racial”, Louis Laurant Gabriel de Mortillet presenta un argumento contrario, según el cual incluso el término “ario” (que corresponde a la raza superior humana, según Gobineau) es demasiado vago, en términos raciales, ya que no se conocían los índices cefálicos de los grupos clasificados por raza. Según Gabriel de Mortillet, los cráneos eran diversos en Francia, como en España –es decir, la premisa que las características cefálicas discriminarían las estirpes “prominentes” y “prometedoras” no se sostendría, ni para la afirmación de la superioridad de raza aria, ni para avalar la supuesta inferioridad de poblaciones negras–.

Es en este punto de la discusión que Anténor Firmin introduce su perspectiva, reafirmando la necesidad de aclarar la definición de “medio” que se utilizará para comprobar las posibilidades de desarrollo de ciertas poblaciones. Para el autor, las investigaciones antropológicas no deben descuidar la influencia del medio como un conjunto de condiciones sociales para el desarrollo intelectual. Al decir que los negros en África tienen menos condiciones ambientales para desarrollar su potencial intelectual que los negros que viven en Asia, por ejemplo, –y que esas diferencias del medio no están directamente relacionadas con cualquier diferencia cefálica –, Firmin lleva el debate a otra arena, a saber, aquella en la que los argumentos basados en el determinismo biológico están en franca obsolescencia. Osadía que no pasó desapercibido para sus colegas que simpatizaban con de las ideas de Gobineau (Firmin 1885: 189).

Al cuestionar los supuestos de la determinación de las superioridades raciales, idea que permeaba la antropología física, de Pierre Paul Broca y otros, Firmin fue confrontado por Arthur Bordier, quien preguntó al pensador haitiano si su capacidad intelectual y participación en la sociedad de Antropología en París no sería el resultado de cualquier ascendencia blanca que pudiera tener (Firmin 1885: 329). Firmin responde que podría haber “sangre” blanca en su familia, pero no creía que ésta era la causa de su inteligencia. Para Bordier, no es imposible que la sangre blanca haya modificado el cráneo del haitiano, siendo así la causa de su desarrollo intelectual. Y la insistencia fue más allá: Manouvrier sugirió que sería interesante que Firmin se sometiera a medidas cefálicas e invitara a sus amigos negros de París a pasar por los mismos procedimientos. La braquicefalia de Firmin –supuestamente derivada de su ascendencia negra– parecía dudosa. Probablemente el intelectual negro haitiano tenía un cráneo dolicocefalo, que explicaría su prominencia intelectual.

Firmin afirmó que estaba realmente interesado en debatir con quienes “dividen la especie humana en razas superiores e inferiores”, pero temía que esa solicitud iba a ser rechazada. En sus palabras, “[el] sentido común me dijo que tenía razón en dudar. Fue cuando concebí la idea de escribir este libro” (Firmin 1885: LIV). Es así como en 1885, al año siguiente del lanzamiento de la segunda edición de la obra de Gobineau, Firmin publica en París su respuesta sistemática a él, titulado *De l'égalité des races humaines*. Se da, entonces, según Fluehr-Lobban (2005), un paso muy importante para la consolidación de lo que más tarde vendría a llamarse antropología cultural.

La dedicatoria del volumen de seiscientos cincuenta páginas ya anuncia su propósito de rehabilitación étnico-racial:

Que este libro contribuya a acelerar el movimiento de regeneración que realiza mi raza sobre el cielo azul celeste de las Antillas! Que él puede inspirar a todos los niños de raza negra, repartido por el inmenso orbe de la tierra, el amor al progreso, justicia y libertad! Al dedicarlo a Haití, es a todas ellas que me dirijo, las desheredadas del presente y gigantes del futuro! (Firmin 1885: 5).

En el prefacio, el autor deja clara la indignación que las páginas que llegan a sus manos despiertan en él durante su estancia en París, evidenciando la popularidad de las ideas propagadas por Gobineau:

No pude ocultarlo. Mi espíritu se quedó en estado de conmoción cuando leí varias obras en las que se afirmaba dogmáticamente la desigualdad de las razas humanas y la inferioridad innata de los negros. Una vez

aceptado como miembro de la Sociedad de Antropología de París, la discusión no debería parecerme aún más incomprensible e ilógica?

Es natural ver en la composición de una misma asociación dotada de un mismo título, hombres que la propia ciencia –de la que se suponen son representantes– pareciera declarar desiguales? (Firmin 1885: 8).

Al inventariar la contribución de las comunidades negras a la historia de la humanidad, Firmin se anticipa a Cheikh Anta Diop, renombrado historiador africano, autor de *Nations negres et culture* (1955), reivindicando el “ennegrecimiento de Egipto” que debe ser considerado como un legado negro a la humanidad, destacando la importancia de las civilizaciones etíopes en la formación de la tradición grecorromana y, finalmente, analizando la Revolución Haitiana como prueba concreta de que negros y blancos compartirían los atributos –negado por Gobineau a los primeros– de honra, deseo de libertad e insubordinación a la esclavitud. Decreta por último que:

A toda esta falange arrogante que proclama que el hombre negro está destinado a servir de estribo al poder del hombre blanco, a esta antropología mentirosa, yo tendré derecho a decir: No, no eres ¡una ciencia! [...] El egoísmo y la inmoralidad de la raza blanca seguirá siendo para ella, en su posteridad, motivo de vergüenza y arrepentimiento. (Firmin 1885: 59).

La forma en que Firmin sistematiza la respuesta a Gobineau pasa por un profundo y minucioso estado del arte que, por sí solo, podría ser considerado una importante contribución a la constitución disciplinar de la antropología, como afirma Omar Ribeiro Thomaz. El antropólogo de la Unicamp, con amplio trabajo de campo realizado en Haití, afirma que “Firmin antropólogo haitiano, debería ser reivindicado como uno de los padres de la antropología moderna, pero su obra permaneció desconocida fuera de su país” (Thomaz 2011: 280). Además de la elaboración de críticas al determinismo biológico prominente en la antropología francesa del siglo XIX –estructurada en una nueva concepción de los principios, fundamentos y objetivos de la ciencia antropológica–, Firmin demuestra también desconfianza hacia los métodos comparativos desde una perspectiva evolucionista, cuando se pregunta si no serán las comparaciones históricas entre pueblos diferentes una forma de justificar los abusos de precedencia histórica y las prácticas desafortunadas de algunos de ellos (Firmin 1885: 15).

Aunque el desconocimiento de la obra de Firmin es la regla tristemente constatada, el filósofo camerunés Nkolo Foé, vicepresidente del Consejo para el Desarrollo de la Investigación en Ciencias Sociales en África (CODESRIA), desea destacar su conocimiento del legado del intelectual haitiano:



[...] el objetivo de hombres como Gobineau y otros teóricos de la antropología física era acompañar ideológicamente el movimiento de expansión colonial. Por eso esta orientación de la antropología no escapa a la vigilancia epistemológica de Joseph Anténor Firmin, militante haitiano de los derechos de los negros. Conocemos su virulenta respuesta contra la antropología de Gobineau (Foé 2013: 191).

Durante una estancia en La Habana (Cuba) a mediados de mayo de 2017, en un evento celebrado por la Casa de Las Américas, pudimos comprobar que tampoco intelectuales y activistas cubanos desconocen la obra de Firmin. En aquel momento, el libro *Joseph Anténor Firmin: lazos con Cuba*, escrito por la diplomática cubana Diana Cantón Otaño, acababa de salir a la venta. En él la autora no sólo presenta la obra de Firmin sino que también menciona la fuerte relación de amistad y admiración mutua que estableció con José Martí, héroe de la independencia cubana. Martí estuvo en Cabo Haitiano, donde vivía Firmin, para conocerle y dejarse aconsejar por él, por recomendación del revolucionario puertorriqueño y amigo en común Ramón Betances. En aquella ocasión, recordada por Martí como el momento en que conoció a “un haitiano extraordinario” (Otaño 2016), los dos coincidieron en temas esenciales para ambos: I) el deseo de unión de las naciones antillanas; II) la noción de que este proyecto debía formar parte de un movimiento más amplio por un continente americano libre e independiente; III) el ideario antirracista que debía sustentar estos proyectos. Otaño destaca el impacto de este encuentro para Martí: entre las pertenencias recogidas con su cuerpo en el campo de batalla había un cuaderno con decenas de citas con docenas de citas del libro *De l'égalité des races humaines* de Firmin.

En la investigación realizada en los archivos de la Casa de las Américas, encontramos que en 2011, la institución organizó un gran evento en La Habana en honor del centenario de la muerte de Firmin. Intelectuales cubanos, así como el embajador de Haití en Cuba, fueron invitados a reflexionar sobre su obra intelectual y política. Ese mismo año, la *Editorial Ciencias Sociales* publicó, en Cuba, la traducción al español de la obra de Firmin, aumentando su circulación entre el público *hispanohablante*.

La participación de Firmin en el primer Congreso Panafricano, organizado por el trinitense Henry Sylvester Williams, y con sede en Londres, nos dice que también hubo interlocuciones suyas con intelectuales de habla inglesa, como el sociólogo estadounidense W.E.B. Du Bois, presente en el evento, y que también influyó mucho en los primeros debates panafricanistas (Fluehr-Lobban 2001). Sin embargo, la obra de Firmin no fue traducida al inglés sino hasta el año 2000. Su



publicación inició un movimiento en Estados Unidos para descubrir su legado, que ha dado lugar a numerosos estudios y eventos académicos sobre el tema.<sup>11</sup>

En este sentido, cabe destacar el Congreso Internacional celebrado –en 2001– por el Departamento de Antropología del Rhode Island College (Estados Unidos), titulado *Rediscovering Anténor Firmin, Pioneer of Anthropology and Pan-Africanism* [Redescubrir a Anténor Firmin, pionero de la antropología y el panafricanismo]. En un artículo posterior, *Anténor Firmin: Haitian Pioneer of Anthropology*, publicado por la revista *American Anthropologist*, Carolyn Fluehr-Lobban, organizadora del Congreso, reconoce:

[Firmin] desarrolló una visión crítica de las clasificaciones raciales y de la raza que preanunció la noción de la construcción social de la raza, que llegaría mucho más tarde. En el libro también articuló precozmente ideas panafricanistas, así como un marco analítico para lo que se convertiría en estudios poscoloniales. *De l'égalité des races humaines* es un texto que se sitúa históricamente entre los fundadores de la antropología como disciplina, y sin embargo es desconocido en el campo. Es una obra pionera de la antropología crítica que espera reconocimiento 115 años después de su primera publicación. (Fluehr-Lobban 2001: 449).

En 2004, la editorial L'Harmattan finalmente decidió reeditar en Francia el libro de Firmin en reparación al silencio al que había sido relegado, denunciado por la historiadora francesa María Poumier:

Tan lúcido, premonitorio e incómodo para el mundo blanco fue Anténor Firmin, que su obra fue inmediatamente enterrada en el olvido por los círculos culturales de Francia. Cuando Firmin murió, miembro de pleno derecho de la Sociedad Antropológica de París, en 1911, el *Boletín* ni siquiera le dedicó un obituario. (Poumier 2006: 1).

---

11 Es impresionante cómo Firmin anticipa escenarios complejos de las relaciones raciales en el mundo contemporáneo, especialmente en los Estados Unidos en particular: “Hemos tomado numerosas citas del discurso de Wendel Phillips para demostrar la importancia que jugó el ejemplo haitiano para la causa de la abolición de la esclavitud en Estados Unidos. A pesar de todas las apariencias contrarias, este vasto país está destinado a dar el golpe de gracia a la teoría de la desigualdad de las razas. En efecto, los negros de esta gran república federativa comienzan a desempeñar un papel cada vez más activo en la política de los Estados de la Unión Americana ¿No sería posible, entonces, que antes de cien años un hombre de origen etíope presida el gobierno de Washington y dirija los asuntos del país más progresista de la tierra, el país que infaliblemente será el más rico, el más poderoso, por el desarrollo de la agricultura y la industria? No es ésta una de esas ideas que permanecen eternamente en estado de utopía. Basta observar la creciente importancia de los negros en los asuntos americanos para disipar toda duda”. (Firmin 1885: 593-594).

En Haití, sin embargo, Firmin, su contribución científica y compromiso político siempre han gozado de amplia notoriedad, influyendo profundamente en la construcción de la universidad pública, concretamente en las carreras de Derecho y Etnología, a través del impacto de sus ideas en uno de sus fundadores, el antropólogo Jean Price-Mars.

## Jean Price-Mars y la etnografía de la vida cotidiana: Haití en el espejo

Con Europa inmersa en la Primera Guerra Mundial el comienzo del siglo XX estuvo marcado por la embestida norteamericana en el Caribe, una política anunciada por el entonces presidente Theodor Roosevelt como el *Big Stick* (“gran garrote”), por medio del cual los Estados Unidos iban a asumir el papel de “policía internacional en Occidente” y, al mismo tiempo, dar una “inyección de economía” en los países de América Latina. Bajo este corolario, después de Panamá, Cuba y Honduras, Haití –que hasta el año de la muerte de Antenor Firmin (1911), era el bastión más importante de la resistencia a la intervención estadounidense– se sumó a la lista de países golpeados por el “garrote” estadounidense, con una ocupación que comenzó en 1916 y duró hasta 1934 (Meleance 2006: 67-69).

La entrada de Estados Unidos respondía a la idea de que Haití –que se había visto sacudido por numerosas revueltas campesinas contra los elevados impuestos, la pobreza y la explotación, y el derrocamiento sucesivo de varios presidentes– era un entorno inseguro, incluso (o quizás especialmente) para la inversión extranjera. Pronto, con la aquiescencia, e incluso el apoyo de sus propias élites, el país se convirtió en un protectorado de los Estados Unidos.

Se promulgó una nueva constitución haitiana, dando al gobierno estadounidense la posibilidad de, “dentro de la legalidad” promover la disolución del ejército nacional y la instauración de otro, similar a los *marines* estadounidenses; promover la equivalencia de la moneda haitiana con el dólar, promover la realización, en nombre del país, de préstamos a tipos de interés exorbitantes a los inversores estadounidenses; promover la anulación de la prohibición de la propiedad de la tierra por extranjeros (establecida en el siglo XIX); acelerar la expropiación de pequeñas propiedades y el recorte de la libertad de expresión (Oyama 2009: 93).

En el otro polo, entretanto, la población campesina duramente reprimida –y considerada como la causa de la estancia estadounidense por la inestabilidad que trajo al país– surgieron movimientos de revuelta contra la ocupación, que duraron años, hasta la captura y muerte de su principal líder, Charlemagne Peralte.

Las lecciones dejadas por la revuelta campesina, y más, por la conducta de los norteamericanos, que equipararon a negros y mulatos en el ejercicio de sus

excesos, parecen haber conducido a una toma de conciencia que inspiró una vanguardia artística y cultural en Haití, proponiendo una “desalienación” en relación con todo lo impuesto desde el exterior, y una inmersión en la tradición popular haitiana en su dimensión cotidiana, siguiendo las referencias culturales de los propios haitianos.

Esta generación, identificada como “indigenista” estaría marcada por la producción de dos contribuciones fundadoras: la revista *Indigène*, de 1927, fundada por Jacques Roumain, y la colección de ensayos *Ainsi parla l'oncle* [Así habla el tío], publicada en 1928 por Jean Price-Mars (1876-1969). Roumain y Price-Mars se convertirían en los principales nombres asociados al *indigenismo*, no sólo por ensayar, en textos académicos y literarios, los contornos de una identidad haitiana, sino también por su activismo político, que, en un tiempo, reclamaba el fin de la intervención extranjera y exigía la autonomía, la libertad y valorización de la potencia y belleza de la cultura popular haitiana.

*Ainsi parla l'Oncle*, la obra maestra de Price-Mars, innovó no sólo por su contenido –al defender la tradición oral, el *créole* y el vudú haitiano, hasta entonces asociados a un país que debía ser invisibilizado por su incivilidad– sino también en su forma, ya que presenta un estilo ensayístico diferenciado, con un narrador que utiliza estrategias narrativas de la narración oral, del narrador de historias:

El autor supera la prosa abultada de sus predecesores, y dialoga directamente con el lector, presentándonos a lo largo de sus páginas los personajes que conforman la vida cotidiana de aquellos que están lejos de los centros urbanos haitianos, los campesinos, la familia rural, tan importante para reflexión antropológica caribeña (Thomaz 2011).

En este sentido, Price-Mars habría querido “despertar a la sociedad haitiana para que se viera en el espejo” (1928: 4), sin buscar refugio en los valores franceses que siempre la habían masacrado, ya fuera devaluando la herencia africana que constituía su cultura, o dictando un *ethos* importado nunca alcanzable. En su capítulo, dedicado “al folclore y la literatura”, Price-Mars se enfrenta a la polémica sobre la existencia de una “literatura haitiana”. Al mismo tiempo que responde afirmativamente a la pregunta, dirá que esta literatura debe mucho a lo que se conoce como “folclore haitiano” –y no a la alta cultura francesa–, entendido como un repositorio “en el que se han condensado durante siglos los caminos de nuestros deseos, en donde se elaboran los elementos de nuestra sensibilidad, en la que se edifica la trama de nuestro carácter como pueblo” (Price-Mars 1928: 6). El carácter francamente popular de este repositorio es destacado con especial vigor; serían “cuentos, leyendas, adivinanzas, canciones, proverbios, creencias” que “florece con exuberancia, generosidad y extraordinario candor”. Magníficos materiales humanos de los que se formó el cálido corazón, la conciencia sin fisuras, el alma

colectiva del pueblo haitiano!” (Price-Mars 1928: 6). Price-Mars reivindicará para ellos la capacidad de expresar, con más vigor aún, la vida vivida en Haití y su poder en las personalidad de los grandes hombres de la historia nacional en sus gestas épicas, que hasta entonces asumían la centralidad de la narrativa contra-hegemónica sobre Haití (como fue el caso del enfoque de Anténor Firmin):

Mejor que las narrativas de las grandes batallas, mejor que la lista de los grandes hechos de la historia oficial, siempre constreñida a expresar sólo una parte de la Verdad inaprensible. Mejor que las poses teatrales de los hombres de Estado en actitudes de mando, mejor que las leyes que sólo pueden ser préstamos europeos mal adaptados a nuestro estado social en el que los detentadores pasajeros del poder condensan sus odios, sus prejuicios, sus sueños o sus esperanzas. Mejor que todas estas cosas que son más a menudo ornamentos accidentales impuestos por las contingencias y adoptados sólo por una parte de la nación –los cuentos, las canciones, las leyendas, los proverbios, las creencias son obras o productos que han brotado, en un momento dado, de un pensamiento brillante, colectivo, fiel intérprete de un sentimiento común, que se ha hecho caro a cada uno y transformados, finalmente, en creaciones originales por el oscuro proceso del subconsciente–. (Price-Mars 1928: 7).

El impacto de esta obra se considera impresionante:

[...] ya no se trataba de recuperar las hazañas de los grandes hombres, sino de revelar, en las enseñanzas de su tío –el campesino haitiano–, el universalismo que se encuentra en todas las culturas humanas. En los detalles de las travesuras de personajes populares como *Bouki* y *Ti Malice*, siempre iniciadas con el ineludible “¡*Krik! Krak!*” (“Érase una vez...”); en los proverbios y la sabiduría expresados en el *kreyòl* –lengua compartida por todos los haitianos–, en los misterios del vudú, no tendríamos atraso ni primitivismo, sino la revelación de la capacidad creadora de hombres y mujeres y, sobre todo, la originalidad de la obra de un pueblo. (Thomaz 2011).

Recordemos que la publicación de Price-Mars tuvo lugar en plena ocupación norteamericana, en medio de campañas “antisupersticiosas” que recordaban la acción del Vaticano, en 1860, para erradicar el vudú como culto satánico (Hurbon 1998: 80). En esta época, las imágenes exotizantes del vudú tuvieron su apogeo, cuando empezaron a aparecer en las películas de Hollywood, cuyas repercusiones nos parecen esenciales para la comprensión que aún tenemos del país. Una vez más –pero ahora con la fuerza difusora del cine americano– el vudú fue despojado de su poder como resistencia política y cultural para ser entendido como un culto diabólico de una nación de supersticiosos. Comprendemos la importancia

de la contribución de Price Mars como elemento desencadenante de una nueva comprensión de Haití, convirtiendo lo que era motivo de vergüenza en un ejemplo de creatividad, invención y originalidad.

Resulta como mínimo irónico que, un siglo después, la academia estadounidense rinda homenaje a Haití, hasta el punto de que la antropóloga Carolyn Fluehr-Lobban reivindica la “extraordinaria importancia” de Firmin y Price-Mars (¿por qué no decir “antropología haitiana”?) para el desarrollo de la antropología en Estados Unidos: “Podemos trazar una línea de Anténor Firmin a Jean Price Mars; de Jean Price-Mars a Melville Herskovits; de Melville Herskovits a Franz Boas; y así de Anténor Firmin a la corriente *mainstream* de la antropología estadounidense”. (Fluehr-Lobban 2008: 15).

De hecho, considerado un profundo conocedor de la vida y la obra de Anténor Firmin, habiendo escrito incluso una biografía suya que se publicó póstumamente, Price-Mars coincidió con él en su aproximación al concepto de raza como construcción social y en el reconocimiento del mestizaje como atributo no sólo de las poblaciones del Nuevo Mundo, sino de la humanidad en su conjunto. También coincidieron en la intención de rehabilitar la herencia africana como componente de la matriz cultural haitiana. En su última publicación en 1967, Price-Mars afirma:

Nuestra única oportunidad de ser nosotros mismos es no repudiando ninguna parte de nuestra herencia ancestral. Y en cuanto a esa herencia, ocho décimas partes de ella es un regalo de África. Además, en este pequeño planeta, que es sólo un punto infinitesimal en el espacio, los hombres se han mezclado entre sí durante milenios hasta el punto de que ya no existe ni un único sabio auténtico, ni siquiera en los Estados Unidos de América, que apoye seriamente la teoría de las razas puras. Y si acepto la posición científica de Sir Harry Johnston, no importa lo negro que uno sea, tan negro como pueda ser, en el centro de África, no hay negro que no tenga sangre caucasoide en sus venas, y puede que no haya un solo hombre blanco en Gran Bretaña, en Francia, en España y en otros lugares, que no tenga gotas de sangre negra o amarilla en sus venas. Así que es necesario decir que es cierto, como dice el poeta, que “todos los hombres son hombres”. (Price-Mars 1967: 6).

El interés por la contribución tanto de Firmin como de Price-Mars, llevó a Carolyn Fluehr-Lobban –quien menciona que descubrió la antropología haitiana gracias a la recomendación de un estudiante haitiano que estaba en su curso de historia de la antropología– a llevar a cabo una importante investigación en los archivos de Melville Herskovits, célebre antropólogo estadounidense conocido por sus contribuciones a los estudios africanos en América y a la antropología afroamericana, y específicamente por uno de los grandes clásicos sobre la vida

en una comunidad rural haitiana, *Life in a Haitian valley* (1937). Fluehr-Lobban descubrió un prolífico intercambio de cartas entre Herskovits y Jean Price-Mars:

La correspondencia entre Melville Herskovits y Jean Price-Mars, de 1928 a 1955, revela una relación profesional cálida y afectuosa entre el ya anciano Price-Mars y el joven Herskovits. Comenzó cuando el antropólogo estadounidense, interesado en estudiar a los negros del Caribe y Sudamérica, tras sus estudios sobre los negros estadounidenses, planeaba un periodo de investigación en Haití. Price-Mars respondió generosamente a las peticiones de Herskovits, respondiendo a sus preguntas sobre etnología haitiana e incluso animando al joven erudito estadounidense. Herskovits realizó varios meses de trabajo de campo en Haití en 1934, gracias a que Price-Mars organizó activamente la visita y hospedaje de Herskovits y su esposa, seleccionando Mirebalais como el mejor contexto para llevar a cabo la investigación de campo, ayudando con las presentaciones y ofreciendo sus consejos, la perspectiva de un etnólogo experimentado, así como recursos académicos. El resultado fue la publicación clásica de Melville Herskovits *Life in a Haitian Valley* in 1937. (Fluehr-Lobban 2008: 15).

Herskovits –así como Alfred Kroeber, Ruth Benedict, Margaret Mead y Gilberto Freyre– fue alumno, en la Universidad de Columbia, en Nueva York, de Franz Boas (1858-1942), antropólogo germano-americano de origen judío. Celso Castro, editor de la edición brasileña *Antropología cultural* (Castro 2004), una selección de textos de Boas del volumen *Raza, lengua y cultura* (Boas 1940), considera al antropólogo alemán uno de los “padres fundadores” de la antropología moderna. La atribución está estrechamente relacionada con la crítica de Boas al evolucionismo social unilineal y al determinismo geográfico, ya en 1896, con el artículo *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology*. Boas abogaba por un análisis particular basado en la observación de cada sociedad y su historia, en lugar de las generalizaciones llevadas a cabo por los evolucionistas, preocupados en comparar jerárquicamente los distintos grupos culturales.

En 1930, su artículo *Some problems of Methodology in the Social Sciences* aportó una crítica más directa al racismo científico perpetrado por las corrientes de antropología biológica en boga hasta entonces. En él, el autor sostiene que ningún factor aislado puede considerarse determinante único de las diferencias entre culturas. Así, condiciones geográficas y económicas específicas podrían interferir en la diferenciación entre culturas, pero no crear, ni causar, sus particularidades. Marcando su intención de distanciar los métodos antropológicos de los de las ciencias naturales, en *The Aims of Anthropological Research* (1932), Boas reafirma la noción de cultura como una totalidad compleja, imposible de ser abarcada o explicada por grandes teorías universalistas, como en la física. Para él, el uso ideológico de las llamadas formas universales de pensamiento favorecería la autoproclamación de superioridad

de culturas particulares. Esto ocurría en los tests de inteligencia, muy comunes en las universidades norteamericanas de la época, en la que los preceptos racistas atribuían a factores biológicos los determinantes para marcar la inferioridad o superioridad de los grupos sociales –para Boas (2004 [19]), las diferenciaciones en tales pruebas se debían a diferencias en las condiciones ambientales y sociales–.

Como puede verse, aparte de las diferencias sincrónicas hay mucho en común entre las florecientes ideas de Franz Boas y el predecesor de Jean Price-Mars, Anténor Firmin. Sin embargo, merece la pena destacar un contraste. Muchas de las obras más importantes de Boas fueron escritas a partir de investigaciones etnográficas con grupos de la nación inuit, en el Ártico y con poblaciones kwakiutl del noroeste del Pacífico (Stocking Jr. 2004), es decir, poblaciones con disposiciones culturales y sociales, y en condiciones geográficas muy diferentes a las experimentadas por el investigador en su vida cotidiana. Mientras Boas criticaba la jerarquización de culturas y razas, y la universalización del pensamiento civilizador eurocentrado como único vector de civilización, basado en su convivencia con los “salvajes”, Anténor Firmin y Jean Price-Mars fueron antropólogos negros, caribeños, creando una antropología antirracista en el corazón mismo de los cuerpos y lugares más despotenciados por las teorías racistas.<sup>12</sup>

Mientras Boas decía, con auto ironía, “Nosotros, la gente ‘altamente educada’ somos mucho peores [que los esquimales]” o “la idea de un individuo ‘culto’ es simplemente relativa” (Moura 2006), Firmin libraba una batalla epistemológica contra una de las caras de esta relativización: ¿sería posible que la teoría antropológica producida por un intelectual negro, en un contexto de influencia del racismo científico, pudiera recibir la misma mirada auto-interrogadora y desestabilizadora que recibían los cuerpos negros, esquimales o amerindios cuando se enmarcaban en sus vidas “salvajes”? Incluso después de Boas, de la aparición de una antropología cultural y del creciente corpus de trabajos antropológicos dedicados a superar los determinismos de todo tipo, el pensamiento de los intelectuales negros, como los haitianos aquí referenciados, siguió recibiendo el respeto y la consideración por parte de los intelectuales europeos y norteamericanos como conocimiento de nativos, o de nativos excepcionales, y sujeto, por tanto, a reelaboraciones, reinterpretaciones, o conversión en “datos etnográficos”. Prince-Mars y Jacques Roumain nos lo muestran en la secuencia.

A pesar de la reciente oleada de reconocimiento de Prince-Mars en Estados Unidos, el intelectual haitiano sólo visitó brevemente el país, en los primeros años del siglo XX como diplomático. Fue en Francia, concretamente en París, donde escribió *Ainsi parla l'Oncle* [Así habló el tío] y otras numerosas obras, que

---

12 Las comillas en “salvaje” también son de Boas, en una carta a su prometida, Marie Krakowizer, mientras hacía trabajo de campo con los inuit en la década de 1880 (Moura 2006).



vivió durante más tiempo fuera de Haití.<sup>13</sup> En París, fascinado por las ciencias sociales y las humanidades, dejó de lado la facultad de medicina, donde cursó inicialmente sus estudios, para participar en todo tipo de cursos sobre literatura, ciencias sociales e historia de África, dados en la Sorbona, el Collège de France y el Museo del Trocadero.

En este contexto, el intelectual haitiano estableció relación de amistad y colaboración con otros intelectuales negros, entre ellos Aimé Césaire,<sup>14</sup> Leon Damas, Leopold Senghor y numerosos participantes del “Harlem Renaissance”, constituyendo con ellos la base de lo que sería el movimiento de la Negritud.<sup>15</sup> La relación se consolidaría en los años siguientes, cuando regresó a París como diplomático.

En 1956, Price-Mars fue elegido por unanimidad para presidir el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros, celebrado en el Anfiteatro Descartes de la Universidad de la Sorbona. El evento tuvo lugar por iniciativa del intelectual senegalés Alioune Diop, creador de la revista *Présence Africaine*, y contó con la presencia de algunos de los intelectuales negros más importantes de la época, como Senghor, Césaire, Fanon, Glissant, etc.

La repercusión del Congreso fue tal que mereció una entusiasta carta del entonces ya célebre antropólogo Claude Lévi-Strauss, publicada por la revista *Présence Africaine* en septiembre de ese año. En ella, Lévi-Strauss admite que “en sí misma, la idea que subyace detrás de la organización del Congreso basta para probar que un nuevo periodo se está inaugurando en la historia del pensamiento humano”. Lo que sigue es una vigorosa apuesta por el “humanismo democrático” que está naciendo, y que marca el agotamiento de los modelos anteriores:

[Desde la perspectiva del humanismo aristocrático del Renacimiento],  
el universo humano seguía circunscrito a los límites de la cuenca

---

13 La obra de Price-Mars es amplia. Subrayase: *La vocación de l'élite*. Puerto Príncipe: Edmond Chenet, 1919; *Ainsi parla l'oncle (ensayo etnográfico)*. Compiègne (Francia): Imprimerie de Compiègne, 1928; *Formation ethnique, folklore et culture du peuple haïtien*. Puerto Príncipe: Ediciones Virgile Valcin, 1939; *Contribution haïtienne à la lutte des Amériques pour les libertés humaines*. Puerto Príncipe: Imprimerie de l'État, 1942 *Joseph Anténor Firmin*. Port-au-Prince: Imprimerie du Séminaire Adventiste, 1978.

14 No por casualidad, en *Cahier d'un retour au pays natal*, Césaire (1939) dirá que “fue en Haití donde la Negritud se levantó por primera vez y dijo que creía en su humanidad”. No sólo conocía el país, habiéndolo visitado más de una vez, sino que tenía una gran interlocución con Price-Mars.

15 “Harlem Renaissance”: movimiento artístico e intelectual preocupado en remodelar el patrimonio racial dentro de la comunidad afroamericana, desafiando los estereotipos y promoviendo la valorización de las manifestaciones folclóricas. Entre sus miembros figuraban W. E. B. Du Bois, el jamaicano Marcus Garvey, Langston Hughes y otros.



mediterránea desde el punto de vista geográfico y a una profundidad de sólo veinte siglos: del 500 a.C. al 1500 d.C. desde el punto de vista histórico. Este humanismo se fundaría en unas pocas civilizaciones privilegiadas –Grecia y Roma– y por un corolario singular, destinado únicamente al disfrute de una clase privilegiada a la que la cultura le era accesible de forma exclusiva. Este humanismo aristocrático del Renacimiento fue sucedido gradualmente en el siglo XIX por un humanismo burgués. Burgués en varios sentidos: no sólo porque la cultura se torna abierta a todos quienes poseen los medios materiales para pagar su precio, sino también porque abarca, más allá de la Antigüedad clásica y del mundo mediterráneo, civilizaciones más lejanas, sobre todo al oeste, objetos de explotación económica: proveedores de materias primas baratas y mercados de exportación. Por último, este humanismo “no clásico”, como aún la denomina nuestra nomenclatura académica, se refiere únicamente a las producciones de civilizaciones lejanas que podrían considerarse “burguesas”, es decir, documentos escritos y monumentos. Como si pueblos tan diferentes merecen atención sólo por sus producciones más cultas y refinadas. Tras el humanismo aristocrático del Renacimiento y el humanismo burgués del siglo XIX, vuestro Congreso anuncia el advenimiento, para el mundo finito en que se ha convertido nuestro planeta, de un humanismo democrático, que será también el último. (Lévi-Strauss 1956).

Al año siguiente, Price-Mars fue investido Doctor *Honoris Causa* por la Universidad de París. En 1959, sería candidato al Premio Nobel Nobel de Literatura. Diez años más tarde, Price-Mars fue invitado a visitar Senegal, recién independizado, recibiría el doctorado *Honoris Causa* por la Universidad de Dakar.

En Cuba, también encontró un interlocutor atento en el antropólogo Fernando Ortiz. Durante nuestra visita a la Fundación Fernando Ortiz en La Habana a finales de mayo de 2017, supimos que ambos intercambiaron innumerables cartas, especialmente en las décadas del treinta y cuarenta, debidamente archivadas, y ahora publicadas en cuidadas ediciones allí organizadas (Ortiz 2016a, 2016b, 2016c). Ortiz no sólo conocía la obra de Price-Mars, sino que expresó su admiración por el intelectual haitiano en numerosas ocasiones –incluso en cartas intercambiadas con Du Bois–, se estableció entre ellos una prolífica relación de colaboración intelectual, Ortiz remitía extractos de sus escritos a Price-Mars, e intercambio de revistas académicas y otros materiales de investigación. No fue una casualidad que en Cuba, a través de la Casa de las Américas que se realizó la primera (y única) traducción de *Ainsi parla l'oncle* al español, en 1968.<sup>16</sup>

---

16 La obra *Biografía de un cimarrón* ([1966] 1977), del antropólogo cubano Miguel Barnet, presenta un estilo narrativo en primera persona, inspirado en *Ainsi parla l'oncle*. Véase también Barnet ([1980] 1987).

Es importante señalar que ya en 1941, junto con Jacques Roumain, Price-Mars creó y da inicio a las actividades del *Bureau National d'Éthnologie*, que rápidamente se convertiría en un importante lugar de encuentro, estudio y debate sobre la raza, la cultura popular, la historia africana y la historia haitiana en Puerto Príncipe<sup>17</sup>. Tras haber sido director del Instituto durante varios años, Price-Mars impartió cursos de sociología y “africología” [*africology*], además de coordinar la publicación de la *Revue de la Société Société Haitienne et de la Géographie*, lo que confirma la vocación interdisciplinar de su producción. Sobre su relevancia en el desarrollo de las ciencias sociales, el intelectual haitiano Gérard Magloire (Doctor en *Estudios Franceses* por la Universidad de Nueva York y colaborador de la Plataforma île en île), y el profesor Kevin A. Yelvington, (*Profesor Asociado de Antropología* en la Universidad de Florida del Sur) afirman<sup>18</sup>:

Price-Mars desempeñó un papel decisivo en el desarrollo de las ciencias sociales en Haití. La influencia de la obra de Price-Mars trascendió mucho más allá de ese círculo, extendiéndose entre las generaciones siguientes de escritores, científicos y artistas haitianos. Su autoridad etnográfica, sus escritos e investigaciones fueron fuente de inspiración e innovación para la diáspora africana en el Nuevo Mundo y en el Imperio Colonial Francés. (Magloire y Yelvington 2005: 1).

En cuanto al Instituto de Etnología, los autores observan que la creación de un centro de investigación para la formación de etnólogos haitianos en Haití mismo, en un contexto histórico fuertemente permeado por el colonialismo, debe entenderse “*como un ejemplo notable de descolonización del saber antropológico*” (Magloire y Yelvington 2005: 1).

## Jacques Roumain y la aparición de asociaciones caribeñas de antropología

En cuanto a Jacques Roumain (1907-1944), es sin duda el escritor haitiano que gozó de mayor reconocimiento en el extranjero por su célebre novela *Los dueños del rocío*, publicada póstumamente en 1954. Sin embargo, como es común a muchos intelectuales haitianos, la producción científica y literaria va de la mano del compromiso político. La profunda implicación con cuestiones cruciales de su tiempo confiere un carácter eminentemente público a su ejercicio intelectual. Es sintomático que estos hombres asumieran cargos públicos, normalmente como

---

17 La Bureau es considerado el embrión de la Facultad de Etnología de la Universidad Estatal de Haití. Recordemos la fuerte relación de Price-Mars con la universidad, de la que fue elegido rector en 1960.

18 Es un índice muy rico de la vida y obra de los intelectuales y artistas antillanos francófonos.

ministros o diplomáticos en el extranjero. Aunque muchos de estos nombramientos sirvieron a las autoridades gubernamentales –que, de este modo, se aseguraron de que estos intelectuales-activistas no causaran disturbios populares en Haití–, es innegable la visibilidad internacional que acabaron aportando a sus carreras. Esta trayectoria pública queda patente Roumain (Laurière 2005b).

Hijo de una familia acomodada con una fuerte tradición política (su abuelo, Tancrede Auguste, fue Presidente de Haití de 1912 a 1913), Roumain tuvo una educación formal privilegiada, inicialmente en Puerto Príncipe en el prestigioso colegio Saint-Louis de Gonzague. Posteriormente en Bélgica asistió a la escuela politécnica, y en España estudió agronomía. En España comenzó sus estudios de agronomía (sin llegar a completar nunca esos estudios). A los 20 años regresó a Haití: “Por fin se reconoció a sí mismo. Mientras escuchaba cómo se derretía en su interior el hielo acumulado en Europa, desapareció de su corazón lo que él llamaba amargamente ‘el gran silencio blanco’. Ahora estaba entre sus hermanos, su pueblo”. (Roumain 1930: 1).

La ocupación estadounidense estaba en pleno apogeo, y Roumain se implicó en dos poderosos movimientos de resistencia: el movimiento indigenista, cuna de la resistencia cultural y la valorización del saber popular en Haití, en el marco del cual, en *La Revue Indigène*, publicaría poemas, traducciones y ensayos académicos; y el movimiento comunista, en el que se comprometió, en 1927, como fundador del Movimiento de la Juventud y luego, en 1932, como fundador del Partido Comunista Haitiano (Magloire 2017).

Durante este periodo, Roumain sufrió una abierta persecución por su intenso activismo contra la presencia estadounidense en el país, fue detenido en dos ocasiones, ambas por “crímenes de prensa” (Laurière 2005a). La segunda detención dio lugar a un movimiento internacional por su liberación, liderado por el escritor Langston Hughes, una de las voces más elocuentes del activismo negro en ese país<sup>19</sup>:

Como escritor negro, hago un llamamiento a todos los escritores y artistas de cualquier raza que crean en la libertad de la palabra y el espíritu humano, a protestar inmediatamente ante el Presidente de Haití y al Consulado haitiano más cercano contra la innecesaria e irrazonable sentencia que ha llevado al encarcelamiento de Jacques Roumain, con mucho el hombre de letras con más talento de Haití. (Hughes 1935: 2).

---

19 La segunda vez, cuando estuvo encarcelado siete meses, contrajo la malaria, cuyas secuelas le llevarían finalmente a morir muy joven, pocos años después, en 1944.

En 1937, al darse cuenta de la intensa vigilancia gubernamental a la que estaba sometido, ya casado, y temiendo por la seguridad de su familia, Roumain decidió exiliarse en Europa, iniciando un periodo dedicado a la formación académica. Instalado en París, se dedicó al estudio de la etnología en la Sorbona (donde será alumno de Marcel Mauss) y paleontología en el Musée de l'Homme (bajo la dirección de Paul Rivet). Al mismo tiempo, se convirtió en colaborador habitual de revistas como *Regards*, *Commune* y *Les Volontaires*, además de ser miembro de la *Société des Américanistes de Paris*<sup>20</sup>. Durante este periodo se hizo muy amigo del poeta cubano Nicolás Guillén, a quien conoció con motivo del Congreso, a quien conoció con motivo del Congreso de Escritores en Defensa de la Cultura, celebrado en París (Hoffmann 2015).

Con el estallido de la guerra en Europa, Roumain decide vivir en Estados Unidos, mientras su mujer regresa a Haití. Establecido en Nueva York, trabaja como profesor de francés mientras continuaba sus estudios en el Departamento de Etnología de la Universidad de Columbia. Roumain se reencuentra con el escritor Langston Hughes y queda maravillado por la efervescencia cultural de los movimientos civiles del país. Este periodo estuvo marcado por grandes dificultades financieras; Roumain, sin embargo, en una carta a su esposa, subraya: “prefiero esta vida dura a compartir una felicidad innoble hecha del sufrimiento ajeno” (Roumain citado en Hoffmann 2015). Luego abandona los Estados Unidos con destino a Cuba.

En La Habana, acogido por Guillén, se integró rápidamente en el mundo artístico e intelectual cubano vinculado a la cultura popular. Es significativa su relación con Fernando Ortiz, quien le nombra secretario del recién creado Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos y miembro honorario de la Sociedad de Estudios Afrocubanos (Ortiz 2016a).

En 1941, Roumain recibe autorización del recientemente asumido Presidente Elie Lescot para regresar a Haití, siempre que se abstuviera de realizar actividades políticas. Así, comenzó a dedicarse diligentemente a la etnología. Durante este periodo, a través de Jean Price-Mars, fue presentado al antropólogo francés Alfred Métraux, quien, tras su primer encuentro, dejó constancia de su fuerte impresión de Roumain: “En mi vida de científico, he conocido a muy pocos colegas capaces de aportar a su investigación una pasión tan joven y tan fuerte” (Métraux 1941: 1636).

Roumain llevó a Métraux y a su esposa, Rhoda una serie de incursiones en las zonas rurales de Haití, documentando tradiciones religiosas y realizando excavaciones en la Île de la Tortue y la región de Fort Liberté en busca de restos indígenas.

---

20 Es impresionante la cantidad de artículos, poemas, traducciones que Roumain realizó durante este periodo. Léon-François Hoffmann, organizador del volumen *Jacques Roumain, Ouvres Complètes* (2003), hizo un minucioso relevamiento, disponible en <http://ile-en-ile.org/bibliographie-de-jacques-roumain-par-genres/>.

La expedición daría origen al aclamado libro *Le Vaudou Haïtien* de Métraux. Nuevamente, como le había ocurrido a Jean Price-Mars en su relación con Melville Herzkovits, la colaboración académica entre un antropólogo metropolitano y un antropólogo “nativo”, aunque aparentemente bienintencionada e incluso amistosa, resultará, para el antropólogo de la antigua colonia, en la precarización de su trabajo, forjado bajo la diferencia colonial (Fluehr-Lobban 2000).

No nos parece razonable imaginar que una relación de este tipo –que implica una colaboración activa, desde la investigación a la *expertise* acumulada y las reflexiones académicas ya realizadas– pudiera establecerse entre antropólogos del Norte Global sin adoptar la forma de coautoría. Lejos de ello, además no hace la debida referencia a la colaboración intelectual de Roumain, Métraux también se empeña en subrayar el impacto de su visita en el intelectual haitiano, destacando su influencia en la idea de crear el del Instituto de Etnología:

Pudimos identificar un gran número de yacimientos indígenas e incluso cuevas [...]. Jacques estaba desesperado por no poder cavar más hondo. Yo le consolé con la promesa de que un día u otro volveríamos más equipados. También expresé el deseo de que una institución haitiana se encargara de la gestión de los principales tesoros arqueológicos que se nos presentaban desde de todas partes. La destrucción de los yacimientos y la dispersión de objetos arqueológicos lo dejaron desolado y exasperado. Sobre este tema, era inagotable y compartíamos la misma indignación hacia los especímenes históricos que caían en manos indiferentes. Entonces le advertí sobre leyes de protección para esta parte del patrimonio nacional y la necesidad de crear una institución estatal que recogiera los vestigios del pasado antiguo de la isla. De estas conversaciones a lo largo del Canal de los Vientos nació la idea del Instituto de Etnología, que Jacques Roumain fundaría unos meses más tarde. La primera colección del Museo Etnográfico [...] fue la que reunimos en la Tortue (Métraux 1941: 136).

Destacamos la forma en que Métraux escribe sobre sí mismo, en un tono complaciente, como quien consuela, promete y aconseja a un Roumain desesperado, incapaz, desolado, exasperado. A lo sumo, al hacer valoraciones positivas sobre Roumain, éstas se diluirán en un oportuno “nosotros”: “Pudimos identificarnos”; “compartíamos la misma indignación”; “la que reunimos en Tortue”. En cuanto a la idea del Instituto, Métraux es tajante: nació de estas conversaciones. Es importante señalar que en ningún otro momento o lugar Roumain o Price-Mars repiten esta versión. También es sintomático que, en su libro sobre el vudú haitiano, Métraux hace referencia directa a Melville Herzkovits y no a Roumain, ni siquiera a Price-Mars, que, por aquel entonces, ya tenía un trabajo publicado y reconocido sobre el tema.

A su regreso a Haití en 1944, Roumain se había convertido en profesor de arqueología precolombina y antropología prehistoria en el Instituto de Etnología de Haití, y acababa de publicar una etnografía del vudú haitiano, *Le Sacrifice du tambour Assôtô* [El sacrificio del tambor Assôtô] (Roumain 1943). Métraux llegará a referirse tanto a la importancia del trabajo realizado en el Instituto como al artículo de Roumain, pero sólo después de su muerte: “Cuando regresé a Haití en 1944, el Instituto de Etnología, fundado por Jacques Roumain había salvado de las llamas importantes colecciones y realizado varias investigaciones sobre aspectos poco conocidos del vudú”. (Métraux 1978: 124). Y añade sobre *Le Sacrifice du tambour assôtô*: “Por primera vez tenemos un rito sacrificial de la de la religión popular haitiana descrito con tal lujo de detalles y con tal claridad como para fundar un modelo de monografía etnográfica”. (Métraux 1978: 135).<sup>21</sup>

Un año antes, en 1943, designado como diplomático en México, Roumain trabajaría duro en sus obras literarias más importantes: el poemario *Bois-d'Ébène* [Bosque de ébano 2007], en el que se plantea con agudeza la cuestión racial y la novela *Dueños del rocío*, una oda a la unidad campesina contra la explotación de la tierra y la vida en el medio rural. Ambas fueron terminadas sólo unos meses antes de su muerte y publicadas póstumamente. Ambas comenzaron a escribirse en Cuba, un país con un fuerte impacto en la vida y obra de Roumain. No es casualidad que Manuel, el protagonista de *Dueños del rocío*, regresa a Haití tras quince años trabajando en plantaciones de caña de azúcar en Cuba, donde tuvo sus primeras lecciones sobre la huelga y la unión obrera, la base del levantamiento que llevará al pueblo de Fond Rouge, donde la comunidad sufre tanto la degradación del suelo como de los lazos de amistad y compadrazgo entre vecinos.<sup>22</sup> Titulada *Gouverneurs de la rosée*, el libro sería traducido a más de 21 idiomas. En Brasil, fue publicado en 1954, dentro de la colección “Romances do Povo”, dirigida por Jorge Amado para la Editorial Vitória, vinculada al Partido Comunista Brasileño. Acerca de ella, Amado declaró al diario carioca *Imprensa Popular* que se trataba de “una de las novelas más bellas de América Latina [...] uno de los más bellos y emocionantes libros que he leído” (Amado 1955). En Portugal, se convirtió en *Governadores do orvalho*, traducida por José Saramago. La novela también será traducida al inglés por el poeta estadounidense Langston Hughes, y al español,

---

21 Recordemos, en este punto, que las campañas antisupersticiosas llevadas a cabo en Haití durante la ocupación americana quemaron sistemáticamente miles de *peristilos* y objetos rituales de vudú.

22 Esta es una novela sobre la amistad, la comprensión, cooperación y solidaridad entre vecinos de una comunidad pobre que se enfrenta al reto de la supervivencia. En Fond Rouge, los vecinos descuidan esos lazos –que, según el protagonista Manuel, “es lo que da sabor a la vida”, “lo que ata a los hombres y mujeres a la vida”–, al igual que descuidaron la tierra cuando talaron árboles. Manuel persigue una idea fija: encontrar una fuente de agua– cree que puede ser el eje de la reestructuración de estos lazos comunitarios.

con supervisión y prólogo del poeta y amigo cubano Nicolás Guillén, publicada por Casa de las Américas.

Aunque se trata de una obra de ficción, ofrece descripciones detalladas y vigorosas de la experiencia vudú, de rituales específicos, en los que se agradece algo concreto, hasta referencias aparentemente banales, que denotan la sacralización de la vida cotidiana, con constantes referencias a los *Loas* y a la interpretación de los hechos de la vida a través de esta matriz espiritual. También lo hace en relación a los *kombites*, la organización del trabajo en forma de esfuerzo conjunto muy común en la cultura popular haitiana, especialmente en las zonas rurales.

## Conclusión

Hemos propuesto aquí, al narrar las trayectorias de estos antropólogos haitianos, el ejercicio de abandonar las ideas de centro/periferia y canon/disidencia, para hacer que la antropología se ocupe, por tanto, de su propia multiplicidad fundacional. La antropología creada y reivindicada por los intelectuales caribeños que presentamos aquí nos muestra una salida hacia nuevas narrativas sobre la disciplina con la que trabajamos, una salida a cierto fatalismo y a cierta ignorancia –una lucha generalizada contra nuestras diversas posibilidades de acontecer–.

La antropología desarrollada por los intelectuales haitianos Anténor Firmin, Jean Prince-Mars y Jacques Roumain es, de hecho y de derecho, el fundamento de una narrativa antropológica contra-colonial, que no fue producida en una insularidad, ni en una periferia impuesta. Anténor Firmin era miembro de la Sociedad Antropológica de París cuando, en 1885 –en pleno auge del apogeo del racismo científico– publicó en París *De l'égalité des races humaines* [Sobre la igualdad de razas humanas]. A lo largo de este ensayo se ha podido comprobar que el libro surge de las discusiones mantenidas durante las reuniones de esta sociedad científica. Lo mismo puede decirse sobre los trabajos desarrollados por Jean Price-Mars y Jacques Roumain a principios del siglo XX, ambos influenciados por sus encuentros y discusiones con la antropología producida en el propio Haití, en Cuba, en Europa, en África.

Tomarse en serio estas narrativas exige la voluntad de estirarlas hasta que rompan los marcos que han fijado rígidamente el Norte como eje de la historia de la antropología. Esta actitud epistemológica implica, para la antropología, un replanteamiento y reelaboración de sus currículos, sus orientaciones, exigiendo la supresión de la matriz colonialista que captura la producción y reproduce, en algunas circunstancias, divisiones asimétricas del trabajo, contribuyendo para circunscribir el alcance de la antropología de cuerpo-territorios negros. Romper con las dinámicas que siguen produciendo su subalternidad requiere que



aprendamos a desviarnos de enfoques que –aunque bienintencionados– siguen afirmando como periféricas o marginales las vidas-obras aquí narradas.

## Referencias citadas

- Acacia, Michel (org). 2009. *Révolte, subversion et développement chez Jacques Roumain: actes du Colloque International Penser avec Jacques Roumain aujourd'hui*. Port-au-Prince: Éditions de l'Université d'Etat d'Haïti.
- Amado, Jorge. 1955. 17 bilhões de exemplares de livro na URSS. *Imprensa Popular; Suplemento Dominical*. Rio de Janeiro, 10 de abr. de 1955.
- Barnet, Miguel. 1987. "La novela testimonio: alquimia de la memoria". En *Cimarrón*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- \_\_\_\_\_. 1977. *Biografía de um cimarrón*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Boas, Franz. 2004. "Raça e Progresso". En: Castro, Celso. *Franz Boas. Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. 2004. "Um ano entre os esquimós". En: Stocking Jr., George, *A formação da antropologia americana 1883-1911*. Rio de Janeiro: Contraponto-UFRJ.
- Bonilla, Yarimar. 2013. Burning Questions: The Life and Work of Michel-Rolph Trouillot, 1949–2012. *NACLA Report on the Americas*. 46 (1): 82–84.
- Castro, Celso. 2004. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Cesaire, Aimé. 2017. *Discurso sobre o Colonialismo*. Florianópolis: Ed. Letras Contemporâneas.
- Cohen, William B. 2003. *The French Encounter with Africans. White Response to Blacks, 1530- 1880*. Bloomington: Indiana University Press.
- Espada, Carlos D. 2014. Altagracia. Geografía africana e identidad em Jean Price-Mars y Gilberto Freyre. *Revista Brasileira do Caribe*. 15 (29): 43-70.
- Firmin, Anténor. 1885. *De l'égalité des races humaines*. Paris: Lib. Cotillon.
- Fluehr-Lobban, Carolyn. 2002. "Introduction". En: *Antenor Firmin, The equality of the humans races*. University of Illinois.
- \_\_\_\_\_. 2000. Anténor Firmin: Haitian Pioneer of Anthropology. *American Anthropologist*. 102 (3): 449-466.
- Foé, Nkolo. 2013. Afrique en dialogue, Afrique en auto-questionnement: universalisme ou provincialisme? "Compromis d'Atlanta" ou initiative historique?. *Educ. Rev., Curitiba*. (47): 175-228.
- France. 1892. *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, Série 4. Tomo 3.
- Gobineau, Joseph Arthur. 1937. *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*. Barcelona: Editorial Apolo.



- Grosfoguel, Ramón. 2016. Del “extravismo económico” al “extravismo epistémico” y al “extravismo ontológico”: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*. (24): 123-143.
- Hoffmann, Léon-François. 2015. “Jacques Roumain: Chronologie”. In *Île em Île*.  
 \_\_\_\_\_. 2003. *Jacques Roumain*, Ouvres complètes, s.l.d. de L.-F.H. Paris, Archivos.
- Hughes, Langston. 1935. *Free Jacques Roumain*. New York: Dynamo.
- Latour, Bruno. 2009. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 2ª edição. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Laurière, Christine. 2005a. D’une île à l’autre. *Gradhiva*. (1): 181-207.  
 \_\_\_\_\_. 2005b. Jacques Roumain, ethnologue haïtien. *L’Homme*. (173): 187-197.
- Leconte, Frantz-Antoine. 2011. *Jacques Roumain et Haïti: la mission du poète dans la cité*. Paris: L’Harmattan.
- Leiris, Michel. 2008. *A África fantasma*. São Paulo: Cosac Naify.
- Lévi-Strauss, Claude. 1976. “Raça e História”. En: *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.  
 \_\_\_\_\_. 1962. A crise moderna da antropologia. *Revista de Antropologia*. 10 (1-2): 19-26.  
 \_\_\_\_\_. 1956. Vallerangue (Gard), Le 31 août 1956. *Revue Présence Africaine*. (8-9-10): 385-387.
- Magloire, Gérarde, Yelvington, Kevin A. 2005. “Haiti and the anthropological imagination”. *Gradhiva*. (1): 127- 152.
- Magloire, Gérarde. 2017. Antenor Firmin and Jean Price-Mars: Revolution, Memory, Humanism. *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism*. 9 (2): 150.
- Mello, Marcelo Moura; Pires, Rogério Brittes W. 2018. Trouillot, o Caribe e a antropologia. *Afro-Ásia*. (58): 189-232.
- Métraux, Alfred. 1978. “Itinéraires 1 (1935- 1953)”. *Carnets de notes et journaux de voyage, compilation, introduction et notes par André-Marcel d’Ans*. Paris: Payot.  
 \_\_\_\_\_. 1941. “Jacques Roumain, archéologue et ethnographe”. En: *Lettres de Jacques Roumain à Paul Rivet*, Port-au-Prince.
- Métraux, Alfred. 1998. *Le Vaudou haïtien*. Paris: Gallimard.
- Moura, Margarida Maria. 2006. Franz Boas. A antropologia cultural no seu nascimento. *Revista USP*. (69): 123-134.
- Nkrumah, Kwame. 1965. *Neo-Colonialism, The Last Stage of Imperialism*. Londres: Thomas Nelson & Sons, Ltd.
- Ortiz, Fernando. 2016a. *Correspondencia 1920- 1929*. Comp. Trinidad Pérez Valdés. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.  
 \_\_\_\_\_. 2016b. *Correspondencia 1930- 1939*. Comp. Trinidad Pérez Valdés. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.  
 \_\_\_\_\_. 2016c. *Correspondencia 1940- 1949*. Comp. Trinidad Pérez Valdés. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- Otaño, Diana Cantón. 2016. *Joseph Auguste Anténor Firmin: lazos com Cuba*. Montréal: Les Éditions du CIDIHCA.

- Paty, Michel. 1998. Os discursos sobre as raças e a ciência. *Estudos Avançados*. 12 (33): 157-170.
- Poumier, Maria. 2006. "De la igualdad de las razas humanas. Apresentação". En: *Rebelión*, sección Opinión de 17.17.2006.
- Price-Mars, Jean. 1967. *Lettre ouverte au Dr René Piquion: le préjugé de couleur est-il la question sociale?* Port-au-Prince: Les Éditions des Antilles.
- \_\_\_\_\_. 1928. *Ainsi parla l'Oncle*. Port-au-Prince: Imprimerie de Compiègne.
- Quijano, Aníbal. 2000. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-systems Research*. 11 (2): 342-386.
- Rodríguez, Gabriel A. 2015. Jean Price-Mars y la Nación Haitiana en la Vocation de l'élite. *Revista Brasileira do Caribe*. 26 (31): 171-193.
- Roumain, Jacques. 2007. *Madera de Ébano*. La Habana: Ediciones Unión.
- \_\_\_\_\_. 1954. *Donos do orvalho*. Coleção Romances do Povo. Vol. V. Rio de Janeiro: Ed. Vitória.
- \_\_\_\_\_. 1943. *Le Sacrifice du tambourassoto(r)*. Port-au-Prince: Imprimerie de l'État.
- \_\_\_\_\_. 1930. "Préface à la vie d'un bureaucrate". En: *La Proie et l'ombre*. Presses nationales d'Haïti.
- Stocking Jr., George. 2004. *Franz Boas: A formação da antropologia americana, 1883-1911*. Tradução Rosaura Eichenberg. Rio de Janeiro: UFRJ-Contraponto.
- Thomaz, Omar Ribeiro. 2011. "Pensar o Haiti, Pensar com o Haiti". Blog Prosa e Verso, O Globo, 23 jan.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2003. *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan.
- \_\_\_\_\_. 1992. The Caribbean Region: An Open Frontier in Anthropological Theory. *Annual Review of Anthropology*. (21): 19-42.
- \_\_\_\_\_. 1988. *Peasants and Capital: Dominica in the World Economy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.





## **2. COMPROMISOS, MILITANCIAS, POSICIONAMIENTOS CRÍTICOS**

# Cómo descolonizar las ciencias sociales<sup>1</sup>

RODOLFO STAVENHAGEN

## Introducción

**T**al vez corresponda al destino de las ciencias sociales no sólo el que deban reflejar las formas dominantes de la organización social de su época sino también –como le han hecho desde que se desprendieron del pensamiento social y político de la Ilustración– que deban convertirse en medios importantes para la expresión de las contracorrientes radicales y de la conciencia crítica que estas mismas formas de organización han originado. Esta relación dialéctica entre las ciencias sociales y la sociedad logra penetrar en los papeles conflictivos y frecuentemente ambiguos que los científicos sociales, como individuos, se ven forzados a desempeñar en la sociedad moderna.

Últimamente ha sido necesario en algunos círculos criticar a la antropología en general, y a su variedad aplicada en particular, por sus ligas con el colonialismo y el imperialismo. Considero que ello es una medida saludable, ya que la relación histórica entre el colonialismo y el imperialismo como sistemas internacionales de dominación y explotación, por un lado, y por otro el uso de la ciencia social en la administración del imperio, han pasado inadvertidos o ignorados. Ya no puede descuidarse por más tiempo, y se ha vuelto claro para muchos de nosotros, que los métodos, las teorías, las diferentes “escuelas de pensamiento”, los mismos objetos de estudio y observación en antropología y en otras disciplinas sociales han estado profundamente coloreados por esta relación histórica.<sup>2</sup>

---

1 Texto publicado en 1971 en su libro *Sociología y subdesarrollo*. México: Editorial de Nuestro Tiempo.

2 Los asuntos tratados en este artículo no son ni nuevos ni originales, y el autor es consciente de pisar tierras ya labradas. Simplemente esperamos contribuir al gran debate que ha tenido lugar en las ciencias sociales en años recientes y al cual han contribuido muchos colegas de varias disciplinas y de diferentes países. Véase, por ejemplo, la discusión de

Permítaseme agregar desde luego que estoy profundamente convencido de las muy importantes contribuciones que la antropología y las otras ciencias sociales han hecho al progreso del conocimiento, independientemente de sus distintas relaciones con el colonialismo y el imperialismo, y particularmente al conocimiento de y sobre los llamados países subdesarrollados. También soy uno de los que reconocen la profunda corriente de humanismo, progresismo, liberalismo y radicalismo que ha caracterizado al desarrollo de la antropología, y aun algunas de sus variedades colonialistas. Así, me parece igualmente equivocado negar las evidentes relaciones históricas entre el colonialismo y la antropología (o en entre el imperialismo y la llamada sociología del desarrollo) –asunto que se sitúa en el campo de la sociología del conocimiento– como simplemente tratar estas disciplinas como auxiliares de la dominación colonialista o imperialista.

Porque es precisamente de la ciencia de la sociedad de donde han brotado las más vigorosas críticas a los sistemas coloniales, a la dominación imperialista, a las estructuras políticas totalitarias y a la sociedad de clases burguesa. Han surgido nuevas generaciones de científicos sociales radicales –principalmente en el Tercer Mundo–, quienes cuestionan algunos de los supuestos básicos sobre los cuales parece estar basada la ciencia social en los países industriales. Aun así, se debe reconocer que estos mismos científicos sociales son un producto del modo como la ciencia social en general se ha desarrollado.

Creo que debemos ver estos problemas desde dos ángulos: los usos o la aplicación del conocimiento sociocientífico en general, y la práctica profesional de la ciencia social aplicada.

## Usos del conocimiento sociocientífico

Como todo conocimiento, el conocimiento sociocientífico forma parte de la herencia cultural de la humanidad. Está ahí para ser usado o aplicado por aquellos que puedan y sepan utilizarlo. Aun cuando los científicos sociales pueden ser responsabilizados parcialmente del uso que se da a los conocimientos que ellos imparten, pueden hacer muy poco para controlar realmente el proceso si permanecen dentro de las reglas establecidas del juego científico (investigar, publicar, enseñar). Son las reglas del juego las que deben ser cambiadas. Creo que el problema depende de dos factores importantes: la naturaleza y calidad de la investigación y la difusión de la información a usuarios potenciales. Pero estos dos aspectos están íntimamente ligados, y se condicionan uno a otro.

---

Berreman y otros (1967), y entre los sociólogos latinoamericanos el debate entre Orlando Fals Borda y Aldo Solari en la revista *Aportes*, 1968-1971.

Los estudios antropológicos son comúnmente criticados por estar interesados en sociedades parciales de pequeña escala, y se asegura que este enfoque no les permite ver problemas y relaciones más amplios, necesarios para un entendimiento significativo de la realidad. La crítica radical exige un enfoque global en términos de unidades sociales globales y de sociedades totales. Sin embargo, no es suficiente simplemente que los campesinos o tribus o comunidades rurales están integrados a conjuntos más amplios (una verdad que desde el principio no se les ha escapado a los antropólogos). La labor de la antropología es descifrar los mecanismos que relacionan la tradicional unidad de estudio antropológica con una sociedad más amplia, descubrir las relaciones e interconexiones mutuas, analizar rupturas, conflictos y contradicciones. Esta no es una cuestión de ideología, como algunos pensarían, sino de metodología, de investigación y de una teoría adecuada.

En general, la antropología –al concentrarse en los fenómenos de pequeña escala, en lo aislado, en lo tradicional– no ha manejado satisfactoriamente los aspectos teóricos involucrados en estos vínculos y relaciones. Pocos antropólogos que han llevado a cabo trabajo de campo entre tribus primitivas o campesinos han tenido una teoría –ni siquiera una orientación general– que les ayude a explicar tales vínculos. Al contrario de los sociólogos y politólogos, los antropólogos no han prestado mucha atención a la interpretación de las sociedades nacionales, de las que estudian sólo aspectos parciales. Generalmente han sido bastante ingenuos en lo concerniente a estructuras sociales nacionales o a sistemas mundiales. (No me refiero a estudios de culturas nacionales o sobre el carácter nacional, que son bastantes numerosos). De hecho, los estudios antropológicos en los países subdesarrollados han estado demasiado ligados a la cultura, en las dos acepciones de este término. Por un lado, a pesar de quienes afirman lo contrario en nombre del relativismo cultural, siempre que se consideran problemas de cambio social encontramos modelos lineales basados en el supuesto de que de la modernización y el desarrollo llevarán necesariamente a algún tipo estructura social similar a la sociedad capitalista industrial de clase media y de consumo de la que nosotros mismos somos parte. Por otro lado, al acentuar, y muy frecuentemente al deificar la cultura como concepto, la antropología ha sido incapaz de manejar los problemas involucrados en el análisis de sistemas sociales totales.

Las teorías sobre sociedades nacionales (o, para el caso, sistemas mundiales) desde luego no son falsas o verdaderas en ningún sentido absoluto; son simplemente más o menos importantes al intentar explicar adecuadamente un número de hechos observables y sus interrelaciones. A mi juicio, ninguna de las teorías existentes se puede verificar o probar directamente (en el sentido de laboratorio que les gustaría a algunos “puristas científicos”). Necesariamente reflejan la orientación de valores de aquellos que las utilizan, pero en su capacidad para explicar conjuntos de hechos particulares serán a la larga más o menos adecuadas. Y esto desde luego tiene que ver con lo que queremos explicar.

## La práctica profesional de la ciencia social

Nos permitimos recordar la discusión, hace algunos años, entre Robert Redfield y Oscar Lewis, sobre la interpretación de la estructura social del pueblo mexicano de Tepoztlán. No podemos, de seguro, afirmar que una de las interpretaciones opuestas es verdadera y la otra falsa. Sólo podemos decir que ciertos hechos parecen estar mejor explicados por una interpretación que por la otra. Una discusión similar – con importantes implicaciones para los programas de acción– se ha originado en torno al concepto de “resistencia del campesino al cambio” (véase Huizer 1970). El que aceptemos las teorías que intentan explicar el “conservadurismo campesino” o prefiramos aquellas que subrayan la “rebeldía campesina” dependerá de nuestra orientación de valores, y nuestra selección, a su vez, determinará la importancia que atribuyamos a las diferentes clases de datos empíricos.

En cierto nivel de generalidad, las teorías sobre estructuras social y dinámica de las fuerzas sociales no pueden ser sometidas a prueba en el sentido inmediato; solamente permanecerán o se derrumbarán en la perspectiva histórica. Más correctamente deben ser consideradas como paradigmas. Yo iría un paso más adelante, parafraseando un antiguo consejo popular anglosajón: la prueba de la teoría está en la praxis. Lo que quiero decir con esto es que, a la larga, cualquier teoría de la sociedad, y particularmente del cambio social, será estimada por su utilidad como instrumento de acción en manos de grupos sociales organizados.

Carlos Marx lo formuló de esta manera: “La teoría se convierte en una fuerza material tan pronto como arraiga en las masas”. Esto conduce al problema de la ideología y las orientaciones de valores en relación con la teoría: una teoría válida empíricamente se convierte en conocimiento (no en “verdad” en sentido absoluto); el conocimiento es necesariamente relativo, a veces ambiguo, y está sujeto a revisión constante; puede convertirse en ideología cuando se utiliza como guía para la acción; y sí es convalidado por la praxis (i.e., por la acción organizada y con fines específicos de grupos sociales) deja de ser una “mera” teoría y se convierte en realidad social. Se puede decir contra este argumento que lleva a la trampa de la profecía que se cumple así misma. No creo que esto deba desanimarnos, porque si acepta que el hombre no es solamente una criatura ciega de las fuerzas históricas, sino que también moldea su propia historia, con las limitaciones que esta misma historia le impone, entonces la profecía que se cumple a sí misma se convierte en una de las muchas fuerzas dinámicas que la humanidad utiliza para forjar su futuro.

¿Qué significa esto en términos concretos? Tomando un ejemplo de la antropología, generalmente se está de acuerdo en que los programas de desarrollo de la comunidad no tienen tanto éxito como deberían (o se convierten en completos fracasos) porque son incapaces de promover realmente la participación de la



comunidad. Y esto es así porque se basan en supuestos equivocados, que se derivan de orientaciones teóricas inadecuadas, sobre la estructura social de las rurales y sus ligas con la sociedad más amplia. Específicamente, ignoran o hacen a un lado los patrones de dominación, las estructuras de poder y el potencial de conflicto entre grupos sociales situados en posiciones distintas (i.e., clases sociales), a nivel local y regional, si es que no perpetúan de hecho (como es el caso frecuentemente) las mismas desigualdades que pretenden remediar. Sin embargo, cuando se aclaran los problemas en torno a los cuales se libra la lucha social (porque han sido identificados y analizados adecuadamente –y generalmente por el científico social sino por las mismas partes interesadas–), entonces las comunidades (o una buena parte de ellas) sí se convierten en fuerzas dinámicas para el cambio social progresista. Recuérdese el potencial de movilización de los campesinos en torno de la reforma agraria en la mayoría de los países latinoamericanos.

Las teorías sociales comúnmente manejadas han sido incapaces de hacer frente a estos fenómenos, y generalmente se pide tardíamente a los científicos sociales que expliquen *ex post* lo que debería haber sido claro desde el principio. Por esto sostengo que la teoría social más fructífera es aquella que puede ser comprobada no mediante una verificación estadística, sino mediante la resolución práctica y cotidiana de problemas de la vida real. Estos problemas prácticos son una preocupación creciente para los científicos sociales de todo el mundo, y nos imponen la necesidad de examinar el problema de la relación entre el investigador y la sociedad más amplia dentro de la cual actúa.

Siempre me emocionan los prólogos a las monografías publicadas sobre América Latina, en los cuales el agradecido autor expresa su reconocimiento a Don Simpático, a Doña Gracias y a los demás habitantes serviciales de San Pedro o San Miguel (o cualquiera que sea el nombre del barrio o del pueblo), sin cuya colaboración y hospitalidad el estudio no se habría escrito nunca. ¿Pero qué tan frecuentemente estas comunidades y estos serviciales informantes cuyas vidas son puestas al desnudo tan cuidadosamente por expertos investigadores llegan realmente a conocer los resultados de la investigación? ¿Se hace algún esfuerzo para canalizar las conclusiones científicas y los resultados hacia ellos, para traducir nuestra jerga profesional a conceptos cotidianos que la gente pueda entender y de los cuales puedan aprender algo? ¿Y, sobre todo, resultados a los cuales ellos puedan contribuir por medio del diálogo? ¿No sería recomendable que las instituciones patrocinadoras, en colaboración con los investigadores, realizaran esfuerzos para asegurar que los resultados de los estudios se liberasen de las ligas de las publicaciones especializadas, las bibliotecas de las universidades o el olvido de los archivos gubernamentales? ¿Pueden los libros sobre los campesinos ser sometidos a la atención de las organizaciones campesinas, y ser discutidos con ellas y utilizados por ellas? ¿Puede hacerse

que los estudios sobre migrantes urbanos ayuden a los sindicatos y a las asociaciones voluntarias locales a entender mejor y por lo tanto a resolver sus problemas? ¿No pueden los estudios sobre movimientos sociales, rebeliones y revoluciones populares ser despojados de sus adornos científicos y eruditos y ponerse a disposición de los propios revolucionarios?

Supongo que el valor científico de esos trabajos es suficiente como para merecer ese proceso de deselitización. Sin embargo, no siempre es éste el caso. No estoy seguro de que mucho de la producción antropológica sobreviva a la confrontación crucial con su objeto –transformado en tal caso de objeto en sujeto activo–. No sólo nos enfrentamos a la necesidad de un proceso de deselitización, sino también de desmistificación, y aquí tiene una responsabilidad primordial el investigador. (Hace algunos años, C. Wright Mills propuso esto en *La imaginación sociológica*, pero me atrevería a decir que sólo unos cuantos científicos sociales han seguido su proposición).

## Opinión de los grupos estudiados por antropólogos

Es una triste reflexión sobre el estado de nuestro arte el que en las poquísimas ocasiones en que miembros de los grupos estudiados por antropólogos tienen la oportunidad de hablar de nuestra profesión, sienten la necesidad de hacerlo en los términos menos halagüeños. Aparte el ingenio de su autor, una reciente opinión de un líder de indios norteamericanos en el sentido de que su pueblo había sido maldecido más que ningún otro en la historia porque tenía antropólogos, debe hacer pensar” a muchos (Deloria 1969: 83). Y sería equivocado encogerse de hombros ante esto. Frecuentemente me he preguntado qué quedaría de conceptos tales como el de cultura de la pobreza, creado por los cultos y los ricos, si los pobres tuvieran algo que decir en el diagnóstico de sus propios problemas (sobre esto, véase Valentine 1968). O cuáles serían los resultados cuando campesinos *encogidos* salieran al encuentro de antropólogos *entrones* sobre bases iguales (cfr. Erasmus 1969).<sup>3</sup>

En el África negra de habla francesa los intelectuales y los estudiantes tienden a calificar a los científicos sociales extranjeros visitantes (especialmente a los franceses) según su grado de descolonización mental, antes de empezar a juzgar su capacidad profesional. En estos países la identificación del colonialismo con la etnología es tal que el solo nombre y la naturaleza de la disciplina están

---

3 El antropólogo Erasmus encontró, al estudiar a los campesinos del Estado de Sonora, que la gente distingue entre los “encogidos”, que son campesinos tímidos, pasivos y sin mucha iniciativa, y los “entrones”, que son dinámicos y emprendedores. En materia de desarrollo económico, Erasmus va a estos últimos y ha erigido el “síndrome de encogido” en un concepto general que supuestamente constituye un obstáculo para el desarrollo.

desprestigiados y son rechazados por muchos africanos. (cfr. Jaulin 1970 y Copans 1971, para una crítica de la etnología neocolonial francesa).

## Divulgación de los resultados

Sin embargo, en la mayoría de los casos los investigadores de las comunidades académicas (particularmente cuando regresan a su propio país) pueden hacer relativamente poco para regular el uso o la malversación (o simplemente, el no aprovechamiento) de los frutos de su labor. Frecuentemente se oye decir entre grupos radicales que las investigaciones sociales sólo sirven a los gobiernos represivos, a las clases explotadoras o a los imperialistas. Algunos científicos sociales radicales más jóvenes se niegan, en consecuencia, a publicar sus trabajos y hasta a hacer investigación. Aun cuando algunas veces es ciertamente necesario demorar o impedir la publicación de los resultados de una investigación debido al daño que pueden causar a los grupos que son objeto de la misma, los que toman esto como cuestión de principios simplemente se radicalizan tanto que quedarán fuera de toda actividad socio-científica importante. Me parece que el punto aquí es salvar a la ciencia social y asegurar que sea utilizada para fines humanitarios y no destructivos, pero no abandonar el campo completamente.

Creo, pues, que parte del problema estriba en la difusión entre el público deseado del producto de la investigación. Pero no se trata de una cuestión de simple transmisión de información; ya que la naturaleza y características de esta transmisión (si es diseñada como parte de la investigación misma, a través de un diálogo creador entre el investigador y el objeto-sujeto de la investigación) la convertirá en un proceso de aprendizaje mutuo y así cambiará la propia naturaleza de la actividad científica. Esto –trasladado a la problemática de la investigación– es lo que Paulo Freire llama *dialógica* en su *Pedagogía del oprimido* (1970).

Sin embargo, precisamente uno de los aspectos más criticables y más criticados de la ciencia social –por lo menos en lo que al Tercer Mundo se refiere– es que está preocupada principalmente por estudiar al oprimido –desde afuera–. En años recientes debería haber quedado bastante claro que las causas de la opresión, o de la explotación, o de la carencia (relativa o absoluta), o simplemente del retroceso y del tradicionalismo, están en el funcionamiento de los sistemas totales, en la naturaleza de las relaciones que vinculan a los oprimidos con sus opresores (o, si estas palabras lastiman la sensibilidad de aquellos que piensan que llevan una carga valorativa demasiado grande, podemos decir, los privados y los privilegiados), dentro de un sistema total. Por lo tanto, debemos tratar de canalizar hacia los primeros no solamente el conocimiento científico sobre ellos mismos, sino también sobre cómo funciona el sistema. Y esto requiere dar atención al otro polo de la relación, tal vez el más importante: el de los grupos dominantes.

## Estudios del sistema de dominación: una necesidad

Para entender cabalmente las fuerzas sociales en un proceso de cambio social se requiere algo más que un análisis de los grupos sociales de los estratos bajos, o de los movimientos sociales contra los sistemas de dominación establecidos. Se requiere el estudio del propio sistema de dominación, y particularmente de los mecanismos mediante los cuales los grupos sociales dominantes, las élites, encuadran dentro de la estructura general, cómo reaccionan y participan en el proceso de cambio, cómo operan para mantener, adaptar o modificar los sistemas existentes. Es aquí donde veo un vasto campo nuevo de investigación para el científico social radical. Comparado con los estudios sobre indios, campesinos, tribus primitivas, pobres de las ciudades, migrantes marginales, etc., el estudio científico de las élites y de los procesos de toma de decisiones en los pisos superiores del edificio social es aún” muy incompleto. Uno pensaría que, debido a su origen social, su educación universitaria y su lugar dentro de la estructura social el científico social debería estar capacitado para llevar a cabo tales estudios; pero hasta ahora su equipo científico y mental no parece haber funcionado en ese sentido. Al concentrar su atención en dos de abajo”, el científico social ha revelado precisamente la tendencia que más se presta a la crítica radical: el enfoque paternalista o “colonial” en el estudio de la sociedad. Más que ninguna otra de las disciplinas sociales, la antropología ha estado sujeta a estas limitaciones. Y tal vez por esa misma razón es una obligación de la antropología romper con su propio pasado y señalar nuevas rutas.

¿Cuántos estudios tenemos de élites políticas y su proceso de toma de decisiones, del funcionamiento de las burocracias, de los empresarios (no solamente como innovadores o modernizadores, sino como grupos de intereses políticos y económicos), de los inversionistas extranjeros en los países subdesarrollados, de la corrupción entre los líderes sindicales, de la publicidad y la manipulación de las ideologías, de las opiniones, las actitudes, los gustos y las emociones más íntimas; del papel de los latifundistas en el mantenimiento de la sociedad agraria tradicional; de los cacicazgos o el *coronelismo* regional y local; de la influencia de las misiones diplomáticas extranjeras en la política nacional; de las jerarquías eclesiásticas; de las camarillas militares; del papel de los medios de comunicación masiva; de los sistemas educativos opresores; o simplemente de los variados y múltiples aspectos de la represión “física, cultural, psicológica, económica) que los grupos dominantes utilizan para mantener el *statu quo*?

Cuando estudiamos comunidades indígenas, ¿cuántas veces hemos analizado los sistemas políticos regionales? Cuando estudiamos comunidades de campesinos, ¿cuántas veces hemos prestado atención al manejo de los sistemas de mercado nacionales? Cuando describimos a los urbanícolas pobres, ¿qué papel atribuimos a la especulación con bienes raíces y a los intereses económicos en el desarrollo de las

ciudades? Cuando observamos al migrante rural en el proceso de industrialización, ¿hasta qué grado somos conscientes del papel y la función de las corporaciones multinacionales en la determinación de los niveles de inversión, tecnología y oportunidades de empleo? Cuando juzgamos los efectos del desarrollo de la comunidad, de los programas de salud o de nutrición en nivel local, ¿qué sabemos realmente del proceso político y burocrático estudiado? Reconocemos que estas son áreas difíciles para un trabajador de campo. Y por tradición hemos escogido el camino de la menor resistencia. Es más fácil entrar en una choza campesina que en la oficina de un *ejecutivo*, además, no es probable que el campesino lea algún día nuestro informe de campo.

Ello, no obstante, si la ciencia social no ha de volverse inútil para el proceso de cambio social tal como está ocurriendo en los países subdesarrollados, debemos enfrentarnos a estos nuevos retos, utilizar nuestra imaginación sociológica, convertirnos en observadores, tal vez hasta en observadores participantes, de esas instituciones y áreas de actividad que son significativas. Esto no es fácil, y tal cambio de enfoque tropezará con enormes –espero que no invencibles– dificultades.

## El conocimiento, elemento de poder

El conocimiento socio-científico ha dejado de ser desde hace mucho un simple lujo académico. Como todo conocimiento científico, se ha convertido (y cada vez más) en un elemento de poder (económico, social, político). De ahí la rápida proliferación de *think tanks*, bancos de datos, centros de documentación, etc. El investigador académico (particularmente el joven) ya no puede escoger su actividad de investigación simplemente siguiendo sus caprichos intelectuales. Su selección es gobernada por los fondos disponibles, por los centros universitarios que se especializan en esta o aquella área, por la “moda científica” (que es quizá tan tiránica, a su manera, como lo son las modas femeninas en la suya), y por otras consideraciones institucionales. En estas circunstancias, la acumulación de conocimientos sigue patrones predeterminados sobre los cuales el investigador individual tiene relativamente escaso control. Al enfrentarse a esta situación puede seguir una de tres alternativas.

a) Simplemente continuar produciendo información –como un trabajador en un tren de montaje produce refacciones–, sin importarle su uso final. Pero seguramente tal enajenación científica está en contradicción directa con el papel del intelectual en la sociedad como humanista y como crítico social.

b) Producir conocimientos que vayan de acuerdo con las interpretaciones prevalecientes y establecidas de la sociedad, aceptando y utilizando en su trabajo las premisas sobre las cuales son predicadas la continuidad y la estabilidad

de los sistemas sociales existentes. Yo incluiría bajo este membrete la mayoría de los estudios sobre, digamos, aculturación, movilidad de las clases sociales, modernización, correlaciones socioeconómicas de actitudes y comportamientos individuales, monografías sobre comunidades, etc., dentro del marco de referencia del funcionalismo y del *behaviorismo*. Si bien este tipo de investigaciones ha contribuido considerablemente a una acumulación de conocimientos en general, ha ejercido escasa influencia en el cambio de los patrones prevalecientes del uso de dicho conocimiento, y en la distribución del conocimiento productivo entre los diferentes grupos sociales. Conscientemente estoy estableciendo aquí una analogía entre la acumulación del capital y la acumulación de conocimientos en una sociedad capitalista, por cuanto ambos procesos son una expresión del modo prevaleciente de organización social y económica.

c) En tercer lugar, puede intentar ofrecer explicaciones alternativas; explorar nuevas vías teóricas y ejercer su crítica intelectual de las “verdades” establecidas o aceptadas y, al mismo tiempo, promover la redistribución del conocimiento en la forma que se propuso anteriormente. A partir de este momento la acumulación del conocimiento puede volverse peligrosa ante los ojos de aquellos que controlan el establecimiento académico o político, y nuestro hombre de ciencia tendrá un acceso decreciente a los fondos para investigación, su contrato podrá no ser renovado, se le puede forzar a abandonar la universidad; y en casos extremos se le obligará a abandonar el país o puede ser encarcelado. En algunos países latinoamericanos (como Brasil y Argentina) este proceso ha sido notorio en los últimos años, pero no creo en modo alguno que esto sea privativo de la parte sur del hemisferio ni del hemisferio occidental.

Si bien la acumulación del conocimiento es un elemento de poder, no siempre sirve necesariamente para mantener las estructuras de: poder existentes. Al contrario, puede –y debe– convertirse en un instrumento para el cambio, el cual, mediante el despertar y desarrollo de una conciencia crítica creadora, permite a los que no tienen poder, a los oprimidos, a los pisoteados, a los colonizados, primero cuestionar, luego subvertir,<sup>4</sup> y por último modificar los sistemas existentes de dominación, explotación y opresión.

## La observación militante

Esto lleva directamente a la consideración de un papel emergente del investigador social que trascenderá la bien probada técnica de la observación participante; el papel que yo llamaría de observación activista, esto es, del observador-militante. Con ello, quiero decir la verdadera síntesis entre la investigación: sobre y la

---

4 Para un señalamiento de los aspectos positivos de la subversión, véase Fals Borda (1970).

participación en el proceso de cambio social, no desde el punto de vista ventajoso del administrador (como es el caso frecuentemente), del manipulador externo o del visitante participante transitorio (un engendro común de antropólogo aplicado), sino más bien al nivel del organizador político, del agitador social (en la más noble acepción de este término tan denigrado), o de “pescado en el agua” (para utilizar una relevante metáfora china). De este modo ambas, acción e investigación, estarían unidas en el interés de promover el conocimiento y de contribuir al cambio.

La observación activista no solamente mejorará el entendimiento científico del proceso social como efectivamente está sucediendo (y no como “es reconstruido después del hecho), sino que también puede ayudar a transformar a los activistas o militantes con mentalidad no investigadora en observadores cuidadosos de su propia acción. Desde luego, ésta no es una receta invariable para la antropología en general, ya que no todos los tipos de movimiento social pueden esperar contar entre sus miembros a un científico social calificado, comprometido con sus metas. Es más que nada una idea para los científicos sociales comprometidos que están interesados en ciertos tipos de movimientos sociales, no sólo como observadores sino tal vez principalmente como participantes. Y esperamos que ese enfoque ayude a mejorar la calidad de la propia acción social.

Que no se trata de mera especulación está claramente demostrado por el muy activo compromiso de muchos científicos sociales con los movimientos revolucionarios de Latinoamérica. Permítaseme expresar aquí públicamente mi humilde admiración y homenaje a aquellos (científicos sociales y todos los demás) que se han comprometido, y particularmente a los que han muerto y sufrido torturas, encarcelamiento y persecución en su búsqueda de algunos de los más nobles ideales del hombre. Pero haciendo a un lado la emoción personal, estos mismos movimientos revolucionarios han mostrado la necesidad desesperada del análisis socio-científico, esto es, de la constante acción recíproca entre la teoría, los hechos y la práctica. ¿No se habrían evitado algunos de los errores y equivocaciones trágicas en que incurrieron muchos de estos movimientos, si en lugar de aplicar simplemente teorías y esquemas mecánicamente hubieran hecho algún tipo de análisis continuo de la realidad social que ellos mismos estaban ayudando a moldear? ¿O sería esto esperar demasiado, tanto de la ciencia social como de los movimientos revolucionarios? Confieso que no tengo una respuesta preparada para esta pregunta.

Pero a pesar de las ventajas de situar los problemas de la investigación a este nivel existen grandes campos de estudio donde este enfoque simplemente no es viable. Además, existe el arduo problema de la perspectiva y la objetividad. Una de las principales contribuciones de la ciencia social al conocimiento social ha sido precisamente el desarrollo de técnicas y metodología de investigación que han



permitido a los investigadores individuales distinguir con más o menos claridad entre el hecho social y la norma social, entre lo que realmente está pasando y lo que a ellos les gustaría ver que sucediera. Esta contribución de la ciencia social no debería ser tirada por la borda por los científicos sociales radicales. La ventaja de la observación científica con bases teóricas, realizada por observadores adiestrados, la perspectiva comparativa tanpreciada por los antropólogos y sociólogos, la habilidad de los científicos sociales para liberarse de las estrechas perspectivas de clase social, grupo minoritario o subcultura, son un logro muy valioso. Y pueden ser una importante contribución al estudio adecuado de los movimientos sociales con los cuales el investigador, como individuo, está comprometido.

## Científicos sociales y su papel de educadores

Además, existe el papel muy importante del científico social como maestro, y no solamente en la universidad. La rebelión estudiantil en el mundo contra la universidad y las escuelas en general, como sistemas de domesticación, debería tener importancia especial para los científicos sociales, al ayudarles a “descolonizarse” en sus propios ambientes académicos. Los científicos sociales, como maestros, pueden convertir se en fuerzas poderosas en el proceso de descolonización en todos los niveles, Tenemos la responsabilidad de ayudar a promover sistemas educativos para la liberación del ser humano y no para su domesticación y subordinación a los sistemas de dominación establecidos. Además de las importantes preguntas de qué clase de investigación, para beneficio de quién, y el papel del científico social como maestro, también tenemos la cuestión de la participación directa de los científicos sociales en la aplicación de sus conocimientos. La ciencia social aplicada generalmente significa la práctica de un científico social calificado en interés de un objetivo no determinado directamente por él mismo, sino por otro grupo o agencia, con consecuencias directas para el manejo de los asuntos humanos.

En el momento en que un científico social vende su trabajo al mejor postor en el mercado profesional, o pone sus conocimientos al servicio de un gobierno, una burocracia, un partido político, un sindicato, una organización internacional o un movimiento revolucionario, muy difícilmente podrá decir que es un simple observador neutral. Se ve directamente involucrado en los sistemas de valores y en las ideologías de los grupos u organizaciones con quienes trabaja, para quienes trabaja o en contra de quienes trabaja. Cuando un sociólogo industrial adopta la ideología de la empresa (cfr. Baritz 1960, para una crítica atinada), O un antropólogo aplicado ayuda a mejorar la administración colonial o a incorporar a los indios a las sociedades nacionales en Latinoamérica, entonces deben encararse honradamente algunos problemas éticos o ideológicos. El científico social debe ser consciente de que ha hecho una selección, y es sólo en términos



de reconocimiento consciente de las implicaciones de esta selección que puede ejercer su actividad científica aplicada. Estas consideraciones son de suprema importancia en el ejercicio de la ciencia social aplicada; el hecho de que hayan sido ignoradas por los científicos sociales aplicados (muchos de los cuales se han considerado a sí mismos técnicos amorales) ha llevado a las ciencias sociales aplicadas al brete en que se encuentran actualmente.

Creo que ya pasó la época en que científicos sociales ingenuos, satisfechos con los conocimientos recién descubiertos sobre los seres humanos, podían ocuparse en una pequeña e inofensiva “ingeniería humana”, en la creencia de que todo es para bien y sin cuestionar las implicaciones más profundas de su acción. Yo, en lo personal, soy de la opinión de que la diferencia entre los científicos sociales que contribuyen con conocimiento de causa a los programas de contrainsurgencia en el sureste de Asia (cfr. Wolf y Jorgensen 1971), o a proyectos tipo Camelot en América Latina y en otras partes, y los médicos que experimentaron con conejillos de Indias humanos en los campos de concentración nazis, es de grado y no de clase. El resultado final es el genocidio. Pero, desde luego, estos son casos extremos, en los que los problemas morales involucrados son bastante claros y la comunidad científica mundial ha tenido amplias oportunidades de dar a conocer sus sentimientos al respecto,

No todos los casos de la ciencia social aplicada son igualmente claros. Analicemos brevemente dos tipos de situaciones de particular importancia para los países subdesarrollados: la de la ciencia social aplicada en el contexto de la ayuda internacional, y en el contexto del desarrollo nacional.

## **Ciencia social aplicada en el contexto internacional**

En la segunda mitad del siglo XX la ayuda técnica internacional se ha convertido en algo semejante a lo que solía ser anteriormente la actividad misionera cristiana entre los paganos. El mismo fervor apostólico, la misma justificación moral, la misma ingenuidad acerca de las realidades políticas y económicas, la misma subordinación básica y falta de apreciaciones críticas con respecto al sistema internacional de dominación. Los científicos sociales que trabajan en diferentes tipos de programas de desarrollo dentro del marco institucional internacional (ya sean proyectos de ayuda bilateral, ya los relacionados con organizaciones internacionales) no han cuestionado, hasta muy recientemente, los supuestos básicos sobre los cuales se imparte dicha ayuda, muchos de los cuales constituyen concepciones teóricas equivocadas que aún se sostienen ampliamente en los círculos científicos sociales, referentes a la naturaleza del subdesarrollo, las características del proceso de desarrollo y las relaciones entre la parte desarrollada y la parte subdesarrollada del mundo (Frank 1969, y el capítulo primero del presente libro). Sin embargo,

esta misma experiencia de los últimos veinte años ha de mostrado más o menos (a aquellos que quieren ver) lo hueco de muchos de estos supuestos y la futilidad de muchos de estos programas.

El Programa Andino, al que varios gobiernos suramericanos y agencias internacionales dieron una extensa publicidad hace quince años (y en el cual un grupo de sociólogos y antropólogos afilaron sus dientes profesionales), ha sido puesto a un lado calladamente; la educación básica o fundamental y el desarrollo de la comunidad han pasado por revaloraciones agonizantes en varias agencias de las Naciones Unidas; entre los miembros del Cuerpo de Paz de Estados Unidos, el Comité de Voluntarios que han vuelto ha procedido a desmistificar toda la operación, Se pueden mencionar otros casos. Los científicos sociales involucrados en estos programas han sido los primeros en reconocer sus limitaciones. Este ha sido uno de sus resultados positivos: han contribuido al desarrollo de la crítica radical que he propuesto arriba.

Aunque no ha habido mucha publicidad acerca de ello, el personal profesional de expertos y técnicos en cierto número de agencias internacionales ha expresado últimamente serias dudas y críticas acerca de las Operaciones en que está participando, y sobre las orientaciones básicas que parecen guiar las acciones de aquellas organizaciones. En tanto que parte de estas críticas sólo proponen una mayor eficiencia en los programas existentes, muchas de ellas van dirigidas a los supuestos implícitos (y a veces explícitos) en relación con el proceso de desarrollo. Muchos científicos sociales empleados en esos organismos se han convertido en simples piezas de las máquinas burocráticas internacionales donde trabajan; sin embargo, otros están ocupados en el difícil proceso de repensar y redefinir los conceptos básicos de la asistencia técnica internacional.

Es cierto, desde luego, que los dogmas fundamentales en que descansa el sistema capitalista internacional no son cuestionados por estas organizaciones. Así, la FAO no se propone solamente elevar la productividad agrícola en el mundo, sino que espera hacerlo fortaleciendo al mediano empresario comercial; la OFF, con su visión tripartita del mundo, ve a los empresarios privados y a los trabajadores asalariados como elementos permanentes de la escena social; la Organización de las Naciones Unidas para el Desarrollo Industrial (UNIDO) no cuestiona el papel de la empresa privada en el desarrollo industrial; y desde luego los bancos internacionales de desarrollo ven su propio papel como complementario del de las grandes corporaciones multinacionales. Pero aun dentro de este marco general, y a pesar del hecho de que en términos de las necesidades de desarrollo del Tercer Mundo la ayuda técnica internacional es simplemente una gota en el mar, es claro que los científicos sociales han contribuido en forma importante, En América Latina, por ejemplo, la CEPAL ha sido decisiva en las dos últimas décadas sobre los problemas del subdesarrollo social y económico y de la dependencia

extranjera. Cualquiera que sea el status actual de las políticas recomendadas por la CEPAL, no se puede negar que aun aquellos que las rechazan actualmente han sido profundamente influidos por las corrientes de pensamiento social y económico generadas por las actividades de esta organización.

Desde luego, los programas de ayuda internacional están muy lejos de constituir una revolución social, y si se toman aisladamente, sus esfuerzos serán mínimos. Pero el papel de los científicos sociales aplicados, como yo lo veo, es actuar lo mejor que puedan en términos de sus compromisos éticos personales, dentro del marco institucional que han escogido por campo de acción.

Por ejemplo, los científicos sociales que trabajan en un proyecto de ayuda técnica internacional para la reforma agraria desempeñarían un papel completamente diferente digamos, en Chile, que en un programa análogo promovido por el régimen actual del Brasil, o por el gobierno militar del Perú (el cual se ha propuesto llevar a cabo una reforma agraria radical). La variable clave aquí es el tipo de reforma que los gobiernos nacionales están dispuestos a emprender, no la filosofía del organismo internacional.

Las organizaciones internacionales no son monolitos sino más bien, como todas las burocracias, monstruos con muchas cabezas. Cierta flexibilidad es inherente a su naturaleza, y hay libertad dentro de sus estructuras para el científico social comprometido.

## Ciencia social aplicada en contextos nacionales

Mucho más compleja y mucho más importante, a mi parecer, es la situación del científico social aplicado que trabaja en su propio país en el Tercer Mundo. Generalmente se encuentra en un remolino de corrientes profesionales, políticas y éticas conflictivas y cruzadas. En primer lugar, está motivado por un profundo y sincero deseo de cambiar las cosas para el bien de la población de su país, con la cual se identifica plenamente. Tal vez esta motivación lo llevó a escoger las ciencias sociales como profesión. En segundo lugar, está ansioso de ejercer su profesión al máximo de su habilidad, enfrentándose, como sucede frecuentemente, con oportunidades de trabajo limitadas en el campo académico y en su profesión en general.

En tercer lugar, es consciente –con muchos de sus compañeros estudiantes o profesionistas– de las causas y la naturaleza del subdesarrollo en su país, y del funcionamiento del imperialismo o neocolonialismo que afecta directamente las oportunidades del desarrollo de su propio país. Pero muy frecuentemente sólo es la suya una conciencia visceral; la siente, pero no la entiende intelectualmente. Esto a veces lleva a un nacionalismo y chovinismo exacerbados: el *lo-sabemos-todo*,

*no tienes-nada-que-enseñarnos* como actitud ante los extranjeros. Sin embargo, el nacionalismo se ha convertido en una fuerza poderosa y la ética nacional, como lo ha demostrado Adams (1968), es un ingrediente importante en la formación de científicos sociales en América Latina.

En cuarto lugar, se vuelve consciente de la naturaleza de las estructuras de poder y de clase en su propio país, y de los intereses conflictivos de los grupos dominantes (terratenientes, burocracia, burguesía dependiente, etc.) y las masas oprimidas (indios, campesinos, marginados urbanos, clase obrera). Además, el gobierno de su país (cualquiera que sea su color político específico) está comprometido con el desarrollo social y económico como meta nacional y ha establecido toda clase de organizaciones con el propósito declarado de lograr tal desarrollo (oficinas de planeación nacional, servicios médicos preventivos y de salud pública, y muchos Otros).

Nuestro científico social con inclinaciones aplicadas se irrita porque muchos de los puestos de responsabilidad en estos programas son ocupados, según él lo ve, por políticos analfabetos, doctores con criterio estrecho, arquitectos socialmente ignorantes y otras clases de bichos incivilizados y tecnocráticos. El cree saber que todos los errores y fracasos que han tenido dichos programas se deben a una inexcusable ignorancia de las realidades sociales, y que un científico social bien equipado con los últimos diseños de investigación, con cédulas para entrevistas abiertas enfocadas y no dirigidas, con análisis estadísticos multivariados y un par de buenas hipótesis operativas, pronto podrá enseñarles lo bueno. Dentro de este marco seguramente surgirá un amable padrino (algún profesor universitario, un amigo en el gobierno, o un tío materno bien relacionado) con una proposición no muy bien pagada pero desafiante: aquí está tu oportunidad de mostrar lo que puedes hacer.

¡Ay! Nuestro bien intencionado y ambicioso científico social pronto se verá atrapado en la maraña burocrática, el papeleo administrativo, la politiquería y una falta de receptividad generalizada hacia sus importantísimas ideas. Además, en realidad nunca se le da ningún poder, y para un científico social en un país subdesarrollado no hay nada tan irritante como no tener ningún poder. Así que, o acepta la derrota y deja que la ciencia social lentamente se le escape, o se levanta y lucha contra el sistema, con resultados ambiguos.

El lector advertirá que sólo estoy bromeando a medias cuando trazo este cuadro estereotipado. En verdad, el dilema del científico social aplicado, especialmente del radical es difícil. La urgencia de “hacer algo” para contribuir al cambio social en cualquier nivel, en países tan necesitados como éstos, es grande. Y cambios pequeños y grandes están de hecho ocurriendo en todas partes; muchos de ellos, particularmente en América Latina, parecen ser a primera vista verdaderamente revolucionarios cuando se ven dentro del marco de las estructuras sociales

tradicionales, especialmente en las áreas rurales. Estos nos llevan al candente asunto de las transformaciones estructurales, tan apasionadamente discutido en los círculos latinoamericanos. ¿Cuáles son estos cambios estructurales? ¿Cuándo es la acción social realmente revolucionaria y cuándo es “meramente reformista”?

Entre los radicales es muy común rechazar muchos programas por ser “reformistas” (*i.e.* no conducen a cambios significativos, sino más bien tienden a fortalecer los sistemas de explotación existentes, por un proceso de modernización) y exigir, en su lugar, cambios verdaderamente revolucionarios. Aunque básicamente estoy de acuerdo con este punto de vista, no creo que sea para el científico social comprometido una excusa para abandonar la actividad profesional. Por el contrario, constituye un desafío a orientar esta actividad en un sentido positivo.

## Reforma y revolución

Examinada más de cerca, la diferencia entre “reforma” y “revolución” no es desde luego muy nítida. Aunque todos estamos seguros de poder reconocer el producto acabado, nos parecemos más a los ciegos de la fábula que buscan identificar al elefante revolucionario tentaleando alrededor de sus diferentes extremidades. Sin embargo, las revoluciones no son nunca un producto acabado, y una mirada más de cerca a algunas revoluciones nos mostrará que todas ellas se reforman constantemente desde dentro. Aquellas que no lo hacen, aquellas que se apoyan en el mito de que han alcanzado la perfección caen en el atolladero burocrático totalitario, del cual cada vez es más difícil escapar.

Por otro lado, si bien el “reformismo” como ideología es ciertamente contrarrevolucionario, las reformas específicas de estructuras sociales y económicamente tienen diferentes significados en contextos históricos diferentes. Así, existen reformas cuyo propósito y función principal es prevenir cualquier clase de cambio profundo y fortalecer los sistemas existentes. La Alianza para el Progreso fue uno de estos programas. Yo las llamaría reformas contrarrevolucionarias.

Otras reformas son más “reformistas”, esto es, intentan lograr cierto número de cambios importantes que requieren el ajuste de las estructuras existentes, sin modificar, sin embargo, las bases del poder político y económico de las clases gobernantes del país. La abolición de la servidumbre en Rusia, el *estatuto da terra* en Brasil, el reconocimiento del derecho de los trabajadores a organizarse y a efectuar huelgas, la nacionalización de algunas industrias o servicios básicos en países dependientes y, desde luego, algunos programas de distribución de la tierra: en países de América Latina, todo cabe dentro de esta categoría. Las “reformas reformistas”, en ausencia de revoluciones políticas y sociales cabales, son un aspecto necesario e inevitable del desarrollo social. El científico social

radical no puede menos que aprobarlas y darles su apoyo, aun cuando sepa –o sienta– que “no son su apoyo”, aun cuando sepa –o sienta– que “no son suficientemente profundas”, o que “pasan por alto los verdaderos problemas”.

Existen, por último, las “reformas revolucionarias”, reformas que llegan hasta los centros nerviosos de los sistemas de dominación establecidos, que son el resultado de la presión organizada de las masas populares y que muy claramente afectan la posición relativa de las clases sociales opuestas en la sociedad. Sin duda fue éste el caso de la reforma agraria en México y en Bolivia en sus etapas, y de las de Chile y Perú actualmente. La nacionalización del sistema bancario (como en Chile) puede ser otro ejemplo. Las reformas revolucionarias son trampolines para transformaciones posteriores, y el que sean o no utilizadas como tales depende, desde luego, de factores políticos muy concretos,

El que las reformas de cierta clase se vuelvan revolucionarias o no, no es tanto una función de las reformas en sí mismas como de su lugar dentro del proceso total de desarrollo y su relación con otros tipos de acción. Por lo tanto, no se les debe juzgar aisladamente, sino más bien en términos de su acción recíproca con la sociedad más amplia. Así, si bien la reforma agraria mexicana fue revolucionaria al principio (hasta 1940), la misma reforma (basada en las mismas premisas, los mismos mecanismos y la misma ideología) se ha vuelto conservadora dentro de la estructura social y económica contemporánea de México. El papel de las reformas en la sociedad no es sino una expresión de las relaciones entre las diferentes fuerzas políticas y sociales en juego, y es la dinámica de estas relaciones la que determinará si las reformas son reformistas o se vuelven revolucionarias.

En estas condiciones, las ciencias sociales aplicadas deben redefinir su papel constantemente o se convertirán en apéndices tecnocráticos insignificantes de la aplicación de políticas sobre las cuales no ejercen la menor influencia. He encontrado pocos científicos sociales aplicados que vean la situación de esta manera; generalmente aceptan un conjunto de políticas venidas desde arriba, y si de algún modo tienden a redefinir los problemas es más en términos operativos que en términos políticos. Actualmente la crítica fundamental proviene principalmente de la generación más joven de científicos sociales, y muy frecuentemente de los estudiantes.

Por ejemplo, debería estar claro que el papel de un sociólogo o un antropólogo que participa en programas de difusión de innovaciones técnicas en la agricultura variará radicalmente según estos programas se apliquen en el marco de una reforma agraria radical y estén dirigidos a los campesinos beneficiarios de esta reforma, o se ejecuten dentro de un marco tradicional de grandes latifundios, con sistemas de estratificación, donde un puñado de empresarios modernizantes sean únicos que puedan aprovechar estas innovaciones. Lo mismo se aplica a los programas de salud y nutrición, desarrollo de la comunidad, cooperativas, etc.

## Indigenismo

Un asunto particularmente importante en América Latina es el indigenismo, término que denota los diferentes programas de gobierno cuyo objetivo es la incorporación de poblaciones indígenas atrasadas a las grandes corrientes de la vida nacional. Recientemente los científicos

sociales radicales criticaron con dureza estos programas, particularmente en México y en Perú. Desde luego, no se puede impugnar la meta básica del indigenismo: mejorar los niveles de vida de las poblaciones indígenas. Son más bien las premisas ideológicas sobre las cuales está basado el indigenismo las que se cuestionan. Y ellas tienen que ver con las concepciones prevalecientes acerca de qué constituye el llamado problema indígena, y sobre la naturaleza del proceso de desarrollo nacional. Las sociedades indígenas en América Latina tradicionalmente han sido vistas por los antropólogos en términos de cierto número de criterios culturales que las distinguen de la llamada cultura nacional. Los cambios que han sufrido estas sociedades se han manejado como un proceso de aculturación. Los sistemas regionales en los cuales indígenas y no indígenas interactúan han sido llamados sistemas de castas.

La hipótesis principal de los indigenistas ha sido que un proceso acelerado de aculturación o cambio cultural dirigido ayudará a romper este sistema de castas, a elevar a las comunidades indígenas al nivel del ambiente circundante y a integrar a los indígenas como miembros participantes de la sociedad nacional. La naturaleza de la sociedad nacional misma raramente fue analizada. Los mecanismos con los cuales las clases dominantes de esta sociedad nacional (y antes de ella, la sociedad colonial) de hecho habían ya integrado a los indígenas en su sistema de opresión y explotación desde la conquista, pero particularmente desde la expansión de la producción capitalista en la agricultura, eran llamados antecedentes históricos, pero no se les consideraba importantes en la situación actual. Al negarse a reconocer las características esenciales de la sociedad nacional a la cual pertenecían (sin mencionar la naturaleza del Estado como expresión del sistema nacional de clases), los indigenistas simplemente responsabilizaron a las comunidades indígenas de su propio atraso, culpando su cultura, sus sistemas de valores e, irónicamente, a su supuesto aislamiento.<sup>5</sup>

¿Es el papel de los antropólogos aplicados en el indigenismo el acelerar la desaparición de las culturas indígenas? ¿Imponerles los valores de la clase media urbana de una sociedad competitiva, destructiva y burguesa? ¿Sancionar, mediante la política oficial, la acelerada proletarización o marginalización de las poblaciones

---

5 En otra parte (Stavenhagen 1963) he criticado este concepto y propuesto otra alternativa de interpretación. Véase también Bonfil (1972).

indígenas? ¿Fortalecer con su acción otras formas de explotación económica, más nuevas y tal vez más despiadadas? Estas son algunas de las preguntas que se está haciendo una nueva generación de indigenistas. Desde luego, estos procesos están ocurriendo por sí mismos, y los indigenistas oficiales sostendrán que de hecho los están combatiendo por medio del paternalismo ilustrado, la ayuda técnica, los programas educativos y cosas similares. Sin embargo, los críticos dudan y quisieran ver un nuevo tipo de indigenismo como una poderosa fuerza dinámica que ofrezca no solamente paliativos burocráticos a culturas agonizantes y campesinos pisoteados, sino que combata el etnocidio que se practica actualmente en América Latina (véase la “Declaración de Barbados” 1971, firmada por once antropólogos preocupados con este proceso; también Jaulin 1970) y que servirá como fuerza aglutinante para la transformación revolucionaria no sólo de las comunidades indígenas, sino de las mismas sociedades nacionales (Véase, para discusiones sobre indigenismo, Bonfil *et al.* 1970.)

Podemos ver, por este ejemplo, que el papel del científico social aplicado en el desarrollo nacional no puede ser neutral; no puede mantenerse leal a los principios éticos de su ciencia y al mismo tiempo negarse a tomar partido en los grandes problemas ideológicos y éticos de los procesos societarios en que está involucrado como practicante. Y, como lo muestra el caso del indigenismo, no es ésta una cuestión de ciencia contra política, sino de una clase de ciencia-en-la-política contra otra.

Ciertamente, ninguna cantidad de ciencia social aplicada, ya sea romántica, oficial, burocrática o radical, puede alterar por sí misma las fuerzas sociales en función. Pero el científico social comprometido tiene la obligación de plantear los problemas, de hacer las preguntas difíciles, de llevar la crítica hasta sus conclusiones, de crear nuevos modelos en vez de los que se ve obligado a descartar. Y, si puede, de tomar las medidas necesarias.

## Referencias citadas

- Admas, Richard. 1968. La ética y el antropólogo social en América Latina. *América Indígena*, 38 (1).
- Bartz, L. 1960. *The Servants of Power: History of the Use of Social Science in American Industry*. Middleton: Wesleyan University Press.
- Berremán, Gerald *et al.* 1969. La responsabilidad social de los científicos sociales. *América Indígena*. 29 (3).
- Bonfil, Guillermo. 1972. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*. (11).
- Bonfil, Guillermo *et al.* 1970. *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Editorial Nuestro Tiempo.



- Copans, Jean. 1970-71. Quelques reflexions. *Les Temps Modernes*. (293-294).
- Declaración de Barbados. 1971. Suscrita por once antropólogos que asistieron al Simposio sobre fricciones interétnicas en América del Sur.
- Duoria, Jr., Vine. 1969. *Guster Died for your Sins: An Indian Manifesto*. Nueva York: Avon Books.
- Erasmus, Charles. 1969. El síndrome "encogido" y el desarrollo de la comunidad. *América Indígena*. 29 (1).
- Fals Borda, Orlando. 1968. Ciencia y compromiso. *Aportes* (8).
- \_\_\_\_\_. 1970. *Subversion and Development: the Case of Latin America*. Ginebra: Foyer John Knox.
- \_\_\_\_\_. 1970. La crisis social y la orientación sociológica: una réplica. *Aportes*. (13).
- Frank, André G. 1969. *Latin America: Underdevelopment or Revolution*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Freire, Paulo. 1970. *Pedagogía del oprimido*. Montevideo: Tierra Nueva.
- Huuzer, Gerrit. 1970. Resistencia al cambio como un potencial para la acción radical campesina: Foster y Erasmus reconsiderados. *América Indígena*. 30 (2).<sup>6</sup>
- Jaulin, Robert. 1970. *La paix blanche: introduction à l'éthnocide*. París: Seuil.
- Solari, Aldo. 1969. Algunas reflexiones sobre el problema de los valores, la objetividad y el compromiso en las ciencias sociales. *Aportes* (13).
- \_\_\_\_\_. 1971. Usos y abusos de la sociología: una dúplica. *Aportes* (19).
- Stavenhagen, Rodolfo. 1963. Clases, colonialismo y aculturación: un ensayo sobre relaciones interétnicas en Mesoamérica. *América Latina*. 6 (4).
- Valentine, Charles A. 1968. *Culture and Poverty: Critique and Counterproposals*. Chicago: University of Chicago Press.<sup>7</sup>
- Wolf, Eric y Joseph G Jorgnsen. 1971. Antropología en pos de guerra. *América Indígena*. 31 (2).

---

6 La respuesta de Erasmus aparece en *América Indígena*. 30 (3), 1970.

7 Véase la discusión sobre este libro en la revista *Current Anthropology*, 1969 (2-3).



# La antropología crítica latinoamericana entre los sesenta y los setenta: reflexiones desde el cono sur<sup>1</sup>

EDGARDO GARBULSKY

## Mi motivación

Creo que un punto de partida tiene que ver con la incorporación en el análisis de una filosofía del proceder (Bakhtin). Es decir, el conjunto de las motivaciones que hacen a la acción en diversos campos. Pertenezco a la primera generación de graduados en historia (opción antropología) de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNL. Ingresé a la carrera de historia en 1957 y regresé en 1963. Es justamente en este período en que se pone en funcionamiento el nuevo plan de estudios, y la Universidad Nacional del Litoral es una de las tres universidades que tienden por primera vez a la formación profesional de antropólogos. Este reconocimiento de la Facultad y la UNL, se expresó en el informe que sobre Argentina hiciera Alberto Rex González en la “Reunión para la integración de la enseñanza con las investigaciones antropológicas”, que se centró en las condiciones de formación, investigación y trabajo profesional de los antropólogos en América Latina y el Caribe, efectuada entre el 25 de julio y el 2 de agosto de 1967 en Bug Wartenstein (Austria) (cfr. González 1967: 27-47). El clima intelectual de la Facultad, contó en ese período con verdaderos maestros innovadores en el plano de la enseñanza, la investigación y, sobre todo, en una actitud de verdadero compromiso con la problemática nacional y latinoamericana y con el desarrollo y defensa de la universidad pública. Figuras como Ramón Alcalde, Sergio Sagú, Adolfo Prieto, Tulio Halperín, Gustavo Beyhaut, Nicolás Sánchez Albornoz, formaron parte de nuestro cuerpo docente.

A diferencia de la formación en la UBA –con predominio de la escuela histórico-cultural– o La Plata –con peso de las concepciones naturalistas– nuestra formación

---

1 Publicado en 2001 en *Actas IV Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile, Santiago de Chile.

antropológica estuvo fuertemente relacionada y complementada con la formación en una historia social y económica. La colaboración interdisciplinaria sobre todo con el Instituto de Planeamiento Urbano y Regional, a cargo de Jorge Hardoy, dependiente entonces de la Facultad de Ingeniería, ampliaba nuestras perspectivas. Nuestros profesores de geografía fueron Pierina Passotti y Alfredo Castellanos precursor este último de las investigaciones antropológicas en la universidad local. Tampoco estuvieron ajenos a la configuración de nuestra visión del mundo y de la inserción profesional, la participación como estudiantes en los trabajos de campo en arqueología y antropología social, y los viajes de estudio a la Quebrada de Humahuaca y Cerro Colorado, que nos permitieron acceder a registros, huellas, de una realidad diferenciada del horizonte de la “pampa gringa”, que, tanto por nuestras tradiciones familiares como por el entorno, había predominado en nuestra mirada de la realidad. Problemas que fueron apareciendo ante nuestros ojos. Ello, unido a la generosa actitud de nuestros profesores, sobre todo de Pedro Krapovickas, que alentaron nuestra inserción en la investigación y la docencia. Los rasgos locales, sin embargo, se enriquecieron con el fluido contacto con estudiantes de otras universidades, sobre todo a partir del Primer Congreso Nacional de Estudiantes de Antropología (Rosario, 1961). Se generan allí una serie de relaciones, que se prolongan en el tiempo. Los compañeros de Buenos Aires y La Plata que se introducen en el nuevo campo de la antropología social, desarrollan una postura crítica y un enfoque particular de la disciplina.

Después de todos estos años, mueve promover en el debate, y con las nuevas generaciones, algunos aspectos de la rica problemática que se denominara antropología crítica latinoamericana.

## Una cuestión metodológica

Hay tres procesos o aspectos que deben tenerse en cuenta:

- a) Los cambios en las sociedades latinoamericanas a partir del proceso iniciado por la Revolución Cubana hasta los golpes de estado y la instauración de dictaduras en el Cono Sur en los años setenta (Bolivia 1972, Uruguay y Chile 1973, Argentina 1976).
- b) El desarrollo de la reflexión filosófica y política, en sus diversas vertientes (el pensamiento latinoamericano).
- c) Los cambios en los marcos teóricos y actitudes en las ciencias sociales y la antropología en particular en ese período.

Pretendemos aquí señalar sólo algunos hitos que permitan:

1) Ubicar en qué contextos se plasma esta tendencia teórica en el desarrollo de la antropología en América Latina.

2) Indicar que los puntos de partida de la construcción de la misma, conllevan momentos y problemáticas diferentes. Para este propósito, es correcto el abordaje de una especie de historia social de nuestras disciplinas. Coincidimos plenamente con los planteamientos de Bourdieu cuando señala que: “La historia social de las ciencias sociales no es una especialidad entre otras. Es el instrumento privilegiado de la reflexividad crítica, condición imperativa de la lucidez colectiva y también individual”. Y agrega que ésta no se justifica sino en cuanto “[...] llega a actualizar los presupuestos que están inscritos en el principio mismo de las empresas científicas del pasado y que perpetra, frecuentemente en estado implícito, la herencia científica colectiva, problemas, conceptos, métodos o técnicas” (Bourdieu 1999: 111). Esta perspectiva está incluida en investigaciones recientes de la historia de la ciencia en países de América Latina, donde, “desde las distintas formaciones disciplinarias se abandonan los marcos socialmente aceptados y se inicia la aventura del tiempo que fue, del pasado y, en algún caso, hasta se dibuja la sociedad que el autor quiere” (Gallegos Téllez Rojo 1999: 140).

## Historia de la antropología y reflexión crítica

El interés por la reflexión crítica acerca de la historia de la antropología en América Latina se plantea con fuerza en la década del sesenta, época en la que, en los países del cono sur, se generan y consolidan las primeras carreras de formación de grado, que coincide también con la generación de otras disciplinas sociales, como la sociología y la psicología, en cuanto a la formación de profesionales. El eminente americanista, John Murra, destacó el interés en el estudio de la historia de la disciplina tanto para los antropólogos latinoamericanos como para los de los países centrales, especialmente de los Estados Unidos, en el marco de una reunión para la integración de la enseñanza con las investigaciones antropológicas, efectuada por convocatoria de la Asociación Norteamericana de Antropología y el Instituto Indigenista Interamericano, en Austria, entre el 28 de julio y el 2 de agosto de 1967, punto histórico de importancia en la colaboración y toma de conciencia colectiva del estado y perspectivas de las ciencias antropológicas en Latinoamérica. (Anuario Indigenista 1967, Murra 1967: 10). La importancia de esta reunión en el desarrollo de lo que define como “antropologías de la periferia” es retomada varios años después por uno de sus participantes, Roberto Cardoso de Oliveira quien destaca además las continuidades de estos eventos, que se efectuaron posteriormente en México en los años 1968 y 1979 (Cardoso de Oliveira 1988: 143-159).

Pero ya poco antes, en ocasión del XXXVII Congreso Internacional de Americanistas realizado en Mar del Plata en setiembre de 1966, se podía observar, en ese marco, las tendencias de entendimiento colectivo y de crítica a las concepciones en boga, por un sector de los participantes latinoamericanos. Personalidades como José María Arguedas o Miguel Acosta Saignes polemizaban entonces en cuanto al sentido de las disciplinas para estudiar la realidad, con representantes clásicos como Richard Adams.

Justamente en la Primera Reunión Técnica de Antropólogos y Arqueólogos de América Latina y el Caribe, efectuada en Cocoyoc, Morelos, México, en 1979, el Dr. Bernardo Berdichewsky, representante de Chile, sintetizó dicho panorama. Nuestro colega destacó que si bien en las décadas del cincuenta y sesenta, se impone la ideología desarrollista en economía y sociología, pero también en antropología, a la que se unen los enfoques de la teoría de la aculturación,

[...] otro factor de enorme importancia y que se deriva de este mismo proceso afectará también, sustancialmente, la marcha de las ciencias sociales chilenas. Este nuevo ingrediente es la incorporación activa, por primera vez en la historia independiente del país, de nuevas clases y sectores populares en las luchas sociales y políticas a nivel nacional. Los pobladores marginales de las urbes, los campesinos y las comunidades nativas, irrumpen también en la escena política. En Chile los investigadores sociales se vieron, cada vez más, envueltos en el proceso y muchos sacaron la conclusión que la ciencia social debe ser comprometida con el proceso social y con la realidad y el porvenir de las propias comunidades que estudia o no logrará tampoco obtener el buscado conocimiento científico de ellas (Berdichewsky 1980: 319-320).

En la Argentina, pocos años después de la creación de las primeras carreras de antropología, a través de la entrada en la docencia de los jóvenes graduados, se produce una ruptura entre los marcos académicos tradicionales y las propuestas nuevas que emergen. La crisis del experimento desarrollista, la inestabilidad institucional, la proscripción del peronismo, las tensiones sociales, se unen a la búsqueda de líneas de orientación; las lecturas del estructuralismo incluían también las posturas críticas frente a la situación histórica que planteara el mismo Lévi-Strauss en 1962 en "La antropología en peligro de muerte"; los estudios sociológicos, la historia social y los trabajos de pensadores críticos de la sociedad contemporánea como Marcuse, Sartre, Fanon, Hobswawn, Worsley, Balandier, etc., configuraban además la necesidad de un compromiso con la sociedad. Estos cambios se dan también en el campo de la arqueología:

[...] En el caso particular de la arqueología, la influencia childeana contribuye a la configuración en América Latina de una vertiente de

arqueología social. Como planteara Luis Felipe Bate, refiriéndose a la década de los sesenta en la arqueología latinoamericana, en la formación de los investigadores “[...] incidieron, por una parte, la adquisición de un sólido oficio tradicional de arqueólogos bajo la influencia de autores como J. Ford, B. Meggers o G. Willey y P. Phillips; y por la otra, el conocimiento de la obra de V.G. Childe, incitando a la necesidad de abrir alternativas de interpretación teórica de los procesos precolombinos” (Bate 1998:1b). (Garbulsky 2000: 24).

La influencia del marxismo en las disciplinas sociales amplía tanto el objeto del estudio de la historia, como de la antropología y la sociología. El marxismo en América Latina entre los cincuenta y los sesenta, va desde la recuperación y el descubrimiento del pensamiento gramsciano, a la influencia althusseriana, el desarrollo de la teoría de la dependencia, el rescate de la tradición de Mariátegui, etc. Se denota un desarrollo de investigaciones de los sectores subalternos de la sociedad, tanto indígenas como campesinos, obreros, etc.

Hobsbawm (1963) focalizó en los comienzos del movimiento algunos de estos aspectos, tratando acerca de los estudios sobre las clases subalternas. Toma como antecedente la inspiración de Gramsci en el sentido de estudiar la historia de estos sectores, con más atención que en el pasado. Marca una nueva corriente en la investigación historiográfica (se refiere a investigadores que están en un campo entre la historia y la sociología). Se trata de dos problemas, o dos aspectos de uno solo:

-Movimientos revolucionarios y obreros típicos de Europa. Especialmente en Francia (inspirada en los trabajos de Mathiez (1927) (El alto costo de la vida y las luchas sociales bajo el terror), Labrousse (1933 y 1943), pero sobre todo en los trabajos de George Lefebvre (1924) quien define como problema de investigación la determinación de “[...] las necesidades, los intereses, los sentimientos y [...] el contenido mental de las clases populares [...]” se formaron discípulos en la década de los cincuenta. Enfocado en el siglo XVIII, incluye estudios desde esta perspectiva (la historia social) en Rusia e Inglaterra.

-Movimientos de liberación nacional y social en los países o zonas subdesarrolladas. En las regiones coloniales y neocoloniales, se destaca el trabajo de antropólogos culturales e historiadores (éstos de formación marxista como Chesneaux, en China, Vietnam), Shepperson y Price sobre Sudáfrica. Antrop. Cultural (P. Worsley)

-El estudio de los movimientos milenaristas, tanto en Europa, como en el Tercer Mundo. Incluye una tercera línea (estudio de las clases trabajadoras modernas y de la cultura popular (su relación con los estudios sobre folklore, trabajando no los aspectos tradicionales sin los nuevos y con mayor énfasis en el estudio de los obreros que de los campesinos).

Se produce una convergencia desde distintos campos disciplinarios en el problema de las transformaciones sociales y las revoluciones entre las clases y pueblos subalternos (recíprocas influencias entre antropólogos e historiadores. Podemos tomar como ejemplo su trabajo *Los rebeldes primitivos*. En esta convergencia juega mi papel la tradición científica de la antropología, que considera a las sociedades como un todo, a diferencia de los historiadores y sociólogos, salvo los marxistas, que se ocupan de aspectos parciales. En este clásico trabajo, el historiador inglés destaca los cambios en la teoría antropológica, el paso de los tratamientos clásicos en teorías del equilibrio al enfoque dinámico, los cambios en el referente empírico y el redescubrimiento de la historia, frente al enfoque funcionalista clásico. Este proceso no es unívoco, para Hobswawn. Existen autores como Gluckman y Turner que tienden a incluir las fuerzas revolucionarias recientemente descubiertas en el enfoque del equilibrio. Ambos sostienen que los conflictos son modos de integración de los grupos y que la hostilidad es una forma de equilibrio social. Un similar análisis de la cuestión, la encontramos en el clásico texto de George Balandier (1973), sobre teoría de la colonización.

## América Latina

En América Latina, la constitución de la corriente crítica en ciencias sociales, y en la antropología en particular, no surge en el vacío. Arguedas y Acosta Saignes, arriba mencionados, pertenecen a una generación mayor, cuya inserción en la disciplina no está desvinculada de su inserción política. En este sentido, podemos encontrar esa generación mayor en otros países: Lipschütz en Chile, Valcárcel en Perú, la tradición de los republicanos españoles (Comas, Lorenzo, Genovés) en México, los clásicos del indigenismo mexicano, como Gamio. Hay un hilo que también nos vincula con el pensamiento crítico de Mariátegui y otros. La obra de Fanon es muy destacada sobre todo en el área caribeña, donde pensadores como el cubano Roberto Fernández Retamar dedicara, en 1965, un escrito comentario de sus textos fundamentales (cfr. Fernández Retamar 1967: 110-120). En los primeros años de la Revolución Cubana, desde Casa de las Américas, *Pensamiento Crítico* y las universidades, existe una gran apertura a la producción latinoamericana a la vez que el rescate de la labor etnográfica de Fernando Ortiz, a quien podríamos incluir en la generación mayor.

Es que el escenario de los sesenta y los comienzos de los setenta se enmarcan en lo que varios autores definen como la época de las grandes utopías (Zemelman 1999), que se mostraba fundamentalmente en el llamado Tercer Mundo, pero también en los movimientos del mayo francés, la primavera de Praga y otros. De Argelia a Cuba, Vietnam, etc., el imperialismo parecía en derrota irreversible, y el optimismo histórico se encontraba en la producción intelectual. En el mismo seno del imperio, la corriente crítica era recibida con simpatía, y la producción



teórica latinoamericana era difundida y debatida en las publicaciones de mayor prestigio en nuestra disciplina. Así ocurrió con el texto de Darcy Ribeiro *Los Procesos civilizatorios*, prologado en la edición norteamericana –que fue anterior a la traducción al español en Venezuela– por Betty Meggers, de la Smithsonian Institution, y debatido en el *Current Anthropology*.

También se produce una fuerte tendencia a la ruptura de los compartimentos estancos entre las disciplinas, y a la necesidad de la generación de una ciencia del hombre. Esto se daba también en la formulación de los programas. Justamente encontramos una vinculación estrecha entre la enseñanza y la producción teórica. Textos como el de Sergio Bagú (1970) o de Luis Lumbreras (1974), fueron parte de los cursos de grado efectuados por el primero en la Universidad Nacional del Litoral, Argentina, o en la Universidad de Concepción (Chile) Mientras el peruano resalta a la arqueología como ciencia social, vinculada al materialismo histórico, dejando de lado en una primera instancia incluso el concepto antropológico de cultura, el historiador argentino se plantea una disciplina unificada que incluso trasciende para su concepción el pensamiento marxista, que incorpore en su desarrollo la herencia cultural de Occidente, Oriente y el Tercer Mundo, y con un sentido de compromiso:

[...] una necesidad histórica apremiante; la de ordenar mejor lo que sabemos y descubrir, de lo que no sabemos, el mayor fragmento que nos sea posible para que nuestra ciencia del hombre pueda aplicarse con mayor eficacia a la obra que permitirá no continuar pagando el bienestar material de algunas minorías con un océano de mártires, ni tolerando la opresión política, social y cultural por incapacidad organizativa. (Bagú 1970: 197).

## El compromiso

El debate acerca de la responsabilidad del antropólogo y su relación con los procesos sociales era constante. Indicaremos sólo lo que aconteció en nuestra experiencia chilena. En el primer número de la Revista del Centro de Antropología de la Universidad de Concepción, *Rebue*, aparecen expresadas posturas diferentes. Simone Dreyfuss Gamelon, investigadora francesa, quien fuera contratada por la UNESCO para colaborar en la organización de dicha unidad académica, en un breve texto, confina el rol práctico del antropólogo al diagnóstico y el asesoramiento, dejando la toma de decisiones en los poderes políticos; a lo más, “puede proponer, con conocimiento de causa, las soluciones, que serán o no adoptadas por los poderes competentes. El antropólogo, en tanto tal, no tiene la posibilidad de cambiar una situación social, su papel es de observarla y comprenderla [...]”, y

espera que su voz sea atendida porque se basa en un “conocimiento íntimo e imparcial de la realidad social” (Dreyfuss-Gamelon 1968: 12).

En tanto, el antropólogo argentino Pablo Aznar, luego de criticar la concepción de la “ciencia oficial” de los países centrales y aquellos que ratifican el compromiso en forma vaga (con “el género humano”) plantea que debe buscarse un tipo de “comprometimiento más comprometido” y desarrolla interesantes aportes a los problemas del impacto de la hegemonía de la cultura occidental sobre el resto de la humanidad (Aznar 1968: 53-55).

Los avatares de la antropología en el medio local se conectan muy especialmente con el proceso que vive la universidad y la sociedad chilena entre 1970 y 1973. Años después, justamente en los años del gobierno de la Unidad Popular, escribí un trabajo en la misma revista, destacando la importancia de contextualizar históricamente el desarrollo de la teoría y la práctica en una disciplina particular, y precisamente, que en los momentos “[...] en que producen situaciones de ruptura es en los cuales adquieren mayor relevancia las concepciones generales del mundo y de la sociedad sobre la especificidad de las tendencias antropológicas” (Garbulsky 1972: 13).

En este sentido, y tal como aparece en el conjunto del texto, recogía las críticas que sobre las llamadas antropologías oficiales hacía un conjunto de investigadores, tanto en Estados Unidos, como en América Latina, especialmente Darcy Ribeiro, K. Gough, E. Menéndez, R. Bartra, R. Stavenhagen, G. Bonfil, A. Warman, etc. Incluso el texto incluye acuerdos y desacuerdos con varios de ellos. Se valora el papel del marxismo como ciencia social general, aludiendo al materialismo histórico, se destaca el carácter dialéctico del método, se reafirma que todo aporte a los procesos de cambio debe tener en cuenta, en el campo de una disciplina, su carácter científico y el servicio a los intereses de los sectores populares. En la última parte, se destaca una especie de planteamiento de estrategia, de prioridades, de problemáticas de la sociedad chilena, con algunas opiniones muy globales sobre temas en arqueología, lingüística y antropología biológica. Y, finalizaba: “[...] los antropólogos podrán colaborar en la formación de un cuerpo de conocimientos que no sólo diagnostique los fenómenos sino que pueda predecirlos, en la medida en que su enfoque se comprometa con aquellos grupos sociales para los cuales no es necesaria la mistificación de la realidad para mejor explotar a otros” (Garbulsky 1972: 24). Varias afirmaciones de este texto no las suscribiría ahora, como las críticas a las posturas teóricas de Darcy Ribeiro, Eduardo Menéndez, o de la declaración de Barbados. Es este un caso de las limitaciones y las divisiones que frente a los problemas teóricos teníamos una parte de los antropólogos y científicos sociales “críticos”. Quizá, en mi caso, predominaba una fuerte influencia de la formación política en un marxismo “ortodoxo” donde subyacían fuertes elementos evolucionistas. A

pesar de que, desde muy joven, había estudiado algunos textos de Gramsci, muy especialmente, “Los intelectuales y la organización de la cultura”, que inspira fuertemente el artículo mencionado, había un obstáculo epistemológico en cuanto a no analizar en profundidad los cuestionamientos de Ribeiro, las observaciones de Menéndez, o la crítica al reduccionismo clasista que emerge de la declaración arriba citada.

Pero esto no implica compartir algunas críticas que en los últimos años se han hecho al revulsivo pensamiento generado en los años sesenta, tanto por adversarios de la época como por aquellos que se han domesticado con las consignas del modelo neoconservador dominante. En el primer caso, podemos mencionar al arqueólogo chileno Mario Orellana que, en los noventa, establece una falsa dicotomía entre dos supuestas tendencias: “las antropologías marxistas y las antropologías pluralistas y críticas” (1996: 173). Para hablar de las primeras, se refiere tanto al contenido de la Revista *Rebue* N°4, especialmente al editorial, firmado por mí (aunque sólo menciona a “un especialista extranjero”) y al artículo de Julio Montané (citado como “un arqueólogo chileno”) como así también a los documentos del CONICYT, en el año 1972.

Creemos que no es correcta la afirmación de Orellana de que la presión por participar en el quehacer diario del cambio social nubla la visión científica de grupos universitarios comprometidos con un modelo político. Es que se trataba –y se trata– de otro debate, el de la responsabilidad del intelectual en la sociedad, y el compromiso del mismo. Ello traspasa los límites de la adhesión a determinado marco teórico, o ideológico, ya que en la época, pensadores provenientes de otros campos –incluyendo el cristiano– rescataban los aportes del marxismo al desarrollo de las propias disciplinas.

### **A manera de cierre provisorio**

La derrota de procesos de transformaciones, los golpes militares y las dictaduras en el Cono Sur, la caída del denominado socialismo real en Europa del Este, el auge del neoliberalismo, etc., pusieron en aparente descrédito a los trabajos y reflexiones de entonces, como si pertenecieran a un pasado cerrado. Pero, hacer un inventario de las insuficiencias, el dogmatismo y los desencuentros en el marco teórico y práctico, no significa desconocer la agudeza de la crítica, el compromiso con la realidad, y los enfoques creadores. La investigación sobre la historia de nuestras disciplinas, sobre todo en nuestro “sur”, que es en realidad sur del Río Bravo, implica desmitificar la tendencia de hacerla abstrayéndola de las condiciones en que se efectuó la labor de investigación y formación, las relaciones con la sociedad, y, sobre todo, la perspectiva y responsabilidad social de los actores.

Por último, en este verdadero comienzo de milenio, donde el horizonte próximo y el pasado reciente no es el que se presentaba a la sociedad en los años sesenta y setenta, el estudio del devenir histórico, de las ideas, de las actitudes de los científicos sociales y los antropólogos en particular, adquiere relevancia, tanto en la formación de los estudiantes, como en la generación de nuevas perspectivas para su acción académica y profesional.

Enfrentamos tanto el discurso de la globalidad en su versión neoliberal, como el efectivo retraso en el desarrollo de la teoría. Los procesos que desde el levantamiento chiapaneco han puesto en evidencia que en el mundo existen fuerzas capaces de oponerse a la injusticia, a vertebrar sus reivindicaciones locales y sectoriales con las universales, han dado lugar a diversos debates.

En este sentido, el regresar a la “historia social” de las disciplinas, puede fortalecer nuestra agudeza crítica en el estudio del presente y las posibilidades del futuro, recuperando esa responsabilidad intelectual y política en el sentido amplio, que se marcara en las décadas de los sesenta y setenta.

## Referencias citadas

- Anuario Indigenista*. 1967. México, Instituto Indigenista Interamericano. Vol. 27.
- Aznar, Pablo. 1968. Problemas de cambio cultural en la quebrada de Huichairas. *Rebue* (1): 23-56.
- Bagú, Sergio. 1970. *Tiempo, realidad social y conocimiento*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bajtín, Mijaíl. 1987. La filosofía del proceder. *Ciencias Sociales*. 4 (70): 148 -167.
- \_\_\_\_\_. 1999. “Prólogo”. En: Stolowicz, B(comp.). *Gobiernos de izquierda en América Latina. El desafío del cambio*. pp. 9-10. México: Plaza y Valdés Editores.
- Balandier, George. 1973. *Teoría de la colonización. Las dinámicas sociales*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Bate, Luis F. 1998. *El proceso de investigación en arqueología*. Barcelona: Crítica.
- Berdichewsky, Bernardo. 1980.” Situación y problemática de la antropología en Chile”. *América Indígena*. 40 (2): 309-328.
- Bourdieu, Pierre. 1999. *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1988. *Sobre o Pensamento Antropológico*. Río de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- Dreyfuss-Gamelon, Simone. 1968. Le role de l' anthropologie. *Rebue*. (1): 11-12.
- Fernández Retamar, Roberto. 1969. *Ensayo sobre otro mundo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Gallegos Téllez Rojo, José Roberto. 1999. Reseña de Rutsch, M. y C. Serrano (comp.) *Ciencia en los márgenes, ensayos de historia de las ciencias*

- en México. *Nueva Antropología, Revista de Ciencias Sociales*. 16 (55): 137-140.
- Garbulsky, Edgardo. 1972. Algunas ideas acerca del papel de la antropología en el proceso de cambio de la sociedad latinoamericana. *Rebue*. (4): 9-27.
- \_\_\_\_\_. 2000a. "La antropología en la Universidad de Concepción (1967-1973). Apuntes de un participante". En: *Actas del 3er. Congreso Chileno de Antropología* (Temuco, 9 al 13 de setiembre de 1988). Tomo 1, pp. 200-210. Santiago: Colegio de Antropólogos de Chile.
- \_\_\_\_\_. 2000b. "Historia de la antropología en la Argentina". En: M. Taborde, (comp.) *Problemáticas antropológicas*. pp. 9- 45. Rosario: Laborde Editor.
- González, A. R. 1967. Argentina. Reunión para la integración de la enseñanza con las investigaciones antropológicas. *Anuario Indigenista*. (27): 27-47.
- Hobsbawn, Eric. 1963. Para el estudio de las clases subalternas. *Pasado y Presente*. 1 (3): 158-167.
- Lumbreras, Luis Guillermo. 1974. *La arqueología como ciencia social*. Lima: Ediciones Histar.
- Martínez Heredia, F. 1997. "Cultura y política en América Latina". En: *El Horno de los noventa*. pp. 8-15. Buenos Aires: Editorial Barbarroja.
- Murra, John. 1967. Discurso inaugural. *Anuario Indigenista*. (27): 9-26.
- Orellana, Mario. 1996. *Historia de la arqueología en Chile*. Santiago: Bravo y Allende editores.
- Programa de Arqueología y Museos. 1972. Serie Documentos de Trabajo N°2. Antofagasta, Universidad de Chile.
- Zemelman, Hugo. 1999. "Enseñanzas del gobierno de la Unidad Popular en Chile". En: B. Stolowicz (comp.), *Gobiernos de izquierda en América Latina. El desafío del cambio*. pp. 19-39. México: Plaza y Valdés Editores.



## Así es mi método en etnografía<sup>1, 2</sup>

LUIS GUILLERMO VASCO<sup>3</sup>

Voy a hablar de cómo es mi trabajo en etnografía. Parto de un conjunto de principios teóricos, la mayor parte de los cuales proviene del marxismo. El primero de estos principios es que el conocimiento, la ciencia, la investigación, no son fines en sí mismos, sino que son medios, son instrumentos... y son instrumentos, como dice Marx, para transformar el mundo. Me supongo

---

1 Publicado en 2007 en *Tabula Rasa* (6): 19-52.

2 Transcripción revisada y corregida de la charla dictada el día 17 de noviembre del 2000 en el curso Teoría Antropológica II (Malinowski) en la Universidad Nacional de Colombia.

3 “Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia, se vinculó a la docencia en 1970. Profesor Pensionado de la Universidad Nacional de Colombia. En los últimos años ha sido profesor invitado en la Universidad del Magdalena, en el área de Metodología de Investigación Etnográfica. Entre sus publicaciones hay que destacar los textos de construcción conjunta con los taitas Abelino Dagua Hurtado y Misael Aranda y otros dirigentes y maestros guambianos: *Guambianos. Hijos del aroiris y del agua*, Korosraikwan isukun, Somos raíz y retoño, *Calendario guambiano y ciclo agrícola*, *Sembrar y vivir en nuestra tierra*, “Srekollimisak. Historia del señor aguacero”.

En casi cuarenta años de relación con las nacionalidades embera y guambiana, ha desarrollado un replanteamiento de los métodos y técnicas de trabajo etnográfico, con base en las formas de conocimiento propias de esas sociedades y en los planteamientos de Mao Tse-tung y Marx, hasta consolidar la metodología denominada “recoger los conceptos en la vida”. Estas innovaciones se han empleado en las actividades de trabajo solidario conjunto con el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia, tanto en las luchas de recuperación territorial y de autoridad, como en aquellos procesos de replanteamiento económico y organizativo; igualmente en los de recuperación de la historia, la cosmovisión y la cultura. Así mismo en los últimos años ha participado en diversos procesos de formación pedagógica con educadores del CRIC.

Para ello, la comparación con los procesos vividos durante la Revolución China ha sido de importancia, pues se han encontrado similitudes en algunos aspectos, por ejemplo en las formas de conocimiento propio comunitario, semejantes a las “reuniones de discusión e investigación” que desarrolló Mao. Algo parecido se presenta en cuanto al papel que corresponde al pueblo en la “recuperación de la historia”, que significa retomar en sus propias manos su destino como sociedad, es decir, la lucha por la autonomía y los derechos. De la misma manera, su trabajo ha introducido elementos renovadores en la docencia universitaria (la pedagogía de la confrontación) y en la investigación académica durante varias décadas” (Referencia tomada de “Luis Guillermo Vasco Uribe”, <http://www.luguiva.net/>).

qué habrán leído que eso establece una pequeña diferencia con Malinowski. El segundo criterio es que, en lo fundamental, a lo largo de la historia, o de su historia, la etnografía ha servido para la dominación, la explotación de los pueblos y, para el caso nuestro, en lo esencial, de los indios; aunque a raíz de la constitución del 91 los negros comenzaron a pedir que la antropología sirviera también para dominarlos y explotarlos a ellos, y se quejaron porque no había sido así... Leonardo, por supuesto, está poniendo su granito de arena en un campo en el cual hay poco trabajo.

Sobre esa base hay otro criterio y es que la etnografía debe dejar de ser un instrumento de esos dominadores y explotadores y convertirse en un instrumento de los dominados y los explotados en su lucha contra esa dominación y esa explotación y, en el caso concreto que me corresponde, las que hay sobre los indios.

Otro elemento es la concepción de que existe una estrecha e indisoluble, relación entre teoría, metodología y técnicas de investigación, pero, además que existe también una relación, una determinación entre estos tres aspectos y el “para qué” del trabajo etnográfico; es decir, que teorías, metodologías y técnicas están en función de para qué se quiere usar ese conocimiento, para qué se quiere emplear ese trabajo.

Exagerando un poco, matizando esa afirmación, –para que dentro de quince años alguno de ustedes no vaya a venir, como vino ayer un antiguo estudiante a decirme que yo le había dicho que la antropología no servía para nada–, teniendo en cuenta que es una exageración, eso quiere decir que las teorías, las metodologías y las técnicas desarrolladas por la antropología a lo largo de su historia sirven para dominar a los indios, pero no sirve para que los indios luchen para romper esa dominación, y repito que es una polarización, porque sí tienen cierta utilidad, entre ellas una fundamental: sirven de marco de referencia para saber cómo es que no hay que trabajar; eso ya es una gran utilidad porque no va uno completamente a ciegas.

Otro criterio, también proveniente de la concepción marxista, es que la teoría y la práctica deben estar indisolublemente unidas, pero en dos sentidos, de una manera dialéctica: el primero de ellos es otra manera de decir lo que dije al principio, o sea que la teoría sólo tiene validez siempre y cuando se lleve a la práctica de la transformación de la sociedad; el segundo es que no puede haber teoría sin práctica, no puede haber conocimiento sin práctica, el conocimiento, en lo fundamental, surge de la práctica, como decía Mao Tse-Tung: “No se puede conocer el sabor de una pera sino masticándola”. Sin embargo, en los procesos de conocimiento, de investigación, el conocimiento no comenzó ayer ni comenzó con nosotros; ya hay gente que ha investigado y producido conocimiento y que ha sistematizado y guardado ese conocimiento en los libros, es decir, los libros son



conocimiento indirecto, conocimiento que otros han producido y que nos hacen llegar a través de los libros; pero ese conocimiento indirecto o libresco es un conocimiento secundario, que para poder ser validado tiene que ser confrontado con la práctica en la realidad. No hay entonces que rendirle culto a los libros; ése es también el título de un artículo de Mao Tse-Tung, que se llama “Oponerse al culto a los libros”.

Inicialmente comencé a trabajar con la idea de que el trabajo de campo en etnografía era semejante a lo que el marxismo llama la práctica; es más, a veces tuve la profundamente errónea idea de que lo que en la Universidad Nacional y en su departamento de Antropología llaman práctica, es la práctica. Por esa razón, –no porque me tocara quedarme en una isla apartada del Pacífico sur para que no me internaran en un campo de concentración si regresaba, como le pasó a Malinowski–, yo privilegié en mi actividad el trabajo de campo; inclusive comencé a practicarlo de la manera como lo hacían los antropólogos, o muchos antropólogos, y como quisieron enseñarme a hacerlo aquí en este departamento de antropología.

Mi primera salida de campo fue en una de esas prácticas que aquí se programan. Fuimos a una comunidad indígena, la de los chamí, en Risaralda, y como correspondía, nos quedamos en el internado de los misioneros y no con los indígenas; sin embargo, no sé si siguiendo el santo precepto de Malinowski, o simplemente porque en forma espontánea la profesora que orientaba esa práctica consideró que no era justo que nos quedáramos todo el tiempo en el internado misionero y que el cura nos llamara a los informantes allá para hablar con ellos, sino que teníamos que pegarnos eso que Malinowski llama una “zambullida” en la vida indígena, dentro de los días que íbamos a quedarnos se programó una salida para recorrer unas veredas y amanecer una noche en una casa de los indígenas.

Por esos “imponderables de la vida real”, en la vereda a la cual nos dirigíamos había una epidemia de viruela, enfermedad que, según había leído en la prensa y oído mencionar, se había acabado en Colombia y en el mundo hacía mucho tiempo, pero que allá era recurrente y mataba niños y adultos cada cierto tiempo; entonces, llegamos a esa vereda y como decir viruela era como oír mentar al diablo, salimos corriendo y las personas que nos acompañaban –una pareja indígena y uno de sus hijos– dijeron: “para que no se frustren (por supuesto, no usaron esa palabra), si quieren se pueden quedar en la casa de nosotros esta noche”. Dijimos: “bueno, ¡vamos!” Después de cinco horas de caminata y de que por el camino nos cogió un fuerte aguacero, al atardecer llegamos a la casa del gobernador indígena de esa región. No era un gobernador de cabildo, sino un gobernador nombrado por los curas.

Fue una situación que yo no entraría a juzgar si era muy antropológica o no, si muy científica o no; de todas maneras, las mujeres de nuestro grupo, las estudiantes y la profesora, se habían quitado sus vestidos mojados y estaban con ropas de las indígenas, sentadas en un corredor del tambo, supuestamente aprendiendo a hacer canastos; nosotros estábamos también por allí, pero con la ropa y los zapatos colgados encima del fogón, para que se secaran. Dos de las mujeres de nuestro grupo estaban cocinando una sopa de pastas, porque habíamos cargado nuestra comida a lomo de mula, –menos mal que ha cambiado mucho la ciencia y ya no se carga a lomo de indio, aunque ellos ayudaron a cargar algunas cosas, como la cámara fotográfica, la grabadora y la filmadora de una estudiante de antropología–; entonces, allí había dos antropólogas cocinando sopa de pastas de las que habíamos llevado, con un círculo de todos los indígenas de la casa observando cómo se hacían esas comidas tan exóticas –en esa época eran exóticas para ellos, ahora son comunes. Como desafortunadamente en esa época los embera no presentaban informes escritos de los resultados de su observación, nunca hemos podido saber qué conclusión sacaron, pero seguramente al ver esas cosas tan raras debieron haber pensado que esa gente era tan extraña que parecían indios.

Tampoco sé por qué, –es posible que nunca haya sabido o que ya no recuerde–, después de algunos viajes, comencé a alojarme en las casas de los embera. Es muy posible que a las monjas y a los curas no les hubiera gustado que empezara a hacer cosas en contra suya y a favor de los embera; de todas maneras, con el tiempo, –y fue bastante tiempo, durante 19 años estuve yendo a esa región, a veces por períodos largos–, descubrí la diferencia entre vivir en medio de los indios, rodeado por los indios, para, como dice Malinowski, poderse asomar por la mañana al corredor de su tienda o de su casa y desde allí dominar toda la actividad de la aldea, y vivir con los indios, permitir que los indios en lugar de ser reducidos al papel de informantes, puedan convertirse en personas personalmente cercanas a uno, inclusive amigas.

También he ido encontrando paulatinamente, a diferencia de lo que planteaban o plantean algunos antropólogos, que los indios piensan, que tienen capacidad de abstracción, que tienen una lógica, cosa que durante mucho tiempo la antropología negaba. Lévi-Bruhl, por ejemplo, hablaba de que el pensamiento primitivo era pre-lógico; aunque él se refería a la circunstancia de que el pensamiento indígena es un pensamiento completamente material o, si se quiere decir de otra manera, de la manera como lo dice Marx: preñado de materia, razón por la cual Lévi-Bruhl y muchísimos antropólogos, entre ellos mi profesor de etnografía, decían que los indios no tenían pensamiento abstracto y que sólo tenían pensamiento concreto o empírico o experimental. Todavía hoy, muchos dicen que el conocimiento indígena es un conocimiento empírico y no conceptual y que, por lo tanto, no es válido.

Para llegar a estas conclusiones sólo fue necesario permitir que los indígenas hablaran, pues no es lo mismo hablar que responder preguntas. Generalmente los antropólogos permiten que los indios respondan toda clase de preguntas, pero no los dejan hablar. Además, algo que me fue pareciendo elemental, –aunque parece que para la antropología no lo es tanto, entre otras cosas por la simple razón de que si aceptara que es así perdería su razón de ser–, las explicaciones, las interpretaciones y los análisis que los indígenas hacían de su situación sonaban, a pesar de todo lo que decía la antropología, como muy puestos en razón, como que de pronto las cosas sí eran de ese modo. Pero toda la antropología existe y está montada sobre el principio de que los indios no saben la explicación de su realidad, que quien la sabe y la puede exponer es el antropólogo. Entonces, si se aceptara que los indios comprenden y conocen su realidad, a los antropólogos nos tocaría volvernos sociólogos, no porque estos conozcan la realidad, no, sino porque se acabaría la antropología. Conocimiento que además era posible confrontar discutiendo con ellos, planteando el propio criterio, planteando esa visión que a uno le han metido en la cabeza al estudiar antropología.

De esa manera y sobre la base de esas experiencias, mi trabajo pasó de producir un libro como *Los Chamí*. La situación del indígena en Colombia, en el cual hablo sobre los chamí a lo largo de 160 páginas, a un libro como *Jaibanás: los verdaderos hombres*, en el cual, ya en el año 82, pongo en práctica lo que constituye la “gran y novísima” propuesta de la antropología de hoy, que los posmodernos descubrieron a finales de esa misma década: dar la palabra a los indígenas, dejar que los indígenas hablen, aunque todavía en ese momento soy yo quien da la palabra, quien deja que hablen, quien dice cuándo lo hacen y para decir qué. En ese sentido, y sólo en ese, mi libro es ya una antropología “posmoderna”, siete años antes de que los posmodernistas la inventaran. Pero, los profesores de antropología –y también, hoy, quienes fueron sus alumnos– insisten en que hay que aferrarse a los posmodernistas. Hay quienes piensan que a uno aquí no se le puede ocurrir nada, de la misma manera que a los antropólogos se nos ocurre que a los indios no se les ocurre nada. Es una cadena de dominaciones y sujeciones: frente a los extranjeros se nos ocurre que a nosotros no se nos ocurre nada y que a ellos sí, por lo cual tenemos que leerlos como único camino para poder aprender, pues ellos sí saben cómo son las cosas.

El libro sobre los jaibaná lo escribí realmente por un azar: a comienzos del 82 sufrí un accidente y tuve una incapacidad de seis meses, y luego otras sucesivas que ajustaron el año; un tiempo después que salí del hospital, me quitaron los analgésicos y la cantidad de droga que me daban y pude pensar y volver a leer, pero me aburría sin tener una actividad ligada a mi trabajo; entonces, escribí ese libro pensando que podía fortalecer la posición y el trabajo de los jaibaná dentro de los embera, pues ellos constituían uno de los principales blancos de agresión cultural de los misioneros, los colonos y las autoridades de los pueblos, hasta

el punto en que la alcaldía de Mistrató les aplicaba a los jaibaná el código de policía, –código que no dice nada de jaibaná ni de chamanes, pero sí de quien asalta con fines de lucro la buena fe de los demás–, y los metía presos, mientras los misioneros afirmaban que tenían pacto con el diablo.

Además, quería reivindicar el conocimiento y el saber de Clemente Nengarabe, el gobernador chamí, aquél en cuya casa pudimos pasar nuestra “noche de zambullida en la vida indígena”, aquella del aguacero que comenté antes. Aunque lo de zambullida no es una comparación ni una metáfora, sino una realidad, aunque realmente nos zambullimos fue en el barro. A partir de ese momento y hasta que murió a finales de los años 80, durante uno de mis viajes a Guambía, Clemente fue mi amigo; para reivindicarlo en las duras condiciones de esa época escribí ese libro.

Cuando el Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular quiso publicarlo, consideró que había que cambiar el título, porque eso de que los jaibaná fueran los “verdaderos hombres” no sonaba muy científico. Si tener que aceptar que los indios eran hombres quedaba grande, –no todos están dispuestos a aceptarlo; algunos lo aceptan de palabra y en su práctica lo niegan permanentemente, incluyendo a muchos antropólogos–, imagínense cómo les quedaba aceptar que fueran los verdaderos hombres. Es lo mismo que pasa cuando los arhuacos y los kogí de la Sierra Nevada dicen que ellos son los hermanos mayores y que nosotros somos los hermanitos menores; hasta llamarlos “hermanos indios”, pasa, pero, ¡hermanos mayores!... Entonces planteé que eso era lo que los embera decían de los jaibaná.

En toda esa discusión, yo afiancé mi posición de valorar los conceptos, las interpretaciones que los indios dan de sí mismos; y al final no se cambió el título porque apelé al argumento de que el título de un libro es científico si refleja adecuadamente lo que dice el texto, y eso es lo fundamental que dice: para los embera, los jaibaná son los verdaderos hombres. No aceptaron que los jaibaná fueran los verdaderos hombres, aceptaron que el libro se llamara así porque eso era lo que decía. Sin embargo, no dejaban de tener cierta desconfianza, entonces solicitaron una recomendación y yo la pedí a Roberto Pineda, quien entendió qué era lo que yo quería con el libro, y escribió “Una reivindicación del Jaibaná”.

Otro problema ocurrió con la carátula; yo quería que sacaran la foto de un jaibaná, pero la colección “Textos Universitarios” nunca había sacado fotos ni dibujos en la portada de sus libros, quizás creyendo que eso demeritaba su seriedad y su carácter científico. Por último, se hizo la carátula con la foto en colores de un jaibaná y con una viñeta hecha con los dibujos de un canasto. Y gustó tanto que a partir de entonces empezaron a incluir imágenes en sus portadas.

Luego se publicó otro libro, Semejantes a los dioses, sobre cestería y cerámica embera, con un título que parecía menos científico todavía: primero, porque se empleaba el concepto de dioses, segundo, porque también tenía como base una conceptualización de los indígenas embera y, en tercer lugar, porque ya había un libro de von Daniken con un título parecido, pero que se refiere a la labor que los extraterrestres han desempeñado en la tierra. Pero como lo publicó la Universidad Nacional, no hubo problema en que se llamara así. En él avancé en recoger la manera indígena de hacer las cosas, la manera indígena de pensar las cosas, la manera indígena de explicar su mundo.

Hasta aquí no había visto en mis textos y trabajos una teoría explícita, ninguna que se pudiera recoger como tal en un libro. Tardé muchos años y tuve que ir a trabajar en Guambía para darme cuenta de toda la teoría que había ahí, la cual se consolidó en lo teórico y también en la práctica de su aplicación en el trabajo con los guambianos.

Los guambianos llevaban seis años recuperando tierras y tenían un problema que no habían podido resolver: ¿Qué hacer con las tierras recuperadas? Algunas personas llevábamos doce años colaborando con los guambianos en esas luchas, no como antropólogos y profesionales de otras disciplinas, sino como una categoría *suigeneris* de personas, los “solidarios” con las luchas indígenas. Los guambianos tenían una claridad: no querían manejar las tierras a la manera de los blancos, es decir, con propiedad privada; no querían manejar las tierras del modo que ordenaba el Incora y como las estaban manejando los campesinos, con cooperativas y empresas comunitarias de propiedad privada colectiva, –porque la propiedad privada no es sólo propiedad privada individual–; querían hacerlo a la manera guambiana y descubrieron que habían “olvidado” cómo era. Porque el manejo de la tierra en los últimos cuatrocientos años fue impuesto por los españoles a través del resguardo o de la encomienda o del repartimiento, y por los terratenientes en las haciendas de terraje, de tipo feudal con mano de obra servil, en donde los siervos eran los indios adscritos a las tierras y, cuando un hacendado vendía o heredaba o traspasaba su hacienda, lo hacía con sus indios, porque de otra manera no había quien la trabajara.

En 400 años se había “olvidado” mucho y ellos ya no sabían cuál era la manera propia. Desde el segundo año de las luchas de recuperación se plantearon ese problema y crearon un comité integrado por guambianos para encontrar esa manera, al que llamaron Comité de Historia; lo crearon en el 82 y trabajó casi 4 años con base en dos criterios guambianos fundamentales: la memoria histórica está en la palabra de los mayores y la historia está escrita, impresa, en el territorio. Por ello, las actividades principales que realizaron fueron: la primera, conseguir que los mayores –desafortunadamente no todos– volvieran a hablar la historia, después de que habían dejado de hacerlo desde hacía varias generaciones –

hacia sesenta años que los mayores no hablaban, treinta, según otros-, y grabarla. Los guambianos fueron el primer grupo indígena en Colombia en apropiarse y usar masivamente la grabadora. En todas partes, durante la lucha, andaban con grabadora, pilas y casetes. En esta actividad está implícita una concepción sobre los mecanismos de la memoria y de su conservación, que no voy a entrar a analizar. La segunda actividad la realizaron a través de los maestros, los niños y los padres de familia en las escuelas, haciendo mapas del territorio de cada vereda.

En algún momento, ellos evaluaron todo el trabajo y descubrieron que no estaba dando los resultados que querían, y recordaron que uno de los solidarios que llevaba doce años trabajando con ellos en la lucha era antropólogo, y pensaron que de pronto la antropología podía servir para algo; por eso me llamaron. Lo que querían de la antropología era, primero, el trabajo con los papeles viejos, lo que aquí se llama etnohistoria, y querían la búsqueda de las huellas de los antiguos, lo que aquí se llama arqueología; por eso, los primeros trabajos que se hicieron en Guambía en relación con la antropología fueron trabajos de etnohistoria y de arqueología, hechos por estudiantes del Departamento de Antropología como trabajos de grado; algunos eran solidarios, y otros lo fueron aunque no querían serlo, porque las cosas no dependen de que uno quiera o no quiera sino de la realidad objetiva.

Los guambianos les plantearon problemas concretos a todos ellos; no fueron los estudiantes quienes los plantearon después de quebrarse la cabeza, de mirar los libros o mendigar a los profesores en busca de un tema para su monografía, sino que los guambianos les dijeron lo que tenían que investigar. Plantearon: nosotros sabemos que los guambianos estamos aquí desde mucho antes que llegaran los españoles, en eso se fundamentan la lucha y el derecho mayor, es decir, el derecho de ser “legítimos americanos”. Como los terratenientes y demás enemigos no aceptaban eso, los arqueólogos tenían que demostrar que efectivamente los guambianos estaban ahí desde antes que llegaran los españoles. También había en ese momento una serie de contradicciones en el seno del movimiento indígena, y algunos sectores descalificaban las tareas de organización y de lucha guambiana diciendo que los guambianos nunca habían luchado, que siempre habían aceptado el dominio de los españoles; frente a esto, la tarea de los etnohistoriadores fue demostrar que no era así, que los guambianos nunca habían aceptado la dominación, que siempre se habían opuesto a ella.

Se puede decir que esa orientación no es científica, que se está partiendo de algo que no está demostrado; pero, para los guambianos, todo eso estaba demostrado, estaba demostrado por su historia, por su tradición, por la palabra de los mayores; lo que necesitaban era que los arqueólogos y los etnohistoriadores se lo demostraran a los enemigos; además, los trabajos de aquellos representaban para los guambianos argumentos de autoridad dentro del mundo occidental, lo

que les permitía enfrentar la posición de los terratenientes, de los políticos, del gobierno y de los antropólogos, historiadores y lingüistas de la Universidad del Cauca, entre otros: que los guambianos habían sido traídos del sur de América por los españoles.

Cómo debía ser la forma guambiana de relacionarse con la tierra recuperada era objeto de confrontaciones y enfrentamientos internos en Guambía. La primera propuesta vino de afuera, en las cabezas de guambianos que estudiaron en las ciudades y que tuvieron relación con el marxismo y con los movimientos maoístas de esa época. Ellos llegaron con la idea, que planteaba el marxismo, acerca del carácter colectivista de esta clase de sociedades, en las cuales la tierra había sido poseída y trabajada en común; pero cuando se trató de poner en práctica esa idea libresca y errónea de los planteamientos de Marx sobre la comunidad primitiva, no funcionó, porque la sociedad guambiana es heterogénea y la tierra también lo es. Dicho de esa manera sonaba muy bonito y muy fácil de hacer, pero, ¿quién lo dirigía?, ¿quién decidía qué se sembraba, cómo, en dónde, por quién?, y decenas de preguntas más.

Había gente que no sabía sembrar maíz y frijol porque había quedado reducida durante toda la época de las haciendas a las tierras donde no se daban sino papa y cebolla; pero si se quería sembrar papa y cebolla, muchos terrajeros no sabían, lo que conocían era manejar ganado, toros de lidia y caballos y, a veces, sembrar trigo. Y, ¿cómo organizar el trabajo?, ¿8.000 personas trabajando en montón? ¿Qué hacer con la producción?, ¿dar a cada quién su poquito?, ¿vender y repartir la plata?, ¿hacer una comida común y colectiva para 8.000 personas y estar repartiendo todos los días desayuno, almuerzo y comida? Eso no tenía solución.

Otros plantearon que se entregara por veredas, dando un globo de terreno a las gentes de cada vereda, buscando una semejanza entre la tierra que les entregaban y los lugares en donde vivían, para que a nadie le tocara una tierra que no supiera cultivar; eso no funcionó. Otros propusieron organizar grupos de cien; pero empezó la discusión sobre si eran 100 de la misma vereda, o 100 que fueran parientes, o 100 de distintas veredas; mientras tanto, se conformó un grupo de cien que se metió a la finca, cogió un globo grande de tierra y empezó a trabajar, o sea, invadió a los mismos guambianos; la gente los llamaba “los 100 cojos” porque había como tres o cuatro cojos dentro de ese grupo y varios de ellos eran los dirigentes. Se presentó, entonces, el nuevo problema de cómo hacer para que ellos entregaran esas tierras otra vez al cabildo. Algunos dijeron que la situación se estaba anarquizando, pero simplemente estaban ensayando; así funcionan las cosas en Guambía. El Comité de Historia tampoco lograba dar una salida.

En el año 85 nombraron gobernador de Guambía a Lorenzo Muelas, después constituyente y senador; se trataba de un antiguo terrajero que desde los años



cincuenta, cuando el terraje empezó a entrar en crisis, salió y se convirtió en un campesino medio, cultivador de café en una vereda del Cauca en donde el único indio era él. Lorenzo resolvió el problema a la manera campesina, a la manera de los blancos: parceló la tierra; a cada miembro de la comunidad le dio una parcela de diez metros por cien; los guambianos las llaman “bufanditas”. Son diez metros de frente y cien de fondo; una para cada miembro de la comunidad, incluyendo a los niños recién nacidos; pero eso no dejó conforme a nadie; hubo gente que la siguió manejando en grupo, a pesar de que se hizo la distribución, y nunca quiso cultivarla por pedazos. En estas dificultades estaban cuando me llamaron para trabajar con el Comité de Historia.

Hubo una reunión con el Concejo del Cabildo para fijar las condiciones y yo no puse sino una: vivir con la gente; ellos decidieron con quiénes, en dónde, cuánto tiempo y en qué condiciones. El Concejo nos asignó una oficina, asignó un sueldo para los guambianos que iban a trabajar, financiación que yo debía conseguir, y decidió que nada de la información salía fuera de la comunidad. Hubo otras condiciones impuestas por el Concejo del Cabildo, que integran todos los ex-gobernadores y algunos dirigentes que no han sido gobernadores, pero que han encabezado las luchas. Se planteó como un trabajo conjunto de un grupo de solidarios –hubo otros dos solidarios que trabajaron en esto– y el Comité de Historia. Éste era muy grande, como de 35 personas, pero el Concejo de Cabildo designó a cuatro –que, como suele ocurrir con las cosas de los guambianos, eran cuatro, que eran tres, que finalmente fueron dos, así como los colores del arcoiris son ocho, que son cuatro, que son dos, claro y oscuro, que desde nuestro punto de vista ni siquiera son colores sino tonos.

[Un estudiante pide la palabra para, con base en una visita que hizo a Guambía, plantear que hay una contradicción que él encontró en su estadía]

Estudiante: En mi forma de ver me parece que hay una contradicción grande. El trabajo se está desvirtuando; esas formas de resistencia han servido a una élite del conocimiento, de los sabedores y los dirigentes. A las reuniones no van todos, va cierta clase de gente, la autoridad, y a mí me parece que eso está desvirtuando la forma de resistencia en Guambía, porque hay gente que se siente relegada, que no ve ese sentimiento guambiano como una forma de vivir, sino que lo está dejando aparte. Así pasa, por ejemplo, con los cristianos y otra gente; ellos dicen: nosotros sabemos lo que está ocurriendo, pero realmente lo que nosotros tenemos sigue igual. Entonces ahí es una contradicción entre lo que se dice y lo que es. Dentro de esa comunidad hay restricciones a nivel capitalista y a nivel económico, y entonces, ¿cómo es la forma en que usted va a entablar esas relaciones?, porque ahí se está contradiciendo totalmente lo que son las relaciones dentro de la comunidad, porque, a mi forma de ver, la autoridad deben ser todos, o sea, que todos participaran.



Vasco: ¿Usted en qué año estuvo allá y a qué época se está refiriendo?

Estudiante: A la del 99.

Vasco: La visión de la antropología tiene esa característica, es ahistórica, siempre habla en lo que se llama el “presente etnográfico”, en el cual todo lo que se dice parece ser actual y vigente, sin importar a qué época se refiere. Por eso, con base en lo usted vio en el 99, es muy cuestionable discutir sobre unas relaciones que establecí en el año 86 sobre la base de un trabajo de recuperación que comenzó en el 80, y de recuperación de la historia que comenzó en el 82.

Estudiante: pero de todas maneras esas contradicciones existen ahí ahora; yo no sé si existían antes, en los 80.

Vasco: Estoy explicando cómo ocurría en los 80, cómo se dieron esas relaciones y como se entabló la relación para el trabajo de recuperación de la historia en esa época. Por eso me parece que no se puede cuestionar la forma cómo se hicieron las cosas hace 14 años con base en la situación de hoy.

Experiencias como la del viaje suyo a Guambía hacen parte de las razones que me llevaron a irme jubilado. Usted, después de haber tomado clases conmigo varios semestres, de saber cómo es la cosa allá, de no haberla discutido nunca en clase, fue a Guambía a hacer todo lo contrario de lo que aquí se había planteado; fue a vivir de los guambianos, a que le dieran alojamiento y comida a cambio de nada, porque usted no estaba aportando nada; fue sin invitación, sin permiso, a sabiendas de que los otros estudiantes tuvieron que pedir autorización al cabildo para asistir. Experiencias como esa me han ido convenciendo de la inutilidad de mi trabajo docente en la universidad, de botar carreta y gastar el tiempo en él.

Entonces, estaba diciendo que la sociedad guambiana no es y no era una sociedad homogénea. Precisamente, cuando me interrumpió la pregunta, estaba comenzando a mencionar las contradicciones que se daban en Guambía entre los luchadores convencidos y aquéllos que tenían o que querían tener propiedad privada y parcelitas, aquéllos que desde que empezaron la recuperación ya tenían el alambre de púas debajo de la cama y que por la fuerza y la presión de los otros sectores no lo habían podido sacar, pero que lo sacaron en el año 85, bajo la gobernación de Lorenzo Muelas, eso era lo que estaba planteando, ésas son parte de las contradicciones que había en el interior. Estaba contando que hubo un grupo de cien que se organizó e invadió las tierras de su propia gente, que la gente tuvo que dedicarse a resolver el problema de que ellos se salieran y devolvieran las tierras.

Estudiante: Le estoy preguntando cómo se ha tratado de resolver esto en el interior de la misma comunidad, o sea, evitar todos esos choques que están ahí.

Vasco: Pero sucede que no los pueden evitar porque tienen una base objetiva en la heterogeneidad y diferenciación interna que existe y que siempre ha existido; no hay ninguna sociedad absolutamente homogénea, que no tenga contradicciones internas; en la realidad no se pueden quitar, sólo se pueden quitar en los libros.

Estudiante: Pero, ¿cómo se puede construir a pesar de esto?

Vasco: Es lo que están haciendo, lo que estaban haciendo, en eso consistía el trabajo, ¿cómo resolver a la manera guambiana el manejo de la tierra en las fincas recuperadas?; y un problema era que sólo se planteaba para las fincas recuperadas, no para las que habían sido resguardo; en éste había terratenientes en un sentido relativo, o sea para las condiciones de Guambía, y había gente sin tierra; por eso, desde esa época ha habido quienes plantean que además de las recuperaciones debe haber una reforma agraria interna, una redistribución de la tierra utilizando lo que plantea la ley para los resguardos: que el cabildo puede readjudicar la tierra; pero ese no es el querer del Cabildo ni de algunas personas; por supuesto, los que tienen más tierras se oponen y tienen poder. Sin embargo, en la época de la lucha, los contrarios sólo fueron tres o cuatro familias, es decir, no más allá de quince o veinte personas; en esa época hubo esa oposición, hubo esa gente que no estaba de acuerdo, y los luchadores resolvieron el problema muy sencillo: les apedrearon las casas, los molestaron hasta que ellos se salieron del resguardo, dejaron de seguir siendo espías de los terratenientes y de los curas y se fueron a refugiarse al pueblo; así se quitaron el enemigo interno.

¿Quiénes fueron las personas que el Consejo del Cabildo designó para el trabajo de recuperación de la historia? Un exgobernador de la época de la lucha, que fue durante esos cuatro años la cabeza del Comité de Historia, de familia exterrajera, casado y con hijos, con primaria incompleta; un comunero soltero, dirigente de la lucha, sin ninguna educación escolar; un maestro relativamente joven, tenía 28 años en esa época, casado y con hijos, educado fuera de la comunidad por su tío, que era un cura, seguramente mestizo y blanco de piel; y un joven trabajador que no había sido dirigente de la lucha porque en esa época estaba mucho más joven todavía, con educación primaria.

Entre los guambianos había gente con universidad, había antropólogos, pero ni eran miembros del Comité de Historia ni fue la gente que el Consejo del Cabildo puso al frente del trabajo. El consejo del Cabildo tenía una razón muy clara: la gente graduada afuera ya no tenía pensamiento propio. El Consejo también decidió que viviéramos por períodos de tres meses en la casa de cada uno de los guambianos designados para el trabajo. Cuando íbamos como solidarios, nunca

nos alojaban con la gente, siempre había otro lugar donde dormíamos: un colegio, una escuela, la hacienda recuperada.

La primera casa donde llegamos fue la de Cruz, yo creo que el más pobre, con dos padres muy ancianos ya, exterrajeros; habían construido una pieza para nosotros, y camas para nosotros, y un baño para nosotros –un baño allá es una manguera y un balde– a pesar de que habíamos planteado nuestra disposición a vivir en las condiciones que hubiera, sin causar molestias. Pero esa habitación estaba ubicada de tal manera que cuando querían nos podían aislar del resto de la casa e impedirnos la entrada directa a la cocina, como lo descubrimos más tarde.

Luego fuimos a la casa del Taita Abelino, el exgobernador, él no construyó una habitación, pero sí le echó cemento al piso de las piezas, que hasta ese momento era de tierra; también nos construyeron cama y un sanitario con inodoro y ducha, que ellos jamás usaron mientras estuvimos allá.

Al principio protestamos y alegamos, sin ningún resultado. En esa época creía que con voluntad, ganas y deseo, uno podía cambiar las cosas, esas relaciones de desigualdad o de respeto o de preferencias o de privilegios para el doctor o para el profesor o para el que vino de la ciudad; pero eso tiene una base objetiva creada y afianzada por 500 años de dominación. Incluso, después nos contaron que el Cabildo había tenido que dar la orden de que nos recibieran, porque ellos no querían alojarnos en sus casas; su propuesta era que allá mismo donde estaba la oficina nos dieran piezas para quedarnos, cosa que no hubiera sido muy problemática porque la casa de la hacienda había sido una especie de hotel, en donde embajadores, ministros y hasta presidentes de la República habían sido huéspedes de los terratenientes, y había numerosas piezas con baño y todas las comodidades, aunque los terratenientes, cuando les tocó irse, arrancaron hasta el papel de colgadura de las paredes, los marcos de las puertas y las ventanas, el entablado del piso, los inodoros, pero se podía adaptar. Repito que de eso nos enteramos después; pero como esa fue la única condición que yo puse, el Consejo de Cabildo les dijo: ellos van a trabajar con ustedes y van a vivir en las casas de ustedes durante este tiempo, y así fue. Igualmente, uno puede vivir en las casas de la gente como si estuviera en un hotel, pero el criterio era que había que vivir con la gente y compartir sus condiciones de vida.

La guambianos son una sociedad muy distinta de la embera-chamí. Allí había una organización, una lucha, una movilización de la gente, un trabajo previo de muchos años y, por lo tanto, había bases materiales e históricas que permitían un mayor encuentro y confrontación del pensamiento; por otra parte, la experiencia del movimiento indígena había mostrado que ellos tenían un sistema para trabajar que llamaban en castellano “comisiones”, o sea, reunir la gente por grupos para que discutieran los temas o problemas que se estaban tratando en la reunión general.

Pero no había ningún coordinador que diera la palabra, tampoco un secretario, secretaria o redactor que tomara nota, no había conclusiones, simplemente, una vez terminado el tiempo de discusión, de confrontación de ideas y de opiniones, se iba a una plenaria en donde no había informes de comisiones, sino que se discutían entre todos los problemas correspondientes; era una reunión como las otras, quien quería hablar, hablaba y planteaba las cosas, pero, como resultado del trabajo en las “comisiones”, cada uno tenía un nivel de comprensión y manejo de los temas superior al del principio.

De los embera había algo que yo había aprendido, y que coincidía con otra posición del marxismo: que la base de la dinámica de todo es la contradicción, y ésta no solamente es inevitable, sino que es la base de la historia, de la lucha, de la existencia de todo. En Guambía eran maestros en eso, aún en cosas elementales. El primer día que llegamos con nuestros morrales, ya estaba de noche y nos fuimos para la casa de Cruz, para la cual no hay carretera y era la única vereda que no tenía luz, –ahora la tiene con paneles solares. Los embera siempre buscaban cargarle a uno el morral y había que pelear para no dejárselo quitar, pero los guambianos, después de varios años de luchas, ya se habían sacudido eso de cargarle a los blancos y no hacían el más mínimo intento de llevarnos los morrales. Después de un buen rato de caminar con el morral en la espalda, llegamos a una quebrada y Cruz dijo que había que cruzarla. Sin ver nada, una quebrada desconocida, sin saber si era profunda, si las piedras resbalaban, nos tocó pasar como pudimos. Cuando llegamos al otro lado, Cruz subió un corto trecho y pasó por un puente.

Al otro día salimos temprano para ir al sitio de nuestro trabajo; caminamos hasta llegar a un alambrado de púas que tocaba cruzar; nos quitamos las mochilas, nos tiramos al pasto empapado de rocío y pasamos arrastrándonos por debajo del alambrado; cuando llegamos al otro lado, Cruz bajó hasta un bosquecito, abrió el broche y pasó. Con ellos siempre era una confrontación permanente, en todos los campos, como éstas en el campo material; con ellas le bajan uno los humos de “sabio”, le muestran que allá los que saben son ellos y que uno no da pie con bola, y que hasta resulta ingenuo y bobo.

En el Chamí, una noche llegué agotado a una casa y me ofrecieron sopa, yo me la tomé de un tirón... y no era sopa sino ají; entonces, corrí a poner la boca debajo del chorro, asfixiándome, ahogándome, mientras ellos no podían más de la risa.

No sé si por manera de ser o por esa base teórica del marxismo acerca de la contradicción y de la lucha, yo adopté ese criterio de la confrontación; incluso es el que uso en la academia, como se pudieron dar cuenta; yo no creo en esos cuentos de la tolerancia, que pregona la “novísima” antropología, que todo el mundo tiene derecho, que las ideas de los demás hay que respetarlas aunque choquen de frente con las propias, y decir: no estoy de acuerdo pero respeto

su opinión. Esas ideas son pura carreta burguesa, puros cantos de sirenas que enmascaran la realidad; ésta no funciona así, lo hace a través de la confrontación. Así eran las discusiones en Guambía, a veces la gente se acaloraba, a veces la gente gritaba, pero ahí, con esa confrontación, con ese enfrentamiento, avanzaba el proceso de conocer, se iba haciendo claridad sobre las cosas, cada quien se iba sabiendo más de lo que sabía por sí mismo acerca de los distintos problemas.

Otro criterio clave que se agregó a los que yo llevaba, y quienes lo agregaron fueron los guambianos, es el de recorrer. Cuando llegamos a la casa de Cruz esa primera noche, en la cocina estaba la mamá de Cruz, una abuelita muy mayor, y Cruz contó que íbamos allá para conocer; entonces la abuelita –que debía tener como 75 años, pero que siempre creyó que yo era mayor por mi pelo blanco–, me dijo: “¡ay! pobre abuelito, se va a cansar mucho”; yo le pregunté porqué, y me respondió: “porque para conocer hay que caminar mucho”; y así fue. De aquí, de esa cocina, esa noche salió algo que se fue materializando en la práctica y que luego se conceptualizó en las mismas palabras de la abuelita: “conocer es recorrer”; éste es un principio metodológico fundamental de la etnografía que se hizo en Guambía.

También entre los guambianos hallé otros elementos que permitían entender algunos planteamientos alternativos en la antropología. Por ejemplo, encontré que Lévi-Bruhl tenía razón en algo que había percibido en las sociedades indígenas, aunque no en la forma como lo expresó. No se trataba de que el pensamiento indígena no fuera un pensamiento abstracto, sino pre-lógico, meramente concreto o experimental. Al contrario, las abstracciones de los guambianos se expresaban a través de cosas concretas, es decir, que lo concreto y lo abstracto estaban interrelacionados, fundidos, y no separados como entre nosotros, cosa que había percibido Lévi- Strauss, pero pensándolo y explicándolo de otra manera, al considerar que el mito estaba construido con elementos de la vida material que eran buenos para pensar. En el trabajo empezaron a surgir conceptos básicos del pensamiento guambiano que eran cosas, como por ejemplo el concepto de caracol, que permite plantear que para los guambianos la historia es un caracol que camina, caracol que los antepasados, los antiguos, dibujaron o “leyeron” en las piedras, en el sombrero tradicional, en la manera como el fríjol se enreda en la vara del maíz y en muchos otros elementos de la naturaleza o de la cultura guambiana.

Todos estos elementos concretos con los cuales los guambianos piensan la realidad y la explican, la comprenden y la transforman, son elementos presentes en su medio y en su vida cotidiana; por ello, a diferencia de lo que ocurre con los nuestros, los conceptos guambianos no están en los libros, ni en las cabezas de la gente, que se los ha metido en ella a partir de los libros, sino que están en la vida cotidiana. Si la orientación clave del trabajo, que ya venía desde los embera, es trabajar sobre la base de los conceptos propios de la sociedad con la cual se está trabajando,

—por ejemplo, la caracterización embera del jaibaná como verdadero hombre, o la idea embera de que a través de los cántaros de barro Chocó ellos se hacen como los ancestros, o como los dioses, en el lenguaje cristiano que aprendieron de los misioneros—, en esa nueva visión de la etnografía, la metodología fundamental, el principio básico, como lo conceptualizo ahora, pero como se dio primero en la realidad de Guambía antes de ser conceptualizado, es el de recoger los conceptos en la vida; para poder hacerlo así, para poder recogerlos en la vida, fue preciso vivir ésta, vivir con los guambianos y participar de su vida, y parte clave de esa vida eran sus luchas; en un momento determinado en la vida de los guambianos, ése fue el eje fundamental de sus vidas, hasta el punto en que por entonces se definieron a sí mismos diciendo: un guambiano es un luchador.

Pero hay otras cosas. La lucha introdujo una nueva relación entre la gente y un nuevo término para designar esa relación, el de compañero de la lucha. Recién terminada la lucha, analizando su sistema de parentesco, —ése que a los estudiantes les quiebra la cabeza pero que los indios pueden analizar—, encontraron que una parte de la terminología, que es uno de los elementos componentes de todo sistema de parentesco, había sido desplazada por el concepto de compañero. Antes de que comenzaran las luchas de esa nueva etapa, los guambianos se dirigían unos a otros, se referían unos a otros empleando el nombre de la persona y el término para la relación de parentesco: “¡hola tío Abelino!”, “¡que más sobrino José!”, “va a venir mi primo, viene con el cuñado Pedro”; pero luego, la gente se trataba entre sí, se refería a los demás, con el término de compañero, y habían dejado de usar el de parentesco; una tradición seguramente de muchos siglos, había cambiado en el término de unos diez años. Por supuesto no era sólo la terminología, también había afectado las relaciones entre la gente, las relaciones de compañero llegaron a pesar más que las relaciones de parentesco; la manifestación máxima de esto se dio cuando los “100 cojos”, pasando por encima de las relaciones con sus parientes y de las relaciones territoriales con sus vecinos de vereda, se reunieron para trabajar juntos la tierra recuperada.

Estudiante: ¿usted qué cree que motivó que la lucha guambiana se diferenciara de la de otros indígenas de Colombia, por ejemplo en la Amazonia?

Vasco: Las condiciones de tenencia de la tierra en la zona andina son distintas que en la Amazonia; inclusive, en algunas zonas de Tierradentro por ejemplo, no había terratenientes contra los cuales luchar; allí la dominación sobre los indios era de otra naturaleza, por eso allí la lucha de recuperación fue una lucha en contra de los misioneros y de los politiqueros; en la mayor parte de los resguardos no hubo lucha por la tierra. En las regiones en donde había internados indígenas, los curas se vieron obligados a entregarle a la gente una parte de las tierras que tenían alrededor de los internados. También porque en la zona andina y en la Costa Atlántica las luchas indígenas se relacionaron con las de los campesinos por

la tierra en contra de los terratenientes. Y, en la medida en que la mayor parte de los indígenas de la cordillera también son campesinos, se vieron impulsados para adelantar esa lucha.

En un momento más tardío, los procesos de modernización y de integración del país alcanzaron la zona amazónica: en el gobierno de López Michelsen se habla de integrar las dos Colombias, en el sentido de unir la Colombia amazónica llanera, con la andina. Las políticas de modernización económica, política y social de mediados de los años 60 y de los 70 afectaron la zona andina, pero no, en ese momento, la Amazonia y la Orinoquia. Después, cuando las condiciones de la internacionalización de la economía y de la apertura económica de los recursos naturales y los de la biodiversidad, del oro y el petróleo, etc. empiezan a desempeñar un papel más importante en Colombia y en el mundo, igualmente empiezan a afectar esos lugares y recursos, y los indígenas de la Amazonia y de la Orinoquia empiezan a verse involucrados. Cuando se inicia la apertura hacia el Pacífico, cuando aparece el Plan Pacífico, los embera de la costa Pacífica, de la selva Pacífica, se ven involucrados.

Es decir, que hay bases materiales en las condiciones económicas y sociales para explicar porqué el movimiento indígena empezó en unos sitios antes que en otros, y porqué se centró sobre determinadas reivindicaciones más que en otras. Además, en algunos sitios no hubo movimiento indígena, aunque sí organizaciones indígenas, que no es lo mismo. Del movimiento indígena de la zona andina surgieron diversas organizaciones y de algunas de ellas surge la ONIC, una organización de tipo nacional. Entonces, aquello que se ha conseguido en las luchas que se han librado en otras partes se ve multiplicado por esta organización en las regiones donde antes no había nada. La acción de la ONIC y de un movimiento indígena fuerte catapultan la formación de organizaciones indígenas en otras zonas; pero allí, la organización no proviene de un movimiento que arranca de la gente, sino que viene de arriba: van los funcionarios de la ONIC y del gobierno y organizan la gente, y crean cabidos y resguardos. Es otro tipo de proceso, y eso incide en lo que piden con sus reivindicaciones y en que éstas estén más bajo control del gobierno y más acordes con que éste está dispuesto a conceder.

Pero volvamos al trabajo con los guambianos. En general, la etnografía trabaja sobre la base de hacer una preparación antes de ir a terreno: se revisa la bibliografía, se elabora un proyecto etc., etc. Luego se va al campo para recoger la información, y después se regresa para organizarla, analizarla y escribir.

En Guambía, en lo fundamental, todo el trabajo se hizo en terreno, incluyendo la revisión bibliográfica, que se hizo conjuntamente con los guambianos; toda la bibliografía disponible en español, porque ni ellos ni yo trabajamos en inglés o



en francés, se trabajó con ellos y se confrontó, no con carretas teóricas o con lo que decían los doctores, sino con la realidad, con la necesidad, con los objetivos del trabajo. Cada libro se leyó y se discutió y de cada uno se retomaron sus planteamientos para confrontarlos permanentemente.

Todo nuestro trabajo se adelantó a través de una discusión continua; no se recogió un cuerpo de información para analizarlo al final. Al contrario, muchísimas actividades de los guambianos fueron lugar de constante discusión; el trabajo en las escuelas, las celebraciones y los actos escolares, las reuniones en las veredas, las asambleas de la comunidad, los cursos de capacitación, las conversaciones por una carretera yendo y viniendo para un sitio y para otro, las conversaciones en las casas, las discusiones en los descansos del trabajo, las reuniones de discusión, todo era un ciclo en donde la información que iba surgiendo se confrontaba a través de la discusión y, por lo tanto, iba siendo analizada con los conceptos que iban surgiendo de la vida y del trabajo, –es decir, básicamente con conceptos guambianos–, articulándola alrededor de esos mismos ejes. Y así hasta el final. El libro *Guambianos: hijos del Aroiris y del agua* está organizado alrededor del agua, ése es su eje estructurador, pues los guambianos, como lo dice el título, se consideran como hijos del agua. Aun el proceso de escritura, para no hablar de los dibujos y de otros materiales que se elaboraron, fue también un proceso conjunto que básicamente se hizo en terreno. En la actualidad se podría hacer allá no básica sino totalmente porque ya disponen de computadores. Aspectos como sobre qué se va a escribir, cómo se va a escribir, qué se va a decir, cuál de la información disponible se incluye y en qué forma, todo eso fue resultado de la discusión; sólo hay dos excepciones en todo este proceso; una se dio cuando escribimos un artículo para el libro *Encrucijadas de Colombia Aborígen*, que publicó el ICAN, pues el título salió de una discusión del Cabildo con el Comité de Historia; ellos lo trajeron y me explicaron su significación; es un título muy largo: “En el segundo día, la gente grande (Numisak) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido”, que curiosamente provocó el siguiente comentario de la entonces directora del ICA N y profesora de este departamento: “Yo no sé porqué los antropólogos ahora están poniendo unos títulos tan raros para sus artículos”; la otra excepción se dio al contrario, pues la última parte de *Guambianos: hijos del aroiris y del agua*, que se llama “notas sobre el territorio”, la escribí yo aquí a última hora, cuando se decidió incluir el mapa, y no alcancé a consultarla con los guambianos; por supuesto, ya se han encontrado unos errores, incluyendo algunos en el mapa.

Entonces, el esquema del trabajo etnográfico por etapas, en el cual el trabajo de campo es sólo recolección de información, para luego analizarla y presentarla en la sede del etnógrafo, se rompió en Guambía; allá, paralelamente con la recolección de información, se la analizó y se trabajó con ella para obtener los resultados. Aunque hay que aclarar que no intervino la totalidad de los 8 mil y pico de



guambianos que da el censo del DANE, ni de los cerca de 18.000 que existen según los propios guambianos. Cuando había una asamblea de la comunidad no iban todos los guambianos, nunca han ido y nunca irán; en el libro se explica cómo piensan los guambianos sobre esa situación.

El trabajo inicial quería basarse en una metodología –los mapas parlantes– que no he mencionado porque es larga y complicada y porque, finalmente, no se continuó hasta el final. Con ella, una gran parte de los primeros seis meses de trabajo se sistematizó verbalmente y en dibujos; pasado ese tiempo, el Cabildo dio orden de dedicarnos a escribir y a trabajar con los maestros y tocó ponernos a escribir.

Cuando el Taita Abelino intervenía en una asamblea, lo hacía sobre la base de los resultados del trabajo, porque para eso lo estábamos haciendo; de esa manera, tales resultados entraban en discusión y confrontación con el resto de la comunidad. Si a mí me invitaban a una escuela a trabajar con los maestros o con los niños, lo hacía sobre la base de nuestro trabajo. Si íbamos a una reunión de padres de familia o a una minga, hacíamos lo mismo, porque ese conocimiento tenía lugar y fin en la vida de la gente, no era algo aparte; por eso el problema de la investigación-acción participativa para devolver el conocimiento nunca nos preocupó, jamás tuvimos un conocimiento que devolver, y allí estábamos produciendo conocimiento. Los distintos planteamientos y resultados que aparecen en ese libro nunca habían sido expresados en esa forma en Guambía, nadie los sabía así y, tomados en su conjunto, menos aún, porque en las sociedades indígenas el conocimiento está distribuido entre sus distintos miembros y nosotros unificamos, globalizamos, redondeamos ese conocimiento, es decir, lo presentamos en su conjunto y lo trabajamos en global.

Estudiante: Para mí, eso se asemeja a la reestructuración de la historia que hace el nacional-socialismo. ¿Para ustedes sí se asemeja o no? Me refiero a las estructuras, a la autoridad propia y eso...

Vasco: No he estudiado el nacional-socialismo. Pero es bueno hacer algunas precisiones; la primera, las sociedades indígenas no son anarquistas, la segunda, no son democrático-burguesas, la tercera, no son sociedades homogéneas, igualitarias.

Leonardo: Tzniendo unos parámetros de que lo que importa es ver los intereses y posibilidades de un trabajo determinado para transformar la realidad, ¿es posible tomar ese tipo de metodologías y aplicarlas a un trabajo con comunidades diferentes de la guambiana?

Vasco: ¿Cómo se puede saber?, ¡vaya y aplíquelo!

Leonardo: Haciéndolo, ¿se consideraría válido?

Vasco: No entiendo bien lo de si se consideraría válido. Si se refiere a que esta es la forma científica de hacer etnografía en cualquier parte del mundo en cualquier condición, no es válido; es más, si no hay una lucha o no se busca que esta surja, no se puede hacer en la misma forma porque este es un trabajo para servir a la lucha indígena. Cuando a comienzos de los 90 empezaron a ir estudiantes de antropología, las cosas habían cambiado mucho, a mediados del año pasado habían cambiado más; no fue por capricho que en enero pasado fui a Guambía y tuve que negarme a seguir trabajando en las condiciones que me proponían; yo no trabajo con ONG's, y esa era la propuesta para seguir el proyecto que habíamos venido trabajando, y eso es otra cosa. Otro caso: el programa de gobierno de Floro Tunubalá para el Cauca es "todos en minga por el Cauca", pero cuando iniciamos nuestro trabajo, él demostraba que la minga era algo del pasado, que resultaba antieconómica y que se debía abandonar y reemplazar por el pago del trabajo.

Un profesor de antropología, en un seminario, me decía: "si quiero aplicar esa metodología pero no irme a vivir con la gente, ¿como hago?" Tuve que decirle que no era posible. Si se quiere aplicar esa metodología para producir carreta antropológica, tampoco sirve, si lo que se quiere es especular con el trabajo, esa metodología no le sirve para nada. No sé si los conceptos de las sociedades negras y los de los campesinos también se encuentren en la vida; con una estudiante de trabajo de grado se está haciendo la experiencia de buscar si así ocurre en una zona de colonización en La Macarena. Uno de los fundamentos teóricos de "recoger los conceptos en la vida" y de "conocer es recorrer" se encuentra en los planteamientos de Marx acerca de cómo, en las sociedades primitivas, la ideología y la vida real no se han separado todavía, las ideas están cargadas de materia y la materia contiene en sí misma las ideas; en nuestra sociedad, ya materia e idea se han separado como consecuencia de la división social del trabajo, con la separación entre trabajo material y trabajo intelectual, aunque eso no quiere decir que las ideas se hayan convertido en independientes de la vida material. Entonces, si no existe ese presupuesto en una sociedad o sector social, presupuesto que es la base misma de "recoger los conceptos en la vida", esa metodología no podría aplicarse. Habría que ver si lo único posible es hacer un trabajo de campo malinowskiano, recogiendo la información en la vida y, luego, buscando los conceptos en Londres, que es algo muy distinto. Sin embargo, quiero agregar que Maurice Godelier, en su libro *Lo ideal y lo material*, considera que en nuestra sociedad ocurre algo semejante, pero como se nos presenta de una manera diferente, procedemos como si no fuera así.

Según algunos guambianos, en su resguardo se presenta un problema con el auge de los medios de transporte motorizado, porque se está perdiendo una base importante del conocimiento, porque la gente no recorre o recorre sin estar en

contacto con la tierra, recorre en moto, en carro; incluso, los mayores cuestionaban el uso de los zapatos por eso, porque el conocimiento viene de la tierra y los zapatos actúan como obstáculo para que ese saber llegue a la gente. Yo cuento la etnografía que hice en Guambía y a ustedes les corresponde analizar si tiene algo en común con la de Malinowski; pero lo importante es que cada uno busque su propio camino.

Estudiante: ¿El conocimiento que usted llevaba influyó de alguna forma en el que construyó allá?

Vasco: Claro, de lo contrario no me hubieran llamado, ¿para qué?

Estudiante: Pero lo que usted llevaba como antropólogo era simplemente un método para recoger datos.

Vasco: Pero resulta que ellos no llamaron a cualquier antropólogo ni pegaron un aviso en los departamentos de antropología, como uno que vi hoy: se busca estudiante de monografía o pasantía para que haga el plan de vida de los eperarasiapidara, no, ellos buscaron un antropólogo que fuera solidario y exigieron que los auxiliares de investigación también lo fueran, porque no querían estudiantes de antropología; incluso fue una lucha para que posteriormente recibieran estudiantes de antropología en prácticas de campo.

Ellos no necesitaban un antropólogo, necesitaban un solidario que tuviera relación con temas de antropología y pudiera trabajar con el Comité de Historia. Pero si llamaron a alguien de afuera fue porque consideraron que lo que esa persona hacía y sabía les podía aportar. Lo hicieron al considerar que se necesitaba un trabajo conjunto; en el libro se recoge lo que pienso, lo que propongo, lo que sabía hacer entonces, pero no está solo, sino que aparece en relación con lo de los guambianos, es algo conjunto. Por eso mismo, también, no se puede decir que ése sea el conocimiento tradicional guambiano del tipo que recogen los antropólogos; allí no se encuentra únicamente la palabra de los mayores tal como ellos la hablaban.

Todo se transformó mediante la discusión; en ese sentido, todo lo que hay allí es nuevo, jamás se había hablado de esa forma. La palabra de los mayores ya la tenían guardada en casetes, que seguramente escuchaban, pero consideraron que eso solo no les servía, por eso querían otra cosa.

Nuestro trabajo es una producción conjunta de conocimiento, en la cual el conocimiento guambiano, el mío y el de toda la gente que participó, se confrontan a través de su uso y de la discusión para producir un nuevo conocimiento; no es ya el pensamiento tradicional guambiano, aunque a veces hay citas en donde

aparece el pensamiento tradicional tal como lo contó algún mayor o mayora, pero son casos excepcionales. La estructura misma no es la que se tenía antes porque ese pensamiento estaba disperso; el carácter global, unificado, es nuevo. El mapa mismo es nuevo; cada guambiano conoce casi exclusivamente su vereda y las tierras que corresponden a ésta en las partes altas; de ahí que haya guambianos que dicen que sólo hay dos personas que conocen todo el resguardo, el Taita Abelino y yo. Cuando un guambiano va por un camino que no es el de su vereda y por el que no ha transitado antes, se siente mal y extraño, trata de caminar sólo por las vías principales y no meterse por los caminos internos, “para evitar que alguien le pregunte: ¿usted por qué pasa por aquí?, y lo haga avergonzar”.

Los guambianos sintieron necesidad de publicar a causa de las mentiras que durante 50 años los antropólogos han dicho sobre ellos, y para confrontarlas. Cuando el ICAN me pidió un artículo para el libro *Encrucijadas de Colombia aborigen*, mi reacción fue la misma que tuve cuando se me solicitó un artículo sobre los embera para la *Geografía Humana de Colombia* que editaban por tomos la Universidad Javeriana y el Instituto de Cultura Hispánica: dije no. Los guambianos habían dicho que no se iba a escribir nada para afuera, que no se iba a sacar nada de lo que resultara del trabajo. De todas maneras les consulté, y ellos pensaron que si no lo hacíamos nosotros, seguramente lo escribiría un antropólogo “para decir las mismas mentiras de siempre”. Por eso decidieron, después de discutir con el Cabildo, que lo escribiéramos juntos “para que empiece a aparecer la concepción nuestra de la realidad guambiana”.

En un momento determinado surgió la necesidad de ser del libro, en una coyuntura, en una cierta circunstancia; cuando el libro apareció, ésta ya había pasado y, entonces, el papel que el libro debía cumplir no lo está cumpliendo porque las condiciones cambiaron, sin embargo ellos lo consideran “el primer paso hacia la escritura del libro de oro de los guambianos”. El libro explica el porqué de esta afirmación. Además, en el proyecto que se venía trabajando para construir la casa del cacique Payán, ése y otros libros desempeñaban un papel muy claro e importante para “dar vida guambiana”. No sé la casa del cacique Payán en manos de una ONG cómo podría funcionar; seguramente harán una biblioteca y ahí estará el libro, pero esa no era la idea.

En su momento, los guambianos tuvieron que soñar que ese libro se podía hacer y que estaba bien hacerlo. Pero la primera necesidad de escribir surgió por orden del Cabildo, pues nosotros no pensamos escribir nada; el método de los mapas parlantes no tiene escritura. En los momentos en que había una disputa por las tierras de Chimán, la gente de Silvia volvió a sacar el cuento de que los Guambianos eran yanaconas traídos del Perú y del Ecuador, entonces el Cabildo preguntó si habíamos trabajado el tema de los orígenes. Al responderle que sí, planteé que se necesitaba una cartilla donde se mostrara que no eran venidos del

Sur; entonces escribimos, sobre la base del trabajo que ya habíamos llevado y de algunos textos de etnohistoria que consultamos y discutimos, el texto de *Somos raíz y retoño* que, por un lado hace una confrontación entre los planteamientos de los etnógrafos, lingüistas etnohistoriadores e historiadores teóricos, con lo que decían los cronistas y, por otro lado, expone la concepción guambiana de su historia, de que allí es su origen. Esa fue la primera necesidad. Otra se dio cuando empezaron a aparecer los relatos de animales, que allá son formas pedagógicas, y los mayores empezaron a contarlos otra vez; se trató de que los contaran como lo hacían antes y no hubo modo porque ahora la situación era diferente; se optó por la escritura de una cartilla, pero ésta no funcionó y la cartilla ahí apolillándose y empolvándose en los escritorios y las bibliotecas de las escuelas; después, fueron unos estudiantes de antropología y aportaron llevando esos relatos a los niños de las escuelas en forma de títeres, con muy buenos resultados.

Cabe anotar que hubo un cambio en la mitad del trabajo, que a partir de ahí se centró en las escuelas y en la educación, pero la idea inicial no era esa; el Cabildo dio la orden y éste es la autoridad Guambiana, entonces se cumplió. Hay quien dice que eso no es científico “porque el profesor Vasco deja que lo manden los indios”; ¡claro! ese es un principio clave para mí, ellos son la autoridad, no lo es la autoridad académica. Yo podía discutir –y lo hice muchas veces– con el cabildo, pero las decisiones las tomaban ellos, nunca estuve de acuerdo con que se escribiera, nunca estuve de acuerdo con centrar el trabajo en las escuelas, pero el Cabildo dio la orden de acuerdo con su apreciación de las condiciones, le discutimos y se mantuvo en la decisión. Y así continuamos el trabajo; así deben ser las cosas.



# Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas del setenta y ochenta<sup>1</sup>

MAURICIO CAVIEDES<sup>2</sup>

## Introducción

Este ensayo<sup>3</sup> es resultado de mi tesis de grado como antropólogo, pero no un resumen de ella. Al escribirla mi intención era argumentar cómo el movimiento indígena había alimentado a la antropología al mismo tiempo que la antropología al movimiento, resultado de lo cual ambos se habrían transformado. Pero mi conocimiento del movimiento indígena provenía de lo que había leído sobre él en la universidad. Con el tiempo pude acercarme a algunos resguardos indígenas, en donde conocí a líderes de las recuperaciones logradas con el apoyo del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), entrevisté también algunos miembros del movimiento solidario que habían acompañado la lucha liderada por los resguardos de Guambía y Jambaló, quienes en cierto momento se desligaron del CRIC y llegaron a conformar una organización paralela –con el apoyo de indígenas de otras zonas del país–, que con el tiempo adquirió el nombre de Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia, y busqué un contraste con la versión de los solidarios en los testimonios de colaboradores no indígenas del CRIC. Mientras lo hacía mis interlocutores demandaban de mí una posición respecto a las diferencias entre ambos grupos y por mucho tiempo temí asumirla. Descubrir mi propia posición hizo parte de darme cuenta que la antropología que buscaba en interacción con el movimiento indígena no fue un discurso elaborado por los antropólogos, sino una reflexión llevada a cabo por quienes se involucraron con el movimiento: indígenas y solidarios o colaboradores, que en algunos casos eran antropólogos y en muchos otros no. Por eso, lo que

---

1 Publicado en 2002 en la *Revista Colombiana de Antropología*. (38): 237-260

2 Profesor Visitante, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia.

3 Este trabajo obtuvo el segundo puesto del concurso de ensayo ICANH 60 años.

trato de presentar aquí no es la versión última de los sucesos que definieron las luchas indígenas en el Cauca, ni la apología de solidarios o colaboradores, como tampoco la versión definitiva de lo que *todos los antropólogos* hacen ahora como resultado de la lucha de aquellos años.

En el Cauca, entre indígenas, solidarios y colaboradores se elaboró una posición frente a la relación de poder entre sociedad nacional y sociedades no occidentales, se reflexionó frente a la posibilidad de que toda una tradición cultural desapareciese o no bajo el poder impuesto por otra e, incluso, se desarrollaron estrategias para entender y construir una relación entre sociedad nacional y pueblos indígenas. Es por ello que considero que hay aquí una reflexión sobre las transformaciones de la antropología, no en tanto la historia aquí narrada dé cuenta de la práctica de toda la profesión, sino porque ofrece a la antropología estrategias que permiten trascender tal práctica.

## Izquierda y movimiento indígena

Roberto Pineda reconstruye los pasos de la historia del “indigenismo revolucionario”, intento de incluir al indígena como potenciador de una transformación socialista en el país, en los años treinta, cuando el Partido Comunista postuló a un candidato indígena a la presidencia. Este esfuerzo estaba inspirado en las propuestas de Mariátegui y en el reconocimiento del potencial revolucionario de las sociedades indígenas (Pineda 1984: 213). En Colombia, entre otros, Ignacio Torres Giraldo motivó el vínculo del Partido Comunista con el movimiento indígena (Pineda 1984: 218). Dos figuras fundamentales del movimiento indígena representan el destino de esta relación hacia el futuro: Manuel Quintín Lame y José Gonzalo Sánchez; ambos líderes contribuyeron a la consolidación de movimientos de corte obrero (Vasco 2002: 135). Pero mientras Lame diside (Pineda 1984: 218) Sánchez permanece, evidenciando de un distanciamiento creciente entre las organizaciones de inspiración socialista y el movimiento indígena (Pineda 1984: 215-216: 219-220). Pineda intenta cambiar la imagen de Sánchez como líder que subordinó las formas de organización comunitaria entre indígenas a las condiciones del partido, contradiciendo a lo afirmado un par de años antes por Bonilla, aun cuando lo cierto es que este recrea una imagen que ha permanecido entre las comunidades (Bonilla 1982: 38).

Esta brecha entre la izquierda y el movimiento indígena es la misma que presenta Gros cuando afirma que el proyecto modernizador inherente a la izquierda obligó a que esta contemplase a las comunidades rurales –campesinos y, en especial, indígenas– como fuerzas con potencial revolucionario, al tiempo que atrasadas y subordinadas al proletariado, en tanto la lucha revolucionaria latinoamericana adoptó el modelo cubano (Gros 1991: 131, 133). Estas comunidades debían ser



reclutadas a la vez que constituían casi un estorbo. Pero con el tiempo en países como Bolivia se planteó una contradicción a la izquierda ortodoxa, pues su población indígena cuestionó la imposición de un proyecto político a aquellas comunidades que declaraba representar, a la vez que se convertía, estando entre ellas, en representante del imperialismo que pretendía combatir (Gros 1991: 149).

Mucho antes que Gros, en un texto que busca fortalecer al movimiento indígena, Guillermo Bonfil Batalla hizo un reclamo bastante específico en el mismo sentido: “Los partidos y las organizaciones nacionales de izquierda, a juzgar por su posición (o, más frecuentemente por su falta de posición), no han logrado aceptar, ni teórica ni prácticamente, el hecho: ‘movilización política india’; en realidad, no han aceptado un hecho previo: el indio” (Bonfil 1981: 16). Lo que hay allí es, justamente, una imagen del indio como un ser encerrado en su resguardo –y en su cultura anacrónica–, aislado de las contradicciones de clase y que debe ser inscrito en el campesinado y subordinado al proletariado mediante el mestizaje. Y esta idea ubica la política indígena de la izquierda ortodoxa junto a la de las clases en el poder (Gros 1991: 131, Bonfil 1981: 16).

Abandonado el indigenismo de los años 1920 y 1930, las ciencias sociales no proponían ninguna alternativa. La tendencia general de la antropología se afiliaba a la línea de Patzcuaro, originada en México, que entendía también a las comunidades indígenas como *souvenirs* del pasado y cuya única alternativa era el mestizaje (Gros 1991: 117, Uribe 1980: 285).

Es curioso, sin embargo, que Rosaldo –junto con Bernstein– y Ortner, encuentran en el marxismo –entre otras corrientes de pensamiento relegadas por las ciencias sociales– la base sobre la que estas replantean en las décadas del sesenta y setenta su relación con su *objeto de estudio*. En el doble papel de militantes y académicos emergentes, nuevos investigadores sociales instalaron su crítica de la sociedad en sus propias disciplinas, orientándolas lejos del observador indiferente hacia una práctica comprometida con las comunidades entre las que se desarrollaba su investigación (Rosaldo 1991: 44, Ortner 1994: 382, 383). La razón por la que para el caso colombiano es importante esta transformación en las ciencias sociales en Estados Unidos es la existencia, en ambos países, de una discusión sobre el desbalance de relaciones de poder entre sectores de la sociedad en “la estructura capitalista nacional e internacional en su conjunto” (Gros 1991: 132).

Otros autores arguyen la transformación de la antropología en el país como consecuencia, por un lado, del intento de consolidación del capitalismo en Colombia (Uribe 1980: 288, 296) y, por otro, de la movilización estudiantil inspirada en parte por el marxismo (Uribe 1980: 297, 299), al que también se refiere Jimeno como influencia en el cambio de los paradigmas de la antropología, que resultó en la formulación de un compromiso político del investigador con la reconstrucción

de una sociedad nacional que superase la desigualdad social (2000: 173). Pero mientras para Jimeno y Uribe la influencia de la sociología y el marxismo motiva la discusión sobre la posición del investigador, Arocha muestra las dificultades de tal discusión, al plantear que un periodo de “crítica y conflicto”, durante los años setenta, acercó a los científicos sociales a las reivindicaciones de los “grupos base”, desde una perspectiva de los conflictos de clase y la dependencia de Estados Unidos, que derivó también en la adopción de “muchos [antropólogos]” del “materialismo dialéctico como panacea” (Arocha y Friedemann 1984: 7).

Pero para no presentar esta influencia del pensamiento de izquierda como un estereotipo de la protesta estudiantil estadounidense de Rosaldo, sólo las experiencias de quienes hicieron parte del movimiento indígena en las décadas del setenta y ochenta permitirán penetrar la atmósfera política de aquel momento, la situación del movimiento indígena frente a otros movimientos sociales y las posibilidades que estos espacios ofrecieron a las ciencias sociales.

## Solidarios vs. colaboradores

En el texto “protesta social y estado en el frente nacional”, Mauricio Archila introduce su análisis evitando definir como constitutivos de un *movimiento social* tanto las protestas estudiantiles como las indígenas. Sin embargo, dice que llegando a la década del sesenta la importancia de la protesta estudiantil rebasaba, incluso, a la del movimiento obrero y campesino, pero por la pérdida de sus líderes y el desvanecimiento de sus organizaciones –debido a la represión–, volvió a perder relevancia frente al movimiento cívico (1997: 20). Ubica también la importancia del movimiento indígena como resurgiente “al abrigo del movimiento campesino” en la década de 1970 (1997: 13), pero esta “subordinación” puede deberse a una confusión de Archila, producto del intento de captar al movimiento indígena en un momento en el que –como él mismo anota– apenas empezaba a resurgir.

## Hacienda Las Mercedes, Departamento del Cauca, 1980

Una vez lograda la recuperación de la hacienda Las Mercedes, los cabildos de Guambía y Jambaló, organizados en lo que empezaba a tomar forma bajo el nombre del Movimiento de Gobernadores Indígenas en Marcha, estaban preparados para la llegada de una buena cantidad de otros grupos para la “asamblea del núcleo”, reunión en la cual el pueblo guambiano se definió como tal, presentando el “Manifiesto guambiano”. Pero esta asamblea implicaba la llegada de miembros del comité ejecutivo del CRIC, con el que los cabildos de Jambaló y Guambía habían entrado en un conflicto que, aun cuando había nacido en 1971 con el CRIC mismo, se había intensificado a finales de los años setenta, cuando bajo la

acusación de lazos con el M-19 el gobierno había perseguido y encarcelado a los líderes más importantes del CRIC. La consecuencia de ello fue la declaración por parte de los grandes terratenientes de que este había muerto. Pero en respuesta a ello un sector del CRIC, encabezado por líderes de Guambía y Jambaló, proclamó la continuidad de las luchas en la consigna: “El CRIC no ha muerto. El CRIC somos las comunidades organizadas y en lucha”. Fue entonces cuando hubo una ruptura clara entre los líderes del comité ejecutivo original, apoyado por un grupo de colaboradores no indígenas, y el segundo sector, con sus propios colaboradores, que habían asumido el nombre de “solidarios” (Bonilla 2000, entrevista; Gobernadores Indígenas en Marcha 1981: 53).

Justo en medio de la atmósfera de un proceso crecientemente exitoso de organización indígena, que culminaría con la llegada de Belisario Betancur a la presidencia en 1982, la atención de otros movimientos sociales se había visto obligada a volverse al movimiento indígena, pues tanto movimientos armados como obreros y campesinos entendieron que, a la luz del reconocimiento nacional, tendrían que abrirle espacio al movimiento indígena en su discurso (Fayad 2000, entrevista). Fue así como a Las Mercedes llegaron grupos de estudiantes seducidos por el discurso de la solidaridad con el movimiento indígena, como parte del logro de un movimiento popular del que anhelaban hacer parte (Castro y Álvarez 2000, entrevista). Ello es lo que desata la pequeña historia que presento a continuación, subproducto de una serie de entrevistas que realicé para mi tesis de grado, durante 2000.

## Amor por la revolución

“En esa época yo estudiaba en la universidad del valle y ahí apareció el grupo de solidaridad con los pueblos indígenas. Lo que decíamos en esa época era ‘la mejor forma de apoyar las luchas indígenas es adelantar las propias luchas’” (Fayad 2000, entrevista).

Junto con Javier llegaron a Las Mercedes otros estudiantes de la universidad, entre ellos un personaje algo particular conocido como el *Pastuso*. Al revisar la entrevista realizada con Javier parece ser que nadie conoció –o al menos recuerda– el nombre del *Pastuso*. Sin embargo, las razones por las que el *Pastuso* llegó allí son importantes. Al parecer la verdadera preocupación de ese individuo era cortejar a una de las activistas más fervorosas del movimiento, lo cual lo ubicaba en una situación algo embarazosa. Según las descripciones recogidas, el *Pastuso* parecía entender con mucha dificultad, si acaso, el discurso del movimiento estudiantil. No estaba familiarizado siquiera con las líneas de los discursos que oscilaban entre el marxismo leninismo maoísmo y el trotskismo, por no mencionar toda una gama de variantes. Mucho menos entendía, por supuesto, el discurso

del movimiento indígena y las contradicciones en la discusión entre el Cric y el naciente Movimiento de Autoridades Indígenas (AICO). Naturalmente, no era el único en tal condición. Existían tantas variantes de los discursos, tendencias y líneas como movimientos y miembros o simpatizantes, y el Pastuso no era el único que se acercaba a los movimientos sociales por primera vez en aquel encuentro de Las Mercedes. Pero de alguna manera sí representaba a aquellos que no podían encontrar su lugar en una discusión a la que habían llegado bastante tarde. Así que mientras el Pastuso seguía al objeto de su afecto –un afecto más bien platónico–, se esforzaba por elaborar explicaciones apresuradas en las que mezclaba un poco de todo, aplaudía a los oradores equivocados –al menos a los ojos de su amiga activista–, ahora reivindicaba a los indígenas por su logro en la recuperación de tierras, luego los calificaba de supersticiosos y les exigía subordinar su lucha a aquella de campesinos y obreros. La carrera que seguía en la universidad es tan desconocida como su nombre, al menos para aquellos que aportaron información sobre él, pero el asunto fundamental es que su entusiasmo, al principio obviamente fingido, fue transformándose vertiginosamente a lo largo del tiempo, hasta alcanzar consecuencias funestas.

A pesar de que la discusión entre el movimiento solidario junto al Movimiento de Autoridades y el CRIC y sus colaboradores no indígenas tenía un trayecto previo, en el momento en que Javier Fayad llegó a Las Mercedes “la gente que apoyaba al movimiento indígena no se preocupaba tanto por estar de parte del CRIC o de AICO” –nombre que adquirió el Movimiento de Autoridades en los años 1990– (Fayad 2000, entrevista). Haciendo una retrospectiva, en el momento de hacer la entrevista Javier entendía la diferencia entre el CRIC y AICO –la misma que entre colaboradores y solidarios– como una diferencia producto de modelos diferentes en condiciones diferentes. Para Javier, aunque el CRIC se encontró en un momento contradictorio por haber adoptado una estructura organizativa sindical, esta estructura, que él prefiere entender como un *modelo*, era el resultado de una serie de condiciones políticas e históricas que exigían a la lucha indígena entrelazarse con la lucha obrera y campesina. De hecho, Javier recuerda, igual que muchos otros, que Trino Morales fue durante algún tiempo, a la vez que presidente del Cric, presidente de la secretaría indígena de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC). Pero este modelo, aunque operativo en cierto momento de la lucha, fue también un obstáculo, en opinión de Javier, pues no era el resultado de formas propias de organización de las comunidades indígenas (Fayad 2000, entrevista).

Ello permitirá entender mejor la situación del protagonista de esta historia, pues quien quiera que se acercase en aquel momento al movimiento indígena del Cauca tenía que insertarse en tal discusión. El Pastuso tuvo que hacerlo, en una situación poco favorable. Por supuesto, él pudo haberse limitado, simplemente, a sus metas iniciales, pero por alguna razón inexplicable no fue así. Mientras

el tiempo avanzaba en Las Mercedes, el *Pastuso*, quien inicialmente parecía no querer darle respiro en su persecución a la mujer de sus sueños, era visto cada vez menos en compañía de ella a la vez que absorto en los discursos que se escuchaban durante el día. Es difícil decir si ello fue producto de la habilidad de aquella joven para escabullirse o de un cambio de actitud de su persecutor; lo importante es el cambio radical en el *Pastuso*.

## ¿Revolucionario?

Raúl Castro y Rubiela Álvarez tuvieron un aterrizaje similar en el Cauca. Aunque su llegada al movimiento solidario se prolongaría con el tiempo por medio de su participación en varios proyectos, pero fundamentalmente por la elaboración de su tesis de grado conjunta, entre un estudiante de ingeniería industrial y una de sociología. Algo inusual, pero al fin y al cabo resultado de aquel momento inusual. Mientras Raúl tenía una larga experiencia entre grupos estudiantiles que pregonaban ideas de transformación política y social, inspiradas en la izquierda marxista (Castro 2000, entrevista), Rubiela se acercaba al asunto por primera vez. Ambos, Raúl y Rubiela, se conocieron al acercarse al movimiento solidario, resultado de lo cual comparten ahora una casa en las afueras de Bogotá, donde la entrevisté a ella, después de entrevistarle a él en su oficina del centro de Bogotá. Y con ellos pude avanzar en mi reconstrucción de la historia del *Pastuso*.

Una de las razones que empujó a Raúl al grupo de solidaridad con los pueblos indígenas fue su frustración entre los grupos estudiantiles de izquierda de la Universidad del Valle. En sus propias palabras, Raúl estaba cansado de “no hacer nada”. Sentía que mientras más vehementes eran los discursos políticos de la universidad menos hacían quienes los sostenían, y que nada de ello trascendía políticamente. El movimiento indígena, sin embargo, estaba haciendo algo, estaba cambiando las cosas (Castro 2000, entrevista). Pero justamente aquella experiencia hacía que Raúl voltara la mirada, con algo de desdén, a principiantes como el *Pastuso*. A Raúl le desagradaba bastante el discurso improvisado e inseguro de quienes apenas empezaban a involucrarse pero querían fingir que no era así. De no ser por ello, tal vez su testimonio no hubiera permitido un acercamiento a la historia del *Pastuso*.

Por otra parte, igual que Javier, Raúl habla de la diferencia entre el CRIC y AICO con cierta diplomacia, evitando culpar al CRIC de consentir los intentos de los movimientos de izquierda tradicional de manipular al movimiento indígena, pero finalmente se ubica en la opción del Movimiento de Autoridades (Castro, 2000, entrevista). Rubiela, por su lado, entendía la discusión entre el Movimiento de Autoridades y el Cric como resultado, en parte, de la búsqueda de protagonismo de ciertos colaboradores, entre ellos Víctor Daniel Bonilla y Luis Guillermo Vasco,

pero en su reflexión encuentra, finalmente, en el Movimiento de Autoridades una opción que permitió al movimiento indígena llevar una lucha autónoma a la vez que por la autonomía, sin dejar de hacerlo en relación con otros movimientos sociales (Álvarez 2000, entrevista). Pero su llegada al movimiento se debió a la necesidad de acercarse a la posibilidad de participar en la transformación social, objeto importante de estudio de la sociología al que, sin embargo, la universidad no le había permitido ningún acercamiento. Pero al llegar al corazón del movimiento social se encontró totalmente ajena al discurso político (Álvarez 2000, entrevista) y, al contrario que Raúl, ello la ubicó muy cerca del *Pastuso*. Eso permitió reconstruir una parte adicional de los hechos desencadenados alrededor de ese sujeto.

De un momento a otro, el *Pastuso* había pasado de ser un observador pasivo a ser un orador enérgico, que defendía los derechos de las clases oprimidas y su consecución por medio de la lucha. En un par de noches había empezado a articular un discurso coherente, pero su situación aún era tambaleante. No había alcanzado a ser un líder, ni lo haría, pero su discurso bastante radical, como el de muchos militantes de la izquierda tradicional, acusaba a los indígenas de un atraso cultural que debían superar para apoyar la transformación política del país hacia el socialismo, aliándose a las clases obreras. La avidez de su oratoria atrajo de repente numerosos oídos. La mujer que hasta entonces le había sido esquiva ahora le seguía admirada, igual que una lista de muchas otras, pero el *Pastuso* no parecía tener más interés en ella. Por el contrario, parecía preocuparle más su ubicación cerca a militantes del M-19, presentes en aquel lugar, y a líderes sindicales y campesinos que simpatizaban con los estudiantes cuyo discurso apoyaba su posición de atraer al movimiento.

El *Pastuso* se había estrenado como activista en un par de noches. Pero otros habían hecho y harían algo similar. Lo que le convierte en una figura particular es el giro radical de su participación.

## ¿Indigenista?

Muchos, como Raúl, habían llegado a las comunidades indígenas con una experiencia previa entre movimientos inspirados en el marxismo. Pero muchos, a diferencia de él, tenían aún fe en el discurso de la izquierda ortodoxa, que veía en la población indígena potencial para su proyecto, pero la entendía subordinada a la acción política de la clase obrera, a cuyas búsquedas los indígenas debían aliarse (Gros 1991: 137).

Los indígenas, sin embargo, se negaban a abandonar sus reivindicaciones territoriales y culturales, pero no ignoraban los reclamos que les hacían movimientos sindicales, estudiantiles e, incluso, armados. Y aunque la relación con el discurso

de izquierda se había iniciado mucho tiempo atrás, las comunidades indígenas se insertaban en él con dificultad aún a principios de la década de 1980. En 1980, en la hacienda Las Mercedes se encontraban, al mismo tiempo, dos posiciones fundamentales entre los líderes indígenas. Mientras el CRIC lideraba una amplia serie de cabildos y acumulaba otra de recuperaciones exitosas, el naciente Movimiento de Autoridades Indígenas –entonces llamado Gobernadores Indígenas en Marcha–, encabezado por los cabildos de Guambía y Jambaló, pero apoyado por otros cabildos páez –La Paila, Jebalá, Novirao y otros– proponía una estrategia diferente de movilización, de la que Las Mercedes era un resultado considerable y a punto de convertirse en el éxito más vistoso con el reconocimiento que le daría el entonces presidente Betancur. Ambas organizaciones eran el producto de la lucha indígena, de la intención de recuperación de territorios indígenas y del reclamo de derechos a sus tradiciones culturales ligadas a tales territorios, así como de una relación con movimientos y líderes de izquierda.

Pero estaban enfrentadas. El Cric reclamaba a su contraparte haber adoptado un discurso operativamente inútil, impuesto por un sector de colaboradores – que luego se definirían desde el movimiento de solidaridad– que proclamaba a las sociedades indígenas como *pueblos* –no *razas*– en defensa de derechos territoriales a la vez que tradicionales –el llamado derecho mayor–, impidiendo la posibilidad de interactuar con otros movimientos sociales (Tattay 2000, entrevista). El Movimiento de Autoridades Indígenas reclamaba al CRIC, por su parte, haber sucumbido, llevado por sus colaboradores no indígenas, a la izquierda ortodoxa, relegando la consecución del derecho mayor y el territorio indígena a la prioridad de la lucha revolucionaria (Gobernadores Indígenas en Marcha 1981: 53).

En 1978, el Cric realizó un congreso en el que sus dirigentes presentaron una plataforma política. Esta plataforma fue rechazada por las comunidades con el argumento de que había sido elaborada sin consultarlas, pero también fue criticada por haber comprometido al movimiento indígena a una posición dependiente de una transformación del sistema capitalista (CRIC 1978: 2, 4, 5). Sin embargo, los líderes de movimientos sindicales y otras organizaciones de izquierda presentes criticaron la plataforma propuesta, a su vez, acusándola de un pobre compromiso con otros sectores sociales y sus luchas políticas. El CRIC definía entonces al movimiento indígena tanto como compuesto por pueblos explotados y dominados por los colonizadores, como sometido por las clases dominantes junto con otros sectores y clases sociales. Sin embargo, fluctúa entre la primera condición y la segunda en la medida en que ambas le exigen compromisos en conflicto (CRIC 1978).

Incluso, años antes, el CRIC se debatía en su relación con la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, en tanto declara la importancia de seguir la lucha junto a otros sectores sociales –junto a la ANUC en este caso–, pero al mismo tiempo recuerda que la lucha no puede renunciar a los cabildos como base de la misma,



ni al fortalecimiento de estos, pues su sentido está justamente en la recuperación de los resguardos y su base en formas propias de organización. Lejos de estar al amparo de la lucha campesina (Archila 1997: 13), el CRIC se encontraba en una situación ambigua, pues mientras la ANUC buscaba captar al movimiento indígena, este esperaba mantener un lazo con el movimiento campesino, sin perder su autonomía (CRIC 1975: 5).

De vuelta a 1980, el Movimiento de Gobernadores Indígenas en Marcha reclamaba al CRIC haberse entregado a la izquierda y haber abandonado los principios de la lucha indígena. Pero, ¿qué estaba sucediendo a los ojos de las comunidades?; ¿qué sucedía con los terrajeros que no estaban en el comité ejecutivo, que luchaban en las recuperaciones, que eran perseguidos pero no eran parte del liderazgo? En el resguardo de La Laguna, Siberia –municipio de Caldono–, José Roberto Chepe, hoy maestro de la escuela bilingüe de su resguardo, recuerda cómo él y otros empezaron a apoderarse, entender y utilizar una lógica heredada de los movimientos de izquierda que en aquel momento les rodeaban para perseguirlos o apoyarlos.

Estando en una manifestación sindical, a la que él había sido invitado con otros miembros del cabildo del resguardo como representantes del movimiento indígena, Roberto resultó, por accidente, de pie como orador frente a la multitud, y en medio de la duda, de un discurso algo tartamudo, introdujo una palabra que entendía vagamente, pero que para su sorpresa produjo aplausos, júbilo y celebraciones por lo que se interpretó como apoyo mutuo entre el movimiento indígena y el sindical. La palabra que había pronunciado Roberto era *imperialismo*. En aquella época él mismo no sabía con claridad lo que aquello quería decir, pero con el tiempo *imperialismo*, al igual que clase social se hicieron conceptos familiares, si bien no para toda la comunidad, sí para líderes regionales y locales, mientras la comunidad era consciente de la necesidad de una relación con otros movimientos sociales, lograda por medio del manejo que los líderes poseían de aquel discurso (Chepe 2000, entrevista).

Pero no hay que alejarse de la historia central. Si Roberto y otros indígenas como él adquirieron una comprensión de aquel discurso fue en espacios como el de Las Mercedes, donde se mezclaban diferentes discursos y diferentes organizaciones y movimientos sociales se acercaban al movimiento indígena, en algunos casos para captarlo y en otros para apoyarlo. Y es allí donde alguien como el *Pastuso* podía encontrarse sentado junto a alguien como Roberto, quien recuerda cómo los estudiantes, particularmente, insistían en que las comunidades indígenas debían abandonar sus prácticas *supersticiosas* en favor de la lucha. Pero recuerda también que aquello cambió a medida que las recuperaciones avanzaron y, como confirma Javier Fayad, distintos movimientos sociales tuvieron que abrir espacio en sus discursos para referirse a las luchas indígenas (Fayad 2000, entrevista).



Igual que Rubiela, es probable que alguien como el *Pastuso* hubiera tenido profundas dificultades para diferenciar la posición del Movimiento de Autoridades de la del CRIC. Sólo la interacción con los indígenas terrajeros y el contacto con quienes conformaban la lucha indígena podía permitir una comprensión mutua. Con el tiempo, el movimiento solidario elaboraría una posición al respecto: para apoyar al movimiento indígena era necesario conocer a las comunidades indígenas y la situación de los terrajeros, pues no se trataba de apoyar *por principio*. Esto fue el resultado de discutir si el logro de las búsquedas políticas sería consecuencia de la introducción del desarrollo occidental en las comunidades indígenas, una pregunta que la antropología enfrenta desde mucho antes, pero que en el Cauca no se formuló como una pregunta académica sino como una que debía resolverse para el avance de las luchas. *Conocer* era también una opción opuesta a una de las exigencias de la izquierda armada: aceptar *lo que nos une* para fortalecer la lucha y, una vez lograda la transformación política del país, discutir las diferencias (Rojas 2000, entrevista).

En la reconstrucción de la historia del Pastuso, que pude hacer mediante las entrevistas con algunos solidarios, parece claro que en la recuperación de Las Mercedes él debió aceptar pronto el cuestionamiento que el movimiento indígena hizo a la izquierda ortodoxa: admitir que los pueblos indígenas no renunciarían al futuro, que una alianza en las luchas no podía sacrificar las particularidades del movimiento indígena mientras se alcanzaban los logros de un movimiento obrero o campesino (Rojas 2000, entrevista). Así, el discurso del Pastuso varió tan pronto como su popularidad en las asambleas. Su cambio fue el resultado de una tensión creciente por diferencias entre las organizaciones indígenas, que tomaría años cambiar.

### ¿Colaborador o solidario?

Si bien es cierto que esta no fue una pregunta hecha conscientemente (Fayad 2000, entrevista), entenderla permitirá acercarse a la manera en que el movimiento indígena se construyó en el Cauca. Lo que se encontraba en juego en aquel momento no era simplemente la subordinación de las organizaciones indígenas a las organizaciones de izquierda ortodoxa, sino la aceptación del hecho de que el indígena existe y de que su situación marginal no se explica por una condición de clase. Las posiciones al respecto tenían que ver con el proceso de insertarse en esta reflexión.

Ana Beatriz Tamayo describe la relación del movimiento solidario con el movimiento indígena como de *doble vía*. Lo que quiere decir que el movimiento solidario no existía al servicio del movimiento indígena sino paralelo a él. Debía alimentar al movimiento indígena tanto como a expectativas de transformación

social de los solidarios (1984: 156). Pero los solidarios no eran un grupo políticamente homogéneo, y aunque el movimiento solidario no exigía renunciar a filiaciones políticas previas, aparentemente logró que distintas líneas políticas –del liberalismo al trotskismo– permanecieran sin interponerse en el avance del movimiento (Rojas 2000, entrevista). Es por ello que algunos solidarios prefieren hablar de un *pensamiento crítico* en vez de una posición de izquierda, aun cuando el acercarse al movimiento indígena, después de años de marginación política indígena en manos del conservatismo y el liberalismo, llevaba implícita una búsqueda alternativa (Fayad 2000, entrevista). Esta confluencia de líneas políticas debía lograrse, justamente, en el ejercicio de *conocer* (Rojas 2000, entrevista).

En 1980, María Teresa Findji, Álvaro Velasco, Luis Guillermo Vasco y Víctor Daniel Bonilla, todos miembros del movimiento solidario, presentaron en un simposio, en el congreso de antropología en Medellín, una propuesta política y metodológica, resultado de la experiencia del movimiento. En ella Vasco introduce una reflexión acerca del papel del científico social frente a las comunidades indígenas, criticando la posición del investigador como sujeto frente a sus objetos de estudio –los indígenas–, exigiendo la transformación de tales relaciones –que reproducen las relaciones de dominación existentes entre sociedad nacional y sociedad indígena– a partir de una nueva perspectiva política, en la que las metas políticas del antropólogo se apoyan en el proyecto político indígena y viceversa, creando una relación entre sujetos investigadores, superando las encrucijadas de la investigación/acción/participación (Vasco 1983), que, como revela la ponencia de Álvaro Velasco, fue el principio metodológico del cual partieron los ejercicios investigativos de los solidarios –en este caso los mapas parlantes, una serie de mapas que representaban la historia del territorio indígena desde la colonia hasta el presente– (Velasco 1983).

Sólo el movimiento solidario formuló la intención de conocer como parte de la lucha, pero *conocer* –no como producción de *conocimiento*, sino como interacción intelectual entre movimientos y actores sociales– fue el ejercicio al cual se vieron abocados, voluntaria o involuntariamente, quienes se involucraron con la lucha indígena en el Cauca como solidarios o colaboradores. Es por ello que en la actualidad algunos solidarios –Vasco, Rojas y Rappaport, cercana al movimiento solidario– se encuentran trabajando junto al Cric, pero esta situación tomó tiempo para desarrollarse (Caviedes 2000: 78).

Para entender ese desarrollo, en el proceso de recoger estas memorias intenté armar la historia del personaje que se me presentó en pedazos entre los testimonios de mis entrevistados. Junto con ellos, entre viejos documentos, encontré un manuscrito, que transcribo, con el cual quiero dar fin a lo que sé del Pastuso.

## Construir el movimiento

Transcripción del fragmento anónimo (sin fecha):

La asamblea del núcleo se acaba hoy. Se han preparado estrategias para las recuperaciones, pero los guambianos dicen que los solidarios sólo podemos apoyarlas discutiendo las estrategias y denunciando la situación. No quieren que nosotros entremos a las recuperaciones. Tal vez sea mejor así para mí, al menos después del susto de ayer. Muy pocos durmieron después de la asamblea de ayer (que se convirtió en un debate sin fin) y lo que pasó después. Cuando Palechor, uno de los líderes del Cric, decidió presentar la posición del Cric frente a la recuperación de Las Mercedes, admitió su importancia, pero le reclamó al cabildo de Guambía y Jambaló que la mayoría de las recuperaciones habían sido gracias al CRIC. Bastó que dijera eso frente a todos los que vinieron apoyando al cabildo de Guambía y Jambaló para que reventara una polémica que pensé que no se iba a acabar. Todos los líderes se levantaban para hablar. Todo el mundo opinaba y en realidad yo no entendía lo que estaba pasando.

Cuando llegué aquí, ni siquiera era consciente de que había diferencias entre los cabildos, pensé que en la asamblea se iban a formular estrategias para todas las recuperaciones. Supongo que yo mismo no sabía lo que eso quería decir, pero uno siempre piensa en esas cosas como si en un movimiento social todos estuvieran en lo mismo. Cuando fui a esas reuniones del movimiento solidario en la universidad, varias veces escuché hablar sobre las diferencias entre el movimiento de Gobernadores Indígenas en Marcha y el CRIC, pero nunca entendí que lo que Bonilla y Vasco y María Teresa Findji defendían era una posición de disidencia del Cric sino hasta ayer. Lo raro es que muchos de los que llegamos de la universidad para apoyar esta recuperación estamos apenas entrando en la discusión. Lo peor de todo fue cuando me pidieron que fuera relator de la asamblea de ayer. ¿Cómo podía recoger la discusión si apenas entendía lo que se estaba discutiendo?

Entonces empezó la parte más complicada, porque de repente había dos discusiones paralelas. Mientras los guambianos se peleaban con Palechor por las recuperaciones, Bonilla y Vasco peleaban con Pablo Tattay [colaborador del CRIC] sobre la estrategia de recuperación. Bonilla y Vasco decían que entrar finca por finca para presionar al dueño a que vendiera al Incora, que luego volvería a venderle al cabildo, era olvidar que esas tierras eran originalmente de los indios. Tattay respondía que entrar a las fincas y luego presionar para que esas tierras fueran reconocidas como

indígenas, peleando la legitimidad de las escrituras de los resguardos (que era la propuesta del resguardo de Guambía y Jambaló), no era una estrategia práctica. Decía que nadie reconocería unas escrituras notariales de principios de siglo. Al rato Bonilla estaba diciendo que la recuperación con las escrituras era parte de la estrategia de luchar por “derechos” como “pueblos indígenas”, pero Palechor respondía que esos eran discursos académicos, Vasco los acusaba entonces de haberse entregado al M-19. Uno de los guambianos, Muelas, le decía a Pablo que estaban actuando como “politiqueros”. Sólo recuerdo fragmentos de las discusiones.

Fue ahí cuando interrumpió el Pastuso. Yo no sé mucho de él, pero nunca lo creí alguien realmente preocupado o comprometido con esto. Más me parecía un charlatán y siempre pensé que estaba aquí sólo por jugar al mesías. Pero cuando lo escuché hablar ayer, simplemente me sentí inspirado. Mientras hablaba tuve esa sensación de que esa idea indefinible de “la utopía” de repente adquiriría sentido y era tan clara que casi podía atraparla entre mis manos. Lo escuché decir que nosotros mismos estábamos ahogando al movimiento. Que esta discusión no tenía sentido ¿acaso no estamos todos aquí por lo mismo?, preguntó, y luego dijo que no era sólo un asunto de indios. Dijo que la emancipación y el derecho de todos los pueblos se estaba jugando aquí, que por eso había gente no indígena aquí. Y finalmente dijo que había que encontrar una forma de jugar juntos. Y entonces vino la peor parte.

En la recuperación había infiltrados de tal vez todos los movimientos armados, miembros de organizaciones campesinas, sindicatos, organizaciones estudiantiles y casi cualquier organización política imaginable. Así que no sé cómo los terratenientes organizaron aquel intento por sacarnos, pero lo cierto es que antes de que el Pastuso terminara de hablar, una avalancha literal de ganado que se extendía por el horizonte hasta donde la vista alcanzaba, en una carrera desesperada, se vino encima de quienes estábamos acantonados en la recuperación de Las Mercedes. No hubo tiempo para pensar en nada, sino correr. Pero antes de que reaccionásemos, el Pastuso saltó sobre Vasco y, arrebatándole de las manos las escrituras notariales, corrió en dirección hacia la avalancha vacuna gritando, mientras agitaba los papeles en el aire: “¡Esto no significa nada!”.

Para entonces el ganado estaba tan cerca y venía a tanta velocidad, que ni siquiera Vasco vaciló para recuperar los papeles, todos corrimos despavoridos sin mirar atrás, sintiendo el piso temblar bajo nuestros pies por la incontenible fuerza de aquel ganado. Corrimos hacia algún árbol y yo tuve la suerte de que un guambiano me ofreciera su mano para

escalar un árbol y esperar ahí, temblando (el árbol y nosotros), mientras las vacas corrían, se estrellaban unas contra otras y acababan con todo a su paso. Y no bajamos de los árboles sino hasta que anocheció...

## ¿Imaginación histórica?

Al corroborar la veracidad del texto, Vasco afirmó que Tattay nunca había estado en la discusión (2002, comunicación personal). Tattay dijo que él no había discutido con Vasco o Bonilla (Tattay 2002, comunicación personal). También que en Las Mercedes había sólo algunos toros de lidia (Vasco, 2002, comunicación personal), aunque Lucero Gómez describió una manada de ganado que arremetió contra la asamblea, pero ella ubicó el hecho en otro lugar del Cauca (Gómez, 2000, comunicación personal). Pero la historia es resultado de testimonios de aquellos que estuvieron involucrados en los procesos de recuperación de tierras del movimiento indígena en el Cauca, entre las décadas del setenta y ochenta. El personaje, real o ficticio, se envuelve en la atmósfera, sufre las mismas confusiones, y finalmente se ve obligado a tomar decisiones y posiciones, como sucedió con quienes entrevisté, en especial con Fayad, Castro y Álvarez, cuya experiencia y posición sobre la lucha y el movimiento solidario difieren de aquella de Vasco y Bonilla, pues aunque reclutados por estos nunca fueron disidentes del Cric. Algo similar sucedió conmigo, en una búsqueda que exigía de mí una posición –aún lo hace–. Al analizar el texto “La formación de la clase obrera inglesa” de Thompson, Rosaldo sostiene que el estilo *melodramático* de Thompson es una estrategia de descripción histórica en la que Thompson se sitúa él mismo –y exige al lector hacerlo– del lado de aquellos sobre quienes escribe, evitando convertirlos en “objetos de estudio” (Rosaldo 1991: 132). Este fragmento –ficticio o real– no es un capricho literario. Es una posición frente a la discusión y una exigencia a usted, amigo lector. También es un intento por trascender formas de escritura que reduzcan este texto a una comunidad académica, porque su intención es tanto ser un aporte a la antropología como al movimiento indígena, reconstruyendo una reflexión que ha transformado a ambos. Tal vez, algún día, nuevas generaciones de líderes indígenas lean estas líneas.

## Antropología y movimiento indígena

Es posible que Tulio Rojas (2000, entrevista) tuviese razón al decir que la diferencia entre el Cric y el Movimiento de Autoridades fue que el segundo decidió llevar la lucha ligado a otros movimientos sociales pero de manera autónoma, mientras el CRIC lo hizo entrelazándose con una izquierda más ortodoxa (Rojas 2000, entrevista). Es definitivamente cierto, que “el Cric son las comunidades organizadas y en lucha”, como declararon las mismas a finales de los años 1970 (Bonilla 2000,

entrevista; Vasco 2002: 217). Pero si el CRIC realmente abandonó sus principios por articularse a la izquierda, ¿por qué continuó siendo importante para una gran cantidad de comunidades y participó en muchas otras recuperaciones? Y si los cabildos de Guambía y Jambaló junto a los solidarios creían realmente que el CRIC eran las comunidades organizadas y en lucha, ¿por qué crear una organización paralela?

Mientras los muchos solidarios y colaboradores, así como los cabildos de Guambía y Jambaló, estaban envueltos en la discusión sobre cuál era la posición legítima que debía asumir el movimiento indígena, las comunidades estaban llevando a cabo una discusión por su propia cuenta, en la que con discurso o sin él definieron su papel en la lucha, en las recuperaciones y en su relación con otros movimientos sociales. En el resguardo de La Laguna, la comunidad entiende que la recuperación del resguardo ocurrió gracias al CRIC, que la escuela bilingüe – elemento central de la vida comunitaria– existe gracias al CRIC, incluso el cabildo es el resultado de la gestión del CRIC. Pero quienes estuvieron en la recuperación fueron ellos mismos, quienes construyeron y mantienen la escuela son ellos mismos. Ellos fueron el CRIC, en la medida en que se comprometieron con las reivindicaciones que reclamó en su nacimiento. Si el comité ejecutivo se alejó de las comunidades, provocando la separación de algunos cabildos, las comunidades fueron las que moldearon la reconstrucción del Cric para mantener una lucha, aliada a otros movimientos, sin renunciar a las particularidades por las que el movimiento indígena en el Cauca había nacido. Reducir el movimiento indígena a la discusión entre solidarios y colaboradores sería un error definitivo, como me advirtió Tattay (2000, entrevista). Pero en ella hay profundas pistas sobre el papel de la antropología en el proceso.

Gros narra cómo su acercamiento a los movimientos sociales fue motivado por una aproximación –algo titubeante– a la teoría marxista, que parecía apropiada a la descripción de la Colombia rural de las décadas del sesenta y setenta. Ese acercamiento lo llevó, lentamente, al movimiento indígena de Cauca (2000: 19, 20). Pero una vez allí una mezcla de corrientes teóricas le inclinaron a definir el movimiento desde el concepto de *identidad*, replanteándolo hacia “una acción: aquella de un grupo dado, de un actor que se moviliza. La identidad se vuelve una relación, se remite a otros actores, a diferentes poderes y a una totalidad” (Gros 2000: 40). Se trata de una identidad dinámica, que sólo era posible entender en interacción con el estado y otros movimientos sociales.

Pero el replanteamiento de Gros sobre la identidad es el que habían elaborado previamente las comunidades y sus colaboradores o solidarios. Y va más allá, cuando el movimiento indígena, que confronta al estado y su política frente a los indígenas como comunidades marginales, confronta también a otros movimientos sociales apropiando sus discursos sobre transformación de la sociedad, sobre

confrontación a la clase “burguesa” y al “sistema capitalista” –como en la plataforma política del CRIC presentada en 1978–, pero matizándolo con un discurso mítico, con cabildos, con una relación tradicional y ancestral con la tierra –sin la que el indio no existe–. Aparece entonces el discurso de “recuperar la tierra para recuperarlo todo” (Castro 2000, entrevista; Gobernadores Indígenas en Marcha 1981). Un reclamo no sólo jurídico y económico, sino la reivindicación de una situación cultural y la expectativa de decidir, autónomamente, sobre el futuro de tal situación; la posibilidad de mantener y transformar autónomamente hacia el futuro esas lenguas, esas tradiciones, esas formas de pensamiento cuyo presente era el resultado de una serie de relaciones de poder desigual entre comunidades indígenas y sociedad nacional. Una identidad que volvía al pasado y ligaba a la tierra, para proyectarse hacia el futuro y a la sociedad nacional

La intención de este texto no es demostrar que Vasco y Bonilla habían descubierto a principios de la década del setenta lo que años más tarde empiezan a sostener los autores *posmodernos*. Sostengo que la reflexión sobre la relación entre sociedades indígenas y sociedad nacional no se llevó a cabo sino debido a la necesidad de transformar las relaciones de poder entre ambas y dentro de ambas, y que la antropología, contrario a lo que afirma Vasco (2002: 172) hizo parte de ello, si bien no siempre gracias a los antropólogos mismos. Mientras se cuestionaban las relaciones de clase en la sociedad nacional, se cuestionaba también la posición de indígenas y campesinos en el esquema de clases (Gros 1991: 19, 20) que, a su vez, se extendía hacia la relación entre bases y líderes, e incluso a un cuestionamiento de relaciones de poder entre movimientos sociales. La reflexión antropológica permitió en este espacio crear una comunión entre proyectos políticos opuestos –uno modernizante, otro tradicional– y una comunión entre movimientos sociales y actores sociales –intelectuales, campesinos, sindicalistas e indígenas–. Y esta reflexión, que se dio en el campo –y no en las oficinas de académicos ingeniosos–, empezó a manifestarse en los textos de algunos antropólogos (Vasco 1980, 2002: 202, Rapaport 1990: 25, Gómez 2000: 30-33).

En la actualidad, las posiciones del CRIC y AICO han cambiado, y mientras el Movimiento de Autoridades se desvanece en la contienda electoral el Cric adelanta una poderosa política de educación que le permite proyectarse hacia el futuro sin diluirse en el estado, como después de la constitución de 1991 ha sucedido con parte del movimiento. Y aquellas diferencias entre solidarios y colaboradores parecen superarse en la medida en que quienes alguna vez estuvieron una posición disidente –como Vasco y Rojas– se han alejado del Movimiento de Autoridades para aceptar y hacer parte hoy del proyecto de educación indígena del Cric. Esta política de etnoeducación, que Vasco critica hoy como parte de la captación del movimiento (Vasco 2002: 161, 162), es justamente el espacio en donde continúa la lucha con mayor fuerza, pues es allí donde, al confrontar el conocimiento indígena y la educación occidental, los maestros indígenas tienen y ejercen la



posibilidad de superar la relación desigual de poder entre sociedad indígena y sociedad nacional. Ello no se da sin problemas, naturalmente (véanse Rappaport 1998: 27, Gros 2000: 11), pero ya Gramsci había anotado que la educación puede ser tanto un espacio de imposición de la ideología del estado como de confrontación y transformación de la misma (Gramsci 1998: 82-84). He aquí un nuevo reto para la antropología, que el movimiento indígena ha decidido aceptar. ¿Lo harán los antropólogos?

## Referencias citadas

- Archila, Mauricio. 1997. *Protesta social y estado en el frente nacional*. Controversia. (170). Bogotá: Cinep.
- Arocha, Jaime y Friedemann, Nina S. de (eds.). 1984. *Antropología en Colombia. Un siglo de investigación social*. Bogotá: Etno.
- Bonfil, Guillermo. 1981. *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Nueva Imagen.
- Bonilla, Víctor Daniel. [1977] 1982. *Historia política de los paeces*. Colombia Nuestra Ediciones.
- Caviedes, Mauricio. 2000. "Antropología y movimiento indígena". Tesis. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Consejo Regional Indígena Del Cauca (CRIC). 1975 (mayo). *Unidad Indígena*. 5. Popayán.
- . 1978 (agosto). *Unidad Indígena*. Popayán.
- Gobernadores Indígenas en Marcha. 1981. "Cómo recuperamos nuestro camino de lucha".
- Gómez, Herinaldy. 2000. "De los lugares y sentidos de la memoria". En: Marta Zambrano y Cristóbal Gnecco (eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*. Bogotá: ICANH-Colciencias-Universidad del Cauca.
- Gramsci, Antonio. [1981] 1998. *La alternativa pedagógica*. México: Distribuciones Fontamara.
- Gros, Christian. 1991. *Colombia indígena. Identidad, cultura y cambio social*. Bogotá: CEREC.
- . 2000. *Políticas de la etnicidad: identidad estado y modernidad*. Bogotá: ICANH.
- Jimeno, Myriam. 2000. "La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana". En: Jairo Tocancipá (ed.), *La formación del estado nación y las disciplinas sociales en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Ortner, Sherry B. 1994. "Theory in anthropology since the sixties". En *Culture/Power/History*. Princeton: Princeton University Press.



- Pineda Camacho, Roberto. 1984. "La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano 1850-1950". En: Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds.), *Antropología en Colombia. Un siglo de investigación social*. Bogotá: Etno.
- Rapaport, Joanne. 1998. "Hacia la descolonización de la producción intelectual indígena en Colombia". En: María Lucía Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*. ICANH. Bogotá.
- . 1990. *The politics of memory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosaldo, Renato. [1989] 1991. *Cultura y verdad*. México: Grijalbo.
- Tamayo, Ana Beatriz. 1986. "Jambaló: autonomía o muerte". Tesis. Universidad de Antioquia. Medellín.
- Uribe Tobón, Carlos A. 1980. La antropología en Colombia. *América Indígena*. 40 (2).
- Vasco, Luis Guillermo. 1980. La lucha guambiana por la tierra: ¿indígena o campesina? *Revista de Letras de Tierra*. (2).
- . 1983. Algunas reflexiones epistemológicas sobre la utilización del método etnográfico en el trabajo de campo. *Boletín de Antropología*. (5): 17-19.
- . 2002. *Entre selva y páramo, viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: ICANH.
- Velasco, Álvaro César. 1983. Introducción al pensamiento jurídico de los indígenas. *Boletín de Antropología*. (5): 17-19.

## Entrevistas

- Rubiela Álvarez, 2000.
- Víctor Daniel Bonilla, 2000.
- Raúl Castro, 2000.
- José Roberto Chepe, 2000.
- Javier Fayad, 2000.
- Lucero Gómez Del Corral, 2000
- Pablo Tattay, 2000.
- Tulio Rojas Curieux, 2000.
- Luis Guillermo Vasco, 2000.



# La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana<sup>1</sup>

MYRIAM JIMENO<sup>2</sup>

## Estilo, crisis y paradigmas en antropología

El abordaje de la antropología realizada en América Latina se encuentra con la dificultad de establecer parámetros para caracterizarla dentro del conjunto del quehacer disciplinario. Una primera pregunta que surge es, si la antropología latinoamericana es una réplica, o trasplante de los modelos conceptuales que la erigieron como disciplina, o si al ejercerse en contextos variados se transforma siguiendo una lógica interna de desarrollo del conocimiento. Una postura historicista en este abordaje puede llegar a un relativismo radical en el cual la ciencia está presa de los contextos históricos de su ejercicio. Pero también es posible sugerir enfoques que tomen en cuenta esos contextos y el acondicionamiento del sujeto cognoscente por su horizonte histórico (Dilthey [1906-1910] 1979), sin llevarlos hasta el relativismo o el escepticismo. Una inspiración para ello se encuentra en la propuesta de Gadamer sobre la historicidad de la comprensión y el papel en ella de la tradición y del examen crítico de los prejuicios. Partir de hacer explícita la crítica de los prejuicios permite “estar abierto” a otros y poner sus opiniones (como sujetos o como textos) en relación con las nuestras, hasta lograr una nueva comprensión que, aunque sigue abierta a mejores interpretaciones, no queda atrapada en su historicidad (Gadamer 1996). Habermas en su discusión con Gadamer insiste en el papel de los intereses de distinto tipo que condicionan el conocimiento, pero encuentra también una salida al relativismo del juicio en la crítica ideológica (ver en especial Habermas 1987, También Barnes 1982), al discutir el aporte de T. Kuhn resalta a Habermas en el sentido de señalar los propósitos e intereses que informan el juicio y hacen

---

1 Publicado en el 2000 en Jairo Tocancipá, (ed.), *La formación del Estado nación y las disciplinas sociales en Colombia*. pp. 157-190. Popayán: Universidad del Cauca.

2 Profesora emérita, Universidad Nacional de Colombia.

inteligible modos particulares de aplicación de los conceptos y su selección entre diferentes alternativas; para no caer en un determinismo. Esto implica apartarse de una concepción maniquea de las metas e intereses.

Una conexión entre la propuesta filosófica y el análisis disciplinario reside en la noción de “estilo” que Roberto Cardoso de Oliveira ha propuesto como adecuada para comprender la condición actual de la antropología latinoamericana. Entiende por “estilo”, “una individualización o especificidad de la disciplina cuando ésta se singulariza en otros espacios [diferentes de los metropolitanos]” (Cardoso 1998: 51, ver también Cardoso 1995). Para este autor, lo característico del estilo de la antropología latinoamericana es la preocupación con la dimensión política y en torno a ella se han creado conceptos y enfoques particulares. Sin embargo, cabe la pregunta: ¿Hasta dónde la noción de estilo debe ser complementada con la de “crisis”, que ayuda a comprender las modificaciones y las rupturas en los modelos explicativos de manera que el estilo no quede reducido a una respuesta o a un ajuste funcional?

La noción de “crisis” fue propuesta por T. Kuhn como el mecanismo central de las revoluciones científicas, en las cuales un grupo de investigadores abandona una “tradicción de investigación normal a favor de otra” (Kuhn [1962] 1986: 224). La crisis es fundamentalmente el desacuerdo sobre los supuestos básicos que informan una ciencia (Alexander 1987, Kuhn 1986). La crisis afecta al grupo de investigadores ya que éste se encuentra gobernado por un paradigma y no al tema de estudio en sí mismo (Kuhn, posdata de 1969). Esto implica que las crisis son ante todo visibles en los grupos de practicantes de la disciplina y lo que es decisivo en ellas es lo que sus practicantes encuentran como intelectualmente problemático (Alexander 1987). Alexander ha llamado la atención sobre los límites del uso de la noción de crisis en ciencias sociales, ya que los científicos naturales, en general, comparten un acuerdo sobre los principios generales que informan su oficio de manera que su atención se dirige principalmente a la actividad de solución de problemas empíricos específicos y sólo en las crisis ocurre “una vuelta a la filosofía y al debate sobre los fundamentos” (Kuhn, citado por Alexander). Entre los científicos sociales, sin embargo, el desacuerdo sobre los supuestos fundamentales es amplio y persistente lo que se refleja en la misma aplicación cotidiana de las ciencias sociales (Alexander 1987: 7). Adicionalmente, varios autores (*i.e.* Masterman<sup>3</sup> 1981) han señalado la naturaleza poliparadigmática de las ciencias sociales, lo que implica que aunque existe un debate permanente, no necesariamente existe crisis. Justamente, este es uno de los argumentos de Cardoso para aplicar la noción de estilo y no de cambio paradigmático en los enfoques particulares de la antropología latinoamericana, como a continuación veremos (Cardoso 1998).

---

3 Masterman (1981: 74) habla de “multiple-paradigm science”.

Cardoso de Oliveira propone examinar la antropología latinoamericana no desde sus características nacionales, como es usual, sino desde su matriz disciplinaria, entendiendo esta como compuesta por un conjunto simultáneo de distintos paradigmas activos, en permanente debate interno. A través de este examen pueden situarse universalmente las características propias de la antropología latinoamericana. Para Cardoso, las antropologías no metropolitanas, que pueden denominarse periféricas, como la latinoamericana, han estado volcadas hacia las singularidades de sus contextos socioculturales. ¿En qué medida esto afecta la propia matriz disciplinaria?, se pregunta Cardoso. La antropología se ha movido en una difícil conciliación conceptual: por un lado, tiene como objetivo conocer otras culturas en su interioridad, pero al hacerlo inevitablemente lo hace a partir de su propia cultura y de la antropología misma como cultura científica, lo que amenaza su vocación relativizadora y su estatuto epistemológico (Cardoso 1995: 40). En la antropología metropolitana, una de las respuestas a este conflicto fue enmarcar al “otro” como objeto de investigación lejano, incluso “transoceánico”.

Pero cuando el foco de la investigación se transformó desde el interés por la monografía de tal o cual etnia específica hacia el interés por su entorno socio político, hacia la sociedad nacional, o la situación colonial de la cual la etnia estudiada formaba parte, el lugar del “otro” también se transformó. La nueva colocación de la diferencia envuelve para Cardoso un nuevo “sujeto epistemológico”, un nuevo sujeto cognoscitivo, que puede considerarse una característica teórica de la antropología latinoamericana. Este sujeto ya no es más un extranjero, constituido como sujeto desde el exterior, sino un miembro de la sociedad colonizada que luego se transformó en miembro de una nación que cobija tanto a los pueblos indígenas como a los investigadores, pero envuelve a los primeros dentro de un nuevo proceso de desigualdad. Para el punto de vista del observador, no se trata simplemente del traslado de un concepto metropolitano de observador científico sin repercusiones en su punto de vista, sino que implica otra perspectiva: la del investigador-ciudadano. Para Cardoso la mejor expresión de esta perspectiva, desde el punto de vista ético y cognitivo, es la preocupación por las poblaciones indígenas y las minorías étnicas abarcadas por las fronteras nacionales del antropólogo. El nuevo papel del antropólogo implicó que en la práctica de la profesión y en su reflexión, incorporó una práctica política, aunque no necesariamente lo hizo en su comportamiento. Esto no significa banalizar la disciplina mediante el activismo político, sino que la realización de la profesión es al tiempo la realización de la ciudadanía. La antropología tiene, además, un compromiso ético, no siempre explícito, con la construcción nacional. Para Cardoso (1995), este compromiso asume en América Latina la forma de una ideología particular, el indigenismo, que en todos los países fue muy fuerte y permeó la práctica disciplinaria continental.

Sin embargo, es posible plantear algunos elementos de complementación de esta propuesta para caracterizar el estilo de la antropología latinoamericana, que puede

denominarse, siguiendo a Cardoso, como la perspectiva del investigador-ciudadano: en primer lugar, si bien es posible acordar que este rasgo de estilo caracteriza adecuadamente la práctica disciplinaria latinoamericana, es preciso anotar que esa perspectiva ha sufrido a lo largo del siglo importantes transformaciones en su interior, incluso en su corazón temático, el indigenismo. En segundo lugar, que esas transformaciones han tomado la forma de rupturas, de verdaderas crisis que no se han limitado a un debate en el interior de los paradigmas históricos existentes en la antropología<sup>4</sup>. Trajeron a la antropología enfoques provenientes de otros paradigmas exteriores a la antropología, específicamente de los enfoques marxistas y de otras aproximaciones críticas, lo que influyó, con el tiempo, en una apropiación de los nuevos modelos críticos al interior de la antropología. Es decir, el debate de las últimas décadas entre modelos conceptuales ha involucrado el rasgo de estilo hasta el punto que los cambios dentro de ese estilo han sido también crisis y modificaciones paradigmáticas. Finalmente, estas crisis adoptaron en países como Colombia, la vía de rupturas generacionales para cuyo proceso el caso de Reichel-Dolmatoff es particularmente elocuente de lo ocurrido.

El indigenismo puede servir bien para mostrar el argumento de qué cambios en estilo pueden ser, como en este caso, evidencia de crisis y de cambios paradigmáticos en curso. El indigenismo latinoamericano fue visto durante las cinco primeras décadas de este siglo bajo la forma de conocimiento de urgencia ya que “ejemplares culturales únicos” estaban en vías de extinción, o bien bajo la óptica del antropólogo vinculado a programas oficiales orientados hacia la búsqueda de la asimilación del indio en la nacionalidad; después de la segunda mitad del siglo cobró fuerza lo que Cardoso denomina como indigenismo alternativo. Estas dos opciones de compromiso con la causa indígena, el indigenismo “oficial” y el “alternativo”, tienen entre ellas algo más que diferencias de matices. Cardoso propone, que el papel del indigenismo en la construcción de la antropología latinoamericana no revela simplemente la importancia de las poblaciones indígenas para la antropología. Más bien, evidencia de manera más clara que en otras temáticas contemporáneas (investigación urbana, etc.), un rasgo más profundo: el compromiso del antropólogo con las realidades nacionales en contraste con la pretensión de universalidad de las antropologías periféricas. Pero a lo anterior, añadiríamos que no sólo revela ese rasgo común a toda la antropología latinoamericana, sino que también permite reconocer cambios de perspectiva más amplios realizados al interior de las antropologías “periféricas”. Estos cambios pueden sintetizarse en la diferencia entre quienes ven la desaparición indígena como una opción, para unos deseable para consolidar la unidad nacional, para otros indeseables por la pérdida cultural; mientras para el indigenismo “alternativo”

---

4 Tomo como referencia la propuesta de Cardoso de Oliveira de cuatro grandes paradigmas: el racionalista y estructuralista, el estructural funcionalista, el culturalista y el hermenéutico (Cardoso 1998: 63; para una propuesta detallada ver Cardoso 1988).

la desaparición indígena es el producto de fuerzas e intereses sociales que pueden y deben, desde una posición ética, ser intervenidos por los antropólogos. La visión de la sociedad nacional es bien diferente para unos y otros. Mientras unos ven como irremediable por diversas razones la desaparición indígena, los otros apuntan a sociedades donde sea posible incluir la diversidad cultural. La ruptura entre estas visiones indigenistas se produjo de manera abierta en países como México en los años setenta<sup>5</sup> y en cierta forma también en Colombia (cfr. para Colombia Jimeno y Triana 1985). El indigenismo, si bien revela una marca de estilo común, no deja ver menos profundas rupturas de enfoque.

Desde el punto de vista conceptual, las ciencias sociales latinoamericanas han acuñado conceptos específicos para dar cuenta de las realidades sociales que les preocupan. Cardoso (1998) resalta los de colonialismo interno, etnodesarrollo y fricción interétnica, como respuestas críticas de los conceptos de aculturación, cambio social, equilibrio social y consenso, imperantes a mediados de siglo en el funcionalismo (norteamericano o británico) y en el modelo desarrollista (ver desarrollos en Cardoso 44 y ss). Según este autor, en la antropología, tales categorías corresponden más a la elaboración de un “léxico” propio que a una modificación paradigmática ya que permanecen las categorías centrales de la disciplina de la metrópoli (estructura, función, cultura, etc.) de manera que no afectan su universalidad. Esta última afirmación, sin embargo, merece una discusión alrededor de la pregunta: ¿Si un paradigma es un modelo o sistema conceptual para la resolución de problemas, no es el desplazamiento y sustitución de las categorías que entienden la sociedad como un ente estable y en busca sistémica de equilibrio, un cambio paradigmático? ¿No produce el empleo de categorías como la de fricción interétnica una manera distinta de interpretar la realidad de las poblaciones indígenas y de lo que el antropólogo puede proponer para ellas en su proyección aplicada? ¿No fue ese cambio conceptual el que luego se radicalizó hasta concretarse en sistemas normativos menos homogenizadores y excluyentes? Cardoso resuelve la pregunta acudiendo a la distinción entre conceptos eminentes, verdaderas categorías en el sentido durkheimiano/kantiano, mientras la otras serían instrumentos de investigación empírica, cargados de historicidad y por tanto mutables. Sin embargo, vale la pena contemplar la posibilidad analítica de llevarlos más allá de su encuadre como “léxico” propio.

Vale la pena preguntarse en este punto si la respuesta de Cardoso no puede ampliarse al tomar en serio su propia afirmación de la antropología y las ciencias sociales como típicamente poliparadigmáticas. Si se asume que lo que se encuentra en antropología es un “elenco” de paradigmas en coexistencia vale la

---

5 El mejor ejemplo en México fue Guillermo Bonfil Batalla, cuya postura crítica del indigenismo y cuya obra, compartida por muchos antropólogos de su generación, sirvió de ejemplo en otros países.

pena preguntarse qué papel cumple en la configuración actual de ese “elenco”, el estilo del investigador-ciudadano. También, si los cambios dentro del estilo no revelan un malestar con los modelos anteriores y no simplemente, el intento de una creación conceptual de menor rango. Vale la pena interrogarse, como ya se dijo antes, si en el caso de América Latina ese malestar no es una crisis que lleva a buscar respuestas en modelos explicativos por fuera de la antropología y si esa “exterioridad” del paradigma crítico con el cual se intenta responder a la inquietud política que lo tipifica, no lleva a un movimiento doble, por un lado, a un replanteamiento interno en la antropología y, por otro, al alejamiento de los paradigmas históricos de la antropología. Un intento de respuesta puede verse en las reflexiones sobre la antropología colombiana.

## Reichel en la antropología colombiana

Tomar la obra de G. Reichel-Dolmatoff<sup>6</sup> como producción ejemplar y como realización concreta a través de la cual se puede examinar la noción de estilo en la antropología colombiana y detectar sus cambios y sus implicaciones, enfrenta la dificultad inicial de que él produjo obras de antropología entre 1943 y 1994, es decir, durante algo más de cincuenta años, tratándose así de un hombre prolífico.<sup>7</sup> Adicionalmente, cubrió casi todas las ramas de la antropología, desde la arqueología hasta la lingüística, aunque su énfasis fue la etnología.

Se puede, sin embargo, circunscribir el trabajo a la pregunta de cuál fue su “opción de compromiso” y cuáles los referentes conceptuales que la guiaron, entendiendo la limitación de tal aproximación ya que, como lo señaló Barnes, para entender la aplicación de conceptos es insuficiente remitirse a las formulaciones verbales mismas como determinantes, puesto que los conceptos, las ideas o las creencias no son variables independientes para entender la aplicación de conceptos (Barnes 1982: 101).

Para comprender la elección y aplicación conceptual es preciso, según Barnes, retornar a los objetivos e intereses que son los que informan el juicio con el cual se seleccionan y aplican los conceptos y guían su desarrollo. Toda inferencia científica, concluye Barnes, es al tiempo inductiva y estructurada socialmente y

---

6 Nació en Salzburgo en 1912 y murió en Bogotá en 1994. Vivió en Colombia por 55 años. Para semblanzas de su vida ver Oyuela (1996), Duque Gómez (1994), Sanmiguel (1994), Reichel y Pineda (1992). La más completa compilación de información sobre su vida y obra se encuentra en la Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia, Premio Nacional al Mérito Científico (1991). Gerardo Reichel Dolmatoff (ACAC 1992).

7 Ver la bibliografía en la publicación de Asociación para el Avance de la Ciencia, Premio Nacional al Mérito Científico (1991). Gerardo Reichel Dolmatoff, (ACAC 1992), que lista más de doscientas publicaciones.



las generalizaciones se relacionan con “intereses en predicción y control” y en formas de inducción. Por eso se toman ciertas generalizaciones preexistentes y no otras, y en ciertos contextos específicos de uso. “La máquina del aprendizaje inductivo” que genera y extiende el conocimiento, además, es una comunidad, no un individuo, y lo que una comunidad encuentra razonable como inductivo es convencional. Los propósitos e intereses, finalmente, descansan sobre la actividad colectiva y nos ayudan a entender por qué un concepto es aceptado en su aplicación en ciertos contextos temporales específicos.

¿Cuál fue la opción más amplia de compromiso para Reichel? En alguna ocasión, él resumió su trabajo de décadas en la antropología colombiana como un intento de mostrar que la humanidad es una sola y la inteligencia es un don precioso que no se puede despreciar y florece vigoroso entre los pueblos indios de Colombia<sup>8</sup>.

Me dedico, dijo, a conocer los modelos de pensamiento indígena, sus sistemas de conocimiento, sus opciones insospechadas que ofrecen estrategias de desarrollo cultural que simplemente no podemos ignorar porque contienen soluciones válidas y aplicables a una variedad de problemas humanos [...] Yo he tratado de contribuir a la recuperación de la dignidad del indio, esta dignidad que desde los españoles se le ha negado [...] Yo creo que el país debe realzar la herencia indígena y garantizar plenamente la sobrevivencia de los actuales grupos étnicos. Creo que el país debe estar orgulloso de ser mestizo (p. 82).

La forma como Reichel trató de llevar a cabo su tarea fue cumpliendo con el ideal del antropólogo de inspiración boasiana: abordaje integral de la cultura mediante la etnografía, la lingüística y la arqueología de campo. Para ello, recorrió territorios colombianos muy variados, desde las selvas amazónicas, que fueron junto con la Sierra Nevada de Santa Marta (macizo montañoso en el norte de Colombia, muy próximo al Caribe) sus principales fuentes de inspiración, hasta las costas del Pacífico y la llanura Caribe, los llanos orientales y el suroccidente colombiano, con trabajos de las distintas ramas de la antropología.<sup>9</sup>

Con el tiempo, sin embargo, se concentró cada vez más en “esas zonas liminales donde la etnología se encuentra con la biología” “por el mundo de la imaginación, por las cosmovisiones que construyen las diversas sociedades”. Por ello estudió el pensamiento shamánico de las culturas amazónicas (*Desana: simbolismo de los*

8 Doctorado Honoris Causa de la Universidad Nacional de Colombia (1987) (Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia 1992).

9 Inició sus trabajos en 1941 como investigador del entonces Instituto Etológico Nacional, donde realizó etnografía sobre varios grupos indígenas, por aquella época denominados chimila, guahibo, motilonés, pijao, chocó y chami.

*indios tukano del Vaupés*, 1963; *El chamán y el jaguar*, 1978, son los principales) y las mitologías Kogi e Ijka (*Los Kogi: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*, 1950, reeditado en 1985; *Los Ika, Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, Notas etnográficas 1946-1996*, 1991 y el artículo “The Loom of Life: A Kogi Principle of Integration”, 1977, son tal vez, los más destacados). En buena parte de su trabajo etnológico posterior a los años setenta, resaltó la conexión entre el pensamiento indígena y el mundo natural y llamó la atención sobre los equilibrios cuidadosos entre naturaleza y cultura y los conocimientos e intervenciones del hombre sobre su hábitat (en especial “Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial”, conferencia dictada en 1975 al recibir la medalla T. H. Huxley del Royal Anthropological Institute en Londres). Por ello, al preguntarle en 1991 sobre su principal aporte a la antropología colombiana, dijo, “no me refiero sólo al estudio de la asombrosa diversidad de la adaptación ecológica de los indígenas de Colombia, sino también al estudio del esfuerzo para dar solución a conflictos, a ambivalencias intelectuales y emocionales y que subyacen en las estructuras sociales y filosóficas” (Asociación 1992: 76).

En la periodización de la obra de Reichel realizado en 1991 por su hija Elizabeth Reichel junto con el antropólogo R. Pineda Camacho<sup>10</sup> (publicado en la compilación de la Asociación) proponen algunos énfasis en su obra: en un primer momento que llaman “fase prefigurativa” colocan su obra entre 1941 y 1946, en la cual se encuentran sus primeros trabajos de etnografía indígena, arqueología y antropología física. Una segunda etapa, se iniciaría con su trabajo en la Sierra Nevada de Santa Marta, en compañía de su esposa la antropóloga, Alicia Dussán, cuyo eje serían investigaciones regionales que abarcaron arqueología, etnología, etnohistoria de la región Caribe desde el abordaje de grandes series espacio temporales. Allí, indagaron incluso sobre la posibilidad de un continuum entre las poblaciones contemporáneas y las prehispánicas (Reichel y Pineda 1992). La obra de estos años incluye la monografía sobre los Kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta (1950), tal vez la más importante de la literatura etnográfica colombiana, y una obra sobre el cambio cultural en poblaciones indígenas publicada sólo en inglés con el título *The People of Aritama* (1961), sobre otro pueblo de la misma Sierra. Este último fue un trabajo pionero por su énfasis en los cambios ocurridos en pueblos indígenas “amestizados”, vistos desde los planteamientos de la aculturación norteamericana.

No mencionan Pineda ni Reichel sus énfasis conceptuales, pero destacan el empleo de la observación participante (en el Apéndice de la edición de 1985 Reichel-Dolmatoff menciona una permanencia de dieciséis meses en la Sierra) y de técnicas de recopilación de historia oral, encuestas de hogar e historias de

---

10 Para análisis de los aportes de Reichel en la arqueología, ver Oyuela (1996) y Cárdenas (1992).

vida. Puede decirse que en estas obras se puede percibir la influencia de las teorías conocidas como “cultura y personalidad”, si bien en ellas no existe ninguna discusión o mención explícita al respecto. Esto es particularmente evidente en la importancia de la descripción del ciclo vital entre los Kogi y la relación entre aspectos emocionales y culturales en los patrones de manejo del ciclo vital y también en los énfasis a través de los cuales organiza mitos y religión, pese a que es una etnografía global del grupo.

La organización misma de la obra y su detalle etnográfico (750 páginas en la edición de 1985) son de interés: datos generales; cultura material y tecnología; estética, recreación y contacto social; economía; organización política; organización social; el mundo Kogi; mitos; religión; ciclo vital; conflictos focales. El mundo Kogi se encuentra detallado a partir de focos temáticos que buscan dar cuenta de la totalidad cultural. Ubica a los Kogi dentro del complejo territorial de la Sierra y las relaciones con otros grupos nativos de ésta, pero pese a que en otras Obras Reichel realizó un recuento documentado del contacto entre grupos de la región y los españoles, el tema de la relación entre los Kogi y la sociedad nacional es visto como “aculturación”. Lo aborda mediante el recuento en unas pocas páginas de las influencias principales del “contacto” con el “mundo occidental”. Finalmente, vale la pena destacar en esta obra la ausencia de discusión conceptual explícita de manera que el análisis parece surgir, sin mediación, de la observación empírica detallada.

Esa impresión para el lector es reforzada por la colocación marginal de la relación entre observador y observado, restringida a resaltar una larga permanencia en la comunidad. No es el momento de referirse a la crítica, muy numerosa, que la antropología contemporánea ha realizado de la llamada “etnografía realista”, inspirada en el modelo de Malinowski y ampliamente compartida por los distintos paradigmas de la antropología hasta mediados de los años sesenta (ver en especial Marcus y Fischer 1986 y Geertz 1989). Pero en cambio vale la pena resaltar en relación con el tema de las rupturas de estilo, que este enfoque de la “etnografía realista” y otros presupuestos de Reichel sufrieron en los años sesenta un abordaje crítico. Este mostraba como especial ausencia del trabajo su falta de interés en el conflictivo entorno que por esos años despojaba a los Ika, vecinos de los Kogi, de buena parte de sus mejores tierras y los sometía a una acción misionera agresiva y despótica a la cual, sólo se refirió tangencialmente. Esa corriente crítica dio énfasis a la tendencia en él y en los demás antropólogos de su generación por presentar a los indígenas como mundos cerrados y autocontenidos, con los cuales el compromiso del antropólogo terminaba con una detallada descripción. También el enfatizar aspectos “culturales” en detrimento de los movimientos sociales, de los conflictos de poder y las consecuencias de las políticas de estado. Buena parte de ese debate quedó inédito por la primacía dada al activismo en defensa de esas poblaciones entre los años setenta y ochenta.

Sin embargo, las discusiones quedaron registradas en algunos artículos (ver discusiones en Arocha y Friedemman, comp. 1984) y en numerosas, pequeñas y efímeras publicaciones (revistas, boletines, mimeografiados, etc.). Su principal evidencia, no obstante, son los enfoques de la producción antropológica posterior a la segunda mitad de los años setenta (ver compilaciones bibliográficas de Arocha y Friedemman 1978, Wartemberg y Zea 1991; un abordaje diferente sobre la Sierra se encuentra en especial en Uribe 1992).

No deja de ser indicativo del espíritu de esos años de debate que en contraste con la abundante producción de Reichel sobre los indígenas de Colombia, la principal obra de sus críticos de esos años quedó plasmada, en el caso de la Sierra, en el apoyo a un movimiento de organización indígena que expulsó de allí a los misioneros y reorganizó su sistema educativo. También en su participación en la conformación del movimiento indígena nacional y en su insistencia y lucha por modificar políticas estatales sobre la diversidad cultural. Sus puntales de referencia no eran meras variaciones dentro de un gran modelo conceptual sino un intento de antropología radical y “comprometida”.

En el inicio de los años sesenta Reichel realizaba otro aspecto de su labor: la consolidación del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, que fundó junto con Alicia Dussán en 1964. Su permanencia en él, sin embargo, fue breve. Duró hasta 1969, cuando los movimientos estudiantiles lo alejaron de la inquieta vida universitaria de esos años, precisamente por cuestionar su forma de compromiso con la sociedad. De esos años es el libro *Desana* (1968), dedicado al simbolismo de los indígenas amazónicos. En él, Reichel resalta la importancia de conocer temas claves del simbolismo y sus conexiones con el conjunto de la vida social. Llama la atención sobre la prioridad de hacer “antropología de emergencia” y propone la metodología de la entrevista en profundidad con un informante indígena para después corroborar los datos en campo, técnica que empleó a fondo para realizar *Desana*. A partir de *Desana*, su obra se dirige a resaltar la relación entre cultura (pensamiento indígena), simbolismo y ambiente natural. En esta última fase, a diferencia de la anterior, la obra etnológica selecciona un aspecto y profundiza en él, de manera que ya no se trata de etnografías totales. Es visible la influencia estructuralista francesa y la relación entre cultura y ecología. Los indígenas, para Reichel, serían entonces modelos de “respuestas adaptativas” a “su medio ambiente particular”, mediante una relación entre sistema ideológico y conocimiento y manejo ambiental. Sin embargo, como en las anteriores obras, no se encuentra una discusión de los conceptos que emplea el autor o a sus supuestos meta-teóricos. No hay una alusión directa a la fuente de sus inspiraciones, de manera que, de nuevo, la interpretación parece fluir de la realidad misma. El antropólogo aparece como un diligente y perspicaz registrador de la realidad.

Después de su salida de Los Andes, Reichel se mantuvo alejado de los centros académicos colombianos.<sup>11</sup> Su alejamiento radical con la antropología colombiana fue algo más que un incidente personal que afectó la formación posterior de los antropólogos. En cierto sentido, ese alejamiento individual fue la parábola de la ruptura generacional de modelos hacia el estilo de la antropología del investigador-ciudadano.

## Reichel y los supuestos de trabajo

¿Cuáles fueron los principales elementos del quehacer de la antropología de Reichel y cuáles de ellos eran compartidos con otros estudiosos? El término que puede cobijarlos, es la postura en el conocimiento que suele denominarse como objetivismo. Esta postura era ampliamente compartida en lo que puede denominarse con Cardoso la matriz disciplinaria, por lo menos hasta los años sesenta.

El método es para el objetivismo la forma privilegiada para asegurar la objetividad del conocimiento pues permite prevenirse contra las opiniones arbitrarias, la subjetividad y los prejuicios. Gadamer, sin embargo, ha mostrado que la idea proveniente de la Ilustración que otorga al método el papel de garantía del juicio identifica verdad con certeza y excluye otros modos de llegar a ella. Ignora así que la razón no es dueña completa de sí misma y está siempre referida a lo dado sobre lo cual se ejerce (Gadamer 1996). Si bien la comprensión alcanza verdaderas posibilidades cuando las opiniones previas no son arbitrarias, el intérprete debe examinar las opiniones previas, incluso las suyas propias, que no deben pasar inadvertidas, puesto que en ningún caso escapa a su influencia. Adicionalmente, dice Gadamer, las opiniones previas y los prejuicios no son completamente arbitrarios ni son necesariamente obstáculos en la comprensión. Toda comprensión, adicionalmente, tiene un carácter prejuicioso, lo que no significa necesariamente un juicio falso. Al discutir la implantación de la postura metódica en sociología y antropología a través de la influencia de E. Durkheim, Cardoso (1998: 73-93) plantea los límites de tal postura. Para ello, muestra la importancia que la tradición durkheimiana, en forma similar a la empirista anglosajona, otorgó al método como medio para alcanzar la verdad. El método se constituyó en una verdadera idea organizadora para ambas tradiciones, racionalista y empirista. En ellas se buscó asegurar la objetividad del espíritu mediante la separación de la realidad externa, asegurando una experiencia “descontaminada” de la presencia perturbadora del sujeto cognoscente.

---

11 Estuvo en contacto con universidades de fuera de Colombia, especialmente con la de California en Los Ángeles.

La búsqueda de la objetividad en Durkheim estuvo acompañada del ideal de eliminar “todo aquello que sea variable, por lo tanto subjetivo” (en Cardoso 1998: 76) y a descartar lo que da lugar a “las impresiones subjetivas y a las observaciones personales” (p. 77). Tanto la subjetividad del sujeto cognoscente, como la individualidad del cognoscible alcanzarían su neutralización por el método. Para alcanzar ese ideal, las prenociones que acompañan todo el pensamiento se asimilaron a distorsiones inadmisibles para la investigación científica. Son para Durkheim especies de “fantasmas que desfiguran el verdadero aspecto de las cosas” (p. 79). Sin embargo, dice Cardoso, el movimiento actual de replanteamiento del papel del método abre la posibilidad de reconsiderar la posibilidad de una convivencia fructífera entre las prenociones, la individualidad y la subjetividad. Se recobra su papel en las distintas fases de la investigación, desde el trabajo de campo hasta la textualización de la experiencia. Como Ricoeur lo propone, el momento no metódico de la investigación y la explicación metódica no son excluyentes. La convivencia entre subjetividades y objetividad, entre momentos metódicos y no metódicos estuvo ausente como modelo de conocimiento de Reichel como de los otros antropólogos colombianos y fue dominante por lo menos hasta mediados de los años sesenta. La postura objetivista estaba sólidamente anclada en la antropología mundial.

Reichel partía de la relevancia de la observación participante como método estrechamente conectado con el propósito de comprender una comunidad (ver discusiones sobre la observación participante en Martín 1974). El empleo de la observación participante como vía de acceso al conocimiento contiene la idea de asegurar el conocimiento objetivo. Ser partícipe de la vida de un grupo, convivir con él, aseguraría comprender la perspectiva interna de esa comunidad. Simultáneamente, la observación participante participaba del ideal de llegar a la comprensión mediante la autoenajenación o la empatía. Como ya lo veíamos en las peculiaridades del objetivismo, la observación participante supone un observador que se desprende de sí mismo para captar al otro y hace del relativismo una herramienta de conocimiento. Este ideal de objetividad mediante la autoenajenación fue ampliamente difundido en la antropología pos boasiana y pos malinowskiana. Y fue precisamente de ese ideal, que se apartaron quienes contraponían al relativismo cultural el compromiso ético-político y veían la observación participante como un instrumento dudoso para conocer el punto de vista nativo. Buena parte de la generación de antropólogos proveniente de los recién creados programas universitarios de antropología, reivindicó su compromiso crítico como ciudadanos y encontró insuficiente o equívoca esa forma de abordar el conocimiento del “otro”. Con el entusiasmo de quien quiere cambiar la sociedad, experimentaron alternativas de “antropología comprometida”, muchas ingenuas, como veremos.

## Cambios en el estilo, cambios en la conciencia social<sup>12</sup>

Ian Hacking propone que la diferencia más fundamental entre las ciencias naturales y las sociales consiste en que las primeras investigan cosas indiferentes mientras las segundas, no sólo estudian sujetos interactivos, que no permanecen “estáticos” bajo el escrutinio del investigador, sino que pueden ser simultáneamente indiferentes en algunos aspectos, mientras en otros son fuertemente interactivos con lo que los rodea (Hacking 1997). Justamente el fuerte vínculo interactivo entre los estudiosos y la realidad estudiada, la imposibilidad de mirar con indiferencia a quienes se estudia como una intencionada opción ideológica es lo que Cardoso propone como marca de estilo de la antropología latinoamericana. Esta orientación global trasciende la decisión individual y proviene de un sustrato cultural amplio, que asigna un determinado papel de compromiso social a los intelectuales de las ciencias sociales y constituye para ellos un horizonte común de acción. Esta peculiaridad, sin embargo, ha sufrido cambios importantes que han llevado a replanteamientos en la forma de entender el compromiso del investigador. La intervención hace unos años de Roy Rappaport en el Congreso de la Asociación Americana de Antropología (1995) es de especial utilidad para la argumentación, ya que permite resaltar algunos elementos significativos de ese cambio, visibles en el quehacer antropológico colombiano.

Rappaport planteó entonces, que la antropología en los Estados Unidos ha gastado la mayor parte de su historia en una “diáspora exótica” pero que ahora está retornando a casa. Éste regreso, dijo, ha dado un lugar de privilegio a la antropología de los problemas y de los conflictos. En el nuevo contexto cobran importancia las dificultades domésticas por diversas razones, entre ellas porque las dificultades en los países del centro tienen estrechas implicaciones con las dificultades en la periferia, y unos y otros se encuentran interconectados. Pero sobre todo, continúa Rappaport, los antropólogos norteamericanos tienen ahora una relación compleja con sus propias dificultades domésticas, pues no sólo se relacionan con ellas como antropólogos, sino también como sujetos. Precisamente la complejidad señalada por Rappaport para la actual antropología norteamericana, como ya quedó dicho, atraviesa y distingue a la latinoamericana. Ser sujeto conocedor y conciudadano es una característica y un reto permanente para la antropología latinoamericana que modifica su relación con los sujetos del conocimiento, tiñe de manera peculiar el punto de vista y la conciencia de los practicantes de la antropología y los coloca permanentemente de cara a las disyuntivas complejas de la construcción de nación, estado nacional y sociedad civil en sus países (cfr. Cardoso 1998, Krotz 1995, Vessuri 1995, Peirano 1991).

---

12 Para este aparte tomé como base inicial la ponencia presentada en el Foro la Investigación Científica Antropológica y la Reproducción Social en América Latina, organizado por la ALA en el 49 Congreso Internacional de Americanistas, Quito, julio de 1997.



Sin embargo, éste reto ha sido enfrentado y resuelto de forma diferencial según los contextos de cada generación y las peculiaridades nacionales, como lo ha señalado Krotz. Pero más aún, en las primeras décadas después de la segunda mitad de este siglo las diferencias sobrepasaron los límites del debate dentro de un mismo paradigma e incluso la discusión interna característica de las ciencias sociales dentro de la matriz disciplinaria poliparadigmática, compuesta por lo que Giddens denominó los paradigmas ortodoxos. Asumió la forma de crisis, es decir, el abandono de unas tradiciones de investigación normal a favor de otras, como ha sido muy explícito en el caso colombiano. El rasgo central de ese cambio en las tradiciones fue un cambio en la conciencia social y en la forma de expresarla. Me detendré a continuación, en la manera como esa conciencia social modificó el estilo en la producción antropológica y señalaré, lo que a mi juicio son las tres principales marcas de la reformulación del estilo: el referente ideológico, el estilo cognitivo y el entorno institucional.

### **El referente ideológico: cuando la diferencia es desigualdad**

Puede sintetizarse el referente ideológico de la antropología colombiana desde su inicio a mediados de los años cuarenta de este siglo, como una variación del sistema de referencia básico de la antropología: una sensibilidad acentuada hacia las diferencias socioculturales vistas como graves desigualdades sociales en el propio país. Durante las primeras décadas y casi hasta el final de los años sesenta, el tema indígena absorbió la mayoría de la atención a través de dos grandes opciones: como conocimiento de urgencia, y en menor medida, como propuestas de acción hacia las poblaciones indígenas, como indigenismo (para la caracterización de la antropología ver Chaves 1986, Herrera y Low 1991, 1994, Henao 1983, Arocha y Friedemann, comp. 1984).

Sin embargo, en la medida en que la antropología se consolidó como disciplina universitaria, creció sustancialmente el número de practicantes,<sup>13</sup> recibió influencia de la sociología, del marxismo, de las teorías de la dependencia y del neocolonialismo, se radicalizó el referente ideológico. En las décadas del sesenta y setenta, se hizo hegemónica la idea del compromiso social del científico con la construcción de una sociedad nacional sin desigualdades sociales y la imperiosa necesidad de su postura crítica frente al orden establecido. Entonces, el “ingeniero social” al que se refiere Gadamer (1992), no pareció disociado de la misma sociedad a la cual pertenece, sino más bien fue visto como instrumento para su cambio.<sup>14</sup>

---

13 Hasta 1960 el número de antropólogos profesionales en Colombia no llegaba a la centena. Para mediados de los ochenta llegaba ya al millar.

14 Ver por ejemplo las polémicas en Colombia en periódicos y en otras publicaciones de la época como “La Rana” entre 1976 y 1977, Popayán, Colombia. Eran tan álgidas las



En los años setenta esa postura llevó a muchos a una práctica radical, inclusive de militancia política en movimientos sociales,<sup>15</sup> especialmente con el movimiento indígena, que para entonces resurgía en casi todos los países latinoamericanos con banderas y posturas renovadas. La antropología de “urgencia”, tanto como el indigenismo, fueron vistos como posturas parcializadas y equivocadas para comprender las disyuntivas políticas complejas de las sociedades indígenas, su relación con la sociedad nacional y su proximidad con otras capas pobres de la población. Se rechazó la idea de la desaparición de las sociedades indígenas como fruto inevitable del desarrollo, se sospechó de éste como ideología de encubrimiento de intereses particulares, y se adoptó el compromiso con las causas indígenas y campesinas.

Pero el movimiento radical no se restringió al activismo político, aunque este absorbiera buena parte de sus energías. Con el compromiso social se desarrolló también énfasis sobre los límites y la historicidad del conocimiento que en la actualidad se consideran novedades en la discusión antropológica. Se debatía la relación con los sujetos de estudio y se impugnaba la autoridad del investigador; se desconfiaba de las bondades y la “asepsia” de la ciencia, se negaba la neutralidad científica, con un recelo abierto contra el paradigma positivista y el conocimiento “objetivo”. El centro era el cuestionamiento de las relaciones de poder que permeaban el ejercicio del conocimiento y, en fin, se practicaba una desconfianza general sobre la antropología como fruto del colonialismo. La revelación de las relaciones ocultas de poder fue *leitmotiv* de esa práctica antropológica y a su alrededor, no sólo se debatieron acaloradamente los antropólogos entre 1970 y 1985,<sup>16</sup> sino que este enfoque se llevó a la interpretación antropológica y a la textualización de la antropología (cfr. Uribe 1980, Jimeno 1984 y 1993, y sobre una de las orientaciones polémicas, ver Fals Borda: 1998). Numerosos textos antropológicos son representativos de ese cambio y sería arriesgado seleccionar algunos en detrimento de otros, pero el cambio puede observarse en la gran mayoría de la producción realizada por la segunda generación de antropólogos, posterior a 1975. Un ejemplo es el libro *Estado y Minorías Étnicas en Colombia* de Jimeno (1985).

---

discusiones sobre el papel de los intelectuales, que Arocha (1984) la llamó la “antropología del debate”.

- 15 No es casualidad que entre los guerrilleros de los distintos movimientos en Colombia (M-19, EPL, FARC, Quintín Lame) hayan figurado, incluso hasta la actualidad, sociólogos y antropólogos, hombres y mujeres. Una de estas antropólogas, María Eugenia Vásquez, prepara en la actualidad la publicación de sus memorias, un relato vivencial de gran intensidad que muestra sus dilemas y dramas de guerrillera, mujer y antropóloga.
- 16 La enseñanza de la antropología se inició en Colombia en la Escuela Normal Superior, a mediados de los años treinta, se asentó en los cuarenta y cincuenta como formación disciplinaria, y se integró al sistema universitario a partir de 1965, en cuatro diferentes departamentos de antropología.

El tono ideológico prevenía frente a la ciencia “no comprometida”, afanaba por ser útiles a los marginados y oprimidos de la sociedad y promovía intensamente el conocimiento de la propia sociedad nacional. De allí se derivaron, en el caso colombiano, un cierto desprecio por la llamada práctica “academicista”, de “torre de marfil”. Se privilegió el conocimiento con proyecciones prácticas y una búsqueda incesante, muy a menudo frustrante, de un compromiso con las comunidades estudiadas y con los movimientos sociales. El movimiento indígena en auge en Colombia desde 1972, y ya no las sociedades auto contenidas y ahistóricas, tuvo un lugar de privilegio para los antropólogos, tanto como sujeto de acción como de investigación. Paulatinamente incluyeron también toda la gama del descontento y la protesta social (paros cívicos, movimientos urbanos, campesinos, etc.). Darle la palabra al “otro”, hacer visible al sujeto de conocimiento, se lleva, aún hoy, hasta el extremo ingenuo de intercalar intervenciones (discursos políticos, reivindicativos, poéticos, cantos) de variedad de sujetos sociales con las de los académicos, sin mediación alguna.<sup>17</sup> La “corrección política” ha estado, pues, en el mandato ideológico (ver trabajos en la compilación de Arocha 1984).

Este estilo ideológico ha incidido en determinadas dificultades para la acumulación de la producción y para el ejercicio mismo de la antropología. Uno de sus frutos principales ha sido la abrumadora concentración de la producción intelectual en el conocimiento sobre problemas específicos de una localidad, región o comunidad, si bien resaltando, por lo regular, sus vínculos críticos con la sociedad nacional y el entorno más amplio (ver balance de la producción antropológica entre 1980 y 1990 en Jimeno, Sotomayor y Zea 1993 y base bibliográfica compilada por Wartemberg y Zea 1991). Su énfasis fue la producción orientada, al menos idealmente, hacia la búsqueda de soluciones institucionales, legales o de otro tipo, para las comunidades estudiadas. Así, una buena parte de la producción hasta inicio de los noventa podría llamarse de antropología aplicada, entendida como el análisis de un problema, proceso o situación particular, para comprender sus causas y desarrollar acciones que las afecten, de manera similar a como Rappaport (1995) se refería a la actual antropología aplicada estadounidense. El marco de referencia más usual era una agencia gubernamental, pero también los organismos no gubernamentales, nacionales o extranjeros, algunos de ellos creados por grupos de antropólogos como centros de consultoría especializados para política gubernamental. Pero a diferencia de lo que Rappaport señala para la antropología aplicada, en Colombia ha sido alta la conciencia crítica frente a los propósitos y los valores de las acciones gubernamentales y se intenta explícitamente agudizar la crítica e imprimirle cambios a la política oficial, como

---

17 Los ejemplos son muy abundantes, pero basta citar uno de ellos: el Seminario “La Contribución Africana a la Cultura de las Américas”, celebrado en 1993 por el Instituto Colombiano de Antropología y publicado con el mismo título (Ulloa, ed. 1993) en el cual se intercalan las intervenciones de los activistas de los movimientos negro e indígena con las de pobladores rasos (poemas, cantos) y con académicos

quién arranca jirones de concesiones a una ávida bestia. Vale la pena resaltar, que si bien una parte significativa de la producción se encuentra en este tipo de conocimiento, también se produjo una etnografía analítica crítica que incluyó a los campesinos y pobladores urbanos, al tiempo que prosiguió, aunque con menos fuerza, la antigua tradición.

Por otro lado, la antropología colombiana ha obtenido buenos éxitos con la antropología “comprometida”. Su producción no circula a la manera de los productos usuales de conocimiento, en forma de artículos y ensayos, sino que está contenida en un abundante cuerpo de textos, informes y conceptos técnicos inéditos, con escasa circulación. Pero no por ello su repercusión social ha sido poca: cuenta entre sus logros modificaciones de política y acción gubernamentales y cambios vastos, legales e institucionales, sobre todo en lo referente a los indígenas y en menor medida, a la población negra, la diversidad regional y la preservación del patrimonio arqueológico. Ha incidido en un sin número de situaciones particulares en defensa de comunidades locales frente a planes estatales, macroproyectos de infraestructura (viales, oleoductos, de riego, hidroeléctricas), frente a la destrucción ambiental y otros que afectan a diferentes pobladores de escasos recursos. Temas sensibles como los derechos humanos, la desaparición forzosa, los desplazamientos internos de población, no le son ajenos. En fin, su gran logro, del cual en buena medida no es consciente, es haber logrado sensibilizar la conciencia pública hacia la diversidad étnica y cultural como posible fundamento de nacionalidad. De esta manera, en contraste con los modelos seguidos por Reichel, y sirviéndonos de Rappaport como espejo, el antropólogo colombiano ha actuado como crítico cultural al rechazar la neutralidad valorativa de su propia práctica y la de la agencia contratante, incluidos los centros académicos, y a partir de la relación estrecha entre los valores, el análisis y las propuestas de acción. No es entonces accidental el éxito en Colombia de la corriente llamada investigación-acción-participativa (cfr. Fals Borda 1998), que celebró en 1997 veinte años de su lanzamiento público.

Este rasgo del estilo, ha repercutido en Colombia en una cierta desproporción entre el número importante de antropólogos y temáticas abordadas en las últimas décadas y una relativa lentitud en la acumulación de conocimientos analíticos y generalizaciones, y en un no siempre velado desprecio por la teoría (cfr. Jimeno 1994). Habría que decir, no obstante, que esa tendencia se ha matizado en el transcurso de la última década con el debilitamiento de las ideologías radicales y por la influencia de la formación de postgrado.

Otro efecto del referente ideológico es la producción intelectual volcada sobre el propio país del antropólogo, con escasa confrontación o comparación externas. En la antropología latinoamericana sobresale el interés por conocer la propia sociedad nacional (cfr. Krotz 1995; Vessuri 1995, Peirano 1991) y por enfrentar los

retos de la consolidación del Estado nacional, acicateado también por la necesidad de mostrar la relevancia política de las ciencias sociales sobre las que abundan las sospechas y los prejuicios sobre su “inutilidad”. También se ha dado una relación ambivalente y ambigua entre los antropólogos y las agencias gubernamentales, que en el caso colombiano son los principales empleadores de antropólogos. Por un lado, se recela de las intenciones gubernamentales, se cuestionan sus propósitos y se parte de que las entidades no representan o están en contra de los intereses de los más deprimidos socialmente, en una visión demoníaca del Estado. Pero de manera simultánea se intenta influir y cambiar las agencias estatales, en una relación cargada de tensiones. La relación de los antropólogos con las comunidades y organizaciones locales tampoco está desprovista de conflictos. No es raro que las comunidades sean renuentes al trabajo del antropólogo pese a su expresa dedicación y compromiso, y le impongan cada vez mayores exigencias y limitaciones, sobre todo para quienes trabajan con minorías étnicas.<sup>18</sup>

En la década actual, el resquebrajamiento de las certezas ideológicas radicales ha traído orientaciones nuevas, preocupación por el rigor y la elaboración analíticas y por la investigación de largo plazo, de manera que se consolida ahora una nueva orientación, marcada por la despolitización de la práctica antropológica. ¿Qué dejarán los nuevos aires?, es muy pronto para saberlo. Lo sobresaliente es que el enfoque ideológico que predominó hasta hace poco cuestionó la forma de relación del antropólogo con los sujetos de estudio; la valoración de una nueva conciencia social lo orientó hacia las dificultades y los conflictos domésticos, hacia una antropología comprometida con cambios sociales, en los cuales ha obtenido un éxito relativo.<sup>19</sup> Veamos otros elementos de ese cambio en el estilo.

## El estilo cognitivo

El referente ideológico interactúa con ciertas orientaciones conceptuales que otorgan predilección a cierta forma de abordar y enfrentar el conocimiento social. Un primer elemento de predilección presente en la antropología colombiana es

---

18 Una organización indígena de la costa pacífica colombiana incluso publicó un decálogo que debe cumplir todo investigador, que incluye desde la aprobación del proyecto hasta la supervisión de su ejecución y la obligatoria contratación de personas de la comunidad. Esta normatividad está ampliamente extendida entre las organizaciones indígenas y algunas negras, quienes controlan el acceso a las comunidades.

19 En Colombia el cambio constitucional de 1991 y un número importante de leyes en lo relativo al tratamiento de la diversidad étnica, la territorialidad, la educación, la justicia, la representatividad política y la protección de las lenguas amerindias, entre otros, contaron con la participación activa de científicos sociales, entre ellos antropólogos. Ver, por ejemplo, la compilación de Sánchez (comp.), *Antropología jurídica*, 1992; Zambrano (comp.), *Antropología y derechos humanos*, 1993; Triana (comp.), *Grupos Étnicos, derecho y cultura*, 1988.

una forma de historicismo para el análisis, en la cual se privilegian los recuentos de contextos históricos para la comprensión social. Se trata de una orientación que, si bien influenciada por el marxismo, lo supera y lo precede, y no se inspira directamente en otras formas del historicismo alemán. Probablemente, su fuente reside en una forma de asimilación del marxismo junto con la tradicional importancia otorgada a la historia, especialmente en la filosofía política liberal que influyó a las elites anticoloniales latinoamericanas decimonónicas.

Sea por esta “tradicción” o por otras razones, el recuento de cadenas temporales de sucesos y el encadenamiento de acontecimientos han tenido un lugar de privilegio en el pensamiento de las ciencias sociales colombianas para la comprensión de situaciones y problemas particulares. Tal vez, el marxismo tan sólo reforzó un estilo más arraigado y antiguo, ya que con relativa frecuencia el repaso de la historia nacional o del devenir de una institución nacional suelen absorber las explicaciones y, a la inversa, se minimiza el análisis sincrónico. Cuando se inició la formación de antropólogos profesionales en Colombia, ya en los años cuarenta de este siglo, el énfasis en la etnografía de campo y el presente etnográfico, parecieron ofrecer una alternativa de enfoque, como vimos con Reichel. Pero aún en la mayoría de las obras de antropología colombiana los principios más caros de la etnografía realista se encuentran matizados y, adicionalmente, muy pronto fueron arrasados por la irrupción de una nueva generación para la cual la reivindicación de la comprensión del contexto histórico era un principio cognitivo y político de primer orden.

En esta nueva orientación cognitiva recibieron privilegio los contextos sociopolíticos, entendidos principalmente como secuencias históricas, y no tanto, como redes de interconexión. Este enfoque, si bien tuvo la ventaja de hacer énfasis en la temporalidad, al cambio social, a la política de la investigación y problematizar la relación con los sujetos de estudio resaltando y pretendiendo modificar las relaciones de poder allí presentes, como todo reduccionismo historicista, terminó simplificando el análisis. En su mayoría, divagó en grandes esquemas o marcos generales, mientras la especificidad social quedaba diluida en los grandes trazos históricos o en las descripciones prolijas. El presente era no más que un epifenómeno de la estructura histórica.

Otro rasgo derivado de la búsqueda de los antropólogos por distanciarse de los paradigmas ortodoxos y encontrar otras opciones, fue la proximidad de la antropología con otras disciplinas, en particular con la historia y la sociología, en contraste con su encierro en las fronteras nacionales y con la dispersión y el carácter descriptivo-aplicado de su producción. Esto creó conexiones permanentes con ellas, al tiempo que difuminó los límites disciplinarios y con ello sopesó y aún negó particularidades de enfoque de la tradición antropológica. El contacto interdisciplinario abrió perspectivas teóricas, temáticas y aún técnicas, mientras las

limitaba para el debate interno dentro de la propia antropología. El historicismo y la pérdida de especificidad disciplinaria<sup>20</sup> comenzaron a ser sustituidos en los años ochenta, cuando podría hablarse de una recuperación crítica y renovada de la antropología, que se refleja en un incremento de la producción de mayor alcance y elaboración, y en una ampliación importante del cuerpo conceptual y del número de investigadores.

El rasgo cognitivo historicista en buena medida corría parejo con otro, la preferencia por las explicaciones macroestructurales. Todavía es marcada la preferencia por las teorías de amplio espectro y por subrayar las conexiones macroestructurales de fenómenos particulares. El interés por las teorías intermedias, en el sentido mertoniano, es menor. Como resultado, si bien se ganó al subrayar las interrelaciones entre aspectos, instituciones y rasgos sociales con determinantes en la conformación social, se soslayaron los procesos agenciales, la relación intersubjetiva y la acción social. Los sujetos sociales se vieron como meros agentes de fuerzas estructurales en detrimento de la identificación de procesos o problemas específicos que constituyen el modelaje de los sujetos sobre su propio entorno.

## El entorno institucional

Los cambios en el entorno institucional, también contribuyeron con las modificaciones amplias en el estilo. Tal vez, los dos rasgos más sobresalientes en relación con el entorno en que se formó Reichel fueron la mayor densidad del cuerpo profesional y su inserción en la vida institucional del país a través de un mercado laboral creciente. El entorno institucional suele ser un tema predilecto de debate para la antropología latinoamericana, sobre todo para subrayar sus carencias y el efecto de éstas sobre la consolidación de una producción intelectual de calidad (cfr. Krotz 1993).<sup>21</sup> Pretendo resaltar tan sólo dos elementos que considero centrales para los cambios en la conformación de la comunidad antropológica en el caso colombiano.

En primer lugar, en Colombia aún en la actualidad, las capas intelectuales están aún en proceso de ser reconocidas y aceptadas suficientemente por la sociedad. La ciencia “nacional” no recibe todavía suficiente credibilidad y se mira con inocultable desdén por las capas dirigentes y por la nueva tecnocracia. Esto se refleja en la conformación institucional como marco de formación y acción disciplinaria y en

---

20 Ver la compilación bibliográfica comentada de Arocha y Friedemann, 1978 y la de Wartemberg y Zea, 1991. También la base bibliográfica de datos coordinada por Sotomayor y Jimeno en 1995-1996 para la Asociación Latinoamericana de Antropología sobre las cien obras más consultadas de la antropología colombiana (inédita).

21 Un ejemplo son los foros organizados por la Asociación Latinoamericana de Antropología ALA, en México, Brasil, Colombia y Ecuador desde 1989.

la fragilidad de las instituciones frente a decisiones coyunturales, tales como la corriente política que pretende disminuir el estado y su inversión en centros de investigación y educación superior. La tradición de las instituciones académicas se menosprecia, y se percibe como obstáculo para introducir periódicamente cambios en nombre de la “modernización” institucional. Las instituciones, tanto como las personas, tienen enorme dificultad para asentarse, arraigarse y consolidarse, en el suelo movedizo de las coyunturas y las políticas efímeras. No obstante, y pese a ello, existe una creciente consolidación institucional de la antropología y de un sistema relativamente sólido de educación superior. Los centros más consolidados han ofrecido un nicho para la formación de capas intelectuales y para el “enraizamiento” de condiciones para la investigación. Estas condiciones comenzaron a gestarse con la reforma liberal de la educación a mediados de los años treinta, como producto de la cual se formó la primera generación de antropólogos a la cual perteneció Reichel (cfr. Herrera y Low 1991 y 1994). A partir de la segunda mitad de los sesenta, la fundación de cuatro departamentos de antropología abrió las puertas a la formación de nuevos contingentes profesionales, que llevaron, como se dijo, el número de antropólogos de una cuarentena a inicios de los años cincuenta a más de un millar en el de los ochenta. Los programas de formación de antropólogos en Colombia, como en otros países con excepción de Brasil y México, ofrecían hasta pocos años atrás tan sólo formación de pregrado, pero desde hace unos pocos años se crearon programas de maestría, sí bien con gran atraso en relación con otras ciencias sociales como lingüística, sociología e historia. En el pregrado se brinda entrenamiento en las principales ramas tradicionales de la antropología, con una marcada orientación para el desempeño académico.

En contraste con la formación, en el país el mercado laboral es para antropólogos aplicados por diferentes requerimientos institucionales. Existe así, una brecha entre la formación y la vida laboral profesionalizante, lo que genera no pocos sinsabores para las personas que encuentran dificultad en emplear creativamente una enseñanza muy tradicional aula-profesor. Un efecto ha sido el abandono de la antropología como cuerpo conceptual o al menos su debilitamiento y la adopción de puntos de vista que los acercan a una categoría social más difusa, la de funcionario (cfr. Jimeno 1984) o por asimilarse al trabajador social. En la medida en que las asesorías y consultorías para agencias estatales y, en menor medida, para organismos no gubernamentales monopolizan la oferta de trabajo, una característica es la alta movilidad en el empleo, que hace que las personas transiten continuamente de un trabajo a otro. Una persona bien puede trabajar durante un lapso en programas asistenciales urbanos, luego en programas de apoyo a Etnoeducación, y posteriormente, realizar la evaluación de impacto de cualquier programa social o de una obra de infraestructura, al vaivén de las necesidades sociales y las ofertas de trabajo, y sin relación alguna con su trabajo de grado. La mayor parte del ejercicio profesional, se lleva a cabo en el cambio de un tema y de una institución a otra, en contraposición con el modelo del



antropólogo especialista de por vida en una región, pueblo o temática. No pocas capacidades personales quedan así por ese camino sobresaltado, y ceden paso a los afanes diarios, con un efecto negativo sobre la consolidación acumulativa y la reflexión crítica de conocimientos. Sin embargo, se protegen de la dispersión del conocimiento y de sus agentes, principalmente quienes se encuentran en los centros académicos, o han creado sus propios centros de consultoría e investigación. Así, el entorno institucional de las últimas tres décadas, impuso una práctica profesional muy diversificada entre quienes actúan en los centros académicos y quienes tiene una práctica marcadamente profesionalista, a diferencia del modelo de antropólogo que orientó a Reichel, Pero no sólo cambió su entorno, sino la manera de aprehender y de interactuar con él.

## Conclusión

El gran cambio que se produjo entre la manera en que Reichel entendió y practicó la antropología y la de las generaciones siguientes puede resumirse en la tensión entre el relativismo cultural que lucha por el reconocimiento del valor de todas las culturas y la antropología del compromiso ético-político. Para esto, no basta con enunciar o describir con detalle la equivalencia universal o el valor intrínseco de las opciones vitales humanas, sino hay que luchar por derrotar las fuerzas sociales que crean la desigualdad. Para esta última opción, el otro es un ser histórico, en relaciones problemáticas y conflictivas con su entorno a las que un antropólogo no puede escapar. Este contraste, se ve claro en la propuesta de Reichel sobre la antropología de urgencia y, que consistía en un llamado a la comunidad internacional de antropólogos para estudiar intensivamente sociedades en desaparición en Colombia. La antropología de urgencia, en la generación que le siguió, adquirió otro significado: participar intensamente, con estudios y con diverso tipo de acciones en las decisiones políticas para que eso no ocurriera. Los cambios de estilo en el quehacer de la antropología han sido simultáneamente crisis y modificaciones paradigmáticas que a veces adoptan la forma de rupturas generacionales para cuyo proceso el caso de Reichel-Dolmatoff es particularmente elocuente. Sin embargo, las ilusiones utópicas por las que claman algunos “posmodernistas”, no han estado nunca ausentes para las distintas maneras de hacer antropología en América Latina. Cada generación, a su manera, no ha renunciado a la más radical de las utopías: la igualdad social. Las preocupaciones por la igualdad, por las condiciones de producción del conocimiento y la conciencia social que impregna la antropología colombiana contemporánea, sin embargo, han sido al tiempo, la fuente de sus debilidades y carencias, tanto como el impulso para ampliar sus horizontes.



## Referencias citadas

- Alexander, J.C. 1987. O Novo Movimento Teórico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 4 (2): 5-28.
- Arocha, Jaime y Friedemann, Nina S. de. (eds.). 1978. *Bibliografía Anotada y Directorio de Antropólogos Colombianos*. Bogotá: Sociedad Antropológica de Colombia-FES-Colciencias.
- \_\_\_\_\_. 1984. *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*. Bogotá: Ed. Etno.
- Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia Premio 1992 Nacional al Mérito Científico 1991. *Gerardo Reichel-Dolmatoff*. Bogotá: ACAC.
- Barnes, B. T.S. 1982. *Kuhn and Social Science*. New York: Columbia University Press.
- Cárdenas, Felipe. 1992. "La arqueología colombiana desde la etnología". En: Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia Premio Nacional al Mérito Científico. 1991. Gerardo Reichel-Dolmatoff. pp.117-123. Bogotá: ACAC.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1998. *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília: Paralelo 15-Editora da UNESP.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Notas sobre una estilística da antropología". En: Cardoso de Oliveira Roberto y Guillermo Raul Ruben (comps) *Estilos de antropología*. pp.177-189. Campinas: Ed da Unicamp.
- \_\_\_\_\_. 1988. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro.
- Chaves, Milciades. 1986. *Trayectoria de la antropología colombiana*. Bogotá: Colciencias-Ed. Guadalupe.
- Dilthey, W. 1979. "The Construction of the Historical World in the Human Studies". En: Rickman, H. P. (org.) *Dilthey. Selected Writings. [1906-1910]*. pp. 170-245. London: Cambridge University Press.
- Duque Gómez, Luis. 1994. Gerardo Reichel-Dolmatoff y Julio César Cubillos. *Revista Colombiana de Antropología*. (35): 283-286.
- Fals Borda, Orlando. 1998. "Experiencias Teórico-Prácticas. Participación popular: retos del Futuro". En: Fals Borda, Orlando (comp.) *Experiencias Teórico-Prácticas. Participación Popular: retos del futuro*. pp. 169-236. Bogotá, ICFES-IEPRI-Colciencias.
- Gadamer, Hans George. 1992. "Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método". En: *Verdad y Método II*. pp. 225-241. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- \_\_\_\_\_. 1996. "Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica". En: *Verdad y Método II*. pp. 331-377. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Geertz, Clifford. 1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona-Buenos Aires: Paidós.

- Habermas, Jürgen. 1987. "Sobre 'Verdade e Método' de Gadamer". En: *Jürgen Habermas [1967] Dialética e Hermenéutica*. pp. 13-25. Porto Alegre: Lé-PM.
- Hacking, Ian. 1997. Taking Bad Arguments Seriously. *London Review of Books*. (14): 14-16.
- Henaó, Hernán. 1983. Integración o autonomía? Una mirada al indigenismo en Colombia en los últimos cuarenta años. *Boletín de Antropología*. (17-19).
- Herrera, Marta y Carlos Low. 1991. Las ciencias humanas y el ambiente académico en Colombia entre 1930 y 1950. *Revista Colombiana de Educación*. (22-23).
- \_\_\_\_\_. 1994. *El caso de la Escuela Normal Superior. Una historia reciente y olvidada*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Jimeno, Myriam. 1984. "Consolidación del Estado y antropología en Colombia". En: Arocha, Jaime y Nina Friedemann (eds.), *Un siglo de Investigación Social*, Bogotá: Ed. Etno.
- \_\_\_\_\_. 1993. "La antropología en Colombia". En: Arizpe Lourdes y Carlos Serrano (eds), *Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe*. México: UNAM.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Criterios de calidad de la investigación vistos desde la antropología: *Revista Innovación y Ciencia*. 49 (5): 19-21.
- Jimeno, Myriam, María Lucía Sotomayor e Hildur Zea. 1993. Evaluación de la producción y prácticas antropológicas. Tendencias y perspectivas. *Informes Antropológicos*, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, (6): 33-64.
- Jimeno, Myriam y Adolfo Triana. 1985. *Estado y minorías étnicas en Colombia*. Bogotá: Ed. FUNCOL.
- Krotz, Esteban. 1993. "Antropología y antropólogos en México: Elementos de balance para construir perspectivas". En: Lourdes Arizpe y Carlos Serrano (eds.), *Balance de la antropología en América Latina y el Caribe*. México: UNAM.
- \_\_\_\_\_. 1996. La generación de teoría antropológica en América Latina: Silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida. *Maguaré* (11-12): 25-39.
- Kuhn, T, H. 1975. *Estrutura das Revolucoes Científicas*. Sao Paulo: Editora Perspectivas.
- Marcus, George y Michael Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Martin, M. [1968]. 1974. "Understanding and Participant Observation" En: Marcello Truzzi (org.), *Verstehen: Subjective Understanding in the Social Science*. Reading. pp. 102-133. Massachusetts: Addison-Wesley.
- Masterman, M. 1981. "The Nature of a Paradigm". En: I. Lakatos y A Musgrave (orgs.). *Criticism and the Growth of Knowledge*. pp. 59-89. Cambridge: Cambridge University Press.

- Oyuela, Augusto. 1996. Gerardo Reichel-Dolmatoff. *American Antiquity*. 61 (1): 52-56.
- Peirano, Mariza. 1991. *The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case*. Série Antropología, N.110, Brasília, Universidade de Brasília.
- Pineda Camacho, Roberto. 1984. "La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano". En: Arocha, J. y N. Friedemann (eds). *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colombia*. pp. 197-251. Bogotá: Ed. Etno.
- Rappaport, Roy. 1993. The Anthropology of Trouble: *American Anthropologist*. 97 (21): 295-303.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1991. *Los Ijka, Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Notas etnográficas 1946-1966*. Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Los Kogi: Una Tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. 2 Vols. Bogotá: Procultura-Nueva Biblioteca Colombiana.
- \_\_\_\_\_. 1978a. *El chamán y el jaguar: estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. México: Siglo XXI Editores.
- \_\_\_\_\_. 1978b. The Loom of Life: A Kogi principle of Integration. *The Journal of Latin American*. 4 (1): 5-27.
- \_\_\_\_\_. 1977. Cosmología como análisis ecológico: Una perspectiva desde la selva pluvial. *Revista Gaceta. Instituto Colombiano de Cultura*. (14): 6-14.
- \_\_\_\_\_. 1968. *Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (coautora, Alicia Dussán de Reichel) 1961. *The People of Aritama: The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Reichel, Elizabeth y Roberto Pineda. 1992. "Una Aproximación a su bibliografía". En: Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia. Premio Nacional al Mérito Científico. 1991. Gerardo Reichel-Dolmatoff. pp. 127-134. Bogotá: ACAC.
- Sánchez, Esther (ed.). 1992. *Antropología Jurídica*. Bogotá: Sociedad Antropológica de Colombia-Comité Internacional para el Desarrollo de los Pueblos.
- Sanmiguel, Inés. 1994. Profesor Gerardo Reichel-Dolmatoff. *Revista Colombiana de Antropología*. (35): 287-290.
- Schwartzman, S. 1987. Paradigma e Espaço das Ciências Sociais. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 4 (2): 29-35.
- Triana, Adolfo (comp.). 1988. *Grupos étnicos, derecho y cultura*. Bogotá: Funcol-Cuadernos del Jaguar.
- Ulloa, Astrid (ed.). 1993. *Contribución Africana a la cultura de las Américas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología-Proyecto Biopacífico.
- Uribe, Carlos. 1980. La antropología en Colombia. *América Indígena*. 40 (2).

- \_\_\_\_\_. 1993. "La etnografía de la Sierra Nevada de Santa Marta y las tierras bajas adyacentes". En: *Geografía Humana de Colombia, Nordeste Indígena*. Tomo 2, pp. 9-214. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Vessuri, Hebe. 1996. Estilos nacionales de antropología? Reflexiones a partir de la sociología de la ciencia. *Maguaré* (11-12): 25-39.
- Wartemberg, Lucy y Zea, Hildur (comp.). 1991. *Una década de producción antropológica. Bibliografía, 1980-1990*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Zambrano, Carlos (ed.). 1993. *Antropología y derechos humanos*. Bogotá: Universidad de los Andes.





## **3. CONFIGURACIONES DE ALTERIDAD**

## El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial<sup>1,2</sup>

GUILLERMO BONFIL BATALLA<sup>3</sup>

La definición de indio o indígena (términos que en este ensayo se emplean indistintamente) no es una mera preocupación académica ni un problema semántico. Por lo menos, no lo es en la medida que se reconozca que el término en cuestión designa una categoría especial específica y, por lo tanto, al definirla es imprescindible establecer su ubicación dentro del contexto más amplio de la sociedad global de la que forma parte. Y esto, a su vez, está preñado de consecuencias de todo orden, que tienen que ver con aspectos teóricos y con problemas prácticos y políticos de enorme importancia para los países que cuentan con población indígena. En primer lugar, me propongo revisar críticamente las principales definiciones que se han elaborado en torno al indígena. En seguida,

---

1 Publicado en 2019 en *Plural* 2 (3): 15-37.

2 Este artículo fue publicado por primera vez en *Anales de Antropología*, volumen 9 (páginas 105-124), de 1972, publicación periódica del Instituto de Investigaciones Antropológicas, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

3 Bonfil Batalla (1935-1991) fue un etnólogo y antropólogo mexicano, egresado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Dirigió el Instituto Nacional de Culturas Populares, la ENAH, así como el seminario de Estudios de la Cultura del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta). Fundó el Museo Nacional de Culturas Populares y cofundó el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social. Cuestionó la categoría de indio o indígena como un mecanismo del sistema colonial para reducir la diversidad de los grupos originarios de América y propuso el etnodesarrollo como una alternativa para reivindicar la autonomía y la autodeterminación de los pueblos aborígenes. Es conocido por la teoría del control cultural como una forma histórica de control social sobre la producción y reproducción de los elementos culturales. Publicó, entre otros textos, los libros *Diagnóstico sobre el hambre en Sudzal, Yucatán: un ensayo de antropología aplicada* (1962), *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (como compilador, 1981), México profundo. *Una civilización negada* (1987), *Chohula: La ciudad sagrada en la era industrial* (1988) y *Pensar nuestra cultura* (1991).

ofrezco mi propia concepción al respecto. Finalmente, señalo algunas implicaciones de la posición que sustento.<sup>4</sup>

## Los intentos por definir al indio

El indio ha evadido constantemente los intentos que se han hecho por definirlo. Una tras otra, las definiciones formuladas son objeto de análisis y de confrontación con la realidad, pruebas en las que siempre dejan de ver sus inconsistencias, su parcialidad o su incapacidad para que en ellas quepa la gran variedad de situaciones y de contenidos culturales que hoy caracterizan a los pueblos de América que llamamos indígenas.

Algunos enfoques parecen haber sido definitivamente superados. En general, cualquier intento por definir la población indígena de acuerdo con un solo criterio, se considera insuficiente. El uso exclusivo de indicadores biológicos, conectado estrechamente con la concepción del indio en términos raciales, resulta obsoleto dada la amplitud de la miscigenación ocurrida entre poblaciones muy diversas –entre sí y dentro de cada una de ellas–, lo que hace que en América resultemos todos mestizos. Sin embargo, todavía en las últimas décadas se publicaron sesudos ensayos en los que sus autores pretendían caracterizar biológicamente a los grupos indígenas, o más aún, clamaban en contra de la confusión de la raza indígena con una clase social, lo que “sólo lleva a tergiversaciones interesadas de las cosas y dificulta la clara comprensión del problema porque elimina, artificialmente, uno de los términos principales: el de raza, que juega en él un papel preponderante.” (Mendieta y Núñez 1942). En los Estados Unidos la definición legal incluye todavía consideraciones sobre el porcentaje de sangre indígena de los individuos (Beale).<sup>5</sup>

El criterio lingüístico es el más frecuentemente usado para las estimaciones censales de la población indígena. Sin embargo, el uso de lenguas aborígenes no resulta tampoco un indicador suficiente; un país como el Paraguay presenta un ejemplo extremo de la falta de adecuación entre el sector de la población hablante de un idioma indígena y el grupo social denominado indio, ya que el 80% de los paraguayos hablan el guaraní y sólo el 2.6% de la población total es considerado

---

4 La elaboración de este esquema se vio constantemente estimulada por las discusiones que el autor sostuvo sobre tales temas en los seminarios que dirigió en el Museo Nacional de Río de Janeiro, Brasil (1970), en la Universidad Nacional Autónoma de México y en la Universidad Ibero-Americana (1971), así como en el Coloquio sobre fricciones interétnicas en América del Sur, celebrado en Barbados, en febrero de 1971.

5 Conviene añadir que los recientes eventos indígenas en ese país han hecho uso frecuente de del concepto de raza para designarse a sí mismos.



indígena.<sup>6</sup> En general, en todos los países hay un sector de indios que no hablan la lengua aborígen, así como un número hablantes de esas lenguas que no son definidos como indígenas. Ambas situaciones no se componen sólo de casos individuales sino que pueden referirse a comunidades enteras.

La cultura, en el sentido globalizante que se da a ese término en antropología, ha sido el criterio más favorecido para basar en él la definición de indígena. Los indios, se dice, participan de culturas diferentes de la Europa occidental, que es la cultura dominante en las naciones americanas. “Son indígenas –afirma Comas– quienes poseen predominio de características de cultura material y espiritual peculiares y distintas de las que hemos dado en llamar “cultura occidental.” (Comas 1953). No se intenta definir cuál es la cultura indígena; se la establece por contraste con la cultura dominante; a lo sumo, se indica que aquélla tiene su punto de partida en las culturas precolombinas. Así, por ejemplo, Gamio (1957) escribió: “Propiamente un indio es aquel que además de hablar exclusivamente su lengua nativa, conserva en su naturaleza, en su forma de vida y de pensar, numerosos rasgos culturales de sus antecesores precolombinos y muy pocos rasgos culturales occidentales”. Y, por su parte, León-Portilla (1966) agrega:

[...] en nuestro medio cuando se pronuncia la palabra “indígena”, se piensa fundamentalmente en el hombre prehispánico y en aquellos de sus descendientes contemporáneos que menos fusión étnica, y sobre todo cultural, tienen con gente más tardíamente venidas de afuera.

En la bien conocida definición que formuló Alfonso Caso<sup>7</sup> se atiende al hecho de que en muchos grupos indígenas la proporción de elementos de origen precolombino es ya mínima; por eso el autor indica que el criterio cultural (uno de los cuatro que emplea; los otros tres son el biológico, el lingüístico y el psicológico):

Consiste en demostrar que un grupo utiliza objetos, técnicas, ideas y creencias de origen indígena o de origen europeo pero adoptadas, de grado o por fuerza, entre los indígenas, y que, sin embargo, han desaparecido de la población blanca (Caso 1948).

---

6 El dato sobre hablantes de guaraní procede de Borgognon (1962), donde se calcula un total de 64 mil indios en el Paraguay.

7 “Es indio –dice– todo individuo que se siente pertenecer a una comunidad indígena; que se concibe a sí mismo como indígena, porque esta conciencia de grupo no puede existir sino cuando se acepta totalmente la cultura del grupo; cuando se tienen los mismos ideales éticos, estéticos, sociales y políticos del grupo, cuando se participa en las simpatías y antipatías colectivas y se es de buen grado colaborador en sus acciones y reacciones”. (Caso 1948).

El contraste frente a la cultura dominante queda a salvo: la cultura del grupo indígena podría estar predominantemente compuesta de elementos de origen europeo; pero el hecho de que tales rasgos ya no estén en vigor entre la población “blanca” permitiría definirla como una cultura diferente. Lo que importa, según Caso, no es el contenido específico de la cultura, ni la proporción de rasgos precolombinos que contenga, sino el que siga siendo considerada cultura indígena y el que sus portadores continúen sintiendo que forman parte de una comunidad indígena. Volveré más adelante sobre este aspecto.

Quienes se sientan indios en América, o son considerados tales, forman un conjunto demasiado disímil en cuyo seno es fácil encontrar contrastes más violentos y situaciones más distantes entre sí, que las que separan a ciertas poblaciones indígenas de sus vecinas rurales que no caen dentro de aquella categoría. Si se piensa, por ejemplo, que hay todavía grupos cazadores y recolectores en la cuenca amazónica que permanecen casi sin contacto con la población nacional, y se compara su situación y su cultura con las de los zapotecos del Istmo de Tehuantepec, se estará de acuerdo en que, aunque ambos se sintiesen pertenecer a una comunidad indígena –o más bien, aunque a ambos les adscribamos la calidad de indios–, esa identidad nos resulta de escaso valor heurístico y es, por sí misma, incapaz de incapaz de explicarnos la diferente condición de los dos grupos ni las razones para agruparlos en la misma categoría.

Ante la situación descrita, algunos antropólogos plantearon la imposibilidad de llegar a una definición universalmente válida del indio. Pedro Carrasco (1951), por ejemplo, señalaba dos alternativas: o se trataba de una definición arbitraria, escogida por el investigador en función del problema específico que desea estudiar –y por lo tanto, de valor solo en términos de esa investigación en particular–, o se reconocía que el indio es una categoría social peculiar de ciertos sistemas sociales y se estudiaba objetivamente en cada uno de ellos, sin pretender darle a esa categoría un rango más amplio que el que tenga en la sociedad concreta de que se trate. “El concepto de indio –concluye Carrasco– varía en su contenido real en las diferentes regiones y no hay definición que no sea válida dondequiera.” Por otro lado, se llegó hasta a negar el indio y tachar de discriminadora a la política indigenista (cfr. J. de la Fuente, 1965).

El debate sobre la definición de indio llegó su clímax al mediar la década de los cuarenta.<sup>8</sup> Por esos mismos años cobró auge una corriente de opinión que

---

8 El Segundo Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en 1949 en Cuzco, Perú, aprobó la siguiente definición que da idea de la confusión reinante: “El indio es el descendiente de los pueblos y naciones precolombinas que tienen la misma conciencia social de su condición humana, asimismo considerada por propios y extraños, en su sistema de trabajo, en su lengua y en su tradición, aunque éstas hayan sufrido modificaciones por contactos extraños. Lo indio es la expresión de una conciencia social vinculada con los sistemas

pugnaba por una definición funcional y utilitaria, al margen del academicismo que ya sonaba bizantino, y destinada únicamente a delimitar de manera convincente cuáles debían ser los sectores de la población que serían objeto de una política especial: la política indigenista (Lewis y Maes 1945). La condición de indio resultaba, dentro de esta nueva perspectiva, una cuestión de grado: los indios estaban peor equipados que otros grupos para la convivencia dentro de la sociedad dominante, por lo que resultaba ser el sector más explotado; la indianidad se identificaba con un núcleo de costumbres rústicas y con el retraso, y era algo que se podía y se debía eliminar (De la Fuente 1965). Esta corriente continúa hasta nuestros días y encuentra su expresión más desarrollada en la obra reciente de Ricardo e Isabel Pozas (1971), quienes señalan:

Se denomina indios o indígenas a los descendientes de los habitantes nativos de América —a quienes los descubridores españoles, por creer que habían llegado a las Indias, llamaron indios— que conservan algunas características de sus antepasados en virtud de las cuales se hallan situados económica y socialmente en un plano de inferioridad frente al resto de la población y que, ordinariamente, se distinguen por hablar las lenguas de sus antepasados, hecho que determina el que éstas también sean llamadas lenguas indígenas.

Y prosiguen más adelante:

Fundamentalmente, la calidad de indio la da el hecho de que el sujeto así denominado es el hombre de más fácil exploración dentro del sistema; lo demás, aunque también distintivo y retardado, es secundario.

Darcy Ribeiro (1971) también explora este camino y considera la indianidad como una forma de desajuste frente a la sociedad nacional.

## El indio como categoría colonial

De lo expuesto anteriormente se concluye que la definición de indio no puede basarse en el análisis de las particularidades propias de cada grupo; las sociedades y las culturas llamadas indígenas presentan un espectro de variación y contraste tan amplio que ninguna definición a partir de sus características internas puede incorporarlas a todas, so pena de perder cualquier valor heurístico.

---

de trabajo y la economía, con el idioma propio y la tradición nacional respectiva de los pueblos o naciones aborígenes”. *Actas finales de los tres primeros Congresos Indigenistas Interamericanos*, Comité Organizador del IV Congreso Indigenista Interamericano, Guatemala, 1959.

La categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial.

El indio nace cuando Colón toma posesión de la isla Hispaniola a nombre de los Reyes Católicos. Antes del descubrimiento europeo la población del Continente Americano estaba formada por una gran cantidad de sociedades diferentes, cada una con su propia identidad, que se hallaban en grados distintos de desarrollo evolutivo: desde las altas civilizaciones de Mesoamérica y los Andes, hasta las bandas recolectoras de la floresta amazónica. Aunque había procesos de expansión de los pueblos más avanzados (incas y mexicas, por ejemplo) y se habían consolidado ya vastos dominios políticamente unificados, las sociedades prehispánicas presentaban un abigarrado mosaico de diversidades, contrastes y conflictos en todos los órdenes. No había “indios” ni concepto alguno que calificara de manera uniforme a toda la población del Continente.<sup>9</sup>

Esa gran diversidad interna queda anulada desde el momento mismo en que se inicia el proceso de conquista: las poblaciones prehispánicas van a haber enmascaradas su especificidad histórica y se van a convertir, dentro del nuevo orden colonial, en un ser plural y uniforme: el indio / los indios. La denominación exacta varió durante los primeros tiempos de la colonia; se habló de “naturales” antes de que el error geográfico volviera por sus fueros históricos y se impusiera el término de indios. Pero, a fin de cuentas, lo que importa es que la estructura de dominio colonial impuso un término diferencial para identificar y marcar al colonizado.

Esa categoría colonial (los indios) se aplicó indiscriminadamente a toda la población aborígen, sin tomar en cuenta ninguna de las profundas diferencias que separaban a los distintos pueblos y sin hacer concesión a las identidades preexistentes. Tal actitud generalizante la comparten necesariamente todos los sectores del mundo colonizador y se ejemplifica bien en los testimonios que revelan la mentalidad de los misioneros: para ellos, los indios eran infieles, gentiles, idólatras y herejes. No cabe en esta visión ningún esfuerzo por hacer distinciones entre las diversas religiones prehispánicas; lo que importa es el contraste, la relación excluyente frente a la religión del conquistador. Así, todos los pueblos aborígenes quedan equiparados, porque la cuenta es la relación de dominio colonial en la que

---

9 Había algunas denominaciones genéricas, como la de “chichimecas”, que usaron despectivamente los mexicas para referirse a los pueblos que vivían más allá de las fronteras norte de Mesoamérica. Sin embargo, los nombres que se dan a sí mismos muchos pueblos aborígenes significan conceptos tales como “los hombres”, “los hombres verdaderos” y otros semejantes.

sólo caben dos polos antagónicos, excluyentes y necesarios: el dominador y el dominado, el superior y el inferior, la verdad y el error.

En el orden colonial el indio es el vencido, el colonizado. Todos los dominados, real o potencialmente, son indios: los incas y los piles, los labradores y los cazadores, los nómadas y los sedentarios, los guerreros y los sacerdotes; los que ya están sojuzgados y los que habitan más allá de la frontera colonial, siempre en expansión; los próximos, los conocidos sólo por referencias y los que apenas se imaginan o se intuyen. De una sola vez, al mismo tiempo, todos los habitantes del mundo americano precolonial entran en la historia europea ocupando un mismo sitio y designados con un mismo término: nace el indio, y su gran madre y comadrona es el dominio colonial.

La consolidación paulatina del régimen colonial va haciendo explícito el contenido de la categoría indio dentro del sistema. La colonia disloca el orden previo y va estructurando uno nuevo que se vertebra jerárquicamente y descansa en la explotación del sector recién inventado: el indio. El colonizador se apropia paulatinamente de las tierras que requiere; somete, organiza y explota la mano de obra de los indios; inicia nuevas empresas coloniales siempre fundadas en la disponibilidad de indios; establece un orden legal para regular –y sobre todo para garantizar– el dominio colonial; modifica compulsivamente la organización social y los sistemas culturales de los pueblos dominados, en la medida en que tales alteraciones son requeridas para el establecimiento, la consolidación y el crecimiento del orden colonial.

Como toda estructura colonial, el mundo euroamericano es un mundo escindido, bipolar. El orden jerárquico admite aquí solo dos instancias; el colonizador y el colonizado. La racionalización correspondiente postula la supremacía del colonizador en base a la superioridad de su raza y de su civilización. La situación colonial implica, como lo ha señalado Georges Balandier (1966), un verdadero choque de civilizaciones. La diferencia cultural entre colonizador y colonizado no es un mero añadido al sistema de dominio colonial sino un elemento estructural indispensable. De ahí, precisamente, que sea ésa la única distinción cultural que cuenta (y aquí, al decir cultural, se abarcan también distinciones raciales reales o sólo postuladas) y que es preciso asumir y remarcar: no importa cuán diferentes sean entre sí los colonizados, lo que verdaderamente importa es que sean diferentes del colonizador. Por eso son indios, genéricamente.

¿Cómo entender dentro de este contexto el proceso de mestizaje?, ¿no es evidente que la presencia misma del mestizaje anula el planteamiento anterior, es decir, la estructura bipolar del régimen colonial? Cabe recordar, en primer término, la distinción entre el mestizaje biológico y la categoría social de mestizo; aquí he de referirme a esta última, sin desconocer que el mestizo es, a la vez que

un segmento de la sociedad colonial, un producto de la mezcla biológica entre colonizadores y colonizados, pero entendiendo que además de los catalogados socialmente como mestizos, hubo también los frutos de una amplia miscigenación que permanecieron adscritos a la población indígena y, seguramente, también a la criolla.

El régimen colonial iberoamericano demandaba una capa social capaz de desempeñar una serie de tareas (administrativas, de servicios, de mediación o de mediatización) que la población netamente colonizadora –es decir, los españoles peninsulares y los criollos– no bastaba para cubrir. El funcionamiento de una empresa colonial en expansión y crecientemente compleja creaba día tras día nuevas funciones que no podían ser desempeñadas por el grupo dominante, pero que, al mismo tiempo, no podían ponerse en manos de la población colonizada, ya que correspondía, en mayor o menor grado, a la estructura de dominio.

Los mestizos, como categoría social, como sector diferente de la población indígena fueron el expediente adecuado del que el sistema colonial echó mano para satisfacer esa carencia. Sobre este grupo se ejerció una intensa acción aculturativa que dio por resultado su desarraigo del sector colonizado (que en general coincidía con su filiación materna); a ellos se destinó legalmente una serie de ocupaciones distintas de las admitidas para el indio; se les concedieron privilegios que los enfrentaban con los indios y, en fin, se les asignó un estatuto social diferente y superior al que ocupaba el colonizado, aunque también subordinado a la capa colonizadora estrictamente definida. En otras palabras, los mestizos pueden verse como un sector de origen colonizado que el aparato colonial cooptó para incorporarlo a la sociedad colonizadora, asignándole dentro de ella una posición subordinada. Visto así, el mestizo no es un enlace, un puente, ni una capa intermedia entre colonizadores y colonizados, sino un segmento particular del mundo colonizador, cuya emergencia responde a necesidades específicas del régimen dominante.

Otra es la condición del negro dentro de la estructura colonial. Él forma la segunda categoría del mundo colonizado y en eso se identifica con el indio. Pero representa una fuerza de trabajo complementaria o supletoria a la de la masa colonizada; se le destina a tareas diferentes –en general, a empresas coloniales que no tenían equivalente en las culturas prehispánicas–; se le adjudica un estatuto inferior al del indio; es el esclavo que se adquiere por compra, cuya humanidad se niega más empecinadamente y durante más largo tiempo que al indio, es decir, se le reifica en mayor grado. Su importancia será variable en las distintas colonias americanas, en función del monto y las condiciones de la población aborigen en las diversas áreas: en unas será sólo un suplemento comparativamente restringido, en otras se convertirá en la masa fundamental de los colonizados. En consecuencia, marcará con diferente intensidad a los regímenes coloniales y teñirá en diverso grado las características de las futuras naciones americanas. Por otra parte, en el tratamiento

a la población de origen africano se pueden hallar muchos elementos semejantes a los que definan la condición del indio como colonizado, sólo que frecuentemente acentuados por el régimen de esclavitud; así, por ejemplo, la “marca del plural”:<sup>10</sup> la falta de discriminación en cuanto a sus orígenes y filiaciones étnicas, la negación de su individualidad, el englobamiento dentro de una sola y misma categoría (en negro/ los negros). “Negro” e “indio” son, en resumen, las dos categorías que designan al colonizado en América.

Los dos segmentos que forman la sociedad colonial se definen por su relación asimétrica y tal asimetría se manifiesta en todos los órdenes de la vida y conforma, en consecuencia, una situación total. Dentro de ella, el indio es el colonizado y, como tal sólo puede entenderse por la relación de dominio a que lo somete el colonizador. En el proceso de producción, en el orden jurídico, en el contacto social cotidiano, en las representaciones colectivas y en los estereotipos de los dos grupos, se expresa siempre la diferenciación y la posición jerarquizada de ambos: el amo y el esclavo, el dominador y el dominado.

La invención del indio, o lo que es lo mismo, la implantación del régimen colonial en América, significa un rompimiento total con el pasado precolombino. No importa cuan abundante y significativas pueden ser las evidencias de continuidad, de persistencia de elementos culturales entre la población aborigen, lo cierto es que el indio nace entonces y con él la cultura indígena: la cultura del colonizado que sólo resulta inteligible como parte de la situación colonial. Todos los rasgos de las culturas prehispánicas vigentes en el momento del contacto, adquieren a partir de entonces un nuevo significado: ya no son más ellos mismos, sino partes del sistema mayor que abarca también a la cultura de conquista. Así como ésta no puede entenderse como un simple trasplante de Europa a América –como lo ha mostrado Foster (1962)– así tampoco es posible entender la cultura indígena como una perpetuación de las culturas originales durante el período colonial. Pero menos aún en el caso de la cultura indígena, porque la cultura de conquista es la del grupo dominante en tanto que aquélla es la de los pueblos sojuzgados; la primera se modifica para adaptarse a un ambiente nuevo, pero su cultura madre, de la que pretende ser una expresión transterrada, permanece autónoma y ofrece un marco de referencia vigente, en tanto que la cultura indígena se ve alterada compulsivamente, se mutila, queda impedida de cualquier desarrollo autónomo, al mismo tiempo que sus pautas de referencia originales pierden aceleradamente vigencia y se opacan en el pasado para transformarse paulatinamente en mito o nada.

Aunque la situación colonial homogeneiza a los pueblos dominados y los engloba dentro de una misma categoría; aunque, en mucho, el proceso de aculturación

---

10 Con este término designa Memmi el fenómeno de la pérdida de singularidad en la imagen que el colonizador se forma del colonizado (Cfr. Pauvert 1966).

compulsiva al servicio de los intereses coloniales impone pautas idénticas y apunta hacia una igualación efectiva en algunos sectores de las culturas originales, no puede concluirse de esto que el proceso colonial hiciera tabla rasa de las diferencias preexistentes entre las sociedades sojuzgadas. Esto acontece así por razones de dos órdenes: primero, porque el efecto final de la aculturación compulsiva no sólo depende de la intención colonizadora sino también de la matriz cultural previa en la que habrán de darse los cambios; segundo, porque está dentro de las necesidades del orden colonial el impedir una cohesión creciente dentro del sector colonizado.

Es innegable que el efecto de la política colonial –que a cierto nivel puede considerarse unívoca– no fue el mismo en todas las poblaciones aborígenes sometidas a una misma potencia colonial. La diversidad de los resultados concretos obedeció a un complejo entrelazamiento de causas diferentes, pero entre ellas tienen un peso de singular importancia las condiciones particulares de cada sociedad colonizada. Un campo en el que es patente ese proceso diferencial, es el de los resultados de la evangelización. Aquí, el trasfondo religioso particular de cada grupo fue un factor de indudable importancia y su efecto se manifiesta en los fenómenos comúnmente designados como sincréticos. En otros aspectos, piénsese sólo en los resultados de la política de reducción y congregación, y en los problemas variadísimos que presentaron los diversos grupos de acuerdo con su peculiar organización social y su específico sistema de producción.

Por otra parte, fueron muchas y de distinto orden las medidas adoptadas por el régimen colonial para fragmentar las lealtades previas y obstruir el paso al surgimiento de otras nuevas y más amplias entre los colonizados. Como tendencia general podría señalarse la reorganización y el reforzamiento de la estructura de la comunidad local con su consecuente identidad parroquial, limitada a sus propios términos en virtud de su estructura de poder que reducía al mínimo la posibilidad de comunicación horizontal y aislaba a cada unidad local, mediatizando todos sus canales de comunicación en una primera instancia de poder controlada ya directamente por el aparato colonial. En otras palabras, cada unidad local indígena podría manejar hasta cierto punto sus asuntos internos, incluso mediante autoridades propias, pero la conexión con otras comunidades no podía hacerla directamente (horizontalmente) sino a través de funcionarios superiores que eran parte del sector colonizador. Aunados a esa estructura arborescente, y reforzándola, se multiplicaban los motivos artificiales de conflicto entre comunidades vecinas (por tierras y aguas, casi siempre) con lo que se ponía un dique más a la posibilidad de solidaridad entre los colonizados. El estudio de Fernando Fuenzalida (1970) sobre la matriz colonial de las comunidades tradicionales en el altiplano andino aporta un ejemplo excelente de ese proceso.



En resumen, las culturas aborígenes sufren el efecto de la situación colonial integrando en su seno los resultados de tendencias aparentemente contradictorias pero que son consecuentes y explicables dentro del contexto colonial. Por una parte, se modifican en sentido convergente para ajustarse a la situación que las iguala dentro del sistema: la de culturas colonizadas; por la otra, se particularizan al asimilar en forma diferencial las medidas aculturativas uniformes, en función de su matriz cultural específica, al mismo tiempo que las unidades étnicas mayores se fragmentan y se reorganizan en sociedades locales que responden a la estructura de dominio dentro del régimen colonial.

Dentro del sistema total el colonizado es uno y plural (el indio/los indios), forma una sola categoría que engloba y uniformiza al sector dominado; internamente, se disgrega en múltiples unidades locales que debilitan las antiguas lealtades enfatizando la identidad parroquial. Podría afirmarse, con Luis Beltrán (1969), que la sociedad colonial es dual en su estructura básica y plural en el sector colonizado.

Para concluir esta argumentación cabe repetir sus postulados iniciales: el término indio puede traducirse por colonizado y, en consecuencia, denota al sector que está sojuzgado en todos los órdenes dentro de una estructura de dominación que implica la existencia de dos grupos cuyas características étnicas difieren, y en el cual la cultura del grupo dominante (el colonizador) se postula como superior. El indio es una categoría supraétnica producto del sistema colonial, y sólo como tal puede entenderse.

## Los indios en la América de hoy

La quiebra del imperio colonial europeo en América debía colocar al indio en una nueva situación. Los aspectos puramente formales de este problema los atacaron algunos libertadores desde el momento mismo de la independencia. Así, por ejemplo, San Martín ordenaba en su decreto del 27 de agosto de 1821: "En adelante no se denominarán los aborígenes Indios o Naturales; ellos son hijos y ciudadanos del Perú y con el nombre de 'Peruanos' deben ser conocidos." (Lipschutz 1956). Por desgracia, la desaparición del indio no se reducía a un simple cambio de nombre. La estructura social de las naciones recién inauguradas conservó, en términos generales, el mismo orden interno instaurado durante los tres siglos anteriores y, en consecuencia, los indios continuaron como una categoría social que denotaba el sector dominado bajo formas coloniales, ahora en el seno de países políticamente independientes. Más todavía: muchos pueblos aborígenes se mantuvieron hasta mediados del siglo XIX en un estado de virtual independencia, ocupando enormes áreas que la sociedad colonial no había requerido, o no había podido incorporar efectivamente.

Los países independientes habrían de sustentar en la explotación de esos territorios su economía nacional, atendiendo al desgajamiento de los antiguos imperios coloniales y a la necesidad de reorientar sus empresas económicas en un contexto nuevo en el que se debían desvincular con la economía mundial de forma diferente a la que caracterizó a las colonias. Dos casos, entre muchos otros, muestran con toda claridad esta situación. En primer lugar, la conquista del Oeste en Norteamérica: un proceso por el que una enorme extensión territorial que había permanecido sólo nominalmente adjudicada a las metrópolis española e inglesa, pero que de hecho permanecía ocupada por una gran cantidad de grupos aborígenes autónomos y beligerantes, pasa a formar parte real de las nuevas naciones, las cuales, para dominarlo, no sólo habrán de luchar contra los indios sino entre ellas mismas.

El segundo caso es el de la conquista del desierto, como se denominó la expansión argentina hacia el sur, ocupando la pampa y la Patagonia que durante la época colonial fueron tan sólo tierra de indios. En ambos ejemplos es patente que la independencia y la formación de las naciones americanas repercutió en un nuevo impulso a la expansión territorial; pero lo que es más importante: la actitud “nacional” ante esa expansión, la actitud hacia los indios que ocupaban las tierras por conquistar, fue precisamente una actitud de conquista, que en nada se distinguía de la que caracterizó a los colonizadores europeos de los siglos XVI a XVII. La más superficial lectura de los documentos de la época revela similitudes sorprendentes con los clásicos cronistas de la conquista. El indio sigue apareciendo en ellos con las mismas características que tenía en el siglo XVI, a los ojos asombrados de los primeros expedicionarios: los mismos estereotipos, los mismos prejuicios, consolidados por más de 300 años de régimen colonial que, como anoté ya, exigía esa imagen para racionalizar el orden de dominio y explotación imperante.

Y el proceso sigue aún. Millones de kilómetros cuadrados de la gran cuenca amazónica son todavía, para cualquier efecto práctico, tierra ignota habitada por los indios –o, como se dice más frecuentemente y muy reveladoramente: tierra deshabitada. Brasil y los demás países que con él comparten ese enorme territorio, imaginan la porción que las corresponde de manera muy semejante a como en los albores de la colonia se imaginó El Dorado y las ciudades de Cíbola. Los frentes de expansión de las sociedades nacionales mordisquean incesantemente los límites de la que todavía hoy se llama “frontera de la civilización”; son los nuevos territorios de conquista y, en tal condición, los indios que los habitan son nuestros enemigos –por más que las legislaciones respectivas los declaren ciudadanos de tal o cual país. El tiempo se detuvo: al indio hay que dominarlo, “civilizarlo”, cristianizarlo; cualquier resistencia suya, real o imaginada, justifica el genocidio –etapa extrema del etnocidio constante. El apetito de tierra es insaciable– y en América, la tierra tiene indios.

Los ejemplos anotados corresponden ya a la vida independiente de las naciones americanas. Porque son casos extremos, situaciones-límite, muestran con mayor claridad que otros que la presencia del indio indica persistencia de la situación colonial. Indio y situación colonial son, aquí, términos inseparables y cada uno conlleva al otro.

Confío en que haya quedado suficientemente claro que la categoría de indio o indígena es un producto necesario del sistema colonial en América. Es, evidentemente, una categoría supraétnica que abarca indiscriminadamente a una serie de contingentes de diversa filiación histórica cuya única referencia común es la de estar destinados a ocupar, dentro del orden colonial, la posición subordinada que corresponde al colonizado. El problema consistiría en definir si la persistencia de la categoría social indio corresponde efectivamente a la persistencia de una situación colonial, o si debe entenderse como un remanente que ya no está sustentado por el orden social –colonial– que le dio origen.<sup>11</sup>

No es ahora el momento para entrar de lleno y a fondo en la compleja polémica que se ha desatado en América Latina en torno a conceptos tales como colonialismo interno, sociedad dual o plural, marginalidad y otros del mismo tenor; pero sin duda, el tema que he discutido toca de manera directa esa problemática y es necesario apuntar expresamente sus principales implicaciones al respecto.

Me parece que la documentación etnográfica disponible –aunque tal literatura, por desgracia, haya sido con frecuencia completamente ciega a ese tipo de problemas– es abundante en indicios sobre la manera en que las sociedades indígenas se vertebran dentro de las sociedades nacionales, y que el cuadro que paulatinamente nos revelan, a pesar de ser fragmentario y desdibujado, nos permite apreciar un tipo de relaciones cuya naturaleza colonial es evidente.

El carácter colonial de estas relaciones no implica que sean relaciones precapitalistas, o que no correspondan a un orden en que el modo de producción dominante sea el capitalismo. De hecho, el colonialismo de los tiempos modernos, a partir de la era de los grandes descubrimientos que abrieron el camino para la expansión europea, es un resultado del capitalismo y ha acompañado a este modo de producción a través de sus diversas etapas. En otras palabras: las relaciones coloniales (sean internas o externas), no solo no son incompatibles ni están en contradicción con el modo de producción capitalista, sino que no pueden entenderse más que como un producto del régimen capitalista. Ahora bien, no todas las relaciones de producción dentro del orden capitalista son relaciones coloniales, ni se puede identificar, en consecuencia, relación colonial con relación capitalista. Lo que define específicamente a una situación colonial –y en esto

---

11 Esa es la posición que sustentan Pozas (1971).

trato de seguir las ideas de Georges Balandier (1966)– es el hecho de que es una situación total que involucra necesariamente a dos grupos étnicos diferentes, uno de los cuales, portador de una civilización con una tecnología de dominio más avanzada, se impone sobre el otro en todos los órdenes y justifica y racionaliza ese dominio en nombre de una superioridad racial, étnica o cultural dogmáticamente afirmada. Así entendida, la relación colonial es una categoría a nivel diferente de la de modo de producción.

Volviendo ahora a la reflexión sobre la situación de las poblaciones indígenas, cabría señalar, entonces, que la vinculación de éstas con el resto de la población nacional se puede postular como una relación colonial, sin que esto niegue la naturaleza capitalista (dependiente) que caracteriza todavía a la estructura económica de las naciones latinoamericanas en las que existe población indígena. La situación que subsiste en las regiones indígenas y en los frentes de contacto (o de fricción, como aclara Cardoso de Oliveira 1962) entre sociedades nativas y agentes de las sociedades nacionales, conformaría una situación colonial.

Los indicios de tal situación colonial son abundantes en la literatura antropológica, y no cabe en los límites de este artículo ningún intento serio de documentarlos sistemáticamente; pero el lector familiarizado con estos temas podrá recordar con facilidad el contexto de discriminación que predomina en esas áreas, la gran variedad de formas de dominio político e ideológico y de explotación económica que se dan dentro de él en el beneficio inmediato de la minoría no-india, así como el papel que juegan las diferencias socio-culturales entre la población indígena y la nacional (cfr. Aguirre Beltrán 1967). El contraste entre ese tipo de relaciones y las que podemos llamar propiamente capitalistas, no está en que en las primeras no conlleven una forma de explotación económica en beneficio de la burguesía nacional y/o internacional, sino en la manera en que tal explotación se efectúa, y en que demanda un contexto socio-cultural con características peculiares que, a la vez, hace posible la explotación colonial.<sup>12</sup> El papel que desempeñan los sectores indígenas dentro de las estructuras nacionales es un tema a analizar, pero lo que me parece claro es que su caracterización no se agota –y sí, en cambio, se oscurece– cuando en un exceso de simplificación se pretende encasillarlos bajo rubros como el de proletarios o ejército de reserva industrial. A este respecto, el estudio de José Nun (1969) sobre la marginalidad en América Latina es, en mi opinión, un buen ejemplo del tipo de análisis que exige esta problemática.

---

12 Damos aquí el concepto de explotación un sentido primordialmente económico, entendiendo por tal el proceso de transferencia de los excedentes de producción, del grupo productor a otro u otros, sin reciprocidad.

## Indios y etnias

La conceptualización del indio como una categoría social de la situación colonial en América conlleva una serie de implicaciones de gran importancia, de entre las cuales sólo voy a referirme aquí a una: la distinción entre indios y etnias.

La categoría indio o indígena es una categoría analítica que nos permite entender la posición que ocupa el sector de la población así designado dentro del sistema social mayor del que forma parte: define al grupo sometido a una relación de dominio colonial y, en consecuencia, es una categoría capaz de dar cuenta de un proceso (el proceso colonial) y no sólo de una situación estática. Al comprender al indio como colonizado, lo aprehendemos como un fenómeno histórico, cuyo origen y persistencia están determinados por la emergencia y continuidad de un orden colonial. En consecuencia, la categoría indio implica necesariamente su opuesta: la de colonizador. El indio se revela como un polo de una relación dialéctica, y sólo visto así resulta comprensible. El indio no existe por sí mismo sino como una parte de una dicotomía contradictoria cuya superación –la liberación del colonizado– significa la desaparición del propio indio.

La etnia, como categoría aplicable para identificar unidades socio-culturales específicas, resulta ser una categoría de orden más descriptivo que analítico. En efecto, si hablamos de sioux, tarahumaras, aymarás o tobas, hacemos referencia a las características distintivas de cada uno de esos grupos y no a su posición dentro de las sociedades globales de las que forman parte; estamos nombrando entidades históricas que algunas vez fueron autónomas, hoy están colonizadas y en el futuro se habrán liberado, sin que el paso de una condición a otra las haga necesariamente desaparecer, porque no se definen por una relación de dominio –como el indio– sino por la continuidad de su trayectoria histórica como grupo con una identidad propia y distintiva. La identidad étnica, por supuesto, no es una condición puramente subjetiva sino el resultado de procesos históricos específicos que dotan al grupo de un pasado común y de una serie de formas de relación y códigos de comunicación que sirven de fundamento para la persistencia de su identidad étnica.

Es evidente que las etnias sometidas han sufrido los efectos de la situación colonial. Muchos grupos desaparecieron a lo largo de cuatro y medio siglos de colonización; otros están en vías de extinción. Buen número de etnias se han fragmentado como resultado del mismo proceso. En mayor o menor grado la cultura indígena –es decir, la cultura del colonizado– ha subsistido con elementos comunes lo que antes fueron rasgos distintivos particulares, reduciendo así la base étnica distintiva pero ampliando el fundamento de la identidad común del colonizado.

La liberación del colonizado –la quiebra del orden colonial– significa la desaparición del indio; pero la desaparición del indio no significa la supresión de las entidades étnicas, sino al contrario: abre la posibilidad para que vuelvan a tomar en sus manos en el hilo de su historia y se conviertan de nuevo en conductoras de su propio destino.

Ya hay ejemplos que apuntan a la dirección señalada. Julio de la Fuente (1965) reporta en uno de sus trabajos que los zapotecos del Istmo de Tehuantepec rechazan la denominación de indio, pero no la de zapotecos ni la de tehuanos. Al parecer, se ha roto en esa región la estructura de dominio colonial y ello ha dado lugar al surgimiento de una identidad étnica regional desligada de la categoría indígena. En otros casos no ha persistido la denominación étnica, aunque subsista una organización cultural distintiva; tal sería la situación en la ciudad de Cholula y en el área aledaña “mestiza”.<sup>13</sup> Las condiciones que determinan la persistencia de una identidad étnica específica, o su transformación en una consciencia regional distintiva –una vez roto el vínculo colonial– serían uno de los problemas a estudiar dentro de la perspectiva que aquí se ha propuesto.

Este planteamiento se relaciona de manera clara e ineludible con la política indigenista. En primer término, porque al no haber hecho ésta una distinción clara entre indios y etnias ha caído en la confusión de proponerse como meta la desaparición de las etnias y no de los indios –es decir: del orden colonial. Al no reconocer que el problema indígena reside en las relaciones de dominio que sojuzgan a los pueblos colonizados, el indigenismo ha derivado generalmente –en la teoría, pero sobre todo en la práctica– en el planteamiento de líneas de acción que buscan la transformación inducida –y a veces compulsiva– de las culturas étnicas, en vez de la quiebra de las estructuras de dominio. Para la solución del problema, la política indigenista plantea como condición implícita y previa la desaparición de las etnias –cuando, como hemos visto, la desaparición del indio obedecerá a un proceso que es ajeno a los que determinarán la disolución o el reforzamiento de las identidades étnicas. El indigenismo, en fin, parece considerar que el pluralismo cultural es un obstáculo para la consolidación nacional; en realidad, no es la pluralidad étnica lo que entorpece la forja nacional, sino la naturaleza de las relaciones que vinculan a los diversos grupos, y en el caso indígena, la situación colonial que le da origen.

---

13 El caso de Cholula ha sido estudiado en detalle por el autor y los resultados se ofrecen en *Modernización y tradicionalismo. Dialéctica del desarrollo en Cholula de Rivadavia, Puebla*, próximo a publicarse.

## Referencias citadas

- Aguirre Beltrán, G. 1967. *Regiones de refugio*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Balandier, G. 1963. *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*. París: Presses Universitaires de Frances.
- . 1966. "The colonial situation: a theoretical approach". En: I. Wallerstein (Ed), *Social change. The colonial situation*. Nueva York: John Wiley & Sons.
- Beale, C. 1955. Características demográficas de los indios de los Estados Unidos. *América Indígena*. 15 (2).
- Beltrán, L. 1969. Dualisme et pluralisme en Afrique tropical indépendante. *Cahiers internationaux de sociologie*. (47).
- Bonfil Batalla, G. 1973. *Modernización y tradicionalismo. Dialéctica del desarrollo en Cholula de Rivadavia, Puebla*.
- Borgognon, A. 1962. Panorama indígena paraguayo. *América Indígena*. 28 (4).
- Cardoso de Oliveira, R. 1962. Estudio de áreas de fricción interétnica no Brasil. *América Latina*. (3).
- Carrasco, P. 1951. Culturas indígenas de Oaxaca. *América Indígena*. 11 (2).
- Caso, A. 1948. Definición del indio y lo indio. *América Indígena*. 8 (4).
- Comas, J. 1953. Razón de ser del movimiento indígena. *América Indígena*, 13 (2).
- de la Fuente, J. 1965. *Discriminación y negación del indio*. México: Relaciones interétnicas, Instituto Nacional Indigenista,
- Foster, G. M. 1962. *Cultura y conquista*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Fuenzalida, F. 1970. "La estructura de la comunidad de indígenas tradicional". En: *La hacienda, la comunidad y el campesino en el Perú y Colombia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Gamio, M. 1957. Países subdesarrollados. *América Indígena*. 27 (4).
- Lipschutz, A. 1956. *La comunidad indígena en América y en Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Lewis, Oscar y E.E. Maes. 1945. Bases para una nueva definición práctica del indio. *América Indígena*. (3).
- León-Portilla, M. 1966. El indio en América. *América Indígena*. 26 (4).
- Mendieta, L. 1942. Notas sobre el artículo "El indio en México" de Robert Redfield, *Revista Mexicana de Sociología*. 4 (3).
- Nun, J. 1969. Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal. *Revista Latinoamericana de Sociología*. (2)
- Pauvert, J.J. 1966. *Portrait du colonisé*. Utrecht.
- Pozas R. e I.H. de Pozas. 1971. *Los indios en las clases sociales de México*. México: Siglo XXI.
- Ribeiro, D. 1971. *Fronteras indígenas de la civilización*. México: Siglo XXI.





# Fricción interétnica<sup>1</sup>

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA<sup>2</sup>

## Las condiciones de posibilidad de la mirada antropológica

Desde el siglo XVIII, una enorme masa de registros documentales –informes, datos numéricos, imágenes y colecciones– sobre los pueblos indígenas de Brasil ha sido producida por naturalistas y viajeros de diversa índole. A pesar de esta enorme diversidad, algunas características son comunes a estas miradas que se representan a sí mismas como desarraigadas y foráneas. En primer lugar, son el resultado de viajes, es decir, de un contacto a corto plazo con las poblaciones observadas o incluso con la región o el país donde se encontraban. En segundo lugar, el sujeto/narrador de estas experiencias dialogaba principalmente con el público europeo alfabetizado entre el que se encontraba casi exclusivamente su público potencial, junto con los visitantes de museos y exposiciones científicas. En tercer lugar, las implicaciones políticas de los discursos producidos por los viajeros eran sólo indirectas, mediadas por las lecturas de la élite nacional gobernante, ya que los sujetos/narradores no pertenecen a las mismas unidades jurídicas y administrativas a las que están sujetas las poblaciones descritas. La combinación de estas características permitió la cristalización de una visión atemporal, distante y supuestamente objetiva, un ejercicio de “conocimiento puro” sin intenciones ni repercusiones prácticas y políticas. Más tarde, en el siglo XX, esto fue interiorizado por los etnólogos americanistas como las condiciones previas para un género narrativo –la etnografía– y para las ambiciones y perspectivas de una disciplina científica. La mirada extranjera anticipó y hasta cierto punto configuró la mirada de la etnología americanista, infundiéndole las premisas y directrices de su proyecto fundacional.

---

1 Traducción de Pablo Sandoval López (Universidad Nacional Mayor de San Marcos). Publicado en 2018 en *Enciclopedia Internacional de Antropología*. Editado por Hilary Callan. John Wiley & Sons, Ltd. DOI: 10.1002/9781118924396.wbiea1825.

2 Profesor titular (jubilado) del Museu Nacional/UFRJ y actualmente profesor visitante del PGA/Universidad Federal de Bahía.

Durante los primeros intentos de formar una ciencia antropológica en Brasil, surgieron rápidamente varios puntos de divergencia respecto a esta mirada lejana y extranjera. Los relatos elaborados por los autores nacionales, con frecuencia producto de viajes cortos y de un trabajo de campo limitado, también se inspiraban en los modelos científicos imperantes y se motivaban en la misma construcción universalista de la ciencia. Sin embargo, destacaron dos peculiaridades. La primera derivaba del indianismo, movimiento literario y artístico profundamente relacionado con la independencia política de Portugal –conseguida en 1822– y con la posterior “construcción nacional”, proceso que dominó el contexto intelectual y emocional del siglo XIX. El indianismo cultivó en las mentes de la élite –e incluso entre la población en general– una asociación íntima entre las representaciones del indio y la nacionalidad, ensalzando las virtudes de las poblaciones autóctonas del país y utilizándolas retóricamente para ayudar a legitimar las demandas de emancipación política de la antigua colonia portuguesa.

El relativismo, aspecto central de la mirada antropológica, fue antecedido en Brasil por el universo de narrativas e imágenes engendradas por el indianismo, que trató el comportamiento y la cultura de los pueblos que precedieron a la llegada de los colonizadores europeos con mucho respeto y admiración. No se trataba sólo de un caso de relativismo científico, que operaba a nivel universal y abstraía al “salvaje” como un ejemplar primitivo de la humanidad. Se trataba más bien de una forma de empatía política que fortalecía los derechos a la soberanía, permitiendo ver al *diferente* desde un punto de vista solidario capaz de alimentar un relativismo comprensivo. No sólo se describían con detalle y se celebraban los códigos y valores guerreros de los pueblos nativos de Brasil, sino también sus prácticas morales y religiosas, por mucho que se apartaran de los preceptos cristianos. Incluso las instituciones que horrorizaban a la sensibilidad europea –como la antropofagia ritual– se describían de forma romántica, lo que permitía comprenderlas sin etnocentrismo.

En segundo lugar, las expectativas sobre el conocimiento producido por la antropología y su utilidad social son completamente diferentes a las de la mirada extranjera. El sujeto/narrador pertenece a la misma unidad jurídico-política que su público lector, mientras que la población observada está sujeta a la norma administrativa impuesta por este público. Esto significa que las repercusiones de los datos y su interpretación, aunque se limiten a trabajos académicos (como tesis, disertaciones, artículos de revistas, libros científicos, etc.), podrían tener un impacto mucho más directo en las condiciones existenciales de estos pueblos. Las narrativas producidas no son sólo etnográficas: reflejan inevitablemente un diálogo subyacente, salpicado de consecuencias prácticas, con proyectos e ideologías nacionales, junto con diferentes formas potenciales de gobierno y ciudadanía. En estas condiciones, la práctica antropológica nunca puede desvincularse de las cuestiones y alternativas real o virtualmente presentes en el campo de las políticas indigenistas.

## El surgimiento de la antropología brasileña

En la década que siguió al fin de la Segunda Guerra Mundial, al menos dos docenas de antropólogos que vivían y trabajaban en Brasil se unieron para crear un foro específico de discusión, fundando una asociación (la Asociación Brasileña de Antropología, ABA) que pudiera representarlos y estimular la investigación en la nueva disciplina. El organizador de una de las mesas redondas de la II Reunión Brasileña de Antropología (1955), Eduardo Galvão, el primer brasileño que se había doctorado pocos años antes en la prestigiosa Universidad de Columbia, propuso como tema de debate el asunto de cómo la investigación antropológica podía ayudar a preservar los pueblos y culturas indígenas del país. Se trataba, pues, de una cuestión de gran interés académico, que marcó un antes y un después en los modelos científicos que definirían la actuación de esta nueva especialidad científica en el país.

Darcy Ribeiro, que ya había realizado investigaciones de campo y escrito sobre los indígenas kadiwéu de Mato Grosso y los urubu-kaapor de Maranhão, había entablado una estrecha relación con Cândido Mariano da Silva Rondon, militar de alto rango y positivista, fundador del Servicio de Protección a los Indios (Serviço de Proteção aos Índios, SPI). Ribeiro dirigía entonces la División de Estudios e Investigaciones del SPI.

Roberto Cardoso de Oliveira, que se había licenciado en filosofía en 1953 por la Universidad de São Paulo y había sido invitado en 1954 por Ribeiro a trabajar como antropólogo en el Museo del Indio de Río de Janeiro, elaboró un informe que se presentaría al gobierno brasileño, un elemento clave en la propuesta de creación del Parque Indígena del Xingu. La región del Alto Xingú era un nicho ecológico situado cerca del centro geográfico del país, habitado por una docena de pueblos indígenas que recientemente habían empezado a verse afectados por la expansión de las explotaciones ganaderas y las actividades madereras. Los criterios y argumentos utilizados en la propuesta constituyeron los parámetros para la posterior puesta en marcha de procesos administrativos de reconocimiento de tierras indígenas, conformando un saber estatal que sirvió de base a la política indigenista brasileña.

En su conferencia, en la que resumió los debates de forma programática, Eduardo Galvão argumentó que los antropólogos deberían guiarse por dos lealtades básicas: el rigor de su propia ciencia y la preocupación por el destino de los pueblos indígenas del país. Fue este segundo tipo de lealtad, de naturaleza ética y política, el que abriría la agenda de la investigación antropológica en Brasil a los temas relacionados con los conflictos interétnicos, infundiendo a los estudios y análisis una mayor sensibilidad hacia los impactos, las pérdidas y las transformaciones experimentadas por las sociedades indígenas tras sus contactos con las fronteras en expansión de la sociedad nacional.

## Buscando alternativas a los estudios sobre la aculturación

La aculturación fue uno de los temas dominantes en la antropología estadounidense de los años 1930 a 1950. Algunos investigadores extranjeros como Charles Wagley, James B. Watson, Kalervo Oberg, W. D. Hohenthal y Robert Murphy, entre otros, emplearon este enfoque para elaborar estudios monográficos sobre diversos pueblos indígenas de Brasil, como los terêna y kadiwéu, los cayuá, los mundurukú del río Madeira, los tenetehara del Maranhão y los pueblos indígenas del Nordeste.

Estos estudios fueron continuados posteriormente por investigadores que trabajaban en instituciones nacionales, contribuyendo a ampliar el conocimiento sobre cómo se produce el cambio social en diferentes contextos socioculturales. En el área de los estudios indígenas, podemos mencionar a los investigadores vinculados a la Escuela de Sociología y Política (Escola de Sociologia e Política) y a la Universidad de São Paulo (USP), como Herbert Baldus, Florestan Fernandes, Egon Schaden y Renate B. Viertler, que estudiaron, respectivamente, a los tapirapé, los tupí durante el período colonial, los guaraní y los actuales kamayurá. Adoptando un enfoque teórico similar para sus investigaciones en otras regiones del país, centradas no sólo en las sociedades indígenas, podemos citar también los estudios realizados por Thales de Azevedo, Arthur Ramos, Edson Carneiro, Nunes Pereira, René Ribeiro y L. A. da Costa Pinto, así como la inspiración culturalista encontrada en el trabajo de referencia de Gilberto Freyre.

El propio Eduardo Galvão, que había trabajado como ayudante de Charles Wagley en sus investigaciones con los tenetehara y cuya tesis doctoral había sido dirigida por éste, realizó un estudio sobre las relaciones entre indios y blancos en el Alto Río Negro (Amazonia). Basó su proyecto en el “continuum folk-urbano” desarrollado por el antropólogo y etnolingüista estadounidense Robert Redfield y utilizó ampliamente el concepto de aculturación. En otros trabajos, sin embargo, sugirió que un enfoque centrado exclusivamente en la aculturación tendría poco valor heurístico, argumentando que los factores supralocales que condicionan la existencia de cualquier comunidad indígena necesitaban incluir los factores supralocales que condicionan la existencia de cualquier comunidad indígena –tales como las características de la cultura caboclo (mestiza) circundante, el entorno natural, y los factores que determinan el avance y retroceso de las fronteras pioneras (Galvão 1957)–. El autor distinguió entre el simple registro de los cambios ocurridos en las culturas indígenas (que identificó como aculturación) y la investigación de los problemas vinculados al cambio cultural (que denominó asimilación). Galvão sugirió que los investigadores deberían explorar las situaciones de contacto más en términos de asimilación y menos en términos de aculturación.

Al discutir la situación de los pueblos indígenas del sur y del nordeste, Galvão observó que, aunque el contacto entre la cultura tribal y la cultura caboclo, en

estos casos, se remontaba a un tiempo considerable, no había llevado a una transformación completa de las poblaciones indígenas en caboclos (como había predicho erróneamente, por ejemplo, en su estudio con Wagley sobre los tenetehara). Lo que es importante captar aquí es que los dos grupos étnicos mantuvieron “configuraciones culturales diferentes”. En el caso de los caboclos, esto se debió a su limitada capacidad para asimilar la cultura y la tecnología indígenas. En el caso de la población indígena, esto surgió de la decisión de salvaguardar su estatus étnico, reforzando los elementos culturales identificados como “tradicionales” para garantizar el acceso a los recursos básicos para la supervivencia en zonas densamente pobladas. Para Galvão, este refuerzo de los valores tradicionales debe verse como un mecanismo de asimilación de los indígenas a las nuevas condiciones socioculturales, lo que significa que su integración se produce entre los sectores más empobrecidos y marginados de la población rural brasileña.

En algunos trabajos surgieron nuevas áreas de investigación. Los estudios realizados por Darcy Ribeiro, en particular, hicieron hincapié en el medio ambiente como factor explicativo de las instituciones sociales y la vida ceremonial indígenas, así como en los efectos disociadores de las epidemias y ciertas formas de contacto interétnico. En su libro más importante, Darcy Ribeiro (1970) presentó un amplio cuadro histórico de la integración de los pueblos indígenas en la sociedad brasileña, considerando los impactos diferenciales de las fronteras pioneras en sus formas de organización y cultura. Aunque describió el foco de su investigación como el “proceso de transfiguración [étnica y cultural]” –y cabe señalar aquí que la idea de transfiguración ya había sido empleada anteriormente por el antropólogo cubano Fernando Ortiz, fundador de los estudios afrocubanos–, Ribeiro no dejó de referirse a la aculturación. Fiel al materialismo cultural del antropólogo estadounidense Julian Steward y al marco teórico y programático del *Handbook of South American Indians* (serie monográfica de siete volúmenes editada por Steward y publicada por el Smithsonian Institution entre 1940 y 1947). En todas estas fórmulas, la preocupación básica del investigador seguía siendo el estudio del orden tribal tradicional, con el contacto visto únicamente en términos de sus aspectos negativos y destructivos, una fuente de desorden en la vida de la sociedad.

## La noción de fricción interétnica

El punto de partida para la construcción de la noción de fricción interétnica fueron los debates sobre la aplicación del concepto de aculturación a las poblaciones indígenas de Brasil. Fue con esta noción, desarrollada por Roberto Cardoso de Oliveira, que un nuevo espacio para la investigación etnológica en Brasil comenzó realmente a tomar forma. Antes de explicar con más detalle esta teoría, es necesario hacer algunas breves observaciones sobre la trayectoria del autor.

Roberto Cardoso de Oliveira se licenció en filosofía por la Universidad de São Paulo en 1953. Al año siguiente, tras entrar en contacto con Darcy Ribeiro, aceptó la invitación para incorporarse al Servicio de Protección del Indio como antropólogo en el Museo del Indio (Museu do Índio). En 1958 se trasladó al Museo Nacional, donde, dos años más tarde, inició el primer curso de especialización en antropología del país. Ese mismo año emprendió su primer trabajo de campo, con los ticuna de la Amazonia. Bajo la supervisión de Florestan Fernandes, concluyó su maestría y doctorado en antropología estudiando a los indígenas Terena. En 1962, coordinó un proyecto de investigación a gran escala en la región central de Brasil, cuyo texto incluía la noción de fricción interétnica, que pronto se aplicaría en los proyectos de investigación emprendidos por sus alumnos y colaboradores. En 1968, en colaboración con David Maybury-Lewis, de la Universidad de Harvard, Cardoso de Oliveira amplió sus actividades de investigación en el Museo Nacional y ese mismo año fundó el primer curso de posgrado en antropología social (PPGAS). De 1972 a 1985, trabajó en la Universidad de Brasilia, donde también creó un programa de maestría (1972) seguido de un programa de doctorado (1981). Además, creó la revista *Anuário Antropológico* (1977), de la que fue redactor jefe durante muchos años. De 1985 a 1991, cuando se jubiló, fue profesor de la Universidad Estatal de Campinas, donde recibió el título de profesor emérito. En sus últimos años, volvió a vivir en Brasilia, donde enseñó en el Centro de Investigación y Posgrado sobre las Américas (CEPPAC). Autor de una extensa obra, de la que sólo algunos aspectos pueden mencionarse en este texto, fue también un “constructor institucional” y desempeñó un papel central en el establecimiento de la antropología como disciplina científica en Brasil.

La primera formulación de la noción de fricción interétnica apareció en 1962, cuando Cardoso de Oliveira presentó el marco teórico que orientaría las investigaciones realizadas con los terêna, ticuna, gavião, krahô, suruí y asurini. Al proponer que los proyectos de investigación se centraran en los aspectos relacionados con el contacto entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional, Cardoso de Oliveira trató de distanciar estos nuevos estudios de otros dos enfoques analíticos del mundo rural brasileño. Uno caracterizado por la concentración casi exclusiva en los aspectos locales (estudios comunitarios) y el otro orientado hacia la descripción de procesos más amplios percibidos como transformadores de las relaciones sociales y del conjunto de actitudes asociadas al campesinado (estudios de modernización).

Dos aspectos fueron destacados por Cardoso de Oliveira como cruciales para la definición de fricción interétnica, permitiendo contrastar este concepto con el enfoque de la aculturación. En primer lugar, el término elegido por el autor (fricción) ya centraba la atención del investigador en los aspectos conflictivos de la transmisión cultural, que inevitablemente implica intereses y valores contradictorios. Era necesario ir más allá de los aspectos consensuados, voluntarios

y pacíficos que implica la idea de transmisión cultural y pensar en un proceso primordialmente conflictivo.

Las imágenes y las metáforas no son meros vehículos de difusión de ideas y significados: constituyen al actor que las crea, ayudándonos a distinguir la posición del autor de otras líneas y enfoques teóricos. Según los diccionarios portugueses, el término fricción indica “el acto de frotar la superficie de un cuerpo contra la de otro” o, de forma más general, “un estado de conflicto entre personas”. Así pues, la elección de la palabra “fricción” ya indicaba la preocupación de Cardoso de Oliveira por hacer hincapié en la interacción y el conflicto continuos como componentes estructurales del conflicto interétnico. Al suprimir de sus escritos términos como “transmisión”, “adopción” y “aculturación”, Cardoso de Oliveira modificó el enfoque de la investigación antropológica, diferenciándola tanto del enfoque adoptado por los estudios británicos del “contacto cultural”, expresión preferida por autores como Meyer Fortes, Lucy Mair y Audrey Richards, como de los “estudios de aculturación”.

En segundo lugar, Cardoso de Oliveira sustituyó el énfasis exclusivo en la cultura por un enfoque más sociológico, añadiendo que, en su opinión, el objetivo del análisis no debía ser el “patrimonio cultural” (el que se conserva principalmente en la memoria de los nativos más antiguos, con su profundo conocimiento de mitos y rituales), sino el “contacto interétnico”: en otras palabras, las relaciones sociales que se establecen concretamente entre las poblaciones estudiadas (Cardoso de Oliveira 1964). En este sentido, la noción de “fricción interétnica” anticipa el cambio de la antropología, defendido más tarde por Fredrik Barth (1969), del énfasis en los grupos étnicos como “unidades portadoras de cultura” a su eficacia social como “tipos organizativos”.

Al sugerir una interacción continua entre dos sociedades, la noción de fricción interétnica subvertía el tipo de imágenes y conceptos que describían el contacto como algo accidental y episódico, viéndolo como un fenómeno exclusivamente perturbador que conducía a un estado de desorganización o colapso social. A la inversa, incluso en términos de sus asociaciones inconscientes, la teoría de la fricción interétnica presumía que la condición de los pueblos indígenas no era ni temporal (anticipando su completa asimilación final a la sociedad nacional) ni algo esencial y permanente (una cualidad que sólo podía desaparecer mediante la extinción física de sus portadores).

Sin embargo, Cardoso de Oliveira integró el concepto de fricción interétnica con la noción de sistema interétnico, formado por “dos poblaciones dialécticamente ‘unificadas’ a través de intereses diametralmente opuestos, aunque interdependientes, por paradójico que parezca” (Cardoso de Oliveira 1962: 84-85). En su opinión,



los sistemas societales interactuantes acababan funcionando como subsistemas de otro sistema más inclusivo, definido por él mismo como sistema interétnico.

En un artículo posterior, Cardoso de Oliveira desarrolló una noción utilizada de forma práctica en textos anteriores. El “potencial de integración” de una sociedad indígena correspondía a “aquellas características del sistema interétnico que, presentes en la situación de contacto, podrían tomarse como elementos responsables de la integración” (Cardoso de Oliveira 1978: 87). Destacando la existencia de diferentes niveles en los que opera el sistema interétnico (económico, social y político), subrayó la necesidad de comprender los mecanismos de integración a través de los cuales se crean dependencias mutuas entre actores sociales pertenecientes a diferentes grupos étnicos. Tomando como ejemplo el nivel económico, observó que en muchas situaciones la población indígena proporcionaba materias primas y dependía de los bienes suministrados por los blancos, ocupando estos últimos una oposición recíproca (Cardoso de Oliveira 1978: 88).

Otra formulación importante señalada en el mismo artículo fue el establecimiento de una equivalencia lógica entre la noción de fricción interétnica y lo que los sociólogos llaman *lucha de clases*. El autor sostenía que los subsistemas tribal y nacional que constituyen el sistema interétnico mantienen la misma correspondencia lógica encontrada entre las clases sociales y la sociedad brasileña (Cardoso de Oliveira 1978: 85). Posteriormente, el autor profundizó su análisis, observando que esta equivalencia lógica (“aunque no ontológica”) no implica negar o ignorar el hecho de que el subsistema tribal pueda ocupar una posición en la estructura de clases. En sus formulaciones posteriores, desarrolló la idea de que no se trata de fenómenos mutuamente excluyentes, sino de diferentes tipos de divisiones que pueden utilizarse para conceptualizar la diferencia entre grupos sociales, haciendo hincapié unas veces en la división étnica y otras en la división de clases.

Sólo para dar una idea de la amplitud de estos estudios, podemos enumerar algunos de los principales autores y proyectos de investigación vinculados a este enfoque durante sus dos primeras décadas: Roque de Barros Laraia, sobre los Suruí y Assurini, y Roberto Da Matta sobre los Gavião y Apinajé, Julio Cezar Melatti sobre los Kraho y Canella, Silvio Coelho dos Santos sobre los Xokleng, Paulo Marcos Amorim sobre los Potiguara, Marcos de Magalhães Rubinger sobre los Maxacali, y Edson Diniz Soares sobre los Macuxi.

## Diálogos internacionales

Los diálogos y reflexiones sobre algunas de las teorías formuladas por sociólogos y antropólogos extranjeros desempeñaron un papel importante en la elaboración de la teoría de los sistemas interétnicos. Para empezar, podemos recordar la



noción de “situación colonial” desarrollada por George Balandier (1955) en su estudio de las antiguas sociedades africanas reunidas en estados-nación bajo el dominio colonial. Cardoso de Oliveira (1964) empleó este concepto para subrayar los aspectos conflictivos y autoritarios de la situación de contacto, comparando la condición de los pueblos indígenas –política y jurídicamente– a la de naciones ocupadas. Otra formulación teórica que contribuyó a la conceptualización de las fricciones interétnicas fue la noción de “colonialismo interno”, empleada tanto por Rodolfo Stavenhagen como por Pablo González Casanova. La cuestión del colonialismo interno, rápidamente incorporada a la teoría de la fricción interétnica, también pretendía ofrecer alternativas tanto al enfoque culturalista de los estudios regionales como al tradicional análisis de las clases sociales.

Estas teorías sirvieron de inspiración a una nueva generación de antropólogos latinoamericanos. En una reunión celebrada en 1971 se redactó la Declaración de Barbados. En ella se criticaba duramente la labor de las iglesias y los estados entre los pueblos indígenas de la región y se proponían nuevas normas profesionales de investigación y el compromiso de los antropólogos con las luchas y reivindicaciones indígenas (Dostal 1972). Aunque no participó en esta reunión, ni en las que siguieron, la importancia de Roberto Cardoso de Oliveira fue sin duda reconocida, ya que uno de los principales organizadores de la reunión, el austriaco Georg Grünberg, que había mostrado un gran interés por los estudios de contacto interétnico durante un período en Brasil, acabó llamando al simposio “Estudios de áreas de fricción interétnica en América Latina”.

Posteriormente, Cardoso de Oliveira trató de asociar la noción de fricción interétnica a una nueva problemática derivada de la investigación sobre la construcción de identidades étnicas. Para ello se apoyó especialmente en un texto clásico de Fredrik Barth (1969) al que hizo numerosas alusiones en sus obras. La idea de que los grupos étnicos nacen en situaciones de interacción, que implican aspectos de conflicto e interdependencia, también es compartida por Barth. Sin embargo, el esquema analítico de este último, en el que la noción de integración no ocupa un papel central, está más abierto al estudio de la variabilidad de las situaciones, permitiendo conceptualizar un abanico de posibilidades que van desde casos de simbiosis a otros en los que los grupos no están organizados según líneas étnicas, desde interdependencias ecológicas y económicas a otras de carácter político y ritual.

Cardoso de Oliveira también debatió con varios autores británicos que exploraron la formación de categorías étnicas, entre ellos John Clyde Mitchell y Abner Cohen. Estas fueron importantes fuentes de inspiración para los proyectos de investigación a corto plazo que llevó a cabo en México y Cataluña. Algunas de las investigaciones llevadas a cabo por sus colegas y alumnos en los años posteriores también siguieron esta línea, lo que dio lugar a interesantes resultados académicos (Baines 1991, Faulhaber 1998, Ramos 1980).

## Evaluaciones posteriores y contemporáneas

Aunque la noción de fricción interétnica surgió en los años sesenta y se utilizó habitualmente hasta los ochenta, hasta hoy existen relativamente pocos intentos de evaluar críticamente este enfoque.

Un grupo de antropólogos brasileños ha tratado de examinar los estudios de contacto entre los pueblos indígenas y la sociedad brasileña a través de algunas de las categorías centrales del análisis marxista (como modo de producción, formación económico-social, etc.). Algunas referencias dispersas a los conceptos y temas desarrollados por Ribeiro sugieren que estos autores prefieren la noción de “transfiguración” a la de “fricción interétnica”, aunque sin llegar a producir una evaluación crítica. Colaboró estrechamente con estos autores Paulo Marcos Amorim, antiguo alumno de Cardoso de Oliveira, que realizó investigaciones con los indígenas potiguara. Destacó el componente fuertemente asimétrico de los sistemas interétnicos al demostrar que, mientras los indios dependían de los blancos para obtener bienes y dinero, la dependencia de los blancos de la producción indígena o del suministro de mano de obra era prácticamente nula. En lugar de seguir un enfoque basado en las clases sociales, Amorim adaptó sus observaciones a la teoría de los sistemas interétnicos describiendo la situación de los pueblos indígenas del nordeste como un caso límite del potencial de integración.

Uno de los últimos alumnos supervisados por Cardoso de Oliveira en la Universidad de Brasilia y su constante interlocutor, João Pacheco de Oliveira, que también estudió a los ticuna y realizó investigaciones a largo plazo entre ellos, produjo una evaluación de la teoría del contacto interétnico veinte años después de su formulación original (Pacheco de Oliveira 1985). Para Pacheco de Oliveira, la imagen de la fricción, que inicialmente tuvo la virtud de alentar a los investigadores a investigar la dimensión constitutiva, creativa e impredecible del conflicto, más tarde, durante una segunda fase intelectual, se integró con las categorías analíticas de una sociología funcionalista, replanteando el conflicto como un simple desajuste temporal. Al incorporar el concepto de fricción interétnica a una lógica de sistemas en mutuo equilibrio, la teoría del contacto interétnico se limitaba a tratar una única modalidad de conflicto, que podía corregirse y superarse. La contradicción entre un pueblo indígena y la sociedad nacional perdería así su radicalidad. Así, se consideraba que estas entidades sólo contribuían, mediante una transformación mutua y gradual, a la supervivencia del sistema interétnico.

El concepto básico de la teoría del contacto interétnico se convertiría así en el de “integración social”, que según Cardoso de Oliveira designa el proceso responsable de la constitución de un sistema interétnico: este último se transformaría así en el verdadero objeto de investigación. En el prefacio a la cuarta edición de su monografía sobre los ticuna, Cardoso de Oliveira respondió amistosamente a

esas críticas, considerándolas expresión de una “buena polémica”. Sostiene, sin embargo, que nunca pretendió que la “fricción interétnica” fuera una teoría –ni siquiera un concepto– y que, como herramienta de investigación, está marcada por la tensión entre los diferentes paradigmas existentes en la disciplina, lo que hace inútil esperar la unidad de una teoría (Cardoso de Oliveira 1994: 185-89).

Para superar lo que consideraba las limitaciones de la “fricción interétnica”, Pacheco de Oliveira entabló un diálogo con la antropología política y una relectura de la obra de Max Gluckman y Fredrik Barth. Radicalizando el enfoque procesualista, sugirió la noción de *situação histórica* (situación histórica) como herramienta para explicar las ambigüedades y potencialidades del contacto interétnico, situado dentro de relaciones históricas de dominación y poder y operando a diversas escalas. El campo intersocietal –evitando el uso de la noción de sistema interétnico– no resulta de una homogeneidad de códigos, significados o puntos de referencia para la acción, ni excluye en ningún sentido la existencia de múltiples lecturas de los mismos papeles y acontecimientos por parte de diferentes actores. Es precisamente esto lo que posibilita un juego de tensiones, manipulaciones y alternativas que permite la co-presencia simultánea de grupos y personas tan diversos en un mismo espacio (Pacheco de Oliveira 1988: 57, 59, 266). En los últimos años, esta noción se ha aplicado a la investigación con otros pueblos indígenas, como los kaiowá, terena, kaxinauá, mura, witoto, canella, fulnio, tremembé y tupinambá, así como al estudio de los movimientos indígenas y al tema de los indígenas en las ciudades.

En un texto crítico de 1979, Roberto Da Matta cuestionó la teoría del contacto interétnico, afirmando que esta “antropología de la integración” toma la sociedad brasileña –especialmente su estructura económica– como el factor determinante absoluto de las sociedades indígenas, limitándose a investigar la especificidad de sus culturas de forma meramente tangencial. La crítica más dura se dirigió a Ribeiro, en cuya obra identificó un enfoque paternalista, al tiempo que rechazó las premisas evolucionistas de su postura teórica. En todo caso, Da Matta propone claramente una demarcación de líneas de estudio en la antropología brasileña, situándose en oposición a Cardoso de Oliveira. El texto –de hecho, el prólogo a la segunda edición de un libro que resultó de un proyecto de investigación sobre las relaciones interétnicas en Brasil Central– buscaba, por el contrario, precisamente fortalecer y valorizar una nueva línea de estudios, representada por la investigación que su autor estaba realizando en ese momento sobre las culturas y rituales indígenas de la sociedad brasileña a través de un enfoque inspirado en el estructuralismo francés.

En las décadas siguientes, esta división teórica tendió a profundizarse entre, por un lado, los estudios de contacto interétnico y, por otro, una etnología americanista de inspiración lévi-straussiana. En un estudio de la literatura etnológica brasileña

publicado en 1994 por la *Annual Review of Anthropology*, Eduardo Viveiros de Castro, antropólogo que estudió a los yawalapiti y araweté y que inicialmente fue supervisado por Roberto da Matta, evitó toda mención a los estudios de contacto interétnico, por considerarlos extrínsecos a la etnología. Algunos años después, en una extensa revisión de trabajos recientes en etnología, esta vez dirigida a un público brasileño, hizo explícita su crítica a los estudios de contacto interétnico, marcando en particular sus divergencias con el enfoque representado por Pacheco de Oliveira (Viveiros de Castro 1999).

También es interesante mencionar los diálogos que la investigación sobre el contacto interétnico en Brasil estableció con la antropología contemporánea. En un libro de 2005 de gran importancia y considerable impacto teórico y político, Anna Lowenhaupt Tsing, que llevó a cabo una investigación a largo plazo con el pueblo meratu de Indonesia y trabaja como profesora en la Universidad de California-Santa Cruz, independiente de la opinión de Cardoso de Oliveira, también utilizó el concepto de fricción como idea central. Inspirada en la crítica cultural, se centra en la coproducción de culturas, un proceso que va desde las interconexiones locales hasta el entrecruzamiento en medio de conexiones globales. Lo que ella denomina “fricción” no se limita a las líneas étnicas: también abarca “las cualidades incómodas, desiguales, inestables y creativas de la interconexión a través de la diferencia” (Tsing 2005: 4, véase también 25). Ciertamente, una comparación entre cómo se utiliza actualmente el término “fricción” en otros contextos etnográficos y cómo se aplicó para la investigación sobre los pueblos indígenas en Brasil sería muy estimulante para el desarrollo de herramientas de investigación y un diálogo teórico.

Para concluir, es fundamental destacar que, más que un conjunto de conceptos y teorías, la fricción interétnica constituye una de las líneas fundamentales de investigación de la etnología brasileña, un enfoque que orientó y coordinó una vasta gama de estudios sobre los pueblos indígenas y su interacción con la sociedad brasileña. Como línea de investigación, propuso un nuevo objeto de estudio (como la situación de contacto, muy poco investigada por la antropología dominante en la época), obligando a los investigadores a desarrollar un estudio etnográfico más amplio de los fenómenos que trascienden el ámbito local y una mayor conciencia del papel y las acciones del Estado. Fue igualmente decisiva en la creación de nuevas normas científicas y profesionales para consolidar la antropología en el país, incluida la promoción de debates que eran nuevos incluso en el contexto internacional de la época. Un ejemplo es su cuestionamiento de varios tabúes coloniales, como la antropología como disciplina que mira desde lejos; la separación radical entre ciencia pura y aplicada; y la división entre etnología e historia. También estimuló debates sobre la responsabilidad social del antropólogo y las raíces sociales de los científicos y las teorías sociales. Las intersecciones entre la agenda marcada por esta línea de investigación y los estudios poscoloniales desarrollados en los países anglosajones son numerosas,

y encierran el potencial para debates y comparaciones que podrían contribuir a avances tanto en la etnografía como en la teoría antropológica.

## Referencias citadas

- Baines, Stephen G. 1991. *“É a FUNAI que sabe”: A frente de atração Waimiri-Atroari*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Balandier, George. 1955. *Sociologie actuelle de l’Afrique noire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Barth, Fredrik, ed. 1969. “Introduction”. En: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. pp. 1-29. Boston: Little, Brown.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1994. “Posfácio 1994: Trinta Anos Depois”. En: *O índio e o mundo dos brancos*. pp. 183-190. 4th ed. Campinas, Brazil: Editora da Unicamp.
- \_\_\_\_\_. 1978. “Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica.” En: *Sociologia do Brasil indígena*. pp. 83-129. 2nd ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_. 1964. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Difel.
- \_\_\_\_\_. 1962. Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil: Projeto de Pesquisa. *América Latina*. 5 (3): 85-90.
- Da Matta, Roberto. 1979. “Prefácio a 2a edição”. En: Roque de Barros Laraia y Roberto Da Matta (eds.), *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios do médio Tocantins*. pp. 19-35. São Paulo: Difel.
- Dostal, Walter, ed. 1972. *The Situation of the Indian in South America*. Geneva: World Council of Churches.
- Faulhaber, Priscila. 1998. *O lago dos espelhos: Etnografia do saber sobre a fronteira em Tefé/Amazonas*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Galvão, Eduardo. 1957. Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil. *Revista de Antropologia*. 5 (1): 67-74.
- Ortiz, Fernando. 1983. *El contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Pacheco de Oliveira, João. 2008. Um semeador da antropologia. *Mana: Studies in Social Anthropology*. 14 (2): 587-96.
- \_\_\_\_\_. 1988. *O nosso governo: Os Ticunas e o regime tutelar*. São Paulo: Editora Marco Zero.
- \_\_\_\_\_. 1985. “Fricção Interétnica”. En: *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- Ramos, Alcida Rita Ramos. 1980. *Hierarquia e simbiose. Relações intertribais no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Hucitec.
- Ribeiro, Darcy. 1970. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

- Santos, Sílvio Coelho dos. 1970. *A integração do índio na sociedade regional: A função dos postos indígenas em Santa Catarina*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1963. Clases, colonialismo y aculturación: Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Meso-América. *América Latina*. 6 (4): 89-103.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1999. "Etnologia brasileira". En: Sérgio Miceli (ed.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. Vol. 1. pp. 109-223. São Paulo: Editora Sumaré.

## Los desafíos de la clase incómoda: el campesinado frente a la antropología americanista<sup>1</sup>

GUILLERMO DE LA PEÑA<sup>2</sup>

La terca persistencia de los pequeños cultivadores que reciben el nombre de campesinos (*camponeses*, en portugués) en América Latina ha sido, en el industrializado siglo XX y en los umbrales del posmoderno siglo XXI, un tema central de discusión y análisis para las ciencias sociales, y en particular para la antropología. A la importancia del tema ha contribuido, además, el sobresaliente papel que los campesinos han desempeñado tanto en las movilizaciones sociales –grandes y chicas– como en la organización política del continente. Así, no es de sorprender que las antologías internacionales sobre la cuestión campesina incluyan muchos capítulos sobre el mundo americano<sup>3</sup>, y que la síntesis definitiva sobre “los campesinos” la haya escrito Eric Wolf (1966: 135), quien quebró sus primeras lanzas como investigador en Puerto Rico y México. La importante publicación periódica *Journal of Peasant Studies*, que pronto cumplirá 20 años de vida, ha tenido desde sus comienzos un notable componente latinoamericanista. Todavía más: algunos conceptos que se volvieron moneda común en el intercambio académico fueron acuñados en los estudios latinoamericanistas sobre el campesinado; por ejemplo, “*continuum folk*-urbano”, “fondo de renta”, “comunidad corporada”, “niveles de integración”, “cultural broker”, “bien limitado”, “contrato diádico”, “triángulo sin base”, “relaciones centro-periferia”, “colonialismo interno”, “caudillismo”, “caciquismo”, “agrarismo”, “foquismo”, etc. Con todo, difícilmente podría hablarse de una convergencia teórica entre quienes se ocupan del tema; por el contrario, el campo de los estudios campesinos en América Latina ha estado marcado por el signo de la polémica, y probablemente este desacuerdo endémico forme parte de su interés.

---

1 Publicado en el 2001 en Miguel León Portilla (coord.), *Motivos de la antropología americanista: indagaciones en la diferencia*. pp. 134-167. México: Fondo de Cultura Económica.

2 Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Guadalajara, México).

3 Véanse, por ejemplo, Potter, Díaz y Foster, eds. (1967) y Shanin, ed. (1971).

En este ensayo pretendo revisar algunos aspectos clave de tal polémica. Me ocuparé primero de la realidad del campesinado en cuanto tipo socioeconómico. Se acepta que los campesinos son agricultores de pequeña escala, que poseen al menos cierto control sobre la tierra que cultivan y sobre la organización de su propio trabajo<sup>4</sup>; también, que el trabajo familiar es para ellos un recurso importante. Igualmente, nadie discute que, a diferencia de los grupos tribales, los campesinos son parte integrante de sociedades complejas y se vinculan a procesos económicos más amplios. Pero esta “clase incómoda”, como la llama Teodor Shanin, ¿Es realmente una “clase”, o es más bien un “segmento” o un “modo de producción”? ¿En qué se parecen los campesinos latinoamericanos del siglo XX a sus congéneres de la Europa medieval? ¿Cuáles son las condiciones de su autarquía o subordinación relativas respecto del mercado, o de su persistencia en un contexto de creciente globalización? En segundo lugar, abordaré el tema de la organización política del campesinado. ¿Puede hablarse de instituciones políticas propias de los campesinos, con un fuerte grado de autonomía? ¿Son, por el contrario, juguetes de los designios de poderes más amplios? Las rebeliones campesinas, que en ciertas regiones y tiempos llegan a ser endémicas, ¿expresan su rechazo a la sujeción externa o son resultado de la manipulación vertical? Por último, me referiré a los aspectos culturales e ideológicos de la sociedad campesina; de nuevo, los temas en disputa se refieren a su autonomía o dependencia, y a los componentes de conservadurismo o innovación, coherencia o fragmentariedad presentes en los valores campesinos.

El trabajo se esforzará por dar cuenta del estado actual de estas tres discusiones en América Latina y por evaluar su relevancia para la antropología y las ciencias sociales contemporáneas. Proceden tres advertencias. La primera es que la división tripartita –planteada por comodidad analítica– no hace justicia al esfuerzo holístico de la mayoría de las investigaciones antropológicas; por ello, será necesario recuperar al final la interdependencia de las tres discusiones, en tanto los procesos productivos no son inteligibles sino como procesos políticos, y ambos son en sí mismos procesos culturales. La segunda es que en este ensayo se han privilegiado los ejemplos referidos a Mesoamérica y a los Andes sobre los de otras regiones de nuestra América, por razones de espacio y por ser aquéllos más conocidos por el autor. Tercero: después de estar de moda en las décadas del sesenta y setenta, el tema del campesinado huele a viejo. Los estudios campesinistas, con

---

4 Es raro el campesino que, además del cultivo de la tierra, no se dedique, subsidiariamente, a la cría de animales –desde aves de corral hasta ganadería mayor–, y que no recurra también a las actividades comerciales y artesanales. Sin embargo, por razones que explicaré al hablar de los aspectos culturales del campesinado, cuando estas actividades dejan de ser subsidiarias para convertirse en dominantes, es necesario problematizar específicamente ese proceso de cambio. En cuanto al control relativo sobre la tierra y el trabajo, no requiere estrictamente de la propiedad de la tierra; la categoría, por tanto, incluye tanto a micropropietarios y comuneros como a aparceros, colonos y arrendatarios.



sus pretensiones sociológicas, materialistas y comparativas, surgieron en buena parte en oposición a los enfoques boasianos, que destacaban la primacía de los símbolos y lo único de cada cultura; y hoy Boas –una parte suya– ha resucitado en el postestructuralismo y el posmodernismo. Sin embargo, incluso si aceptamos las obsesiones posmodernas por la fragmentariedad cultural, no podemos negar la validez de los mundos campesinos en cuanto refugio de significado ante el naufragio de las ideologías y las identidades impuestas por los Estados. Entender estos mundos continúa siendo tarea ineludible de la ciencia del hombre.

### Comunismo primitivo, feudalismo y articulación de modos de producción

Quizá la primera caracterización importante de la lógica interna de las sociedades campesinas latinoamericanas se deba a dos militantes de la izquierda radical: Ricardo Flores Magón en México y José Carlos Mariátegui en Perú. Flores Magón, considerado el principal precursor intelectual de la Revolución mexicana, era un anarquista, seguidor de Kropotkin y Bakunin. Desde su periódico *Regeneración* (1910-1916) difundió la idea de la persistencia en tierras americanas de una comunidad igualitaria, carente de propiedad privada y de autoridad central (Flores Magón 1970: 35-39, 56-57). Por su parte, Mariátegui, fundador del Partido Comunista Peruano, bosquejó la imagen de esta comunidad utópica desde una perspectiva explícitamente marxista: el ayllu del Tawantisuyo resultaría así un paradigma del comunismo primitivo (Mariátegui 1928). Pese a los embates del “feudalismo” colonial y republicano, el mundo comunista andino sobrevivía; más aún, era visto por Mariátegui como la base fundamental del progreso posible en una sociedad como la peruana.<sup>5</sup>

Más allá de la política, el interés por la comunidad igualitaria permeó los nacientes estudios antropológicos. Así, en América Latina ocurrió el primer encuentro tematizado entre pensamiento socialista e investigación antropológica. Sobre el mundo andino, Hildebrando Castro Pozo, quien jugaría un destacado papel en la política indigenista peruana, publicó en 1924 su ensayo *Nuestra comunidad indígena* y en 1936 su controvertida investigación etnohistórica *Del ayllu al cooperativismo socialista*; en ambas obras reiteraba la consistencia de la cultura andina de origen preincaico con las prácticas agrarias “comunales”. Asimismo, el “comunismo” es señalado como un rasgo distintivo de los poblados rurales mexicanos por autores como Manuel Gamio (1922), Moisés Sáenz (1939) y Miguel Othón de Mendizábal (1979). Sin embargo, estos últimos afirmaban la

5 Marx y Engels, en sus primeros escritos, también estaban persuadidos de que las comunidades aldeanas germanas y las eslavas e hindúes (descritas respectivamente por Maurer, Haxthausen y Maine) representaban formas supérstites de “comunismo primitivo” (cfr. Palerm 1980: 151).

imposibilidad de entender el mundo aldeano de Mesoamérica –en el pasado y en el presente– sin examinar sus vínculos y subordinaciones con respecto a las civilizaciones urbanas.

Tocaría a Robert Redfield iniciar a finales de la década del veinte la pesquisa sistemática de estos vínculos. Influido por su maestro (y suegro) Robert E. Park, fundador de los estudios de ecología urbana en la Universidad de Chicago, y por W. L. Thomas y Florian Znaniecki ([1918] 1958) –quienes, también en Chicago, habían escrito una monografía innovadora sobre los campesinos polacos trasplantados a los Estados Unidos–, Redfield escogió como lugar de trabajo de campo al pueblo de Tepoztlán, en el altiplano central mexicano. Como Park estaba interesado en la estructura de relaciones socioespaciales generada a partir de la influencia de la ciudad. Como Thomas y Znaniecki, buscaba entender lo que esta estructura y esta influencia significaban en la vida cotidiana de la gente.

En la visión de Redfield, Tepoztlán representaba un ejemplo típico del proceso de transformación de una sociedad *folk* por la difusión de elementos urbanos; era, por tanto, una “comunidad intermedia”, equidistante del aislamiento tribal y del cosmopolitismo de la ciudad.<sup>6</sup> De hecho, ambos polos tenían una presencia en la vida cotidiana del pueblo, y la gente misma distinguía entre “los tontos” –los que ignoraban todo lo que no fuera estrictamente local– y “los correctos” –los avezados en las prácticas ciudadinas. Tras publicar su monografía sobre Tepoztlán en 1930 Robert Redfield emprendió entre 1931 y 1934 un estudio aún más ambicioso, en la península de Yucatán, concebida como un laboratorio donde podría probarse su teoría del cambio social a partir del influjo urbano. Armado de conceptos derivados de Durkheim, Tönnies y Maine, definió más rigurosamente los tipos ideales polares –la sociedad *folk* y la sociedad urbana– en términos de la ausencia o presencia de la innovación tecnológica y de tres componentes sociológicos básicos: desorganización, secularización e individualización. Además, planteó la existencia de un gradiente social, determinado por el alcance diferencial de la influencia urbana (que, precisamente, mediante la difusión de innovaciones tecnológicas, desorganizaba, secularizaba e individualizaba).

Con la ayuda de un equipo de investigadores, Redfield realizó trabajo de campo en cuatro localidades, seleccionadas como ejemplos de puntos en ese gradiente, bautizado como *continuum folk*-urbano: Tusik tipificaba la armónica comunidad *folk* de indios tribales; Chan Kom, la comunidad campesina, que conservaba un alto grado de armonía pero ya había sido penetrada por emanaciones de la ciudad; Dzitas, la pequeña ciudad, monetizada y dividida en clases sociales, y Mérida, la ciudad plenamente integrada al torbellino de las comunicaciones modernas

---

6 La terminología se deriva del célebre texto de A. L. Kroeber (1923) sobre los campesinados como “part cultures, part societies”.

(Redfield 1941). Un detallado estudio de Chan Kom, escrito en colaboración con el mexicano Alfonso Villa Rojas, mostraría la importancia de la organización comunitaria como principio básico de identidad, acceso a la tierra (que no se constituía como mercancía sino como patrimonio compartido), división del trabajo y organización ceremonial. Si las tareas de producción y consumo se planeaban y ejecutaban directamente por familias, éstas eran familias extensas, unidas entre sí por numerosos lazos de parentesco y compadrazgo, cuya cooperación cobraba sentido en el ámbito comunitario. La cosmovisión de los campesinos implicaba una imbricación del parentesco, la economía y la religión; al mismo tiempo, eran conscientes de su participación en ámbitos políticos y económicos mayores. Se vinculaban al gobierno mexicano a través de la escuela y de la organización municipal y *ejidal*. En términos jurídicos, la propia tierra comunitaria les era concesionada por el Estado, y éste además les proporcionaba la posibilidad de rentar tierras públicas. Por otra parte, aunque en las transacciones interfamiliares no se utilizaba el dinero, la presencia del mercado regional y aun nacional en la tienda grande del pueblo y en las visitas de buhoneros habían introducido la monetización. Todo esto, así como la migración laboral cíclica emprendida por muchos hombres de Chan Kom, sembraba un germen de individualismo (Redfield 1934).

En 1948, Redfield (1950) regresó a Chan Kom y encontró que, a pesar de la intensificación de las comunicaciones y el comercio, de la adopción de técnicas de cría de ganado y de la conversión de varias familias al protestantismo, los valores comunitarios y familiares no habían decaído. En los años subsiguientes, el mismo autor publicó tres nuevos libros –amén de un sinnúmero de artículos– donde discutía y refinaba sus modelos a la luz de investigaciones históricas y etnográficas realizadas en otras partes del mundo (Redfield 1953 y 1960)<sup>7</sup>. En estas obras reafirmaba su raigambre durkheimiana y volvía a sostener la importancia del “orden moral” para entender la lógica de la “pequeña comunidad” (o sociedad *folk*), mientras que el “orden técnico” era el que explicaba la lógica de la sociedad urbana. Una sociedad campesina mantenía la supremacía del orden moral sobre el técnico, pero era capaz de absorber innovaciones concebidas en términos de su propio ethos (como en Chan Kom, donde los valores comerciales se integraban en una concepción comunitaria que valoraba el trabajo y la recompensa material a éste). Con todo, una avalancha de novedades tecnológicas podía romper el orden moral, y con frecuencia lo hacía; pero este proceso debía, de nuevo, situarse en el contexto de las relaciones que las comunidades sostenían con la ciudad. En mi opinión, la enorme influencia de Redfield en la antropología de la posguerra (1940-1960) se debe a este énfasis en el estudio simultáneo de las relaciones internas y las contextuales, que permitía romper con el universo intemporal y aislado de los estudios tribales británicos, y asomarse a sociedades complejas e históricamente dinámicas. Así lo hicieron, por ejemplo, sus tres jóvenes colegas

---

7 Véanse sus artículos compilados por Margaret Park Redfield (1964).

de Chicago, McKim Marriott (1955), Bernard Cohn (1987) y Milton Singer (1958), en sus estudios sobre la India, o Conrad Aresnberg y Solon Kimball (1940) en sus estudios sobre Irlanda. En América Latina, los estudios que llevan el sello redfieldiano son literalmente cientos, como lo muestra la bibliografía compilada por Evaristo de Moraes Filho (1970).

Al mismo tiempo, el concepto “comunidad” –en su doble acepción espacial y organizacional, y entendida como punto intermedio entre la ciudad y la tribu– había llegado para quedarse. Incluso la definición de “lo indio” en las Américas dejó de poseer connotaciones predominantemente culturales para destacar, como componente principal, la pertenencia a cierto tipo de organización comunitaria (Caso 1948). Con todo, empezaban a oírse voces de insatisfacción –quizá la más fuerte de ellas resonó en el reestudio que Oscar Lewis (1951) hizo de Tepoztlán–: el modelo de Redfield era ahistórico en el fondo, pues, por más que este autor incluía datos empíricos que mostraban procesos multidireccionales de transición y mudanza, sólo reconocía como contenido del cambio social la difusión de innovaciones –algo demasiado vago, que parecía ocurrir porque sí– y sus consecuencias supuestamente necesarias y homogéneas. Así, los puntos intermedios del *continuum* quedaban reducidos a meras categorías residuales (Foster 1953). Parecía urgente construir un modelo “no lineal”, donde tanto la complejidad de los contextos regionales y nacionales como los diversos ritmos de cambio fueran explícitamente abordados y conceptualizados. Dos investigaciones interesantes que intentaron tomar en cuenta la realidad de la *región* desde el punto de vista de la organización del intercambio comercial fueron la de Sol Tax –otro colega de Redfield en Chicago– en Guatemala y la de Bronislaw Malinowski y Julio de la Fuente en Oaxaca. En ambas se exploró sistemáticamente el eslabonamiento de la comunidad campesina con el contorno inmediato, primero, y luego con la nación, a través del flujo convergente del mercadeo, visualizado como un “sistema solar” (Tax 1953, Malinowski y de la Fuente 1957, Nash 1967).

En la misma vena, José María Arguedas, en sus estudios de la sierra central peruana durante la década del cincuenta, destacó la función intermediaria de la ciudad de Huancayo respecto de la organización territorial y cultural del valle del Mantaro. Sin embargo, probablemente las innovaciones teórico-metodológicas más importantes *vis-à-vis* el *continuum folk*-urbano provinieron por un lado de Julian Steward y sus discípulos, y de Gonzalo Aguirre Beltrán y el movimiento indigenista, por otro. De Aguirre Beltrán me ocuparé más detalladamente en otras secciones de este ensayo; por lo pronto, sólo mencionaré su esfuerzo por definir la región de los Altos de Chiapas en términos de las relaciones de poder (económico, político e ideológico) ejercidas desde la ciudad de San Cristóbal de las Casas, así como su insistencia, al analizar las comunidades de la sierra tarasca, en la interdependencia de éstas y la economía de los valles michoacanos,

los cuales a su vez se encuentran inmersos en la economía capitalista nacional (Aguirre Beltrán 1952, 1953, 1970).

En la década del cincuenta, Julian Steward y un grupo de estudiantes graduados en la Universidad de Columbia emprendieron el estudio de Puerto Rico en cuanto realidad nacional total, que culminó en la publicación de la obra colectiva *The people of Puerto Rico* (Steward, ed. 1956).<sup>8</sup> Para tal estudio se escogieron grupos representativos de cuatro distintas “subculturas” (o “segmentos socioculturales”): 1) los pequeños productores de tabaco y cultivos de subsistencia, que podían clasificarse propiamente como campesinos; 2) la hacienda cafetalera tradicional, socialmente diferenciada en una clase de propietarios (miembros de “las viejas familias”) y una clase trabajadora que combinaba campesinos que prestaban servicios periódicos y jornaleros sin tierras; 3) la moderna plantación azucarera, que contaba con propiedad corporada (impersonal) y fuerza de trabajo proletarizada, y 4) la clase alta urbana. Cada segmento poseía su propia lógica, pero además estaba inserto en una lógica total, que sólo podía comprenderse examinando las características de las instituciones nacionales (la estructura económica, el gobierno, la legislación...), a su vez fuertemente vinculadas con la economía y la política estadounidenses. Si se quería entender la forma en que los campesinos se relacionaban con su entorno, era necesario ir más allá de la ciudad y analizar las instituciones nacionales. Pero éstas no operaban de manera mecánica o lineal sobre la sociedad en su conjunto. El concepto “niveles de integración sociocultural” aludía a totalidades de inclusividad variable (por ejemplo, la familia, la comunidad local, la hacienda, la nación...); los cambios en un nivel podían o no implicar cambios en los otros niveles, pero era necesario estudiarlos en su especificidad (cfr. Steward 1956).

A partir de estas ideas y de una cuidadosa consideración de la lista de las instituciones de América Latina, Eric Wolf construyó su célebre tipología del campesinado del continente, donde el punto de partida era la relación con una estructura estatal: tanto la comunidad que él llamó “corporada”, por la persistencia de su patrimonio colectivo y la fuerza de sus instituciones internas –de la cual Tepoztlán y Chan Kom eran ejemplos pertinentes–, como la denominada “comunidad abierta” eran resultados directos de una organización mayor, propiciada por un Estado que estaba a su vez sujeto a cambios históricos, a veces drásticos (Wolf 1955, 1956). Igualmente, un aspecto fundamental de la organización estatal era el papel o función asignada a las comunidades no sólo respecto de las ciudades (que demandaban alimentos del campo) sino también respecto de las grandes organizaciones productivas: haciendas, plantaciones, minas e industrias, demandantes de alimentos y fuerza de

---

8 Los colaboradores de Steward fueron Robert A. Manners, Sidney Mintz, Elena Padilla, Raymond L. Scheele y Eric Wolf.

trabajo permanente o estacional. Así, las características de los campesinos se encontrarían fuertemente determinadas por las relaciones que sostuvieran respecto de instituciones productivas de distinto tipo.

Wolf (1955) ejemplificó este enfoque en un estudio de la región mexicana del Bajío a finales de la época colonial, y Arnold Strickon (1965) lo hizo mediante un reestudio de la península de Yucatán, donde exploraba las consecuencias del cambio en la producción principal de las haciendas: del ganado a la caña de azúcar, y de ésta al henequén, así como las implicaciones de la guerra de castas decimonónica y la reforma agraria de la década del treinta para el surgimiento, transformación o incluso desaparición de diversas comunidades campesinas. Estudios similares sobre la relación cambiante entre las comunidades andinas y las haciendas y plantaciones en la franja costera de Perú fueron emprendidos por Solomon Miller (1967) y Louis Faron (1967); ambos estudios se publicaron dentro de una serie coordinada por Steward, donde se discutían críticamente los términos “tradición” y “modernidad”. Por otra parte, la idea de las “comunidades abiertas” llamaba la atención sobre la importancia de la población no indígena, y en particular sobre los campesinados afroantillanos y afrobrasileños, surgidos en simbiosis con –o en franca oposición a– las formas históricas de esclavitud y proletarización propiciadas por las plantaciones. Sobre las relaciones de las plantaciones caribeñas (en Puerto Rico, Haití y las Guayanas) con trabajadores proletarizados y grupos campesinos continuó escribiendo Sidney Mintz (1974, 1962, 1960), quien fue además coautor, con Eric Wolf (1957), de una pionera tipología de haciendas y plantaciones. Sobre el mundo brasileño (“nordestino”) de plantaciones, aparceros y semiproletarios escribieron Manoel Correia de Andrade (1963), Harry Hutchinson (1957) y Allen Johnson (1971), mientras que Gonzalo Aguirre Beltrán (1972, 1958) abordó el tema de las poblaciones africanas de distinto tipo en México. A su vez, Richard Price (1973) profundizó en la importancia de las “sociedades cimarronas” (aldeas de antiguos esclavos escapados).

Al centrar la atención en procesos productivos históricamente específicos, Steward y sus discípulos adelantaron una teoría del cambio social entendido a partir de las transformaciones de “la esfera tecnoeconómica”, es decir, una visión evolutiva con fuertes componentes marxistas. Esta visión les permitió sostener un diálogo fructífero con varios jóvenes colegas hispano-mexicanos –Pedro Armillas, Pedro Carrasco y Ángel Palerm– que habían comenzado a aplicar las ideas de Marx y Wittfogel sobre el *modo asiático de producción* a la Mesoamérica prehispánica. Palerm y Wolf (1954-1955, 1955) publicaron conjuntamente dos artículos sobre la región del Acolhuacán septentrional, donde el surgimiento de las comunidades agrícolas se vinculaba al desarrollo de obras hidráulicas, el cual a su vez era una expresión y un factor de la formación del Estado. Este enfoque fue utilizado por John V. Murra (1967) para el área andina.

Aunque el concepto *modo de producción* tardaría dos décadas en generalizarse en los estudios campesinos, los estudios de comunidad empezaron a ser desplazados desde fines de la década del cincuenta en favor de los análisis de las estructuras regionales, del cambio tecnológico y del trabajo (De la Peña 1981). Al aceptarse la importancia de las haciendas y plantaciones como una parte estratégica de las relaciones de poder en que el campesinado estaba inmerso, se planteaba también el problema de la contribución de éste –ya considerado como *clase*– al proceso de acumulación de capital. Sin duda, la economía de plantación tenía una trayectoria de tipo capitalista y propiciaba la proletarización de los campesinos y la disolución de la economía comunitaria; pero ¿cuáles eran los efectos de la hacienda? Al respecto, la influencia de trabajos sobre la historia colonial de la gran propiedad territorial, tales como el clásico de Francois Chevalier (1976), determinaron que se adjudicara a la hacienda un carácter *feudal*. Para algunos autores, tal carácter perdura hasta el siglo XIX, e incluso hasta nuestros días; por tanto, la persistencia de la economía campesina debe explicarse en términos de su principal objetivo: producir renta (no capitalista) para las haciendas. Si la hacienda se convierte en una unidad moderna de producción capitalista –como era inexorable al expandirse el capitalismo por la vía *junker*–, el campesinado se transformará en proletariado agrícola.

Los argumentos de los teóricos del feudalismo fueron rechazados en las décadas de 1960 y 1970 por una corriente intelectual y política de cuño específicamente latinoamericano: la teoría de la dependencia<sup>9</sup>. Su principal abanderado, André Gunder Frank, realizó una serie de análisis históricos de las economías brasileña, chilena y mexicana, y llegó a una conclusión provocativa: el capitalismo se había instalado en América Latina desde el siglo XVI al instaurar los colonizadores peninsulares una vasta organización productiva orientada hacia el mercado mundial. Pero se ha tratado de un capitalismo manejado desde fuera y por tanto fuertemente inhibido en todo lo que no sirviera a los intereses inmediatos de los grupos dominantes de la metrópoli, lo cual explica asimismo su carácter distorsionado y discontinuo (Frank 1969). La propia distinción entre haciendas y plantaciones es sociológicamente engañosa, pues las mismas propiedades se han usado con distintos fines en diferentes momentos históricos; no han sido instituciones cerradas en sí mismas sino que respondían y responden a las circunstancias cambiantes del comercio internacional (Magnus Morner 1975). El campesinado latinoamericano contemporáneo, por ende, debe considerarse no como una reminiscencia feudal, sino como una clase que cobra pleno sentido en el contexto del capitalismo dependiente; los excedentes monetarios y de trabajo que le son extraídos –ahora, en buena medida, a través del mercado– contribuyen

---

9 Como lo han recalcado varios autores, existen varios enfoques dependentistas, que en una discusión más detallada deberían distinguirse cuidadosamente. Véanse Cardoso y Faletto (1970), O'Brien (1975), Roseberry (1989).



efectivamente a la acumulación de capital. Estas ideas fueron aplicadas por un grupo de antropólogos peruanos (José Matos Mar, Fernando Fuenzalida, Giorgio Alberti y Julio Cotler) a estudios empíricos de las relaciones hacienda-comunidad en la sierra y en la costa peruana. Más aún: para ellos, la estructura de dependencia colonial o neocolonial se reproducía dentro del propio Perú y en el seno de las regiones peruanas (Mar *et al.* 1968). Asimismo, Rodolfo Stavenhagen (1963, 1968) escribió un artículo pionero donde se revisaba la bibliografía antropológica de los Altos de Chiapas y del noroeste guatemalteco en términos de una crítica al pensamiento dualista: la misma postura que habría de asumir la naciente corriente dependentista. El pensamiento dualista, propiciado primero por el modelo de Redfield, y luego por las teorías sociológicas de la modernización, había reducido las diferencias socioeconómicas entre países y regiones históricas a la oposición intemporal entre tradición y modernidad. Tras el ataque dependentista, la teoría de la modernización y su visión ahistórica del campesinado serían sujetas a una crítica devastadora, no sólo en América Latina sino en el Tercer Mundo en general, como lo muestran las antologías compiladas por Emmanuel de Kadt y Gavin Williams (1974) e Ivar Oxaal *et al.* (1976) aunque en el debate ambos contendientes habrían de sufrir heridas.

La crítica más fuerte al dependentismo provino de la misma izquierda marxista, que consideró herético definir al capitalismo en términos de circulación y no de producción (Laclau 1971). El modo de producción capitalista no podía caracterizarse sino como “la producción de mercancías por medio de mercancías”, lo cual no ocurría en la hacienda colonial, ni en la tierra campesina. Incluso en plena década del sesenta, los terratenientes de muchas partes de América Latina –por ejemplo, el noreste brasileño o la sierra peruana– continuaban beneficiándose de formas coactivas de renta pagada en dinero, especie y trabajo (de Andrade 1969). En el contexto de esta discusión, representó un hito importante la aparición de un nuevo texto de Eric Wolf, *Peasants*, que ofrecía una lúcida síntesis de la historia mundial de los campesinos, así como un modelo de análisis de la especificidad de la economía campesina. Según este modelo, la producción campesina se definía por una doble orientación. Estaba, en primer lugar, orientada hacia la subsistencia familiar, y en segundo, hacia la reproducción de tres “fondos”: el de reposición de los instrumentos de labranza, el de “renta” (fuera en el sentido estricto de pago al señor en dinero o en especie, o en el sentido de pago de impuestos estatales, o incluso en el sentido de costos incurridos por financiamiento o comercialización) y el ceremonial, que permitía la inserción de la familia en relaciones comunitarias. Al definir al grupo doméstico como una unidad de producción-consumo –y como el sujeto corporado de la economía campesina, al que se subordinaban cualesquiera intereses individuales–, Eric Wolf recuperó una de las ideas fundamentales de Redfield, pero además utilizó la teoría de A. V. Chayanov ([1925] 1966) –el



economista ruso purgado por Stalin y redescubierto en parte por el propio Wolf—sobre la interdependencia de los ciclos domésticos y los ciclos productivos.<sup>10</sup>

Siguiendo las ideas de Wolf y Chayanov, pero también las de Rosa Luxemburgo y E. Preobrazhensky, autores como Ángel Palerm (1976, 1977, 1980) y Arturo Warman (1975, 1976) empezaron a hablar de un *modo de producción campesino*, que sin embargo, no podía existir aislado sino determinado por el tipo de “renta” que era extraído de las unidades domésticas. En su audaz artículo sobre el sistema colonial mexicano, Palerm (1979, 1973) sostuvo la existencia de un modo de producción capitalista dominante en la Nueva España, centrado en la extracción y beneficio de la plata y en la generación masiva de mercancías para abastecer las zonas mineras; tales mercancías provenían de haciendas que funcionaban gracias a su dominio sobre las comunidades campesinas circundantes.

Por su parte, Warman definió al campesinado mexicano contemporáneo en términos de sus estrategias reproductivas *vis-à-vis* un sistema “neolatifundista” cuya capacidad de explotación no se basaba ya en la propiedad de la tierra —pues al menos buena parte de ésta había sido distribuida por la reforma agraria—, sino en su habilidad para extraer excedentes a través del control financiero, tecnológico y comercial. Según Warman, este control dependía a su vez de la compleja relación que se establecía entre el capital, el campesinado y el Estado. Varios antropólogos ecuatorianos utilizaron explícitamente las ideas de Palerm y Warman para realizar trabajo de campo en Ecuador (Iturralde 1977, Echarte 1977, García 1977). Por otra parte, autores como Roger Bartra (1974, 1982) y el grupo de colaboradores de la revista *Historia y Sociedad*<sup>11</sup>, inspirados más directamente en la obra de Lenin, *El desarrollo del capitalismo en Rusia* y en las corrientes francesas del “estructuralismo marxista” auspiciadas por Pierre Philippe Rey (1976) y Maurice Godelier (1982), asumieron los conceptos de “formación económico-social” y “articulación de modos de producción”. Aunque aceptaron el modelo de Chayanov como una herramienta de análisis sincrónico, no dejaron de ver —como lo hacía Lenin— al campesinado como una entidad transitoria, al borde de la inevitable proletarianización. El punto analítico principal es que la extracción de plusvalía en forma de renta tiene un efecto destructor al estar acompañado por una expansión de la economía capitalista que va devorando la tierra y el trabajo campesino: es decir, cuando la articulación ocurre no sólo en la esfera

10 La primera versión completa de Chayanov en castellano fue publicada en Argentina, con una introducción de Eduardo Archetti: *La organización de la unidad económica campesina*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974.

11 Publicada intermitentemente en las décadas del sesenta y setenta, esta revista contó entre sus principales redactores a ciertos miembros del Partido Comunista Mexicano, quienes posteriormente juzgarían un papel importante en la revisión crítica del mismo.

de la circulación sino también en el de la producción.<sup>12</sup> Por el contrario, Palerm y Warman subrayaban la viabilidad del campesinado; incluso el primero veía al “minifundio productivo”, debidamente liberado de exacciones y abusos pero inmerso en el mercado, como el único escenario de salida a la permanente crisis agrícola de los países latinoamericanos.<sup>13</sup>

La polémica no ha terminado, pero ha sufrido un nuevo vuelco crítico. El alto nivel de abstracción en los autores citados tenía dos inconvenientes: 1) al igual que la teoría dependentista, tendía a homogeneizar a los campesinados, y 2) concebía a los cambios como situados en “el modo capitalista” y por ende externos al “modo campesino”, en forma análoga a la teoría redfieldiana. Por supuesto, cuando Palerm (1967, 1979) hablaba de los diferentes sistemas agroalimentarios y de los tipos de complejos regionales coloniales, era plenamente consciente de las transformaciones internas, pero ello no se reflejaba en la discusión del modelo de modos de producción en cuanto tal. En contraste, otros enfoques se han esforzado por entender el dinamismo interno como un aspecto esencial en la definición del campesinado; por ello, se han negado a conceptualizarlo como un modo de producción, pues éste es un concepto que explícitamente busca hacer abstracción de las mudanzas históricas (Palerm 1980). Así, en los estudios sobre la sierra central peruana coordinados por Norman Long y Bryan Roberts (1983), se destaca la efectiva capacidad de maniobra de los productores de pequeña escala, que han desarrollado estrategias empresariales y capitalizado en buena medida sus actividades agrícolas, gracias a la captura de recursos provenientes de pequeños negocios locales (transporte, comercio, granjas avícolas o porcícolas) y de salarios en los enclaves mineros serranos y en Lima. De hecho, por la flexibilidad de las actividades y la movilidad de los individuos, hablar de una economía campesina de contornos definidos resulta en una deformación de la realidad, quizá es más adecuado hablar de “pequeñas empresas familiares múltiples” (Long 1978).

Otros estudios andinos también llamaron la atención sobre las ventajas que los campesinos pueden obtener *vis-a-vis* las haciendas y los mercados: por ejemplo, los *haucchilleros* (una suerte de aparceros pastoriles) hva que estudió Juan

---

12 La viabilidad de la unidad campesina, según la caracteriza Chayanov, depende de la disponibilidad de la tierra; al no existir ésta, los excedentes de la fuerza de trabajo no pueden ser absorbidos. Sin embargo, los propios campesinos pueden buscar alternativas (y frecuentemente lo hacen): la emigración, la diversificación económica, la capitalización de la propia unidad, para evitar la proletarización total. Véase E. Archetti (1978). Para una crítica a las “interpretaciones populistas” de Chayanov, véase M. Coello (1975).

13 Palerm y Warman también adoptaron los conceptos “formación económico-social” (tomada de los *Grundrisse*) y “articulación de modos de producción”, sin las connotaciones estructuralistas.

Martínez-Alier (1973) a veces obtenían mejores ingresos que los hacendados que supuestamente los explotaban; igualmente, los indígenas laymí del norte de Potosí (Bolivia) envían una parte de su producción a los mercados mineros y al mismo tiempo mantienen circuitos de intercambio no mercantilizado que les permiten aprovecharse de una producción ecológicamente diferenciada (Harris 1982, Harris y Albó 1975). Finalmente, cuatro estudios –entre otros– analizan la viabilidad y las formas de reproducción de una economía campesina *capitalizada*: el de William Roseberry (1983) sobre los pequeños cafetaleros decimonónicos en los Andes venezolanos, el de David Lehmann (1986) sobre aparceros beneficiados por la reforma agraria en los Andes ecuatorianos, el de Thomas Love (1976) sobre los productores de leche y forrajes en la zona de Arequipa, y el del autor del presente texto sobre pequeños productores de frutas y legumbres en los Altos de Morelos, México (De la Peña 1980). En los cuatro casos parece pertinente hablar de articulación de formas, no de modos, de producción;<sup>14</sup> aunque estimulados por capital comercial externo, son los propios campesinos quienes desarrollan “la producción de mercancías por medio de mercancías”, sin que desaparezcan la producción de subsistencia o la cooperación familiar y vecinal, ni ocurra una drástica polarización clasista en el seno de las comunidades.<sup>15</sup>

Esto último se debe a que la participación desventajosa en los mercados previene el surgimiento de una clase de farmers totalmente capitalizados (De la Peña 1980). En cualquier caso, el estudio del dinamismo interno de los pequeños cultivadores en el contexto de una progresiva internacionalización del mercado es todavía un renglón importante en la agenda de la investigación latinoamericanista.

## Campesinado y política: clientelismo, rebelión y revolución

La discusión sobre las características políticas de los campesinos ha estado fuertemente vinculada a las disputas sobre sus características económicas. En efecto, las visiones autárquicas destacaron la importancia de las instituciones comunales de gobierno en el mantenimiento del “orden moral” propio del campesinado. Igualmente, se infería que, aunque vestidas con un lenguaje europeo, estas instituciones respondían a un derecho consuetudinario local. Ésa es la implicación, por ejemplo, de la detallada descripción que hizo Elsie Clew

14 Love (1976) prefiere mantener la terminología de “articulación de modos de producción”, pero explícitamente se deslinda de los enfoques estructuralistas. Los cuatro estudios mencionados cuestionan implícitamente las tesis de Rey (1976) sobre la erosión inevitable del sector campesino cuando la articulación afecta directamente la producción.

15 A partir de los estudios americanistas se ha estimulado una amplia discusión sobre la persistencia y las implicaciones del trabajo no asalariado de las comunidades domésticas en situaciones de desarrollo capitalista en América Latina, Asia, África y en Europa misma. Véanse N. Long ed. (1984), y B. R. Roberts (1990).

Parsons (1936: cap. 4) de la jerarquía de cargos y funciones gubernamentales en la comunidad oaxaqueña de Mitla. Por su parte, en sus descripciones de Chan Kom, Redfield y Villa Rojas interpretan el proceso de cambio político en términos de la oposición entre las prístinas instituciones comunitarias y la presencia del gobierno estatal y nacional que viene de la ciudad. Sin embargo, esta concepción fue cuestionada muy pronto por estudios etnohistóricos que mostraron que las instituciones comunitarias habían sido en realidad creadas por la Corona española para controlar la población indígena, utilizar su fuerza de trabajo y cobrar tributo, y que su persistencia en las épocas poscoloniales debía también interpretarse en el contexto del control estatal (Kubler 1946, Aguirre Beltrán 1953, Patch 1959, Zavala y Miranda 1954). Un célebre estudio de Pedro Carrasco (1961) relacionó la consolidación de lo que él llamó “el sistema escalera” –la jerarquía de cargos de servicio y autoridad que debe ser escalada por cada jefe de familia– con el desplazamiento de la nobleza precolombina y la homogeneización de los indígenas en un único *status*; el de campesino comunero. En la misma vena, las investigaciones sobre las épocas poscoloniales señalaron que, una vez abolidos los tributos estamentales, las autoridades de los pueblos continuaron recaudando impuestos y organizando no sólo las tareas o faenas comunitarias sino también las labores, al servicio de los terratenientes y de las élites locales (Grondin 1978, Favre 1987).

Entonces, ¿las instituciones comunitarias no son capaces de representar los intereses genuinos de los campesinos frente a la sociedad nacional y el Estado? La pertinencia de esta pregunta se vuelve más evidente si consideramos que los gobernantes poscoloniales quisieron –en general– establecer regímenes nacionales basados en un concepto individualista de representación ciudadana, del todo ajeno a la realidad indígena. Para contestarla, conviene centrar la atención en las dificultades de los Estados nacionales para hacerse presentes en el mundo campesino. La institucionalidad colonial había buscado que los funcionarios de la Corona y los gobernadores indígenas mediaran efectivamente entre, por un lado, los señores ibéricos y la población campesina tributaria, y por otro, entre la sociedad local y la sociedad virreinal en general. Estas mediaciones formales se volvían difíciles en las regiones de frontera y, tras la Independencia, la disolución del aparato burocrático colonial obligó a su replanteamiento. Por ello, Eric Wolf (1956), en otro de sus artículos, defendió la necesidad de buscar cómo se construían diferentes *roles* y redes de intermediación (*brokerage*), independientemente de las instituciones. Según Francois Chevalier (1962), históricamente destacaban dos tipos de roles o personajes intermediarios: los caudillos y los caciques; ambos han sido a la vez síntoma y resultado de la debilidad estatal<sup>16</sup>. El caudillo era

---

16 Véase de la Peña (1986). La palabra caudillo proviene del latín *capitellum*; cacique es una derivación del vocablo arahuaco *kassequa*. Un importante comentarista de Chevalier ha señalado que ambos deben tratarse analíticamente como tipos ideales weberianos; desde

el *hombre fuerte* que aparecía en el proceso de expansión territorial, donde las instituciones brillaban por su ausencia; reunía en torno suyo a un grupo de parientes, criados y paniaguados, a quienes ofrecía protección económica y física a cambio de servicios y lealtad política. La base de su poder solía ser la gran propiedad territorial –la hacienda–; sus seguidores directos eran con frecuencia campesinos desarraigados de las comunidades y migrantes en busca de fortuna. Pero cuando las reformas liberales despojaron de sus tierras a buena parte de las comunidades, los propios comuneros, transformados en colonos o aparceros, se vieron sujetos al dominio caudillesco. El fenómeno del *coronelismo* en el noreste brasileño –sobre todo en las cinco décadas que van de las postrimerías del Imperio al comienzo del *Estado Nuovo* (1880-1930)– es un ejemplo de la sujeción de campesinos desarraigados, que huían de las hambrunas y la violencia de los *sertones* para refugiarse en las plantaciones azucareras y algodoneras (Leal 1948). Paralelamente, el longevo *gamonalismo* de las sierras centrales de Perú (1850-1968) ejercía dominio sobre la gente de las comunidades (Alegria 1941, Yepes 1979). Por su parte, los incipientes Estados requerían de *coroneles y gamonales* –y de los hacendados decimonónicos del norte de México, y de los finqueros de Colombia y Centroamérica– para mantener el orden público y comunicarse mínimamente con la masa de la población, en ausencia de un aparato burocrático desarrollado y un sistema formal de representación internalizado por la mayoría del pueblo. En este contexto, el acto mismo del sufragio –cuando se concedía a los campesinos– no implicaba el ejercicio de un derecho individual sino más bien la obediencia a un designio patronal.

En contraste con el caudillo, el cacique es un hombre de extracción popular: recoge las demandas de la base y las presenta ante las instancias superiores; al mismo tiempo, *traduce* las normas y exigencias de las autoridades y los caudillos al lenguaje popular, para volverlas inteligibles y aceptables. Su éxito –tanto el de los *curacas* del altiplano boliviano que estudió Silvia Rivera Cusicanqui (1986) como el de los líderes ejidales retratados por Paul Friedrich (1968)– implica el que sepan sortear los conflictos inherentes a su doble tarea de representación informal, pues ésta refleja los cambios en las relaciones entre grupos de interés existentes en diferentes niveles. En este sentido, el cacique es un ejemplar acabado del *cultural broker* de Eric Wolf (1956).<sup>17</sup> La noción de *brokerage* operacionaliza dos aspectos esenciales en los estudios antropológicos de la nación inaugurados por el ya citado equipo de Julian Steward: 1) la interrelación de los diversos “niveles de integración”, y 2) la relevancia de las diferentes instituciones nacionales (y de sus componentes) para las poblaciones locales en distintas coyunturas. De paso, es necesario apuntar que, en el ámbito de la antropología internacional,

---

tal perspectiva, el caudillismo correspondería a la dominación carismática y el caciquismo a la dominación tradicionalista. Véase González Navarro (1968: cap. 4).

17 Véase Salmerón Castro (1984).

la conceptualización de Wolf acarreó un avance teórico que permitía superar los enfoques más bien estáticos de los estudios de patronazgo y clientelismo en otras sociedades, las mediterráneas, por ejemplo.<sup>18</sup>

Esta misma discusión fue continuada por Richard N. Adams (1970) en su monumental estudio sobre Guatemala, sólo que Adams prefirió reformular los conceptos en términos de intermediación política (*political brokerage*) y niveles de articulación. El intermediario político es aquel que logra poner a un actor previamente independiente bajo el dominio de otro. En el caso de Guatemala –como había ocurrido en el México de los años treinta–, los gobiernos de las décadas del cuarenta y cincuenta pudieron romper el dominio semiexcluyente de los finqueros y las plantaciones estadounidenses sobre los campesinos gracias a la creación de comités de reforma agraria y sindicatos de colonos que dependían directamente del gobierno central y cumplían la función intermediaria. Estos comités y sindicatos se encontraban en el mismo nivel de articulación que los finqueros y plantaciones: ninguno dependía del otro; y los otrora señores indiscutibles debieron acudir a la regulación del Estado para no perder un mínimo control sobre la tierra y la fuerza de trabajo. En otras palabras, el estudio de Adams representa un esfuerzo por entender el cambio institucional (expansivo) del Estado y los efectos de este cambio en las relaciones políticas que afectan al mundo campesino. Históricamente, los caudillos tienden a desaparecer al consolidarse el Estado; en cambio, los especímenes caciquiles pueden seguir operando –incluso en el mundo urbano– mediante la manipulación de las instancias intermediarias<sup>19</sup>.

Volvamos a la cuestión del papel de las instituciones comunales. La vitalidad de éstas –a pesar de sus antecedentes de dominio colonial y neocolonial– ha sido a menudo una condición para que los caciques fueran efectivamente portadores de los intereses de los campesinos, e incluso se pusieran al frente de movilizaciones populares –a veces exitosas, a veces aplastadas por la fuerza– en México, Bolivia y El Salvador (Womack 1969, Calderón y Jorge Dandler 1985, Rivera 1986, Anderson 1970). También puede ocurrir que la fuerza de la comunidad obligue al Estado a reconocer su existencia jurídica, al menos de manera limitada, como ha sucedido

---

18 Véase Silverman (1965), y también Schmidt *et al.* eds. (1977).

19 En México, la dictadura de Porfirio Díaz persiguió el caudillismo de los hacendados al ampliar los cuerpos profesionales de orden público –los llamados *rurales*– y fortalecer la burocracia, pero ésta debió seguir tratando con los caciques del pueblo. Cfr. Vanderwood (1981), Guerra (1985). Sin embargo, el colapso del orden porfirista traído por la Revolución mexicana dio lugar al surgimiento de nuevos caudillos militares que dominaban en forma casi absoluta sobre vastas regiones, competían entre sí por el poder nacional, y tuvieron finalmente que ser desplazados a sangre y fuego por los caudillos devenidos presidentes: Obregón, Calles y Cárdenas. Surgió también un tipo de cacique revolucionario, que vinculaba a los campesinos con los nuevos caudillos y más tarde con el gobierno institucional. Véase Brading, ed. (1980), de la Peña (1992).

en diversos momentos en México, Perú y Ecuador. En el caso de caciquismo revolucionario analizado por Friedrich (1966), la propia transformación social, económica y política se volvió inteligible y aceptable al ser expresada en términos del ritual comunitario y de los emblemas locales de etnicidad. Por el contrario, la ausencia o debilidad de los valores y vínculos comunitarios llevan al “contrato diádico vertical” de George M. Foster (1967: cap. 11) y al “triángulo sin base” descrito por Julio Cotler; la dominación de los caudillos o bien de los burócratas se vuelve irresistible, y los caciques se convierten en títeres de los poderes externos.

El fenómeno del bandolerismo, como tendencia general, surge justamente entre grupos donde la debilidad comunitaria es extrema. Precisamente dos de los casos en que se basó Eric Hobsbawm (1969) para construir su célebre modelo de *bandolerismo social* son latinoamericanos: el de los *cangaceiros* del noreste brasileño y el de los merodeadores de Cajamarca, en la sierra peruana septentrional (Pereira de Queiroz 1968). Pero estos bandidos rara vez logran beneficios duraderos para el campesinado y con muchísima frecuencia, más que “vengadores del pueblo” —como quería Hobsbawm—, son más bien instrumentos de las élites locales. Así, Peter Singelmann (1975), Billy Jaynes Chandler (1978) y Linda Lewin (1979) han mostrado que los *cangaceiros* eran en realidad buenos amigos de los *coroneles*; igualmente, el trabajo de Lewis Taylor (1988) sobre Cajamarca demuestra que los capitanes de bandoleros eran nada menos que los propios gamonales.<sup>20</sup> Situaciones similares han sido documentadas para el periodo conocido en Colombia como “La Violencia” (Schmidt 1974, Betancourt y García 1991).<sup>21</sup> En cualquier caso, estos estudios han contribuido a replantear radicalmente las teorías sobre “rebeldes primitivos” y a prestar mayor atención a la relación entre las alianzas horizontales y las verticales. Con todo, estas alianzas y la fortaleza comunitaria no ocurren porque sí, y sus condiciones de posibilidad deben ser examinadas históricamente, como lo hizo Florencia Mallon (1983) en su estudio sobre el valle de Yanamarca, en el altiplano central de Perú; ahí —y el caso no es único— la comunidad siguió funcionando como mediación esencial en el acceso a los recursos y a la cooperación, e incluso como una forma de participar más ventajosamente en la economía capitalista. Pero en otros casos, la devaluación o destrucción de los recursos comunales pueden volver irrelevantes las instituciones, o bien la extrema diferenciación interna puede permitir la subversión de las formas comunitarias por los grupos más poderosos (Samaniego 1978).

Con base en lo anterior puede entenderse por qué los estudios americanistas han contribuido a la comprensión de los diferentes tipos históricos de movilizaciones y revueltas campesinas (Landsberger ed. 1969, Huizer 1973). Ya se han mencionado

20 Véase, además, Orlove (1980) y Joseph (1990).

21 Las propias movilizaciones en torno a los caudillos revolucionarios mexicanos tenían muchos más aspectos de manipulación que de reivindicación, cuando no ocurrían en el contexto de tradiciones comunitarias fuertes; cfr. G. de la Peña (1992).



dos de ellos: la resistencia violenta de la comunidad para contrarrestar agresiones externas –invasiones de terratenientes o embates de un embrionario Estado liberal, expoliador y expropiador– y asonadas caudillescas, que pueden confundirse con brotes de bandolerismo. Ambos normalmente ocurren en situaciones de debilidad o reacomodo de las instituciones del gobierno central, y de expansión inicial de las relaciones de mercado (Martínez Saldaña 1987). Los primeros conllevan justificaciones ideológicas en términos de valores localistas y regionalistas –étnicos, frecuentemente, aunque el fenómeno de la etnicidad no se agote en la defensa comunitaria–; los segundos suelen estar fincados en valores de lealtad personal, aunque pueden invocar –por manipulación– valores nacionalistas, religiosos e incluso de respeto a la ley. Un tercer tipo, que como los anteriores podría calificarse de “premoderno”, lo encontramos en los movimientos milenaristas, como los de Canudos y el Contestado en Brasil, o –con reservas– la Cristiada mexicana; en un contexto de extremo desmoronamiento o franca destrucción de la vida comunitaria tradicional, se aspira a un orden radicalmente nuevo, sólo posible por la inminencia de una intervención sobrenatural directa (da Cunha 1936, Pereira de Queiroz 1957, Meyer 1973-1974, Bartolomé y Barabas 1987).

Sin embargo, los estudios latinoamericanos han mostrado asimismo la existencia y relevancia de tipos “modernos” de movimientos campesinos: movimientos que desempeñan un papel central en la expansión y consolidación del Estado y de las relaciones de interdependencia (comercial y cultural) en el ámbito de la nación. En el periodo de 1930 a 1960, los partidos y organizaciones políticas que se conocen por el nombre de *populistas* pudieron cimentar su mayor o menor fuerza en alianzas multclasistas entre los emergentes sectores medios y obreros, por un lado, y los campesinos por otro. La participación de los campesinos ha estado mediada por la formación de sindicatos de colonos o jornaleros y ligas agrarias, que recogían las múltiples demandas de la población rural: reparto agrario, fin del trabajo forzado (colonato, *cambao*), derecho al mercado libre de trabajo y productos, salarios justos, sufragio efectivo... Los estudios de estas organizaciones han contribuido a la construcción de las nociones de autoritarismo y neocorporativismo (como distintos del totalitarismo) en la teoría del Estado (Schmitter 1974, Collier ed. 1979). Por otra parte, aunque todas ellas se vinculan colectiva y verticalmente a un partido u organización más amplia, varían en sus formas y sus efectos, dependiendo, por un lado, de las posibilidades existentes en los ámbitos nacionales e internacionales, y de la naturaleza misma del campesinado incorporado, por otro. En el caso mexicano, los campesinos aliados al Partido de la Revolución Mexicana (luego metamorfoseado en Partido Revolucionario Institucional) lograron una reforma agraria masiva mientras hubo posibilidades de expansión de la frontera agrícola, pero no pudieron crear asociaciones independientes (González Navarro 1968, Sanderson 1980, Salmerón Castro 1989). En Guatemala –como lo muestra el estudio mencionado de Adams (1970)–, la



viabilidad del movimiento campesino se vio brutalmente impedida por un golpe militar apoyado por los Estados Unidos, cuyos efectos están aún presentes.

En Bolivia hubo una revolución agraria con metas similares a la mexicana; en su comienzo, y en ciertas regiones, los sindicatos campesinos independientes influyeron fuertemente en las metas y estrategias del Movimiento Nacional Revolucionario, pero más tarde el control burocrático ahogó al sindicalismo, y las movilizaciones se convirtieron en meras manipulaciones caciquiles (Dandler 1969, Heath 1972, Calderón y Dandler 1985, Rivera 1986). En Venezuela, la ausencia de una tradición campesina comunitaria fuerte determinó que el Partido Acción Democrática manipulara la reforma agraria para el beneficio político de sus dirigentes urbanos (Powell 1971). En Brasil, las Ligas Camponesas no pasaron de ser un movimiento en una sola región (el noreste), en parte, por la naturaleza cuasi-caudillesca de su liderazgo y, en parte, por la represión militar (Galjiart 1964, Hewitt 1969).

De cualquier manera, todas estas movilizaciones –y otras– mostraron que la tesis de la pasividad campesina, puesta de moda por los marxistas ortodoxos, debía revisarse. Tal revisión fue llevada a cabo en forma extrema por dos protagonistas de la revolución socialista en América Latina: Ernesto *Che* Guevara y Régis Debray, con su teoría del *foquismo*, que se basó no sólo en la experiencia cubana – donde quienes primero siguieron a Fidel Castro fueron campesinos que ocupaban tierra ilegalmente– sino en lecturas sobre movilizaciones campesinas en México, Guatemala y Bolivia (Wolf 1969, Wickham-Crowley 1989). Según esta teoría, el proletariado industrial ya no era la clase revolucionaria por excelencia: se encontraba aburguesada o aherrojada por un Estado burgués; ese lugar lo ocupaba ahora el campesinado, brutalmente despojado por la expansión de un capitalismo salvaje. La nueva clase revolucionaria requería de un liderazgo adecuado, pero éste no podía manifestarse en organizaciones de masas, que eran blanco fácil de la agresión estatal, sino en *focos* múltiples que encendieran la chispa libertaria a lo largo y a lo ancho del agro americano (Guevara, 1969, Debray 1968).

El excesivo optimismo de la teoría foquista se vio trágicamente refutado en todos los experimentos que buscaron ponerla en práctica, pero las tesis sobre el potencial radicalismo campesino continuaron discutiéndose en los ámbitos académicos – donde un nuevo libro de Eric Wolf (1969), constituyó quizá la expresión más acabada– y políticos. El momento latinoamericano actual muestra la necesidad de un nuevo modelo que dé cuenta de la extraordinaria diversidad y complejidad de la protesta política rural. En Centroamérica no se ha agotado el ímpetu del viejo populismo radical, reformulado ahora –en Guatemala, El Salvador y Nicaragua– en términos de guerras de liberación nacional. En los Andes –Colombia y Perú– existe un cuestionamiento a la viabilidad tanto del Estado populista como de un régimen que quiera rescatar los postulados liberales (De la Peña 1985). En Ecuador,

Bolivia y América Latina en general existe una revitalización y reinención de las identidades étnicas que constituyen nuevas búsquedas de participación en –y no de rechazo a– el mundo de la democracia y el mercado (Albó 1991). La migración y las comunicaciones han vuelto obsoletas las viejas fronteras entre campo y ciudad, Estados-nación y culturas exclusivas. Este vino nuevo aún está en espera de las odres adecuadas.

## El mundo cultural e ideológico de los campesinos

La antropología campesinista mesoamericana, como se mencionó al comienzo de este ensayo, ha reivindicado un enfoque holístico y comparativo; no está simplemente interesada en “la economía”, “la política” o “la organización social” de los campesinos, sino en la definición de estos fenómenos como procesos culturales, como universos de significado históricamente constituidos. Este enfoque, al inscribirse explícita o implícitamente en las corrientes de la evolución cultural, rompió en su momento con uno de los postulados de la antropología boasiana (dominante, al menos en los Estados Unidos, hasta la década de 1950): el postulado de la irreductibilidad y el particularismo de cada cultura. El multicitado Redfield (1941) deja claro, en sus capítulos sobre “la visión de la vida” y sobre “organización y desorganización cultural”, que la naturaleza del universo significativo –que informa los ámbitos normativo y conductual– de los campesinos yucatecos se entiende en términos de su relación histórica con el avance de la civilización urbana, y en ese sentido es directamente comparable al universo significativo de los campesinos de otras latitudes. Existen, por supuesto, elementos particularísticos (mayas y españoles, para el caso de Yucatán) en la sabiduría agrícola y en la cosmología y las formas sociales a ella asociada, pero estos elementos cobran sentido en el contexto del segmento sociocultural del que forman parte: el campesinado, el mundo de pequeños cultivadores incorporados a las sociedades urbanas y los dominios estatales. En apoyo de Redfield, hay que decir que, en el territorio latinoamericano, es muy difícil establecer distinciones tajantes entre el mundo cultural de los indígenas “modernos” (no tribales) y el de los campesinos, como lo muestran los ensayos tipológicos de las “subculturas americanas”; es más fructífero distinguir (siguiendo a Wolf) entre tipos de *comunidades campesinas* (Wagley y Harris 1955, Wolf 1955).

Es precisamente en el tipo de comunidad que Wolf denomina “corporada” donde mejor se expresa el “orden moral” redfieldiano, vinculado a la valoración positiva de las instituciones que transmiten y reproducen la sabiduría agrícola ancestral –la unidad doméstica, la familia extensa y la comunidad misma– y encarnado en un complejo de representaciones colectivas. En América Latina, la herencia católica y mediterránea ha proporcionado formas específicas a estas realidades comunitarias: la fuerte patriarcalidad y el culto a los santos, constituidos en símbolos territoriales

(del barrio, el pueblo, la región), en vehículos de control social y participación política, y en hitos significativos del calendario agrícola (De la Peña 1980, Belote 1977). Sin duda, una de las vetas más ricas en el análisis de la cultura campesina latinoamericana –sobre todo en los Andes y Mesoamérica– ha sido encontrada a partir del estudio del calendario de las fiestas pueblerinas (Cancian 1967, Reina 1967, Buechler 1980, Brandes 1988), espacios privilegiados donde resaltan las alianzas y divisiones intra y extracomunitarias, así como las continuidades y los cambios en la concepción de las relaciones sociales y la cosmología. Resalta, sobre todo, la persistencia de lo que autores como Louis Dumont y Roberto DaMatta (rebautizando la “solidaridad mecánica” durkheimiana) llaman cultura “holística” o “relacional”, opuesta a la cultura de la “individualización”; un mundo donde el sentido de la identidad y propia valía proviene fundamentalmente de la pertenencia a un grupo primario (y no del reconocimiento de las acciones y méritos de cada individuo), que en el caso de los campesinos tiene además un fuerte componente territorial (Dumont 1979). Con todo, los espacios simbólicos de la fiesta y la preeminencia de la cultura relacional no ocurren en un vacío histórico. Como lo ha defendido Claudio Lomnitz-Adler para el caso de ciertos pueblos en el centro de México, existe una “ideología comunitaria” resultante, por ejemplo, de procesos de lucha agraria –cuya construcción y reproducción deben problematizarse analíticamente–, que es la que directamente explica la existencia de un orden comunitario coherente. Al faltar esa ideología, el mundo campesino se torna en un torbellino de envidias y conflictos, como lo pinta Oscar Lewis en su reestudio de Tepoztlán, o George Foster en sus trabajos sobre Tzintzuntzan (Lomnitz-Adler 1992, Lewis 1951, Foster 1979).<sup>22</sup>

La disolución de la ideología comunitaria no necesariamente produce “solidaridad orgánica”; con más frecuencia, en el ámbito latinoamericano, produce un tipo de individualismo defensivo, donde la creencia en el mérito y la efectividad de las acciones individuales está aún ausente. Así, el conocido modelo de Foster sobre “la idea del bien limitado”, equivalente a la metáfora del “saco de patatas” que Marx usa para caracterizar a los campesinos franceses, responde a la carencia de instituciones políticas representativas y a la extrema desigualdad en el reparto de oportunidades económicas. Pensar que cualquier bien existe en una cantidad limitada –y que, por tanto, si alguien lo tiene en abundancia, no alcanzará para los otros– puede ser, para muchos campesinos, una reflexión sobre su experiencia cotidiana de pobreza y exclusión, y no un lastre cultural ahistórico (Acheson 1972). Igualmente, buscar un mínimo de protección en las relaciones de patronazgo –con caciques, caudillos o santos comunitarios– y afiliarse a facciones

---

22 El estudio sobre el carácter campesino emprendido por un psicoanalista (Erich Fromm) y un antropólogo (Michael Maccoby), pionero en muchos aspectos, es sin embargo lamentablemente ahistórico, y por eso termina siendo un rosario de “rasgos negativos” que hacen al lector ciamar por la abolición de la cultura campesina, véase su *Social Character in a Mexican Village*, Prentice-Hall, Englewood, 1970.

organizadas verticalmente no obedece a una mentalidad fatalista, acomodaticia y desconfiada que ordena todas las relaciones sociales en términos de ganancia o pérdida individual (“el contrato diádico” de Foster), sino que puede representar una estrategia coyuntural que en otros momentos y circunstancias ceda lugar a la solidaridad comunitaria (Foster 1967, Albó 1974-1976). Por otro lado, los elementos de individualismo defensivo y fatalista que pueden existir en cualquier momento en el mundo campesino nunca llegan a opacar del todo a los elementos de resistencia comunal y cultural, presentes en el ritual y las creencias cotidianas, como lo han mostrado, entre otros, June Nash (1979), Michael Taussig (1980) y Daniel Nugent (1992). Las teorías sobre “resistencia cotidiana”, desarrolladas por James C. Scott (1985) en el contexto del sureste asiático, deben entenderse como una respuesta rotunda a una visión imperial sobre los campesinos, que se originó –en buena medida– en los estudios americanistas y que dictaba que la única salvación posible para ellos venía de la “modernización” capitalista.

A mi juicio, el tema de la resistencia cultural campesina –en cuyo centro está la defensa histórica de la comunidad– es o debiera ser la piedra de toque en la discusión sobre la relación dialéctica entre “lo indio” y “lo europeo”, “lo local” y “lo nacional”, “lo corporativo” y “lo individual”, “lo tradicional” y “lo moderno”. En la historia de nuestra América, estos conceptos no pueden aislarse ni atomizarse (cf. la polémica sobre el pensamiento dualista, ya mencionada). Por ello, y con todos sus bemoles, resulta analíticamente más rica una teoría como la de las “regiones de refugio”, de Gonzalo Aguirre Beltrán, que la insistencia redfieldiana en ver los mundos locales (“la pequeña tradición”) como versiones simplificadas de la cultura de la élite (“la gran tradición”), o que la corriente boasiana que documenta la persistencia de “una” cultura “desde dentro” (Reifield 1953). En el modelo de Aguirre Beltrán (1967), la pervivencia de los mundos culturales indígenas se sitúa en el contexto de la continuidad, en un territorio jerarquizado, de procesos económicos, políticos e ideológicos de dominación, acomodación y resistencia, y estos procesos inevitablemente nos remiten a los modelos de la sociedad campesina y de sus transformaciones (De la Peña 1988).

La dicotomía indio /no indio (llámese este último ladino, mestizo o blanco) remite a una división estamental de *facto* que justifica la exclusión de una parte de la población (los indios) del acceso a bienes estratégicos: la propiedad de las mejores tierras, el mercado libre, los puestos políticos supralocales, la educación formal (Stavenhagen 1984). Entre los grupos no indios, esta justificación adopta la forma de una ideología de superioridad racial y de exaltación de los bienes culturales “occidentalizados”. Entre los grupos indígenas, el proceso ideológico combina contradictoriamente la asimilación y aceptación de ideas, creencias e instituciones impuestas desde los tiempos coloniales –lo que Foster (1960) ha llamado “cultura de conquista”– con la reproducción y refuncionalización de elementos autóctonos y reinterpretaciones heterodoxas y aun subversivas de la propia cultura impuesta (De

la Peña 1993). Así, además de ser un “símbolo de subordinación” (el término es de Kay Warren 1978) de los grupos campesinos pauperizados a las clases dominantes y al Estado, la cultura local indígena –y la propia memoria local de la historia– es también un símbolo de resistencia y de negociación (Bricker 1981). Además, en Perú y México, la elaboración de la identidad étnico-comunitaria no pocas veces ha fortalecido el papel de los grupos campesinos en los procesos de reforma agraria y modernización rural propiciados por el Estado populista. Paradójicamente, en ciertos casos la afirmación de “la comunidad indígena” reconocida por el Estado ha sido el vehículo para demandar precisamente los bienes culturales negados tradicionalmente a “los indios” –como la educación, las comunicaciones, la libertad de comercio y la representación política (Doughty 1968, Vázquez León 1992). Para entender, entonces, los distintos significados y posibilidades de “lo étnico” es indispensable situarlo en el contexto histórico de la inserción económica y política de los campesinados en la sociedad mayor.

El rechazo a la visión “esencialista” (autónoma, autorreferente, cerradamente “émica”) de las culturas indígenas no implica desconocer el valor de los estudios que exploran, por ejemplo, la sobrevivencia de los mitos ancestrales en la región andina o de la cosmovisión maya sobre la forma del universo en las comunidades de los Altos de Chiapas (Ossio 1973, Vogt 1970). Tampoco implica postular la existencia de una constelación de símbolos y valores aplicables mecánicamente a todos los grupos campesinos latinoamericanos –algo cuya futilidad ha criticado expresamente Sutti Ortiz (1971) en sus estudios sobre grupos rurales colombianos. Lo que sí se defiende es la necesidad de trascender “el dato exótico” para devolver a las poblaciones rurales latinoamericanas su densidad histórica y sus dimensiones políticas. Asimismo, la conciencia de la temporalidad y el poder lleva al reconocimiento de la diversificación de las posibilidades de ser campesino, sobre todo –pero no solamente– en las comunidades que Wolf llamó “abiertas”. Estas comunidades se distinguen por la ausencia o debilidad de instituciones centralizantes, como la autoridad comunal o la fiesta barrial, y su mayor responsabilidad a los resortes del mercado. Pueden resultar de la transformación de las comunidades corporadas o bien tener un origen propio, vinculado a un proceso de especialización ecológica. Un ejemplo interesante son las sociedades de pequeños cultivadores que conducen simultáneamente actividades de ganadería extensiva: los *rancheros* del centro y norte mexicanos, que se parecen mucho a los gauchos de la pampa argentina. Entre estos grupos, los valores locales no se manifiestan en un complejo ceremonial comunitario –muchas veces no viven en un *pueblo* nucleado– ni en la defensa de patrimonios territoriales, pero sí en la apreciación de una vasta red de parentesco y alianzas interfamiliares, altamente útiles en el pastoreo de larga distancia (González 1968, de la Peña 1984, Strickon 1960). De modo similar, ciertos precarios granjeros del Amazonas, habitantes de dispersos caseríos, construyen su identidad en términos de pertenencia a una parentela y a una red de compadrazgo (Wagley 1953).

Sin embargo, ni las comunidades corporadas ni las abiertas han escapado en las últimas décadas a los acelerados procesos de cambio cultural y generacional que sacuden el continente. En general, la expansión de las comunicaciones ha propiciado la diversificación ocupacional y la pluralidad de saberes independientes de las tradiciones locales, y no es raro que el mercado, el alfabeto, la información masiva y la modernización política conduzcan a una mayor conciencia de las posibilidades de emancipación del tutelaje caciquil o patriarcal; así lo patentizan los estudios de protesta campesina ya citados y las recientes investigaciones sobre género en el mundo campesino (Bourque y Warren 1985, Brunt 1992). Asimismo, la caudalosa migración rural-urbana e internacional, unida a una novísima y aún incógnita revolución informática y biotecnológica, tiende ahora a difuminar las fronteras de la cultura campesina y a crear una multitud de opciones ocupacionales y de consumo, y a cancelar otras. Un importante y nuevo desafío para nuestra profesión lo plantea entonces esta construcción de universos sincréticos de significados y valores en contextos desterritorializados de cambio económico y político.

## A manera de conclusión

Creo que puede sostenerse, tras la revisión temática y bibliográfica aquí presentada, que los estudios campesinos, más que ser “un asunto más” en la antropología americanista, son la antropología americanista. Y ello no sólo porque, hasta hace un par de décadas, la mayoría de la gente latinoamericana viviera en zonas rurales, sino porque, además, las discusiones sobre el campesinado han generado teorías y modelos que –sin ser fetiches intocables– han resultado centrales para entender los procesos globales de cambio en nuestro continente y en la sociedad moderna en general. La pregunta insoslayable es si, tras los cambios brutales apenas esbozados en el último párrafo, la discusión tendrá continuidad, o si el siglo que se anuncia la confinará al rincón de los cachivaches empolvados.

La verdad es que muchos de los viejos intereses de los campesinistas están resurgiendo con nombres nuevos o, mejor dicho, vistos desde nuevos puntos de vista: género, trabajo, identidad, movimientos sociales... Existen, incluso, ciertas vastas áreas de colonización reciente –válvulas de escape de las zonas agrícolas más densamente pobladas–, en las amazonias brasileña y peruana, donde el campesinado mestizo cobra capital importancia como punta de lanza en el proceso dialéctico (y etnocida) de expulsión/asimilación de los indios tribeños (Velho 1978, de Souza Martins 1980, Taussig 1987). Sin embargo, en otras zonas parece sumamente problemático continuar hablando de una “especificidad campesina”. Por razones muy diversas –políticas, demográficas, tecnológicas– van desapareciendo las instituciones de colonato o aparcería, que antes absorbían y arraigaban la población excedente, en Brasil, los Andes y México, para dar lugar

a *bóia-frías* y *golondrinas*: trabajadores itinerantes, cuyas instituciones y símbolos apenas empezamos a conocer (de Souza 1979; Brandao Lopes, Brant y Muller 1980; Rubio 1987). Pero incluso las poblaciones aparentemente arraigadas han incorporado la migración laboral intermitente como parte del ciclo de vida de los adultos. Es quizás emblemático que los campesinos de Chan Kom pasen una parte muy importante de su vida en los grandes cerros turísticos de la costa caribeña; que los ejidatarios michoacanos, nietos de los fundadores del agrarismo, tengan su segundo hogar (o a veces el primero) en California, y que ciertos rituales del noreste brasileño redoblen su esfuerzo en las *favelas* urbanas (Cruz 1992, Calvo y López 1988, Pereira de Queiroz 1978). Este tipo de ejemplos “posmodernos” pueden multiplicarse, pero yo digo que son en sí mismos restos que muestran la actualidad de los estudios campesinos –de los campesinos de hoy, no de los de ayer–. Podría argüirse, claro está, que los de hoy ya no “son” campesinos, pero este argumento nos haría caer de nuevo en una trampa esencialista en vez de tratar de entender la historia.

En su reciente estudio de los migrantes que van y vienen de Aguillilla (Michoacán) en Redwood City (California), Roger Rouse ha hecho notar que, más que destruir un orden sociocultural, los campesinos móviles construyen una “bifocalidad cultural”. Análogamente, los mixtecos que laboran en los valles agrícolas californianos han reproducido y aun reforzado sus relaciones comunitarias y también su solidaridad en oposición a los grupos dominantes. Sin salirse de su comunidad, los campesinos de Namiquipa (Chihuahua) han adoptado con entusiasmo muchos elementos de la cultura televisiva estadounidense y se han visto incorporados (desventajosamente) a la economía de mercado y al dominio directo de las burocracias gubernamentales, pero mantienen simultáneamente la solidaridad de las instituciones locales y una visión de la historia propia que es irreductible a las historias oficiales: la identidad namiquipeña está lejos de ser abolida (Rouse 1991, Nagengast y Kearney 1990, Alonso 1988). La agenda de los estudios campesinos tampoco queda abolida por los *pastiches* posmodernos: los procesos de resistencia cultural continúan recreando y reinventando, en la era neoliberal, una clase más impertinente e incómoda que nunca.

## Referencias citadas

- Acheson, J. M. 1972. Limited Good or Limited Goods? Response to Economic Opportunity in a Tarascan Pueblo. *American Anthropologist*. (74): 1132-1169.
- Adams, R. N. 1970. *Crucifixion by Power: Essays on Guatemalan Social Structure*. Austin: University of Texas Press.
- Aguirre Beltrán, G. 1978. *La población negra de México*. 2<sup>da</sup> edición. México: Fondo de Cultura Económica.



- \_\_\_\_\_. 1970. *El proceso de aculturación en México*, 2° ed. México: Universidad Iberoamericana.
- \_\_\_\_\_. 1967. *Regiones de refugio*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- \_\_\_\_\_. 1958. *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 1953. *Formas de gobierno indígena*. México: Imprenta Universitaria.
- \_\_\_\_\_. 1952. *Problemas de la población indígena de la cuenca del Tepalcatepec*. México: INI.
- Albó, Xavier. 1991. El retorno del indio. *Revista Andina*. 9 (2): 299-366.
- Alegría, Ciro. 1941. *El mundo es ancho y ajeno*. Santiago de Chile: Ediciones Ercilla.
- Alonso, Ana María. 1988. The Effects of Truth: Representations of the Post and the Imagining of Community. *Journal of Historical Sociology*. 1 (1): 33-57.
- Anderson, Thomas. 1970. *Matanza: El Salvador Communist Revolt*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Archetti, E. 1978. Una visión de los estudios sobre el campesinado. *Cuadernos Agrarios*. 1 (6): 24-51.
- Arensberg, C. y S. Kimball. 1940. *Family and Community in Ireland*. Cambridge: Harvard University Press.
- Arguedas, J, M. s.f. *Dos estudios del valle del Mantaro*. Huancayo: Universidad Nacional del Centro del Perú.
- Assadourian, C. S. et al. 1973. *Modos de producción en América Latina*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas. 1987. *La presa Cerro del Oro y el Ingeniero Gran Dios: reacomodo y crisis de los chinantecos de Oaxaca*, México: INAH.
- Bartra, R. 1982. *Campesinado y poder político en México*. México: Era.
- \_\_\_\_\_. 1974. *Estructura agraria y clases sociales en México*. México: Era.
- Belote, Jim y Linda. 1977. "El sistema de cargos de fiestas en Saraguro". En M. F. Naranjo et al., *Temas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica.
- Betancourt, D. y M. L. García. 1991. *Matones y cuadrilleros: origen y evolución de la violencia en el occidente colombiano*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Bourque, Susan C. y Kay B. Warren. 1985. *Women of the Andes: Patriarchy and Social Change in Two Peruvian Towns*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Brading D. (ed.). 1980. *Caudillo and Peasant in the Mexican Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Brandao Lopes, J. R., V. C. Brant y G. Muller. 1980. *Estado, estructura agraria y población: el caso de Brasil*. México: Terra Nova-PISPAL.
- Brandes, Stanley. 1988. *Power and Persuasion: Fiestas and Social Control in Rural Mexico*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Brunt, Doreen. 1992. *Mastering the Struggle: Gender, Actors and Agrarian Change in a Mexican Ejido*. Amsterdam: CEDLA.



- Buechler, Hans C. 1980. *The Masked Media: Aymara Fiestas and Social Interaction in the Bolivian Highlands*. La Haya: Mouton.
- Calderón, Fernando y Jorge Dandler (comps.). 1985. *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado*. Cochabamba: UNRISD/CERES.
- Calvo, Tomás y Gustavo López (comps.). 1988. *Movimientos de población en el occidente de México*. México: El Colegio de Michoacán/CEMCA.
- Cancian, Frank. 1967. "Political and Religious Organization". En: *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 6. Austin: The University of Texas Press.
- Cardoso, F. H. y E. Faletto. 1970. *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Carmagnani, Marcello. 1976. *Formación y crisis de un sistema feudal*. México: Siglo XXI Editores.
- Carrasco, P. 1961. The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: PreSpanish Background and Colonial Development. *American Anthropologist*. (42): 483-497.
- Caso, Alfonso. 1948. Definición del indio y lo indio. *América Indígena*. (8): 239-247.
- Chandler, B. J. 1978. *The Bandit King: Lampiao of Brazil*. Texas University Press.
- Chayanov, A. V. [1924] 1966. *The Theory of Peasant Economy*. Homewood: The American Economic Association.
- Chevalier, E. 1962. "Caudillos" et "caciques" en Amérique: contribution à l'étude des liens personnels. *Bulletin Hispanique* (64).
- Chevalier, Francois. 1976. *La formación de los grandes latifundios en México*. 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica.
- Coello, M. 1975. Caracterización de la pequeña producción mercantil campesina. *Historia y Sociedad*. (8): 3-19.
- Cohn, B. 1987. *An Anthropologist among Historians and Other Essays*, Nueva York y Delhi: Oxford University Press.
- Collier, D. (ed.). 1979. *The New Authoritarianism in Latin America*. Princeton, Princeton University Press.
- Correia de Andrade, Manoel. 1963. *A terra e o homem no Nordeste*, Editora Brasiliense, São Paulo,;
- Cotler, J. 1968. "La mecánica de la dominación interna y del cambio social en la sociedad rural", en J, Matos Mar *et al.*, *Perú problema*, Francisco Moncloa, Lima,
- Cruz, Alicia. 1992. "The Two Milpas of Chan Kom: An Ethnographic Study of SocioEconomic and Political TRansformations in a Yucatec Maya Community", tesis profesional, SUNY at Albany.
- Da Cunha, Euclides. 1936. *Os sertões*. São Paulo: Libreria Francisco Alves.
- DaMatta, R. 1979. *Carnavais, malandros e heróis*. Río de Janeiro: Zahar.
- Dandler, J. 1969. *El sindicalismo campesino en Bolivia: los cambios estructurales en Ucureña, 1935-1952*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- De Kadt, E. y G. Williams (eds.). 1974. *Sociology and Development*, Londres: Tavistock.

- De la Peña, G. 1993. Cultura de conquista, hegemonía y resistencia cultural. *Umbral* (4-5).
- \_\_\_\_\_. 1992. "Poder agrario y ambigüedad revolucionaria: bandidos, caciques y facciones". En R. Ávila Palafox, C. Martínez Assad y J. Meyer (eds.), *Las formas y las políticas del dominio agrario: homenaje a François Chevalier*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara-UNAM-CEMCA.
- \_\_\_\_\_. 1988. "Gonzalo Aguirre Beltrán". En: *El Instituto Nacional Indigenista*. 40 años, INI, México.
- \_\_\_\_\_. 1986. "Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas". En: Jorge Padua y Alain Vanneph (comps.), *Poder local, poder regional*. México: El Colegio de México-Centre d'etudes Mexicaines et Centraméricaines.
- \_\_\_\_\_. 1985. "Rural Mobilizations". En: L. Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America*, Cambridge University Press, Nueva York, vol. VI.
- \_\_\_\_\_. 1984. "Kinship Ideology and Practice in Latin America: Rancheros, Peasants and Urban Entrepreneurs". En: R. T. Smith (ed.), *Kinship Ideology and Practice in Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- \_\_\_\_\_. 1981. Los estudios regionales y la antropología social en México. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* (8): 43-93.
- \_\_\_\_\_. 1980. "Commodity Production, Class Differentiation and the Role of the State in the Morelos Highlands: An Historical Approach". En: B. S. Orlove *et al.* (ed.), *State, Capital, and Rural Society*. Nueva York y Londres: Holmes & Meier Publishers, Inc.
- \_\_\_\_\_. 1980. *Herederos de promesas: agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*. México: Ediciones de la Casa Chata.
- De Mendizábal, M. O. 1979. La evolución de las culturas indígenas de México y la división del trabajo. *Cuadernos Americanos*. 1 (1): 121-131.
- De Oliveira, Francisco. 1972. A economía brasileira: crítica a raza dualista. *Estudos CEBRAP* (2).
- De Souza Martins, José. 1980. *Expropriação e violência (a questão política no campo)*, Hucitec, São Paulo.
- \_\_\_\_\_. 1979. *O cativo de terra*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas.
- Debray, R. 1968. *Revolution in the Revolution?* Harmondsworth: Penguin Books.
- Doughty, Paul L. 1968. *Huaylas: An Andean District in Search of Progress*. Ithaca: Cornell University Press.
- Dumont, L. 1966. *Homo hierarchicus*. París: Gallimard.
- Echarte, V. 1977. *Relaciones de producción en Pacto y Nanegal: comunidades campesinas del noroccidente de Pichincha*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Faron, L. 1967. "A History of Agricultural Production and Local Organization in the Chancay Valley, Perú" En: J. Steward (ed.), *Contemporary Change in Traditional Societies*. Urbana: University of Illinois Press.

- Favre, Henri. 1987. "El Estado y el campesinado en Mesoamérica y los Andes". En: Susana Glantz (comp.), *La heterodoxia recuperada (en torno a Ángel Palerm)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 1984. *Cambio y continuidad entre los mayas de México*. 2 ed., México: INI.
- Flores Magón, Ricardo. 1970. *Antología*. México: UNAM.
- Foster, George. 1979. *Tzintzuntzan: Mexican Peasants in a Changing World*, Nueva York: Elsevier.
- \_\_\_\_\_. 1970. *Social Character in a Mexican Village*. Englewood: Prentice-Hall.
- \_\_\_\_\_. 1967. *Tzintzuntzan: Mexican Peasants in a Changing World*. Boston: Little, Brown and Co.
- \_\_\_\_\_. 1960. *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage*. Nueva York: Wenner Gren Foundation for Anthropological Research.
- \_\_\_\_\_. 1953. What is Folk Culture? *American Anthropologist*, (55): 159-173.
- Foster, *Tzintzuntzan...*, op. cit.; X. Albó, "La paradoja aymara: ¿solidaridad y faccionalismo?", *Estudios Andinos*, 4, 1974-1976, pp. 67-110.
- Frank, A. G. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Monthly Review Press, Nueva York, 1969;
- Frank, A. G. 1969. *Latin America: Underdevelopment or Revolution?* Nueva York: Monthly Review Press.
- Friedrich, P. 1968. "The Legitimacy of a Cacique". En Marc J. Swartz (ed.), *Local-Level Politics: Social and Cultural Perspectives*. pp. 243-269. Chicago: Aldine.
- \_\_\_\_\_. 1966. "Revolutionary Politics and Communal Ritual". En: M. J. Swartz, V. W. Turner y A. Tuden (eds.), *Political Anthropology*. Chicago: Aldine.
- Galjiart, Benno. 1964. Class and Following' in Rural Brazil. *América Latina*. 7 (3): 3-24.
- Gamio, M. 1922. *La población del valle de Teotihuacán*, SEP, México.
- García, F. 1977. *Cambios en la economía campesina a partir de la reforma agraria: el caso de tres comunidades en Chimborazo*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Godelier, Maurice. 1976. *Racionalidad e irracionalidad en la economía*. México: Siglo XXI Editores.
- González Navarro, Moisés. 1968. *La Confederación Nacional Campesina: un grupo de presión en la reforma agraria mexicana*. México: Costa Amic.
- González, Luis. 1968. *Pueblo en vilo*. México: El Colegio de México.
- Grondin, Marcelo. 1978. *Comunidad andina, explotación calculada: un estudio sobre la organización comunal de Muquiyauyo-Perú*. Santo Domingo: Unidad Técnica de la Secretaría de Estado de Agricultura.
- Guevara, Ernesto [El Che]. 1969. *Guerrilla Warfare*. Harmondsworth Penguin: Books.
- Guerra, F. X. 1985. *México: del antiguo régimen a la revolución*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Harris, Olivia. 1982 "Labour and Produce in an Ethnic Economy, Northern Potosí". En: David Lehmann (ed.), *Ecology and Exchange in the Andes*, par ii Cambridge: University Press.
- Harris, Olivia y Xavier Albó. 1975. Monteras y guardatojos campesinos y mineros del norte de Potosí. *Cuadernos de Investigación CIPCA*. (7).
- Heath, D. B. 1972. "New Patrons for Old: Changing Patron-Client Relationships in the Bolivian Yungas". En: Arnold Strickon y Sidney M. Greenfield (eds.), *Structure and Process in Latin America: Patronage, Clientage and Power Systems*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Hewitt, Cynthia. 1969. "Brazil: The Peasant Movement of Pernambuco, 1961-1964". En: H. Landsberger (ed.), *Latin American Peasant Movements*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hobsbawm, E. J. 1969. *Bandits*. Harmondsworth: Penguin Books.
- \_\_\_\_\_. 1969. A Case of Neofeudalism: La Convención, Peru. *Journal of Latin American Studies*. 1 (1): 31-50.
- Huizer, Gerrit 1973. *El potencial revolucionario del campesino en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Hutchinson, H. W. 1957. *Village and Plantation Life in Northeastern Brazil*. Seattle: University of Washington Press.
- Iturralde, D. 1977. "Guamote: campesinos y comunas". Tesis. Depto. de Antropología, Universidad Iberoamericana, México.
- Johnson, A. W. 1971. *Sharecroppers of the Sertao: Economics and Dependence on a Brazilian Plantation*. Stanford: Stanford University Press.
- Joseph G. 1990. On the Trail of Social Bandits: A Reexamination of Peasant Resistance. *Latin American Research Review*. 25 (3).
- Kay, Cristóbal. 1974. The Comparative Development of the European Manorial System and the Latin American Hacienda. *Journal of Peasant Studies*. 2 (1): 69-98.
- Kroeber A.L. 1923. *Anthropology*. Nueva York: Harcourt, Brace World, Inc.
- Kubler, George. 1946. "The Quechua in the Colonial World". En: Julian Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 11. Washington.
- Laclau, Ernesto. 1971. Feudalism and Capitalism in Latin America. *New Left Review* (67): 19-38.
- Landsberger, Henry (ed.). 1969. *Latin American Peasant Movements*. Ithaca: Cornell University Press.
- Leal, Víctor N. 1948. *Coronelismo, enxada e voto*. Río de Janeiro.
- Lehmann, D. 1986. Two Paths of Agrarian Capitalism, or a Critique of Chayanovian Marxism. *Comparative Studies in Society and History*. 28, (4): 601-627.
- Lewin, L. 1979. The Oligarchical Limitations of Social Banditry in Brazil: The Case of the Good Thief Antonio Silvino. *Past and Present* (82): 116-146.
- Lewis, O. 1951. *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*. Urbana: University of Illinois Press.
- Lomnitz-Adler, C. 1992. *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space*. Berkeley: University of California Press.

- Long N. (ed.). 1984. *Family and Work in Rural Societies: perspectives on Non-Wage Labour*. Londres: Tavistock.
- Long N. y B. R. Roberts (eds.). 1978. *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru*. Austin: The University of Texas Press.
- Long, F. 1976. "Structural Dependence, Modes of Production and Economic Brokerage in Rural Peru". En Ivar Oxaal *et al.* (eds.), *Beyond the Sociology of Development: Economy and Society in Latin America and Africa*. Londres: Routledge.
- Long, N. 1978. "Multiple Enterprise in the Central Highlands of Peru". En: Arnold Strickon y Sidney M. Greenfield (eds.), *Social Relations of Confidence in Enterprise*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Love, T. F. 1976. "Limits to the Articulation of Modes of Production Approach: The Southwestern Peru Region", en B. S. Orlove *et al.* (ed.), *State, Capital, and Rural Society*. Nueva York y Londres: Holmes & Meier Publishers, Inc.
- Malinowski B. y J. de la Fuente. 1957. *La economía de un sistema de mercados en México*. México: ENAH.
- Mallon, F. 1983. *The Defense of Community in Peru 's Central Highlands: Peasant Struggle and Capitalist Transition, 1860-1940*. Princeton: Princeton University Press.
- Mariátegui, José Carlos. 1928. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.
- Marriott, M. (ed.), 1955. *Village India: Studies on the Little Community* Chicago: University of Chicago Press.
- Martínez Saldaña, T. 1987. "Campesinado y política: movimientos o movilizaciones campesinas". En: Susana Glantz (comp.), *La heterodoxia recuperada (en torno a Ángel Palerm)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez-Alier, J. 1973. *Los huacchilleros del Perú*, Lima y París: Instituto de Estudios Peruanos-Ruedo Ibérico.
- Matos Mar, J, *et al.* 1969. *Dominación y cambio en el Perú rural*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Mendelsohn, E. M. 1977. "Ritual and Mythology", En: Waldemar Smith, *The Fiesta System and Economic Change*. Nueva York Columbia University Press.
- Meyer, Jean. 1973-1974. *La Cristiada*. 2 vols. México: Siglo XXI Editores.
- Miller, S. 1967. "Hacienda to Plantation in Northern Peru: The Process of Proletarianization of a Tenant Farmer Society". En: J. Steward (ed.), *Contemporary Change in Traditional Societies*. Urbana: University of Illinois Press.
- Miners, 1983. *Peasants and Entrepreneurs: Regional Development in the Central Highlands of Peru*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mintz, Sidney. 1974. *Caribbean Transformations*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- \_\_\_\_\_. 1962. *Papers in Caribbean Anthropology*, New Haven: Yale University Publications in Anthropology.

- \_\_\_\_\_. 1960. *Worker in the Cane: A Puerto Rican Life History*. New Haven: Yale University Press.
- Mintz, Sindey y Eric Wolf. 1957. Haciendas and Plantations in Middle America and the Antilles. *Social and Economic Studies*. (6): 380-412.
- Moraes Filho, E. 1970 "Sociología del desarrollo de América Latina". En Pablo González Casanova *et al.*, *Sociología del desarrollo latinoamericano, una guía para su estudio*. México: UNAM.
- Morner, Magnus. 1975. "La hacienda hispanoamericana: examen de las investigaciones y debates recientes". En: E. Florescano (comp.), *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina. Simposio de Roma, organizado por FLACSO*. pp. 15-48. México: Siglo XXI.
- Murra J, V. [1958] 1967. "On Inca Political Structure". En: R. Cohen y J. Middleton (eds.), *Comparative Political Systems*. Garden City: The Natural History Press.
- Nagengast, Carol y Michael Kearney. 1990. Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness, and Political Activism. *Latin American Research Review*. 25 (2): 61-92.
- Nash, J. 1979. *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian tin Mines*. Nueva York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. 1967. "Indian Economies". *Handbook of Middle American Indians*. pp. 87-102. Austin: University of Texas Press.
- Nugent, D. 1992. "Popular Musical Culture in Rural Chihuahua: Accommodation or Resistance?". En: J. Calagione, D. Francis y D. Nugent (eds.), *Workers' Expressions: Beyond Accommodation and Resistance*. Albany: State University of New York Press.
- O'Brien, P. J, 1975. "A Critique of Latin American Theories of Dependency". En: Ivar Oxaal *et al.* (eds.), *Beyond the Sociology of Development. Economy and Society in Latin America and Africa*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Olmedo, R. 1976. Sobre la articulación de modos de producción. *Historia y Sociedad* (10): 5-16.
- Orlove, B. S. 1980. "The Position of Rustlers in Regional Society: Social Banditry in the Andes". En: B. S. Orlove y G. Custred (eds.), *Land and Power in Latin America: Agrarian Economies and Social Processes in the Andes*. Nueva York-Londres: Holmes & Meier Publishers, Inc.
- Ortiz, S, 1971. "Reflections on the Concept of Peasant Culture" and "Peasant Cognitive Systems". En: Teodor Shanin (ed.), *Peasants and Peasant Society*. Londres: Penguin.
- Ossio, Juan M. (comp.), 1973. *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado-Rastor.
- Oxaal, Ivar *et al.* (eds.). 1976. *Beyond the Sociology of Development: Economy and Society in Latin America and Africa*. Londres: Routledge.
- Palerm, Á. 1980. *Antropología y marxismo*. México: Nueva Imagen-Centro de Investigaciones Superiores del INAH.



- \_\_\_\_\_. 1979. "Sobre la formación del sistema colonial: apuntes para una discusión". En: Enrique Florescano (comp.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 1977. Teorías sobre la evolución de Mesoamérica. *Nueva Antropología*. 1 (7): 63-91.
- \_\_\_\_\_. 1976. *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*. México: SEP.
- \_\_\_\_\_. 1967. "Agricultural Systems and Food Patterns". En: Robert Wauchope y Manning Nash (eds.), *Handbook of Middle American Indians: Social Anthropology*. Vol 6. Austin: University of Texas Press.
- \_\_\_\_\_. 1966. *Productividad agrícola*. México: Centro Nacional de Productividad.
- Palerm Á. y E. R. Wolf. 1954-1955. El desarrollo del área clave del imperio texcocano. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. (14): 337-349.
- Palerm Á. y E. R. Wolf, 1955. Irrigation in the Old Acolhua Domain. *Southwestern Journal of Anthonology*. 11 (3): 265-281.
- Parsons, E. C. 1936. *Mitla: Town of the Souls*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Patch, Richard. 1959. How Communal are the Communities? *American Universities Field Service Report*, WCSA Series. 6 (5).
- Pereira de Queiroz, M. L. 1978. *Cultura, Sociedade Rural, Sociedade Urbana no Brasil*. São Paulo: Livros Técnicos e Científicos.
- \_\_\_\_\_. 1968. *Os Cangaceiros: Les Bandits d'honneur Brésiliens*. París: Juillard.
- \_\_\_\_\_. 1957. *La guerre sainte au Brésil: le mouvement messianique du Contestado*. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Potter, Jack, et al. (eds.). 1967. *Peasant Society: A Reader*. Boston: Little Brown and Co.
- Powell, John D. 1971. *Political Mobilization of the Venezuelan Peasant*. Cambridge: Harvard University Press.
- Pozo, H. Castro., 1936. Del ayllu al cooperativismo socialista. *Revista de Economía y Finanzas*, Lima.
- \_\_\_\_\_. 1924. *Nuestra comunidad indígena*. Lima: El Lucero.
- Price, R. (ed.). 1973. *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*. Garden City: Doubleday.
- Redfield, Margaret Park. 1964. *The Collected Papers of Robert Redfield*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Redfield, Robert. 1960. *The Little Community: Peasant Society and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 1953. *The Primitive World and its Transformations*. Ithaca: Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_. 1950. *A Village that Chose Progress: Chan Kom Revisited*. Chicago: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 1941. *The Folk Culture of Yucatán*. Chicago: The University of Chicago Press.

- \_\_\_\_\_. 1930. *Tepoztlan: A Mexican Village. A Study of Folk Life*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Redfield, R. y M. Singer, 1954. The Cultural Role of Cities. *Economic Development and Cultural Change* (3): 53-73.
- Redfield R. y A. Villa Rojas. 1934. *Chan Kom. A Maya Village*. Washington: The Carnegie Institution.
- Reina, Rubén E. 1967. "Annual Cycle and Fiesta Cycle". En: *Handbook of Middle American Indians*. Vol. 6. Austin: The University of Texas Press.
- Rey, P. Ph. 1976. *Las alianzas de clase*. México: Siglo XXI Editores.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 1986. *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia, 1900-1980*. Ginebra: UNRISD.
- Roberts, B. R. 1990. Peasants and Proletarians. *Annual Review of Sociology*. (16): 353-377.
- Roseberry, W. 1983. *Coffee and Capitalism in the Venezuelan Andes*. Austin: University of Texas Press.
- Roseberry, W. 1989. "Anthropology, History and Modes of Production". En: B. S. Orlove *et al.* (eds.), *State, Capital, and Rural Society: Anthropological Perspectives on Political Economy in Mexico and the Andes*. Boulder: Westview Press.
- Rouse, R. 1991. Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism. *Díáspora*. 1 (1): 8-23.
- Rubio, B. 1987. *Resistencia campesina y explotación rural en México*. México: Era.
- Sáenz, M. 1939. *México íntegro*. Lima: Torres Aguirre.
- Salmerón Castro, F. I. 1989. *Los límites del agrarismo: proceso político y estructuras de poder en Taretan, Michoacán*. México: El Colegio de Michoacán, Zamora.
- \_\_\_\_\_. 1984. Caciques: una revisión teórica sobre el control político local. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. 30 (117-118): 107-142.
- Samaniego, Carlos. 1978. "Peasant Movements at the Turn of the Century and the Rise of the Independent Farmer". En: N. Long y B. R. Roberts (eds.), *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru*. Austin: University of Texas Press.
- Sanderson, S. 1980. *Agrarian Populism and the Mexican State*. Stanford: Stanford University Press.
- Schmidt, S. 1974. The Violence Revisited: The Clientelist Bases of Political Violence in Colombia. *Journal of Latin America Studies*. 6 (1): 97-111.
- Schmidt, S. *et al.* (eds.), 1977. *Friends, Followers and Factions: A Reader in Political Clientelism*. Berkeley: University of California Press.
- Schmitter, PC. 1974. Still the Century of Corporatism. *The Review of Politics*. 36 (1): 85-121.
- Scott, J, C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Shanin, Teodor (ed.), 1971. *Peasants and Peasant Society*. Harmondsworth: Penguin Books.



- Silverman, S. F. 1965. Patronage and Community-Nation Relationships in Central Italy. *Ethnology*, 4 (2).
- Singelmann, P. 1975. Political Structure and Social Banditry in Northeast Brazil. *Journal of Latin American Studies*. 7 (1): 66-76.
- Singer, M. (ed.). 1958. Traditional India: Structure and Change. *Journal of American Folklore*, (71): 191-528.
- Stavenhagen, R. 1968. "Seven Fallacies about Latin America". En: J. Petras y M. Zeitlin (eds.), *Latin America: Reform or Revolution?* Greenwich: Fawcett.
- \_\_\_\_\_. 1963. Clases, colonialismo y aculturación. *América Latina* (4).
- Steward, J. 1956. *Theory of Culture Change*. Urbana: University of Illinois Press.
- \_\_\_\_\_. (ed.), 1956. *The People of Puerto Rico*. Urbana: University of Illinois Press.
- Strickon, A. 1960. *The Grandsons of the Gauchos: A Study of Sub-Cultural Persistence*. Ann Arbor: University Microfilms.
- Strickon, A. 1965. Hacienda and Plantation in Yucatan: An Historical-Ecological Consideration of the Folk-Urban Continuum. *América Indígena*. 25 (1): 35-63.
- Love, T. F. 1989. "Limits to the Articulation of Modes of Production Approach: The Southwestern Peru Region". En: B. S. Orlove et al. (ed.), *State, Capital, and Rural Society*. London.
- Taussig, Michel. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*. Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Tax, S. 1953. *Penny Capitalism: A Guatemalan Indian Economy*. Washington: Smithsonian Institution.
- Taylor, L. 1988. *Bandits and Politics in Peru: Landlord and Peasant Violence in Hualgayoc 1900-30*. Cambridge: Centre of Latin American Studies.
- Thomas, W. I. y F. Znaniecki. [1918] 1958. *The Polish Peasant in Europe and America*. Dover Publications.
- Vanderwood, Paul 1981. *Disorder and Progress: Bandits, Police and Mexican Development*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Vázquez León, Luis. 1992. *Ser indio otra vez: la purepechización de los tarascos de la sierra*, México: Conaculta.
- Velho, Otavio A. 1978. *Frentes de expansão e capitalismo na Amazônia, Paz e Terra*. Rio de Janeiro.
- Victoria R. Bricker. 1981. *The Indian Christ, the Indian king: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*. Austin: University of Texas Press.
- Vogt, Evon Z. 1970. *The Zinacantecos of Mexico: A Modern Maya Way of Life*, Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- Wagley Charles y Marvin Harris. 1955. A Typology of Latin American Subcultures. *American Anthropologist*. (57): 428-451;
- Wagley, Charles. 1953. *Amazon Town: A Study of Man in the Tropics*, Nueva York: Macmillan.

- Warman, A. 1976. ... *Y venimos a contradecir: los campesinos de Morelos y el Estado nacional*. México: Ediciones de la Casa Chata.
- \_\_\_\_\_. 1975. El neolatifundio mexicano: expansión y crisis de una nueva forma de dominio. *Comercio Exterior*. 25 (12): 1368-1374.
- Warren, Kay B. 1978. *The Symbolism of Subordination: Indian Identity in a Guatemalan Town*. Austin: University of Texas Press.
- Wickham-Crowley, T. P. 1989. "Winners, Losers, and Also-Rans: Towards a Comparative Sociology of Latin America Guerrilla Movements". En: Susan Eckstein (ed.), *Power and Popular Protest: Latin America Social Movements*. pp. 132-181. Berkeley: University of California Press.
- Wolf, E. R. 1969. *Peasant: Wars in the Twentieth Century*. Nueva York: Harper & Row.
- \_\_\_\_\_. 1966. *Peasants*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- \_\_\_\_\_. 1957. Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java. *Southwestern Journal of Anthropology*. 11 (1).
- \_\_\_\_\_. 1956. Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico. *American Anthropologist*. (58): 1065-1078.
- \_\_\_\_\_. 1955. Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion. *American Anthropologist*, (57): 452-471.
- \_\_\_\_\_. 1955. *The Mexican Bajío in the Eighteenth Century: A Study of Cultural Integration*, Nueva Orleans: Tulane University.
- Womack, John. 1969. *Zapata and the Mexican Revolution*. Nueva York: Alfred Knopf.
- Yepes, Ernesto. 1979. Burguesía y gamonalismo en el Perú. *Análisis. Cuadernos de Investigación*. (7): 31-66.
- Zavala Silvio y José Miranda. 1954. "Instituciones indígenas en la Colonia". En: *Métodos y resultados de la política indigenista en México*. México: Instituto Nacional Indigenista.

## El Estado, el “indio” y el antropólogo<sup>1</sup>

PAULA LÓPEZ CABALLERO<sup>2</sup>

La sublevación zapatista de 1994 en Chiapas es probablemente la última capa del milhojas de imágenes que en Europa se denomina “México”. Según Mauricio Tenorio, la “idea México” está constituida por un conjunto de lugares comunes que al mercado internacional de las imágenes le siguen atrayendo: sus ruinas, sus artesanías, su Revolución, la muerte, la fiesta, el colorido, la virgen de Guadalupe, Frida Kahlo, los muralistas... Y en primer lugar, hoy en día, el subcomandante Marcos y el ejército enmascarado de la jungla mexicana. El país, nos dice este historiador, ha cambiado enormemente en un siglo. La imagen de México, no. Dentro de este “producto” de exportación, las poblaciones indígenas ocupan un lugar de primera fila. A pesar de que las élites mexicanas contemporáneas quieren dar una imagen cosmopolita del país en el extranjero, distanciada de todo primitivismo, la alteridad que los indígenas representan sigue siendo muy demandada. Están allí para recordar que otro mundo, compuesto de autenticidad y resistencia, existe frente al materialismo occidental. Por tal motivo la imagen del ejército zapatista difundida en el mundo, más que haber dado a conocer la situación actual de los habitantes indígenas, con frecuencia ha servido para ratificar lo que ya se “sabía”: que los indígenas “sobreviven” desde hace quinientos años al colonialismo, a la explotación de los conquistadores y a la de las élites en el poder; que ellos son los herederos de las antiguas civilizaciones prehispánicas, únicas y grandiosas; y el último reducto de un universo a punto de desaparecer.

La construcción de esta “idea México” es resultado de complejas transacciones transnacionales, de espejos mutuos, malentendidos y coincidencias, en México y en el extranjero; complejo tema que no es posible agotar en estas páginas. Sólo se intentará mostrar cómo los indígenas “entraron” en esta “idea México”, dando forma a uno de sus elementos constitutivos. El vínculo, en el siglo XX, entre la “nación” y los “indígenas” fue obra de la antropología, objeto y fundamento de la reflexión que aquí se desarrolla: una pieza en tres actos y con tres personajes

---

1 Publicado en el 2008 en *Fractal* (62): 75-88.

2 CEIICH - UNAM / Research Associate CLAS, University of Cambridge.

–el Estado-nación, el indígena, el antropólogo–. De sus relaciones conflictivas y consensuales habrán de emerger los valores y conceptos que, todavía en nuestros días, sirven para interpretar a la sociedad mexicana y sus fronteras internas, pero también para comprender mejor la imagen que tienen en el extranjero.

### **Primer acto: antropología y nacionalismo (1910-1940)**

Punto de partida: una revolución campesina, la primera del siglo XX, que estalla en 1910; revolución social, sin ser socialista, en un país políticamente independiente, aunque económicamente subordinado. Revolución y dependencia. Derechos sociales y lucha por la soberanía. Al proyectarse, estas dos fuerzas contribuyen a la eclosión de un régimen estatal y de una identidad nacional propia. Ahora bien, el lento y fértil proceso de formación del régimen posrevolucionario no se limita a las esferas política y estatal sino que se debe captar, principalmente, en su impacto social: la formación de un Estado posrevolucionario implicó también, en gran medida, la voluntad de dar forma al cuerpo social que el nuevo estado habría de representar.

Una auténtica tarea de ingeniería social se puso en marcha para construir un “pueblo” –los mestizos–, sobre el cual reposaría la soberanía del Estado, dar un origen común –la civilización prehispánica– a una población de altos contrastes y, por último, para identificar a los grupos sociales –indios, campesinos, obreros–, con el fin de orientar las acciones del Estado. En México, el hacer que la sociedad fuera “legible”, para poder gobernarla mejor mientras se conformaba, fue tarea de los antropólogos, ejercitados en una disciplina que se percibía tan fresca y revolucionaria como el propio Estado naciente. El interés en la comparación, el relativismo histórico y la experiencia con las poblaciones catalogadas como “no occidentales”, habrían de proporcionar las herramientas tecnológicas y metodológicas que permitirían captar la realidad de un país de contrastes como México. En este contexto de la organización y la definición de lo social, la categoría “indígena” adquirió los contornos que hoy en día la caracterizan. Los grupos que han sido categorizados como “indígenas” se definen por su vínculo transhistórico con un pasado precolonial, el de las grandes civilizaciones prehispánicas. La alteridad que estos grupos representan cobra valor como herencia viva de una civilización desaparecida y como origen específico del país. Estas certezas tienen tal valor de verdad que suele olvidarse que no siempre fue así. La idea de que los hablantes de lenguas nativas tenían un origen diferente –indígena– al del resto de la población ya existía en el México del siglo XIX. Pero el hecho de que este origen se vinculara al mundo prehispánico y a sus habitantes es, en realidad, una innovación que data de principios del siglo XX.

La primera investigación etnológica extensa la lleva a cabo, desde 1910 entre los habitantes del pueblo de Teotihuacán, el “padre” de la antropología mexicana, Manuel Gamio. Esta investigación completaba las excavaciones arqueológicas de las enormes pirámides, bajo la hipótesis de que los indígenas de su época podían modernizarse, pues “poseían” aquella herencia gloriosa, aunque erosionada por cuatro siglos de opresión e ignorancia. Entre los antiguos constructores de las pirámides y los habitantes rurales de la región, los lazos empezaban a tejerse por primera vez –sólido vínculo que ha resistido al paso del tiempo y los efectos de la crítica hasta nuestros días–. Una vez establecida la filiación virtual entre los grupos considerados indígenas en el siglo XX y el pasado prehispánico, estas poblaciones entraban a la Nación como sujetos “modernizables” –ya se ha dicho– pero, por la puerta del pasado. Al volverse origen común de la nación, éste podía percibirse como “compartido” por todos los mexicanos. En consecuencia, una relación dialéctica –o “reflexiva”, se diría hoy– se estableció de inmediato entre el investigador y el sujeto investigado: las poblaciones indígenas representaban, sin duda alguna, una alteridad; el “otro” que no es “nosotros”. Ahora bien, este “otro” era también la fuente, el alma de todos los conciudadanos. El “otro”, tan subordinado como frecuentemente negado, era también “yo”.

La antropología mexicana, retomada en su versión boasiana<sup>3</sup> y concebida como una opción progresista, sobre todo frente al darwinismo oficial que dominaba al pensamiento sociológico europeo, se convirtió así en la ciencia por excelencia del Estado mexicano, y a los antropólogos en los tecnócratas del régimen. Nacida aproximadamente en la misma época que las llamadas antropologías “metropolitanas”, la antropología mexicana comparte con éstas tener “zonas de influencia” a nivel internacional, así como una sólida organización institucional.

Ciertamente, Claudio Lomnitz propone la distinción entre la antropología metropolitana y la antropología nacional. El objeto de los antropólogos europeos no era la sociedad o la cultura de sus países; sus investigaciones en aquella época se identificaban más bien con el proyecto colonial, que se hallaba en plena expansión: las poblaciones investigadas, aunque estaban integradas al imperio, no formaban parte de la sociedad ni de la identidad del investigador. Se pensaba que su alteridad era absoluta, y ésta con el tiempo se convirtió en la condición *sine qua non* de la cientificidad de la disciplina.

Por el contrario, la antropología mexicana se formó en un país que también se estaba formando; y que, sin poder ser expansionista, buscaba más bien controlar sus fronteras y territorio. Sin embargo; aún en este contexto, las poblaciones indígenas representaban allí aquella alteridad que interesaba a los antropólogos europeos y norteamericanos. Al adoptar ese mismo enfoque, los colegas mexicanos

---

3 Franz Boas, figura de la antropología cultural norteamericana (1858-1942).

se encontraban en la imposibilidad de asumir la regla no escrita, la cual exigía que la alteridad se investigara fuera de las fronteras nacionales. Esta herencia ha perdurado hasta nuestros días: el interés principal de la antropología mexicana se centra en su propia sociedad.

Sin embargo, en cuanto a su organización institucional, las dos antropologías, tanto la “metropolitana” como la “nacional”, desde sus orígenes se anclaron profundamente en la Nación: es posible reconocer a la escuela francesa de etnología, al funcionalismo inglés o al culturalismo norteamericano, todas creadas por los académicos nacionales que compiten con la producción científica de los otros países. Por lo tanto, la distinción entre los dos tipos de antropología debe matizarse: ambas son igualmente nacionales, pero una se da en el marco de un estado imperial y la otra, en el de un estado dependiente y en formación. Además, estos marcos estatales han influido específicamente las preguntas que cada antropología nacional se ha planteado. En Europa, tras la segunda guerra mundial, expulsados de la disciplina tanto el darwinismo social como el pensamiento racista, sobre todo gracias a la obra de Claude Lévi-Strauss, la antropología va a interesarse en el Hombre. El hombre y la razón, siendo uno y lo mismo, siempre y en todo lugar. La unicidad de las estructuras del pensamiento humano servía para eludir las implicaciones conflictivas de las premisas antropológicas, a saber, la existencia de una “diversidad”, que sucesivamente se volvió únicamente cultural o formal, y dejó de ser étnica, racial o esencialista.

Estas preguntas universalistas en torno a la humanidad tomaron en México un giro más delimitado y práctico. El horizonte interrogativo de los fundadores de la antropología mexicana no fue tan filosófico, como político: la posibilidad de una identidad nacional única y verdaderamente integradora ¿Cómo construir una Nación moderna a partir de semejante heterogeneidad sociocultural? ¿Qué lugar se les podía otorgar a esas poblaciones rurales, marginadas en el pacto nacional y atadas a solidaridades locales? Y, por último, ¿cómo darle a los “mexicanos” un “alma”, una identidad nacional propia?

En contraste, pues, con las antropologías metropolitanas y sobre todo con la etnología francesa, cuyo más lúcido promotor quiso explícitamente apartarla de toda cuestión política, una de las características de la antropología mexicana fue la de evolucionar a la par de la formación del Estado y la Nación. La antropología en México no solamente está politizada, sino que además fue una fuente de primera mano para la esfera política. Sobre la base de una investigación que buscaba ser científica, los antropólogos propusieron proyectos y programas de acción estatal para “proteger” a las poblaciones indígenas, al mismo tiempo que se construía la Nación; esperando que el resultado fuera una integración respetuosa de su cultura, con los beneficios de la modernidad y los de la tradición.

Esta carencia de autonomía respecto al Estado y la dimensión “aplicada” de la investigación, que hoy pueden ser vistos como una falla científica, no impidieron que la antropología mexicana se convirtiera en una ciencia legítima, reconocida tanto en el país, como en el extranjero. Este prestigio científico se construyó, en parte, con la colaboración de investigadores extranjeros que veían a México como una fuente de alteridad. Otro contraste, pues, con las escuelas antropológicas europeas: en la formación de la escuela mexicana intervinieron influencias tan diversas como la de Franz Boas (que residió en México entre 1910 y 1913), Oscar Lewis (1943), Bronislaw Malinowski (1942-1943), o los investigadores del *Institut de recherche pour le développement (IRD) Mexique* [Instituto de investigación para el desarrollo, México] –fundado en 1944–.

Entonces, el Estado mexicano creó una importante red de instituciones. En primer lugar, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), fundado en 1939 como una secretaría independiente, encargada de estudiar a las poblaciones indígenas y de promover su integración, además de proteger y conservar el patrimonio arqueológico y arquitectónico. Comprendía una escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y una escuela de conservación y restauración del patrimonio. Ambas tenían la misión de formar a los futuros funcionarios del INAH, repartidos en una extensa red administrativa. Diez años después, en 1948, se creó el Instituto Nacional Indigenista, organismo con personalidad jurídica propia, financiado por el Estado federal. Su cometido era organizar la investigación sobre los “núcleos indígenas”, elaborar los programas para mejorar (léase, modernizar) su condición de vida, y promover la aplicación de dichos proyectos por parte del Estado federal.

## Segundo acto: la antropología y las luchas anticolonialistas (1960-1980)

Larga fue la vida de este planteamiento indigenista, a pesar de las críticas contra la aculturación y la asimilación de las poblaciones indígenas, entendidas como política oficial. Pero si hasta los años treinta y cuarenta, todavía se identificaba al Estado con un proyecto de modernización, tres decenios después, más bien se le veía como la causa principal del subdesarrollo del país.

En los años setenta, un grupo de antropólogos formados por el Estado, impugna el modelo indigenista. El vínculo entre la investigación fundamental y la investigación aplicada; el monopolio del Estado sobre las instituciones antropológicas; y, principalmente, la situación de marginalidad y pobreza de la gran mayoría de la población rural e indígena del país; ponían en entredicho el proyecto indigenista. El proyecto social y político, que establecía un vínculo entre la población indígena y el Estado posrevolucionario a través de los antropólogos, había terminado por volverse el instrumento por excelencia del abuso de poder estatal respecto a los



sectores más marginados del país. Oponerse al indigenismo también significaba cuestionar al régimen posrevolucionario, institucionalizado a través del partido oficial (el PRI) y de un presidencialismo autoritario. Entonces, dentro de la investigación antropológica se elabora una crítica epistemológica y política del indigenismo con las herramientas del marxismo, nuevo canon internacional de las ciencias sociales. La pobreza en que vivía la mayoría de la población investigada dificultaba cada vez más los análisis centrados en su permanencia cultural, presentándolas como sociedades estancadas en el tiempo y aisladas en el espacio. Estos planteamientos holísticos habrían de ser reemplazados por los de la proletarianización de los campesinos como vanguardia política, su articulación o desarticulación con el sistema capitalista, o la viabilidad del modo de producción campesino.

Aunque hoy los pueblos indígenas sean mundialmente reconocidos como actores políticos, en el México de los años setenta, los antropólogos preferían describirlos como campesinos o como obreros agrícolas. Los términos indio o indígena tenían connotaciones demasiado cercanas al indigenismo o al estatismo. En cierto sentido, el “indio” (o su reificación política) formaban parte del territorio simbólico del PRI y del régimen. Dicha reificación convertía a los indígenas en herederos del pasado: los “otros del interior”, los menores a cargo del Estado, la minoría lingüística y cultural. El congreso indigenista de 1974 –que hoy se considera como el origen lejano del Ejército Zapatista– fue, en un principio, iniciativa del presidente de la República en turno. Así, los movimientos sociales de los años setenta y ochenta, con algunas excepciones, no se definieron políticamente como “indios” o “indígenas”, sino que se relacionaban con las federaciones de campesinos y maestros, con los movimientos de obreros o de colonos.

Sin embargo, la crítica marxista del paradigma indigenista no impidió que se mantuvieran y reprodujeran los dos rasgos fundamentales de la antropología mexicana. Por una parte, el compromiso político de los antropólogos, convertido en un elemento casi constitutivo de la deontología de la disciplina en México, probablemente una herencia de la época (no tan lejana) en la cual ésta era una herramienta para diseñar programas sociales. En los años setenta, la misión intervencionista, que se le asignó a la antropología mexicana desde su nacimiento, se renovó con la coyuntura de diversas nociones marxistas y su hincapié en la “praxis revolucionaria”. Por lo tanto, la tendencia militante y mediadora de la antropología prosiguió, aunque como un discurso de oposición al régimen estatal. Por otra parte, esta nueva antropología crítica (como se autodesignaba) mantenía viva la asociación entre “indígenas” y nación. Investigar sobre la situación de desigualdad de los estos grupos equivalía a preguntarse por el significado de “la nación mexicana”; y, en consecuencia, a cerca de cómo podría construirse una nación verdaderamente homogénea. De esta manera, el nacionalismo



posrevolucionario se reactivaba, concebido como un discurso de oposición al régimen que lo había creado, lo cual garantizó su permanencia.

La coincidencia cronológica con las luchas anticolonialistas que tuvieron lugar por doquier en el mundo acaso explica la nueva significación atribuida al nacionalismo mexicano. Las guerras de descolonización y de lucha “anti-imperialistas” fueron el viraje que hizo revivir las reivindicaciones nacionalistas –hasta entonces asociadas con los excesos del poder estatal– como luchas de emancipación y de progreso. Así, en oposición al dogma internacionalista de la lucha de clases, y apelando a su origen revolucionario, el fondo nacionalista de la antropología mexicana se reactivó como un nuevo medio de contestación y se redirigió contra el Estado que lo había creado. Antropología, indígenas, nacionalismo: la permanencia del trío una vez más quedaba garantizada.

### **Tercer acto: antropología y diversidad cultural**

En México, la decadencia de la lucha de clases, como régimen de verdad científico y político, coincide con las transformaciones estructurales del Estado, el multipartidismo y los inicios de una retórica oficial de carácter multicultural que habrá de reemplazar progresivamente a la política asimilacionista oficial, hasta entonces predominante. Estos cambios también afectaron el rol de la antropología. Es cierto que, en respuesta a las presiones universitarias, se crearon nuevos centros de investigación antropológica, tanto en el sector público como en el privado. Pero, lo señala Claudio Lomnitz, la diversificación de estas instituciones no debe ocultar el otro fenómeno notorio del periodo: la disminución de la importancia política que tenía para el Estado mexicano la antropología nacional. De golpe, esta disciplina perdió la posición de ciencia del Estado y de tecnocracia del régimen que hasta entonces había ocupado. Con las nuevas directrices de modernidad neoliberal, llegó el turno de los economistas para figurar como los expertos incontestables de la buena gobernanza y del progreso nacional.

Una vez roto el vínculo entre la antropología y el Estado, la producción de la disciplina se ha diversificado. Los temas de los antropólogos ya no se limitan al mundo rural e indígena, en parte debido a los cambios descritos, pero también en razón de los cambios sociales, incluyendo las migraciones interna y transnacional. Los estudios de “género”, la antropología urbana, los movimientos sociales, la antropología de las instituciones y la antropología jurídica, todos han encontrado un sitio en la antropología mexicana contemporánea. Pero, el interés en las poblaciones autóctonas se ha mantenido como la misión principal de la disciplina; y, pese a la creciente influencia de las diversas teorías aportadas por los cada vez más numerosos antropólogos mexicanos formados en el extranjero, muchos trabajos reactivan las dos “prerrogativas” que a la antropología mexicana se le

otorgaron al nacer: la voluntad de mantener una intervención práctica en la vida cotidiana de las poblaciones investigadas; y, la vinculación entre grupos indígenas y nación. Con la diferencia de que ya no se pretende su integración en la nación, ni se defiende el potencial de vanguardia política de los campesinos, sino la reivindicación del reconocimiento oficial del “derecho a la diversidad cultural”.

En México, el “reconocimiento de la diversidad” empieza como una estrategia del Estado. El gobierno firma, en 1991, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre los derechos autóctonos (México es el segundo país en hacerlo, tras Noruega) y se define constitucionalmente como un país pluricultural con la modificación de la Constitución en 1992. Al mismo tiempo, modifica el artículo 27 –fundamento legal de la distribución de las tierras desde 1917–, poniendo fin al reparto agrario. El Estado se compromete a reconocer la diversidad cultural de los indígenas en el mismo momento que altera uno de los fundamentos de su reproducción social: el control del territorio. En parte, esta retórica oficial respondía a las nuevas directrices internacionales. El modelo del Estado industrializado, homogéneo y autocontenido, había cedido su lugar a una nueva utopía de modernidad habitada por “pueblos” diferentes, dentro y a través de los Estados-naciones. A nivel internacional, los indígenas fueron asociados con una nueva forma de modernidad; y, un progreso más humano y ecológico.

La sublevación del Ejército Zapatista desestabilizó el nuevo discurso oficial. Sin embargo; el cambio de registro discursivo tomó desprevenidos, incluso, a los mismos zapatistas. Sus primeras demandas se expresaban en términos de clase y de justicia social. Pero, la “sociedad civil” vio en el EZLN a una “guerrilla indígena” y en su revuelta, al despertar del “México profundo”: los zapatistas formularon su programa en términos de los derechos autóctonos.

Era la primera vez que los “indígenas” se hacían tan visibles en la esfera pública, al margen del folclorismo oficial. Los argumentos del Estado impugnaron su legitimidad, alegando que no eran indios o que se les manipulaba. La reacción de los antropólogos no se hizo esperar. Aunque no es posible afirmar que respondieron en bloque, la gran mayoría se adhirió a las reivindicaciones de este movimiento armado. Casi todos los especialistas en la etnología de la región sabían de la existencia de una organización armada, antes de que ésta hiciera su aparición pública. Algunos habían hecho trabajo político en Chiapas desde tiempo atrás. Y con el tiempo, muchos se convirtieron en consejeros del movimiento; también participaron en las acciones políticas promovidas por el EZLN a fin de establecer un diálogo imparcial con el gobierno, mientras que las librerías se empezaron a llenar de obras antropológicas e históricas que explicaban la situación de los indígenas de Chiapas, así como el surgimiento del movimiento. Por su parte, los zapatistas apelaron a la solidaridad que esta disciplina científica “le debía” a los indios mexicanos. Así, en las dos marchas zapatistas a la ciudad de México, en

1997 y 2001, los hombres y mujeres de la guerrilla montaron su campamento en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Sin entrar en el debate sobre la legitimidad del movimiento, constatemos que con la aparición masiva y pública de los rebeldes, la visión del indio como un “otro” radical, minoría nacional y heredero de un patrimonio antiguo, fue de nuevo reactivada tanto por los críticos, como por los partidarios de este movimiento. Así, primero a través del indigenismo oficial como técnica de gobierno; y luego, hoy, a través de los discursos internacionales sobre el derecho a la diversidad y a la justificación política de los “esencialismos estratégicos”, los “indígenas” han sido efectivamente relegados a una alteridad radical y ahistórica.

Autoctonía, antropología, Estado: espiral de tres hilos que se entrelazan y se separan en diferentes momentos de la historia mexicana reciente ¿Existe otra alternativa? Hoy, ¿será capaz la antropología mexicana de tratar de comprender los procesos sociales y las prácticas cotidianas de los individuos sin reactivar la idea nacionalista del indio como ancestro y sobreviviente, ni eliminarlo del mapa sociocultural de México? Un primer paso para pensar en una antropología “posnacionalista” consistiría en desestabilizar la frontera entre autóctonos y no-autóctonos, a fin de favorecer la multiplicidad de situaciones y grupos que se encuentran en el interior de estos dos “conjuntos”. También deshacer ese vínculo entre las poblaciones autóctonas contemporáneas y el pasado precolombino que se ve como el único o principal elemento de su legitimidad. Desarmar, finalmente, el *efecto de la alterización* de que son objeto, y comprenderlo en su articulación con el orden social hegemónico en que se inscribe ¡Enorme proyecto!

## Referencias citadas

- De la Peña, Guillermo y Luis Vázquez. (coords.) 2002. *La Antropología sociocultural en el México del milenio: búsquedas, encuentros y transiciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García Mora, Carlos (coord.), 1987-1988. *La antropología en México: panorama histórico*, México: INAH.
- Hernández, Rosalva Aida. 2001. *Otra frontera: identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México: Centro de Investigación y estudios Superiores en Antropología Social.
- Kurnitzky, Horst. 2008. *Extravíos de la antropología mexicana*, Buenos Aires: Fineo.
- Lomnitz, Claudio. 2005. “Bordering on Anthropology: Dialectics of a National Tradition”. En: Benoît de L’Estoile, Federico Neiburg y Lydia Sigaud, (eds.), *Empires, Nations and Natives. Anthropology and State-Making*. pp. 167-196. Durham: Duke University Press.

- \_\_\_\_\_. 2001. *Deep Mexico, Silent Mexico. An anthropology of Nationalism*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.
- Medina, Andrés. 2004. Veinte años de antropología mexicana: la configuración de una antropología del Sur. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*. 20 (2): 231-274.
- Navarrete, Federico. 2004. *Las relaciones interétnicas en México*. México: UNAM.
- Tenorio Trillo, Mauricio. 2007 “De la Atlántida morena y los intelectuales mexicanos”. En Ilán Semo (ed.), *La memoria dividida. La nación: íconos, metáforas, rituales*, pp. 11-45. Fractal. México: Conaculta.

## El estudio del otro: cambios en los análisis sobre etnicidad en el Perú<sup>1</sup>

CARLOS IVÁN DEGREGORI

Con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas, México se sumó a la lista de países latinoamericanos en los cuales surgen poderosos movimientos sociales que se autodefinen en términos étnicos. Chiapas vuelve más acuciante una pregunta: ¿por qué cuando entran en crisis los estados nacionales surgen en Ecuador, Bolivia, Guatemala –y ahora en México– masivos movimientos étnicos mientras que eso no sucede en el Perú? ¿Somos, al menos hasta hoy, una excepción radical a la regla?<sup>2</sup>

El caso peruano es todavía más complejo pues: ¿por qué si en el país no existen movimientos sociales importantes que se autodefinan en términos étnicos, resurgen sin embargo con fuerza en la década del ochenta e incluso en la del noventa estudios y propuestas intelectuales, que tienen como eje la oposición Andes/Occidente? Tendríamos, entonces, intelectuales en busca de movimientos sociales y movimientos que transitan por derroteros de los cuales están ausentes un sector importante de los intelectuales. ¿Se trata sólo de un desfase temporal o de un desencuentro más profundo? Más aún, ¿por qué a pesar de los cambios vertiginosos de las últimas décadas, dichos estudios tienden a enfatizar las permanencias?

---

1 Publicado en 1995 en Julio Cotler (ed.), *Perú 1964-1994: economía, sociedad y política*, pp. 303-333. Lima: IEP.

2 Alrededor de esta pregunta desarrollamos un trabajo anterior (Degregori 1993). El presente análisis se concentra en las poblaciones andinas, quechuas y aymaras; no incluye a los grupos amazónicos, de peso demográfico bastante menor, donde sí existen movimientos étnicos y la situación tiende a asemejarse a la existente en los países vecinos. El artículo tampoco discute conceptos como etnicidad o identidad étnica. Se limita a presentar un recuento de las formas en que fue abordado lo que en décadas pasadas se denominó “problema indígena” o “problema del indio”, terminología reemplazada hoy por conceptos como “lo andino”, cultura andina o poblaciones andinas.

### Más allá del indigenismo<sup>3</sup>

Si retrocedemos 25 años, encontraremos un panorama diferente. Estudios publicados por el IEP en su serie Perú Problema, constataban lo elusiva que era ya entonces la categoría indio. “Una definición esquiva”, reconocía Fuenzalida (1970: 27) mientras Mayer encontraba, al entrevistar a pobladores rurales, que el “indio” tendía a alejarse constantemente como el horizonte: “viven en otra parte, lejos de aquí, detrás de las montañas” (1970: 89).

Años después, en un artículo poco conocido pero muy revelador, Bourque y Warren (1978)<sup>4</sup> constataban que, a pesar de hablar quechua, vestir trajes no-urbanos y formar parte de todo un conjunto de instituciones comunales, los habitantes de Mayobamba y Chiuchín (Cajatambo) habían “expulsado” al indio no sólo hacia afuera sino hacia atrás en el tiempo. Según ellos, su “raza original” había sido india, pero ya no eran “indios de a verdad”. Los indios “de a verdad” eran físicamente diferentes –más bajos, de complejión más oscura– como los de las punas que se extienden por encima de las comunidades hasta Cerro de Pasco; hablaban quechua “puro” como en Cusco; eran “ignorantes” y por tanto víctimas de la explotación, como en Puno.

La historia era además reinterpretada por los entrevistados para describir el proceso a través del cual perdieron las características –raciales, lingüísticas y sociales– que según ellos hacían precisamente que otros fueran indios. Dicha pérdida habría tenido lugar a través de dos rupturas. La primera en el siglo XVI, cuando a raíz de la conquista se habrían vuelto físicamente mestizos y culturalmente “civilizados”. La segunda a principios del siglo XX, cuando se liberaron de los gamonales, que abusaban de los campesinos “pobres, humildes, cobardes”. A principios de

---

3 Escapa a los límites de este artículo una discusión sobre el indigenismo. Movimiento muy heterogéneo, incluyó desde aquellos que consideraban al indio como relicto del pasado y buscaban “protegerlo”, hasta quienes querían modernizarlo e integrarlo a la sociedad nacional. Si algo comparten sus distintas vertientes es constituir “una visión urbana de los Andes” (Kristal 1991), una visión exógena que enfatiza la alteridad y cae en mayor o menor medida en el paternalismo. En sus versiones extremas, el indigenismo esencializa a las poblaciones quechuas, aymaras o amazónicas y las saca de la historia. Parafraseando el “orientalismo” de Said, en un controvertido artículo Orin Starn acuñó el término “andinismo” para criticar a los antropólogos americanos que propalaban: “imágenes de la vida andina como si ésta hubiera permanecido intocada desde la época de la conquista española...” (1992: 18). Algo semejante podría decirse de ciertas vertientes del indigenismo. Véanse críticas a Starn en los comentarios que acompañan su artículo de 1992 publicado en Allpanchis, y en Mayer 1992.

4 Salvo excepciones como este artículo de dos antropólogas norteamericanas, cito únicamente autores peruanos. En tanto no hacemos un balance exhaustivo del tema, privilegiamos aquellos trabajos que fueron más difundidos y/o tuvieron impacto más allá de los marcos académicos. Omitimos muchos estudios valiosos, especialmente de intelectuales regionales, que deben ser incluidos si se quiere profundizar esta discusión.

la década del treinta uno de ellos, especialmente abusivo, fue asesinado. Luego vinieron los caminos, las escuelas, que llevaron a que la gente “despertara” y ya no tolerara ser tratada como “esclava”.

Punto clave: chiuchinos y mayobambinos no se consideran indios porque no son “esclavos”. Su percepción coincide, y verifica, varios análisis de la década del sesenta, que advertían que en el Perú la categoría étnica en la cual se incluía a algún individuo o grupo –la construcción de las identidades étnicas, diríamos hoy– dependía íntimamente del poder que éste ostentaba y no a la inversa (Fuenzalida 1970: 71-72). Quienes se ubicaban en una posición superior utilizaban su poder para aislar lo más posible a quienes se hallaban en posiciones inferiores, monopolizando de este modo la intermediación con los escalones superiores de la cadena. Cotler (1968) propuso la figura del triángulo sin base; Fuenzalida (1970) prefirió aludir a una cadena arborescente. En cualquiera de las figuras propuestas, la educación, la migración y los procesos de organización y movilización campesina aparecían como los canales privilegiados para romper ese aislamiento y encontrar vías alternativas de articularse a la que entonces se denominaba “sociedad nacional”, quebrando el viejo sistema de jerarquización étnica.

Según Bourque y Warren, en Chiuchín y Mayobamba el derrumbe del viejo sistema dio por resultado la dilución de las antiguas identidades étnicas y el fortalecimiento de identidades regionales. Por esos años, sin embargo, la mayoría de autores hablaban más bien de la transformación de las viejas identidades étnicas y del fortalecimiento de una nueva categoría intermedia entre mistis e indios, el cholo. Ya en 1930 Uriel García había considerado al cholo como el “nuevo indio”, orientado hacia el futuro allí donde el indio miraba hacia el pasado. Pero es a partir de la década del cincuenta cuando en los análisis comienza a multiplicarse la presencia del cholo como grupo cojín entre mistis e indios (Mangin 1964) o como clase emergente (Quijano 1965). Bourricaud (1967) hace hincapié en la composición juvenil del grupo. Fuenzalida resume sus características:

Se diferencia del indígena por su rol ocupacional: es un minero, obrero de fábrica, chofer, pequeño comerciante, artesano, albañil, mozo, sirviente o peón agrícola. También por el tipo de cultura en la que participa: es bilingüe con predominio del quechua, viste traje semioccidental, ha estudiado primaria elemental y hace empleo incipiente de artefactos modernos. Su movilidad geográfica es intensa. (1970: 77-78).

Mayer (1970), que lo llama “indio ex-campesino”, destaca su ubicación estructural como nuevo intermediario entre la sociedad nacional y el mundo indígena. Es lo mismo que había señalado también Quijano (1965) en un extenso artículo sobre el movimiento campesino en el Perú y sus líderes. Enfatizar la ubicación estructural del cholo es importante porque nos vuelve a confrontar con la estrecha relación

entre etnicidad y poder en el Perú. El propio Quijano, que habla de un proceso de cholificación en el país, considera que es posible “presentar el fenómeno de la cholificación, como parte y resultado de la lucha de clases entre el campesinado y los terratenientes”.

Quijano es quien más peso otorga al grupo cholo emergente al hablar de un proceso de cholificación, que implicaba “la existencia de un conjunto de elementos e instituciones culturales que están en proceso de formación y desarrollo y que tienden a su institucionalización global como conjunto [...]” (1980: 71). Fuenzalida discrepaba. Considerar al cholo como un “estrato en sí”, cualitativamente diferente era una cuestión de “efecto óptico”, decía:

Si el Perú se está cholificando, en resumidas cuentas, ello significa simplemente que las tasas de movilidad vertical y horizontal se han incrementado, mientras la representación tradicional trisegmentaria se desintegra junto con las formas de dominación pre-industriales, y se trasvasa, gradualmente, en una autoimagen de clases económicas y ocupacionales. (1970: 80-81).

A partir de una concepción tal vez demasiado lineal, Fuenzalida sólo veía como posibilidades la asimilación al estrato superior o el ‘trasvase’ a una estratificación clasista. No advertía que también el indio y el *misti* aparecían elusivos, “esquivos” para usar sus propias palabras y eran, en parte, una cuestión de “efecto óptico” en tanto las fronteras entre ambos variaban de acuerdo a quién fuera el observador. En realidad, especialmente a partir del incremento de las relaciones ciudad-campo, indio, cholo y mestizo resultan categorías cada vez menos discretas (si es que alguna vez lo fueron) y deben entenderse más bien como “ubicaciones parcialmente superpuestas a lo largo de un continuo” (Starn 1992: 30).

Estos que hoy se ven como límites eran rasgos comunes a la mayoría de análisis de la época, todavía tributarios en mayor o menor medida del marco conceptual delimitado por la modernización, el desarrollo y la integración nacional; y entrelazado con ellos, el indigenismo. Todos parecían hablar de un país ya hecho y consolidado en el cual se evolucionaba de una estratificación étnica asociada a sociedades pre-industriales a otra clasista propia de las sociedades industriales modernas. No se advertía que las estratificaciones se reconfiguraban más bien en el cruce de caminos entre clase, etnia, región, género y que ese cambio era parte de un proceso de articulación nacional y formación ciudadana; que con ese trasvase masivo a la “sociedad nacional” los antiguos “indios” se convertían en peruanos y redefinían la noción misma de lo que era el Perú. Quijano fue quien más se acercó a tomar en cuenta estos procesos al afirmar que la institucionalización del grupo cholo prefiguraba “un destino peruano, distinto que el de la mera ‘aculturación’



total de la población indígena en el marco de la cultura occidental criolla [...]” (1980: 71).

En conclusión, hacia finales de la década del sesenta lo mejor de las ciencias sociales trataba de sintonizar con una realidad en la cual se advertían cambios profundos en las relaciones interétnicas y un proceso de redefinición y flexibilización de las identidades y las fronteras étnicas, producto del resquebrajamiento y colapso del sistema de dominación tradicional. Los trabajos tendían a ubicar al “indio” en la historia y a considerar las identidades étnicas en movimiento y transformación, superando crecientemente la esencialización de las décadas previas y alejándose de la búsqueda de “relictos”.

Al iniciarse la década del setenta la situación podría haber parecido propicia para terminar de desbordar los viejos marcos conceptuales. Las ciencias sociales vivían una suerte de ‘boom’ sobre el trasfondo de un controvertido proceso de reformas estructurales llevadas a cabo por el gobierno militar del General Velasco, y de movimientos sociales que crecieron a lo largo de la década. Sin embargo, si bien se avanzó en el conocimiento concreto de las poblaciones andinas, en esos mismos años se bloqueó en mayor o menor medida lo que podríamos llamar la historización del indio.

### Entre cambios y permanencias

En dicha década predominan en las ciencias sociales, por un lado, diferentes vertientes del marxismo; por otro, la teoría de la dependencia, que podría considerarse una suerte de marxismo latinoamericano. El tercer vector de fuerzas predominantes es más una disciplina que una escuela: la etnohistoria. Los dos primeros descuidan la dimensión étnica y se centran en el estudio de las clases; subestiman la cultura y privilegian las estructuras económicas y las representaciones políticas. La última privilegia el estudio de las permanencias y subestima el cambio. Todos vuelven a sacar en alguna medida al “indio” de la historia. Esta es una generalización que exagera tendencias y borra matices. Me apresuro a reconocerlo y a precisar que sólo quiero dramatizar lo que a mi parecer fue la limitación central de ese riquísimo período, sin negar los aportes y la calidad de muchos trabajos.

### *El marxismo “frío”*

En el Perú de los años setenta predominaron lo que Benjamin ha llamado las “corrientes frías” del marxismo: el estructuralismo althusseriano y el marxismo-leninismo, que se expandió en las universidades a través de los manuales de

materialismo histórico y dialéctico publicados por la Academia de Ciencias de la URSS (Degregori 1990).<sup>5</sup> El reduccionismo clasista hizo aparecer la dimensión étnica como superflua, mientras el reduccionismo economicista convertía a la cultura casi en un subproducto.

Especialmente en su variante maoísta, que hacia mediados de la década llegó a ser mayoritaria tanto entre los partidos de izquierda como en las universidades nacionales, el marxismo-leninismo redefine al “indio” como campesino y lo esencializa como aliado principal y natural del proletariado y/o como comunero, colectivista por esencia/ancestro y por ende potencialmente socialista. Además, tanto el marxismo estructuralista como el marxismo-leninismo consideran a los actores como portadores o soportes de estructuras profundas. El indio/campesino quedaba de esta forma desgajado en mayor o menor medida de su historia concreta, pues su comportamiento tendía a deducirse a partir del lugar que ocupaban en esas estructuras.

Buena parte de las ciencias sociales pasaron así en los años setenta del indigenismo al campesinismo y del culturalismo al clasismo, pero sin abandonar el paradigma de la modernización, el desarrollo y la integración nacional. Más aún, en el perfil social de buena parte de los profesionales que abrazaban el marxismo y en la relación de alteridad que establecían con el otro/indio/campesino encontramos fuertes líneas de continuidad con ciertas variantes del indigenismo.

Dentro de las corrientes marxistas cobró bríos por esos años el redescubrimiento de la figura y la obra de José Carlos Mariátegui. En lo que a nuestro tema se refiere, sus trabajos contribuyeron a sustentar la conceptualización de las poblaciones andinas como un campesinado “el problema del indio es el problema de la tierra”, y como aliado principal de la revolución: “el nuevo indio es el indio socialista”.

### *La teoría de la dependencia*

La influencia de la teoría de la dependencia se advertía ya en varios de los artículos de la década del sesenta, que hemos comentado antes. Pero en vez de incorporar las temáticas previas dentro de la nueva perspectiva, el dependentismo abandonó las líneas de reflexión que se insinuaban muy prometedoras en los años sesenta. No hubo en el Perú un intento equivalente al de Rodolfo Stavenhagen, de repensar las relaciones interétnicas a partir de la teoría de la dependencia y del

---

5 Especial fortuna tuvo también el libro *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, de Martha Harnecker, discípula chilena de Louis Althusser.

marxismo.<sup>6</sup> Aníbal Quijano, por ejemplo, cambió de registro, abandonó el tema de la cholificación y se concentró en el estudio de la dominación imperialista. Su trabajo sobre *Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú* fue escrito en el verano de 1964 pero el autor dejó “que todo el proyecto se agusanara” (Quijano 1980: 12). En 1980, cuando admite finalmente su publicación, es porque tiene confianza en que: “quince años después, el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú ha producido ya un piso suficientemente firme como para que cualquier riesgo de confusión pueda ser evitado” (Quijano 1980: 12).<sup>7</sup>

Fue un antropólogo, Rodrigo Montoya (1980), quien realizó el esfuerzo más serio por aplicar el marxismo y el dependentismo en un estudio concreto sobre la articulación entre modos de producción en un ámbito específico: el eje Lima-Lomas-Puquio-Andahuaylas. Entre los antropólogos marxistas, Montoya constituyó una excepción en sus intentos de reubicar el concepto de cultura dentro del edificio conceptual marxista. Pero el tema específico de la etnicidad ocupaba por esos años un lugar secundario en sus trabajos. Lo principal eran las clases. Se trataba, por cierto, de: “una estructura de clases profundamente ligada al problema étnico en la medida en que quechuas y aymaras y numerosos grupos de la selva constituyen una parte vital del país.” (1980: 25). Pero: “la oposición étnica en el mundo andino es una representación ideológica de la estructura de clases en formación” (1980: 229). Su propuesta resulta más impactante por ser formulada a partir de estudios sobre Puquio, donde Arguedas había recogido las primeras versiones del mito de Inkarrí en la década del cincuenta y donde veinte años después, Montoya, Lindoso y Silveira (1979) se preocupan por estudiar el universo ideológico de los campesinos puquianos entendidos como pequeños productores parcelarios.

### *La influencia de la etnohistoria*

Según Burga (1989: 21-22), la moderna etnohistoria peruana nace de la confluencia de una historiografía peruana preocupada por el dato y la constatación empírica, con las líneas de reflexión desarrolladas por John Rowe, John Murra y Tom Zuidema. A estos nombres se suman los de Nathan Wachtel y Pierre Duviols, y en la década del setenta los de los peruanos María Rostworowski, Franklin Pease y Waldemar Espinoza.

6 La tercera parte de su libro (Stavenhagen 1969: 193-273), trata sobre “Relaciones interétnicas y relaciones de clases en Mesoamérica” y se centra, premonitoriamente, en el estudio de los Altos de Chiapas y Guatemala.

7 Según el autor, en 1980: “la imagen-noción de ‘sociedad en transición’ [...] puede ser reconocida como parte del problema de la articulación entre modos de producción, entre capital y no-capital”. Quince años antes, “la obsesión culturalista bloqueaba, sin duda, la visión de esas cuestiones” (Quijano 1980: 12-13).

Los aportes de los etnohistoriadores influyen decisivamente en la antropología no marxista de esos años. En ambas disciplinas se advierten a su vez diferentes vertientes. El título del libro de Murra (1975) –*Formaciones económicas y políticas del mundo andino*– podría delimitar el ámbito central de interés de la mayoría de sus continuadores, que centran su atención en el aprovechamiento de un máximo de pisos ecológicos, la reciprocidad, la redistribución, y su posible vigencia entre el campesinado contemporáneo. Por otro lado, quienes continúan las líneas de trabajo iniciadas por Zuidema, ponen más énfasis en las estructuras profundas, los mitos, las ideologías mesiánicas, la bipartición y la cuatripartición como elementos que definirían a la sociedad andina y se mantendrían hasta hoy a pesar de los siglos transcurridos.

Si bien ambas vertientes etnohistóricas enfatizan las continuidades, quienes se centran en el estudio de las dimensiones socioeconómicas y políticas se muestran más flexibles y más capaces de incorporar a sus análisis los cambios y las contradicciones. En su introducción a la excelente colección de artículos titulada Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos, Alberti y Mayer (1974: 18-19) advierten, por ejemplo, que la arquitectura del sistema económico, político y religioso hegemónico en 1532 se vino abajo violentamente con la conquista, quedando sólo: “fragmentos que insertados en nuevos contextos superviven hasta la actualidad”. Asimismo, trabajos como el de Orlove ven muy temprano cómo las formas recíprocas de intercambio pueden ser usadas en ciertos contextos para perpetuar un sistema de desigualdad (1974: 317). El estructuralismo, en cambio, sin negar sus aportes al conocimiento de las estructuras y los mitos andinos, parece empeñado en una abolición del tiempo que daría razón a quienes llamaron a las teorías de Lévi-Strauss, “un nuevo eleatismo”.<sup>8</sup>

En conclusión, los años setenta dan la impresión de haber sido una etapa de avances fragmentarios y paralelos en múltiples temas –Reforma Agraria, diferenciación campesina, economía campesina, formas de organización económica y social andinas, movimientos campesinos, mitos andinos– limítrofes con el tema que constituye la preocupación central de este artículo. Ese carácter fragmentario y paralelo tiene que ver también con la ausencia de una comunidad académica. Los investigadores de diferentes tendencias no construyen en diálogo y/o contraposición unos con otros. Incluso dentro de la misma tendencia, los más recientes parecen no construir sobre la base de lo avanzado por quienes los precedieron.

Sin embargo, por más que no haya habido un diálogo formal, existieron vasos comunicantes entre las distintas corrientes, establecidos más a nivel social y cultural que académico o incluso político. En tanto clase y etnia se superponen en

---

8 Véanse las introducciones a Ossio (1973) y Ortiz (1973).

gran medida; en tanto los campesinos pobres eran mayoritariamente comuneros quechuas o aymaras, reivindicar al campesino a nivel teórico y a nivel político como fuerza principal de la revolución, significaba reivindicar al indio a nivel social... y la cultura andina en el plano sentimental.

Por otro lado, la revolución como confrontación total que postulaban tanto el marxismo-leninismo clásico como la Revolución Cultural Proletaria china, tenía puntos en común con la inversión del mundo que anunciaban el Pachacuti o el mito de Inkarrí, rescatados y privilegiados por el culturalismo y la etnohistoria. *Cambiando el pan por la miel el final del Sueño del pongo*, cuento quechua recogido por Arguedas, coincidía casi literalmente con esa canción de la guerra civil española, tan popular esos años, cuyo estribillo decía: “que la tortilla se vuelva, que los pobres coman pan y los ricos mierda, mierda”.<sup>9</sup>

Por su monumental obra literaria y antropológica, su trayectoria vital y hasta las propias circunstancias de su muerte, José María Arguedas constituyó un puente fundamental entre marxismo, nacionalismo, culturalismo e incluso estructuralismo. En la introducción a *De Adaneva a Inkarrí*, Alejandro Ortiz, su discípulo estructuralista, hace un llamado explícito a tender puentes:

Los indígenas peruanos comprenden con dificultad el contenido de los conceptos Revolución o Dialéctica. Tampoco entiende el hombre de nuestra capital el significado de términos como ‘el mundo se va a voltear’, ‘cuando el hijo del Inka esté mayor y ande’, y lejos está de sospechar que tales frases encierran conceptos próximos y equivalentes al de Revolución y al de Dialéctica. Y ésta es otra de las tareas que me propongo en este trabajo: señalar las posibles equivalencias y paralelos entre el pensamiento andino popular y el moderno. Espero contribuir a que el militante, el revolucionario logren encontrar un lenguaje que los lleve a enseñar y a aprender del andino, tan pleno de humanidad y sabiduría. (1973: 3-4).

Una década más tarde, el llamado fue recogido por Alberto Flores-Galindo. Pero otros, a su manera, lo recogieron antes. El libro de Ortiz Rescaniere fue publicado por el INIDE, dependencia del Ministerio de Educación. Lo mencionamos porque si hablamos de tender puentes, existía por entonces un tercer actor que incorporó en su dinámica a las diferentes tendencias. Era el Estado, que en esos años reclutaba masivamente científicos sociales y mezclaba en sus leyes y programas

---

9 Sendero Luminoso será el único grupo marxista que rechazará tajantemente cualquier puente con el indigenismo aunque, curiosamente, será quien lleve la revolución como inversión del mundo a su máxima expresión

el desarrollismo y la modernización con el dependentismo y el indigenismo de épocas anteriores, reposicionado y convertido en nacionalismo.

La conducta del Estado es interesante. Por un lado, elimina el uso de la palabra indio en documentos oficiales y la reemplaza por “campesino”. Por otro lado, da leyes –Reforma Agraria, Ley de Comunidades Campesinas, Ley de Comunidades Nativas– e incorpora a su discurso una serie de referencias étnicas, que de esta forma quedan convertidas en referencias nacionales, o nacional-estatales, para usar terminología de Gramsci. Recordemos la oficialización del quechua, el rescate de la figura de Túpac Amaro, los textos escolares producto de la Reforma Educativa, el premio nacional de cultura al retablista Joaquín López Antay, los festivales Inkarrí y todo un estilo cultural, desde las artes plásticas hasta la música, que ponía en primer plano los contenidos “andinos”, coincidiendo con el período más fuerte de indigenismo estatal desde Leguía, aunque por las características que acabamos de mencionar habría que llamarlo nacionalismo. Después de todo, no son lo mismo medidas como la Reforma Agraria o el voto a los analfabetos que se plasma en la Constitución de 1979, que la legislación tutelar de la época de Leguía. A diferencia de México, la alianza “indigenista” entre el Estado, sectores de la intelectualidad y de las dirigencias campesinas fue en nuestro país efímera, pero se dio intensamente en esos años.

Dijimos que toda generalización omite matices y subestima la acumulación de conocimientos. Añadamos que cada época pone énfasis en ciertos aspectos y temas, pues resulta imposible abarcar toda la realidad. Lo interesante es ver por qué los estudios de determinado período se centran en uno u otro tema o actor. Desde la izquierda, podía argumentarse que la dependencia y las contradicciones de clase eran hechos reales, y también que los actores sociales andinos tuvieron en esos años un comportamiento más clasista/campesino que étnico. Por otro lado, desde el culturalismo podía afirmarse con razón que ese comportamiento clasista no negaba la presencia de una cultura andina, que cada vez permeaba más el conjunto de la vida nacional y que era necesario conocer en profundidad. Pero la trayectoria precisa que seguía la evolución del factor étnico, estrechamente entrelazado con clase y región, siguió siendo un punto ciego para todas las tendencias que, aunque se aproximaron, carecieron de un mayor dinamismo en sus análisis y/o no enfatizaron más cómo “lo andino” se desplazaba del campo a la ciudad, de la etnia a la nación, del indio al ciudadano.

## Democracia y nación

La década del setenta produjo, sin embargo, una ingente acumulación de conocimientos sobre la realidad peruana. Gracias a esa acumulación, y a un contexto histórico favorable, hacia fines de esa década ya principios de la del ochenta, parecieron a punto de articularse más estrechamente los avances fragmentarios y

paralelos y de recomponerse una mejor sintonía entre intelectuales y poblaciones “andinas” en el campo y la ciudad.

Fueron años de auge de movimientos sociales que convulsionaron el país, empujando la transición democrática (1977-1980). Los movimientos resquebrajaban las verdades consagradas. En la conducta de los propios actores sociales se advertía cómo se entrelazaban clase, etnia, región, género, generación; economía, política y cultura. Los reduccionismos retroceden. La democracia y el denominado “problema nacional” se convierten en ejes de la reflexión y el debate. Democracia y nación aparecen como dos caras de la misma moneda y es en ella donde queda subsumida la problemática étnica. No erróneamente.

Los mayores avances, aun cuando en muchos casos más políticos que académicos, surgen principalmente entre quienes provenían del dependentismo y el marxismo, que pasan en número significativo del marxismo frío a otro más “cálido”, del énfasis en las estructuras al privilegio de los actores. Pesan en esta evolución Gramsci y su concepto de hegemonía, Touraine y sus trabajos sobre movimientos sociales; pero también fenómenos como el Eurocomunismo y el nuevo auge revolucionario en América Central.

No es entonces casual que surgiera una nueva visión de José Carlos Mariátegui, plasmada especialmente en *La agonía de Mariátegui*, libro de Alberto Flores-Galindo que presenta un Mariátegui desleninizado, en abierta contradicción con la III Internacional, enfatizando que la revolución no habría de ser “ni calco ni copia, sino creación heroica”.<sup>10</sup> Tampoco es casual que José María Arguedas apareciera con fuerza como corolario del teorema mariateguiano, su esperanza de construir un Perú de “todas las sangres” donde cualquier peruano pueda “vivir feliz todas las patrias”, aparecía como la síntesis precisa de democracia y nación, la promesa de un país pluricultural y multilingüe.

Pero hacia mediados de la década pasada la discusión sobre el “problema nacional” se bifurca en sus dos temáticas constitutivas: la democracia y las especificidades étnico-culturales. A pesar de la calidad de los trabajos que se realizan en ambos campos, la bifurcación constituye un empobrecimiento del debate anterior, refleja de alguna manera las nuevas escisiones que desgarran el país y en algunos casos contribuye a ahondarlas. Esto se produce, en parte, por la insuficiencia de instrumentos teóricos. Muchos análisis aparecen todavía lastrados por el estalinismo

---

10 Sectores importantes de la izquierda recalcan por esos años la necesidad de una revolución nacional, en contraposición al seguidismo de los partidos comunistas ortodoxos a la línea del Partido Comunista de la Unión Soviética. Se habla incluso de cholocomunismo. Y para darle un lugar a la cultura, se toma como slogan otra frase de Mariátegui para afirmar que la revolución significaría: “la conquista del pan y la belleza”.

y en general, por una visión demasiado eurocéntrica.<sup>11</sup> Influye también el carácter ensayístico de la mayoría de los trabajos. Pero es necesario tener también muy en cuenta el contexto político y social: el bloqueo de la transición democrática; el desgaste de los movimientos sociales, faltos de representaciones políticas con las cuales articularse; y la violencia brutal de Sendero Luminoso. Por último, el debate sobre el “problema nacional” cobra auge precisamente cuando el avance de la globalización comenzaba a poner en crisis al Estado-nación en diferentes partes del mundo.

## La larga duración y la utopía andina

Quienes trabajan el tema de la democracia se vinculan a los debates de las ciencias políticas latinoamericanas sobre temas como transición a la democracia, gobernabilidad, régimen político. Las especificidades de la construcción de la democracia en países con importantes brechas étnicas, no constituye allí una preocupación central. Por su parte, un sector importante de historiadores y antropólogos regresan a los estudios sobre cultura andina. Una tendencia se centra en el estudio de las mentalidades y en la utopía andina. Otra retorna los estudios sobre migrantes andinos en las ciudades, para mencionar sólo las temáticas más pertinentes a nuestro tema.

Al margen de la calidad de muchos trabajos, es en la primera tendencia donde más se vuelve a ahondar el desencuentro entre intelectuales y actores sociales. Porque las grandes migraciones, la Reforma Agraria y otras medidas del gobierno de Velasco, así como la propia transición democrática, terminaron de desencapsular el antiguo “problema indígena”, de sacarlo del ámbito local y proyectarlo sobre el escenario nacional, redefiniendo y volviendo cada vez más porosas las fronteras entre indios, mistis y criollos; y entre “Andes” y “Occidente”. Como veíamos ya al analizar las décadas previas, una nueva manera de ser peruano surge en el cruce de caminos entre identidades étnicas, clasistas, regionales y al menos embrionariamente ciudadanas.<sup>12</sup>

Mientras esto sucede, destacados historiadores y antropólogos retornan el tema étnico a través del estudio de “lo andino”, ubicándolo en la larga duración y recalcando allí lo que en términos genéricos se denominó utopía andina. Al hacerlo,

---

11 Véase, entre otros, mi trabajo, Degregori (1979).

12 En un sugerente artículo sobre discriminación racial y étnica, Walter Twanama (1992) llega a conclusiones que parecen el revés de la trama o el complemento de estas afirmaciones. Dice Twanama que la naturaleza de la discriminación en el país es opaca y se da “en el cruce” [mi expresión] de raza, clase (diferencias sociales), educación, cultura (especialmente competencia lingüística en castellano), lugar de origen, condición de migrante.



se repliegan sobre el pasado, sobre el inconsciente y/o sobre lo local.<sup>13</sup> Varios de estos trabajos resaltan de modo algo unilateral la identidad étnica (andina), en contraste con la multiplicidad de identidades propia de las poblaciones andinas contemporáneas. Más importante aún, en tiempos marcados por el surgimiento de identidades fronterizas y de “culturas híbridas” (García Canclini 1989), se advierte una voluntad de construcción del Otro –léase quechuas y aymaras– como radicalmente diferente y su esencialización como resistente. Tanto la resistencia como la diferencia son innegables, pero el énfasis es unilateral y el discurso tiende a volverse atemporal. Los protagonistas parecerían no haber cambiado. “Sólo en los Andes, donde el movimiento de la realidad parece congelado, es posible este ejercicio intelectual y etnohistórico” llega a afirmar Manuel Burga (1988: 2).<sup>14</sup>

A partir del énfasis en resistencia y diferencia, se plantea una oposición Andes/Occidente en la que ambos polos aparecen como grandes bloques homogéneos, discretos y contrapuestos. Así, por ejemplo, según Flores-Galindo: “El Perú de fines de los años ochenta vive en medio de un nuevo enfrentamiento entre el mundo andino y occidente que, en este caso, equivale a modernidad, capitalismo, progreso” (1987: 365). La oposición Andes/Occidente se vuelve sinónimo de oposición tradición/modernidad. Al referirse a los alcances y límites de la expansión de Sendero Luminoso, Flores-Galindo afirma:

[Los senderistas] [o]frecían el poder a los más pobres del campo. ¿Pero cuántos estaban dispuestos a seguirlos? Todas las comunidades andinas no eran como Chuschi.<sup>15</sup> El rechazo al progreso y a la civilización occidental pueden ser compatibles con pueblos atrasados en los que persiste la reciprocidad, gobiernan los wamani y los curanderos, pero no necesariamente entre comuneros que como los de Huayopampa (Huaral) Muquiyauyo (Junín) o Puquio (Lucanas) han tenido acceso a la modernidad y han optado por la escuela occidental, la luz eléctrica, la carretera y el camión: para ellos, el progreso puede ser una realidad palpable y el poder, en cambio, una ilusión. Tienen algo que conservar. (1987: 333).

Adviértase un cierto tono de reproche hacia las comunidades menos pobres, que a nuestro entender surge de las tradiciones marxista y cristiana, que otorgan privilegio ontológico o adoptan una opción pre moderna (progresista), la principal interesada en luchar por el poder, lucha que pasaría más bien por el

13 Nuevamente, por ser esta una visión panorámica se obvian matices y diferencias. Reitero, por ello, que los trabajos criticados ofrecen aportes importantes y se encuentran en algunos casos entre los más brillantes de la década en ciencias sociales.

14 Se refiere a la posibilidad de: “mirar la historia sin la intermediación del documento escrito”.

15 Comunidad de Ayacucho donde SL inició sus acciones militares en 1980.

rechazo al progreso y la civilización occidental. Ahora los más dispuestos serían los campesinos “atrasados”. Adviértase, finalmente, que se llama “atrasadas” a las comunidades donde subsisten reciprocidad, wamanis y curanderos. Sin embargo, no existen pruebas de una escisión masiva entre sectores que “rechazan el progreso y la civilización occidental” y otros que “optan por la escuela occidental, la luz eléctrica, la carretera y el camión...”. En realidad, la oposición tradicional(andino)/moderno (occidental) en tales términos –camiones, luz eléctrica– hacía mucho que había sido descartada para explicar los procesos de cambio en las sociedades andinas donde modernidad y tradición se entrelazan de modos cada vez más intrincados.<sup>16</sup>

Hacia la segunda mitad de la década pasada, uno de los aspectos más saltantes de esta línea de análisis es que, siendo radical, trasunta un profundo pesimismo respecto a quienes podría pensarse que serían sus sujetos privilegiados para una propuesta de transformación social. Las poblaciones andinas aparecen abrumadas por cinco siglos de castigo sin culpa, asediadas por fantasmas coloniales, exhibiendo cicatrices de la pobreza (cfr. Portocarrero 1993, Manrique 1990, Rodríguez Rabanal 1988). Nuevamente, el recuento de los sufrimientos históricos y contemporáneos es real, pero es notorio cómo se pasa del “hombre de acero” leninista, símbolo controvertido pero de optimismo desbordante, a sujetos acosados y débiles.

Esta paradoja aparece de manera dramática en el libro más brillante de la década, *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*, de Alberto Flores-Galindo. El texto nos conduce en una travesía épica a través de la historia peruana y bajo las banderas de la esperanza encarnadas en la utopía andina. Según Flores-Galindo, bajo esas banderas se rebeló Túpac Amaru, soñó Gabriel Aguilar, luchó Rumi Maqui, organizó Ezequiel Urviola, escribieron Mariátegui y Arguedas, se levantaron los campesinos quechuas y aymaras en la década del veinte y otra vez en las décadas del cincuenta y sesenta. Pero en la década del ochenta, según el mismo autor, la utopía andina se convierte en una pesadilla (Sendero Luminoso) o

---

16 Hace 30 años, una de las hipótesis centrales del “Proyecto de estudios de cambios en pueblos peruanos” realizado en el valle de Chancay por la Universidad de San Marcos, la de Cornell y el IEP, era justamente que unas comunidades eran favorables y otras reacias al cambio. Huayopampa, más rica e innovadora, fue seleccionada como representante de aquellas que “optaban por occidente”, para usar términos de Flores; Pacaraos, más pobre, como ejemplo de aquellas reacias a la modernización. Pero el trabajo reveló que ni Huayopampa era tan moderna, ni Pacaraos tan tradicional. Más precisamente, Huayopampa era “moderna” en ciertos aspectos pero seguía siendo “tradicional” en otros, mientras que el atraso y aparente tradicionalidad de Pacaraos no eran resultado de una opción, sino producto de factores históricos, de estructura social, limitaciones ecológicas y renta diferencial (cfr. Fuenzalida y otros 1968, Degregori y Golte 1973, Degregori y Golte 1983).

en un “discurso de dominación”.<sup>17</sup> Y la cultura andina aparece librando una última y desesperanzada batalla contra Occidente: “ubicada finalmente a la defensiva, en una situación precaria...” (p. 365).<sup>18</sup> Este trasfondo pesimista refleja la profunda crisis del país, pero también el desconcierto de vastos sectores intelectuales que, en medio de la crisis y la violencia senderista, caen en una suerte de “fatalismo de las estructuras”.

En la reconstrucción de “lo andino” como radicalmente diferente coinciden por esos años quienes provienen del marxismo con quienes provienen del estructuralismo y el culturalismo. El producto de más impacto de esta última vertiente se encuentra en el Informe Uchuraccay, elaborado por la Comisión Vargas Llosa, nombrada para investigar la matanza de ocho periodistas en esa comunidad de Huanta (Ayacucho) en 1983. La Comisión contó con el asesoramiento de destacados antropólogos provenientes de esas canteras y, como se sabe, presenta también la imagen de los campesinos quechuas de Uchuraccay como radicalmente Otros (véase: Vargas Llosa y otros 1983). Las filiaciones intelectuales y las ubicaciones políticas son muy distintas, pero en ambas vertientes se constata la voluntad de enfatizar la alteridad.

¿Por qué evoluciona de esta manera el tratamiento de la problemática étnico-cultural? Un conjunto de problemas teóricos influyen significativamente: la subestimación del tema de la democracia; la incapacidad de imaginar una modernidad endógena, que lleva a que la modernidad –y la democracia– sean vistas como algo ajeno, impuesto desde fuera; la comprensión de la etnicidad más como esencia primordial que como recurso que se puede negar o reclamar, enfatizar, construir (etnogénesis) o reconstruir de acuerdo al contexto histórico; las insuficiencias en el enfoque interdisciplinario. Ya vimos los problemas con la antropología. Mencionemos también el psicoanálisis, que por esos años influye significativamente en diversos autores. Este acercamiento es enriquecedor, pero puede ser riesgoso. Para Nelson Manrique, por mencionar sólo un ejemplo:

[...] no es improbable que el discurso clasista y nacionalista –hegemónico a nivel racional y consciente en determinados estratos del pueblo

17 La utopía andina parecería convertida en discurso de dominación en la representación de la captura y muerte del Inca, celebrada en Chiquián, Ancash.

18 A partir de otras citas, se podría afirmar que tanto el rechazo al progreso como el pesimismo no son ni de lejos totales en Flores Galindo. Por cierto, no lo son. En su capítulo final, Buscando un Inca trata de retomar el tono esperanzador de los capítulos previos, enlazando la utopía andina con el socialismo y proyectándola hacia el futuro: “otro desenlace podría avizorarse si a la mística milenarista se añade el socialismo moderno con su capacidad para organizar, producir programas estratégicos y moverse en el corto plazo de la coyuntura política” (p. 368). Ese es el mensaje final del libro. Pero considero que mi anotación sobre el pesimismo refleja el tono general de la obra e incluso de esas páginas finales.

peruano– coexista con uno más profundamente enraizado, reprimido, marcadamente colonial y étnico, a nivel inconsciente, que viene a desplegar su presencia negada en circunstancias tan dramáticas como las que hoy se viven en el país. (Manrique 1990: 74).

Con lo cual la dimensión étnica parecería quedar relegada principalmente a la condición arcaica de “fantasma colonial”. Pero tanto o más interesante que los posibles problemas teóricos, es la influencia del propio perfil sociocultural y de las opciones políticas de los autores en el derrotero intelectual del tema étnico. En el caso de quienes vienen del estructuralismo y el culturalismo, se advierte una mayor continuidad. El Informe Uchuraccay recae sin atenuantes en las esencializaciones más flagrantes y revela los temores que Sendero Luminoso, operando entre “indios” de Ayacucho, despierta en las élites criollas urbanas tradicionales.<sup>19</sup>

Más impactante es el viraje de quienes vienen del marxismo. En este caso, la reflexión sobre utopía andina se liga a la voluntad de abrirle nuevos horizontes a una izquierda campesinista pero post marxista-leninista y post-maoísta. La reflexión sobre la larga duración y la utopía andina resulta en algunos autores orgánica a sectores de radicales de izquierda que, enfrentados a la antiutopía de SL y al neoliberalismo, sienten al mismo tiempo que la evolución hacia posiciones socialdemócratas implica la pérdida del horizonte utópico, constitutivo de cualquier proyecto revolucionario.

La reflexión sobre utopía andina tiene que ver, pues, con el heroísmo y el romanticismo revolucionario, tan extendido en América Latina en las décadas previas. SL combatió explícitamente toda traza de romanticismo y transformó el heroísmo en fanatismo tanático. Por otro lado, quienes derivaron hacia posiciones socialdemócratas trataron de anclarse en los movimientos sociales, celebrando el “heroísmo de la vida cotidiana” presente en ellos. Sin embargo, conforme pasaban de considerar a los movimientos sociales como sujetos de una revolución democrática que superaba el vanguardismo, a verlos como interlocutores fluctuantes entre la confrontación y la negociación con el Estado, más tarde o más temprano esos sectores fueron abandonando el paradigma de la revolución. Entre ambos, la utopía andina pareciera haber sido el último intento de mantener en alto las viejas banderas del romanticismo revolucionario. La propuesta desembocó en un callejón sin salida,<sup>20</sup> pero específicamente como utopía andina o en su forma más general, como oposición Andes/Occidente, logró un amplio impacto,

---

19 Los sucesos de Uchuraccay produjeron también, desde la izquierda, una visión idealizada del campesinado quechua. Para una revisión crítica de esos sucesos y del Informe Uchuraccay, véase Mayer (1991).

20 Aparte de las dificultades para trabajar temas como democracia y modernidad, ese callejón revela el agotamiento del paradigma revolucionario clásico latinoamericano.

tanto a nivel político como también en el mundo académico, desbordando los límites de las ciencias sociales y proyectándose hasta la filosofía (Ramos 1991) o la agronomía y el ecologismo (PRATEC 1989).

A un nivel genéricamente político, partiendo de las ideas expuestas en Buscando un Inca, Rodrigo Montoya trató de formular una propuesta concreta en su libro *De la utopía andina al socialismo mágico*.<sup>21</sup> El Partido Unificado Mariateguista, por su parte, buscó sin mayor fortuna incorporar algunos temas de Flores-Galindo en su discurso. Y la importante Federación Departamental de Campesinos de Puno (FDCP) incluyó entre sus lemas, uno que decía: “Bajo las banderas de la utopía andina”.

En otro plano, resulta destacable el surgimiento del Proyecto Andino de Tecnologías Comparadas (PRATEC), centro de promoción donde se agrupan sociólogos, economistas e ingenieros agrónomos, de postura radicalmente antioccidental. Según Mayer (1994: 511-520), las posiciones anticentralistas, antiburocráticas y “antidesarrollistas” de PRATEC provendrían del desencanto de sus miembros con las corrientes intelectuales en las que se formaron, y la vehemencia con que se rechaza lo “occidentaloides” revelaría sus niveles de decepción con la reforma agraria. Pero el rechazo de PRATEC a Occidente sería más una reacción emotiva que una posición estudiada; y sus trabajos estarían signados por la idealización étnica, el culto al equilibrio y el ensayismo. Mayer concluye que: “el movimiento tiene muchos líderes pero, hasta hoy, pocos miembros de base” y destaca como los aspectos más sugerentes de la propuesta de PRATEC el intento de aliar un movimiento de intelectuales con los propios actores sociales, y el empeño de vigorizar la chacra andina.

## El desborde popular y la otra modernidad

Paralelamente, otros ensayos y estudios etnográficos indagaban la realidad de las poblaciones andinas post-oligárquicas, después de la reforma agraria y las grandes migraciones. Otra aparente paradoja: su enfoque era menos radical pero su visión de lo andino más optimista. Tal vez, precisamente, porque no se ubicaban en los rieles de la confrontación frontal ni esperaban el cambio total, la revolución devenida en pachacuti. Se trata de un conjunto todavía más heterogéneo de trabajos, donde los temas predominantes son las migraciones y el encuentro de las poblaciones andinas con la modernidad.

Estos trabajos se ubican en contraste en muchos casos no buscado con la vertiente “utópica”. En vez de andinos resistentes, encontramos en ellos andinos

---

21 Texto inédito. El manuscrito circuló entre estudiantes de la Universidad de San Marcos y amigos del autor.

“desbordantes” cuya estrategia no es la del bunker sino la del caballo de Troya; que más que el conflicto, privilegian la negociación. En estos estudios, el locus por excelencia de “lo andino” no son ya tanto las zonas rurales centro y surandinas, sino Lima y las grandes ciudades.

El trabajo de mayor impacto dentro de esta amplia corriente pertenece a uno de los antropólogos más destacados de la década del sesenta: José Matos Mar. Su libro, *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*, no fue muy bien recibido por los especialistas por su excesiva generalidad y exiguo análisis. Pero con siete ediciones en cuatro años y más de 16.000 ejemplares vendidos, fue uno de los tres grandes éxitos de la década en ciencias sociales.<sup>22</sup> Al margen de sus méritos o deméritos, la recepción del libro muestra que Matos tocaba fibras sensibles.

Desborde... es también un recorrido por la historia del Perú, pero culmina en una celebración unilateral de la “informalidad”. El contraste con los principales textos de la otra vertiente no puede ser más tajante. Allí donde ellos enfatizaban las dicotomías y las escisiones, Desborde... utiliza reiteradamente las figuras del crisol, la fusión y el mestizaje. Lo andino se encuentra aquí a la ofensiva, tiñe el corazón de Lima, irrumpe “a través de la costra formal de la sociedad tradicional criolla” (Matos 1984: 89), borra su faz hispánica y perfila un nuevo rostro, no sólo de la metrópoli limeña sino también del país en conjunto, donde Matos advierte la consolidación y avance de una nueva cultura panperuana en formación.

La andinización de Lima se revelaría en los grandes bazares callejeros, la reciprocidad, la minka, la faena, las asociaciones de migrantes, las rondas vecinales, las fiestas folklóricas como eje importante de organización e identidad, la música chicha y hasta el microbús y Sendero Luminoso, que aparece como: “una muestra concreta y evidente de la informalidad política” (p. 66).

La ligereza con la que se trata el terrorismo es excesiva, como lo es la celebración de la denominada ‘cultura chicha’, que en su texto casi se confunde y superpone con la cultura andina. Pero el autor termina con palabras que, una década después, conservan fuerza:

Negar la potencialidad y el valor positivo del estilo nuevo de la cultura urbana sería negar el poder creativo del hombre peruano... Al Perú se le impone una nueva tarea política... Canalizar constructivamente las fuerzas en marcha y orientadas hacia un objetivo común: la construcción de un orden social más justo y más nuestro... (Matos 1984: 95).

---

22 Los otros dos best-sellers fueron: *El otro Sendero*, de Hernando de Soto; e *Historia del Tawantinsuyu*, de María Rostworowski.

Porque:

El Perú oficial no podrá imponer otra vez sus condiciones. Deberá entrar en diálogo con las masas en desborde, para favorecer la verdadera integración de sus instituciones emergentes en el Perú que surge... sólo en esas condiciones podrá constituirse la futura legitimidad del Estado y la autoridad de la Nación. (Matos 1984: 108).

Si en Matos Mar se diluye el dilema Andes/Occidente, Carlos Franco (1991) rompe la dicotomía tradición/modernidad. Su libro, *La otra modernidad. Imágenes de la sociedad peruana*, reúne artículos escritos entre 1985 y 1991 en los cuales se reitera la idea de la migración como fundamento histórico de “otra modernidad” endógena, surgida de nuestra propia historia. El germen principal de esta modernidad alternativa estaría en la decisión misma de migrar, que no puede explicarse únicamente por la acción de “condiciones objetivas” de atracción o repulsión. Franco reivindica el escenario subjetivo, el momento dramático, simultáneamente sentimental y racional, en que el individuo opta por migrar. Entonces, se puede inferir que:

[...] entre la desconfianza en su capacidad y la confianza en sí mismos se decidieron por sí mismos; que entre el hábito y el cambio se inclinaron por el cambio; que entre la seguridad y el riesgo optaron por el riesgo; que entre el pasado y el futuro eligieron el futuro; que entre lo conocido y lo desconocido se aventuraron por lo desconocido; que entre la continuidad y el progreso prefirieron el progreso; que entre permanecer y partir, partieron. Lo cierto es que al optar por sí mismos, por el futuro, por lo desconocido, por el riesgo, por el cambio, por el progreso, en definitiva, por partir, cientos de miles o millones de jóvenes comuneros, campesinos y provincianos en las últimas décadas se autodefinieron como ‘modernos’, es decir, liberaron su subjetividad de las amarras de la tradición, del pasado, del suelo, de la sangre, de la servidumbre, convirtiéndose psicológicamente en ‘hombres libres’. Y al hacerlo, sin ser conscientes de ello, cerraron una época del Perú para abrir otra. (Franco 1991: 87).

Franco enfatiza los cambios. Según él, las transformaciones ocurridas en la conformación étnico-cultural del país en los últimos 30 años, la autoconversión de los migrantes de indios a cholos, expresa el vigoroso desarrollo de una nación peruana, culturalmente chola, que modifica el mapa cultural del país, dejando atrás el universo indio y criollo.

Pero si algo tienen en común Matos y Franco, entre ellos y con la amplia corriente que trabaja la larga duración y las mentalidades es el poco peso que le otorgan al problema de la democracia, que tiende a presentarse como carencia en “un

mundo en el que tampoco se ha generado la categoría de democracia” (Flores-Galindo 1987:364) o desaparece sepultada por las preocupaciones por construir un Estado nacional y por el pragmatismo político de los migrantes (Franco 1991), o por “la construcción de un orden más justo y más nuestro” (Matos 1984: 95). En este sentido el Perú constituye posiblemente un caso único en la América Latina de esos años, donde en buena parte de los trabajos de mayor impacto, la transición y/o consolidación democrática aparece como tema recurrente. Esta subestimación del tema democracia refleja y exagera el papel prominente del populismo y la izquierda radical en esos años.<sup>23</sup>

También Nugent (1992) privilegia las rupturas sobre las continuidades, pero incluye la discusión sobre democracia y ciudadanía. En un ensayo sobre el tema (Degregori 1986), afirmé por mi parte que el tránsito del mito de Inkarrí al “mito” del progreso reorientaba en 180 grados a las poblaciones andinas, que dejaban de mirar hacia el pasado. Matizaba esta aseveración al indicar que a pesar de pérdidas tan graves como el idioma, los migrantes no sufrían un proceso generalizado de desculturación, pues otros elementos persistían o se afianzaban: las prácticas de ayuda mutua, la ética del trabajo, la fiesta andina, entre otros. Y esa continuidad tenía bases materiales que la sustentaban: un sector significativo de migrantes andinos mantenía relaciones económicas con sus pueblos de procedencia.

Pero tampoco la vertiente de “la otra modernidad” tuvo impacto político duradero. En parte porque, ubicados sus principales exponentes entre el ala socialdemócrata de IV y el populismo aprista, quedaron también sin referente social y político en medio de la debacle del fin de la década del ochenta.

## El otro sendero...y más allá

Fue entonces que, desde el Derecho, irrompió una celebración distinta de la informalidad. Si para Matos el desborde informal obligaba a meditar sobre cómo el Perú podía “abrir su propio camino al socialismo” (1984: 14), para Hernando de Soto (1986) la informalidad aparece como la revelación de un liberalismo que sería casi consustancial a los sectores populares, especialmente a los migrantes andinos. Su bestseller, *El otro sendero: la revolución informal*, contribuyó sustancialmente a construir la hegemonía del neo liberalismo en el país. Los empresarios informales, en su mayoría migrantes andinos, aparecen allí como los nuevos héroes. Sin embargo, para de Soto los informales son portadores de una nueva economía,

---

23 El diálogo con el populismo llega a ser explícito en la introducción a la segunda edición de *Desborde popular...*, escrita en julio de 1985, luego de la victoria electoral de Alan García. Allí se afirma que, después de las elecciones: “[...] el diálogo entre el pueblo y el Estado, que demandábamos [...] parece a punto de iniciarse, abriendo nuevos cauces a las energías creadoras del Perú tan largo tiempo reprimidas” (Matos 1985:14).



mas no de especificidades y tradiciones culturales propias, tan importantes para comprender su éxito. Si de Soto no tenía necesariamente que tocar el tema, llama la atención que el hombre de letras por excelencia, Mario Vargas Llosa (1986), ignore también totalmente la dimensión étnico-cultural de la informalidad en su prólogo a *El otro sendero*.<sup>24</sup>

El neoliberalismo pudo haberse vuelto sentido común en el país, pero al menos hasta el momento su hegemonía asfixia el despliegue de nuestras potencialidades como país étnica y culturalmente plural. Resulta, por tanto, indispensable insistir en pensar nuestra diversidad étnica e imaginar una comunidad democrática, moderna y pluricultural viable. Para ello, existe ya una gran experiencia acumulada, enriquecida en los últimos años por un conjunto de trabajos mono gráficos en los cuales se avanza hacia una ponderación más balanceada de continuidad y cambio, tradición y modernidad, iniciativa individual y redes colectivas. Así, para Golte y Adams (1987), la migración no supone una ruptura total con el pasado. Más aún, el trasfondo cultural campesino/andino de los migrantes resulta según ellos clave para su inserción exitosa en las ciudades; y también, en muchos casos, para explicar el éxito de ciertos microempresarios (Adams y Valdivia 1991). En una monografía sobre migrantes en Lima Metropolitana (Degregori, Blondet, Lynch 1986), rastreamos el tema de la ciudadanía. Parafraseando a Sabines, afirmábamos además que los migrantes se ubicaban entre Ulises, obsesionado con regresar a Itaca, y Abraham, que abandona para siempre su patria por una tierra desconocida. Montoya, por su parte, entra desde una perspectiva polémica al tema de la democracia y, a partir de los grupos amazónicos, propone una “ciudadanía étnica”. Otros trabajos exploran las articulaciones entre etnicidad y género (de la Cadena 1991, Oliart 1991); regresan con mejores instrumentos a las etnografías rurales (Valderrama y Escalante 1992) y a los estudios que antes se llamaron folklóricos (Vásquez y Vergara 1988; Rodrigo, Luis y Edwin Montoya 1987); desafiando el peligro, estudian el papel de campesinos quechuas y aymaras en la derrota de Sendero Luminoso (Coronel y Loayza 1992, del Pino 1992). Menciono sólo una mínima parte de un corpus amplio y valioso que intenta comprender a las poblaciones andinas en constante transformación, en una articulación dolorosa pero tenaz y muchas veces esperanzadora con la escena contemporánea, que asumiendo la modernidad, conserva, rescata y reelabora aspectos importantes de la tradición andina, entre otros muchos: la ética del trabajo, la importancia de las redes familiares y comunales para la inserción y muchas veces para el éxito en las ciudades, la redefinición y revaloración de la fiesta y la música que, como dijera Arguedas, son “la esencia de la vida” en los Andes.

---

24 Vargas Llosa mostró no comprender esta dimensión, tanto en su campaña electoral de 1990 (véase: Degregori 1991), como después de su derrota. Ha terminado proponiendo a las poblaciones andinas: “renunciar a su cultura –a su lengua, a sus creencias, a sus tradiciones y usos– y adoptar la de sus viejos amos” como única “manera realista” de ingresar a la modernidad (Vargas Llosa 1992:811).

En esta acumulación de material empírico y replanteamiento analítico, participan también quienes hemos ubicado en el estudio de la larga duración y las mentalidades. Frente al énfasis celebratorio del cambio, esa vertiente enfatizó siempre: “las continuidades en el mundo interior del migrante”, la ambivalencia que marca los procesos de cambio (Manrique 1990: 61-62). Pero poco a poco van introduciéndose también en el estudio del cambio. Recorrer los trabajos de Gonzalo Portocarrero en *Racismo y mestizaje* (1993) permite observar este derrotero del pasado al presente, del inconsciente a la acción consiente, del mestizaje como ilusión al mestizaje como posibilidad. El capítulo sobre “El silencio, la queja y la acción” marca el punto de viraje porque, sin introducir una perspectiva evolucionista, incorpora otras posibilidades más allá de la resistencia en la conducta de los actores andinos. Las potencialidades de esta incorporación se despliegan en Los nuevos limeños, sugerente colección de artículos del Taller de Mentalidades Populares (TEMPO 1993), de la cual Portocarrero es editor y donde las mentalidades se liberan del cepo y escapan de la cárcel en que parecía haberse convertido la larga duración para esa vertiente.

Me sorprende que el final sea optimista. En tiempos de hegemonía neoliberal, reacciones fundamentalistas y limpiezas étnicas, la construcción de un país plural y democrático, donde se respeten las diferencias, especialmente las étnico-culturales que motivaron este artículo, puede parecer una nueva utopía. Pero tal vez existan bases para un mayor acercamiento entre actores sociales y analistas que continúen la tarea de reconstruir un “mapa cognitivo” de nuestra realidad y contribuyan a su transformación democrática. Sin embargo, el peso central de esta transformación no recae en los análisis sino en actores cuyo florecimiento todavía no se advierte. Pero aun cuando esto sea efectivamente una utopía, el presente artículo trataba sobre intelectuales e “imaginar comunidades” ha sido en parte nuestro papel, al menos durante una buena porción de este segundo milenio que termina.

## Referencias citadas

- Adams, Norma y Néstor Valdivia. 1991. *Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*. Lima: IEP.
- Alberti, Giorgio y Enrique Mayer (compiladores). 1974. *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: IEP.
- Bourque, Susan y Key Warren. 1978. *Denial and Reaffirmation of Ethnic Identities: A Comparative Examination of Guatemalan and Peruvian Communities*. Occasional Paper Series, Latin American Studies, University of Massachusetts at Amherst.
- Bourricaud, François. 1963. Castas y clases en Puno. *Revista del Museo Nacional*. (32): 308- 321.

- Burga, Manuel. 1988. *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas*. Lima: IAA.
- \_\_\_\_\_. 1989. "Prefacio" a Tom Zuidema, *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*, pp. 13-24. Lima: Fomciencias.
- Coronel, José y Carlos Loayza. 1992. "Violencia política. Formas de respuesta comunera en Ayacucho". En: CJ. Degregori, J. Escobal, B. Marticorena (eds.), *Perú, el problema agrario en debate*. pp. 509-538. Lima: UNAP/SEPIA.
- Cotler, Julio. 1968. "La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú". En: *Perú Problema*. pp. 153-197. Lima: IEP.
- De La Cadena, Marisol. 1991. Las mujeres son más indias. Etnicidad y género en una comunidad del Cusco. *Revista Andina* (17).
- De Soto, Hernando. 1986. *El otro sendero. La revolución informal*. Lima: Editorial El Barranco.
- Del Pino, Ponciano. 1992. "Los campesinos en la guerra. O de cómo la gente comienza a ponerse macho". En: C. I. Degregori, J. Escobal, B. Marticorena (eds.), *Perú, el problema agrario en debate*. pp. 487-508. Lima: UNAP/SEPIA,
- Degregori, Carlos Iván. 1993. "Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú". En: Alberto Adriansén *et al.*, *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. pp. 113-133. Lima: IEP.
- \_\_\_\_\_. 1991. "El aprendiz de brujo y el curandero chino. Etnicidad, modernidad y ciudadanía". En: C. I. Degregori y Romeo Grompone, *Elecciones 1990. Demonios y redentores en el nuevo Perú*. pp. 69-142. Lima: IEP.
- \_\_\_\_\_. 1990. "La revolución de los manuales. La expansión del marxismo-leninismo en las Ciencias Sociales y el surgimiento de Sendero Luminoso", *Revista Peruana de Ciencias Sociales*. 2 (3): 103-126.
- \_\_\_\_\_. 1979. "Indigenismo, clases sociales y problema nacional". En: Carlos I. Degregori *et al.*, *Indigenismo, clases sociales y problema nacional. La discusión sobre el problema indígena en el Perú*. pp. 15-51. Lima: CELATS.
- Degregori, Carlos Iván y Jürgen Golte. 1973. *Dependencia y desintegración estructural en la comunidad de Pacaraos*. Lima: IEP.
- \_\_\_\_\_. 1983. "Los límites del milagro. Apuntes críticos al estudio de la comunidad de Huayopampa", En: Fernando Fuenzalida *et al.* *El desafío de Huayopampa. Comuneros y empresarios*. pp. 357-369. Lima: IEP.
- Degregori, Carlos Iván, Cecilia Blondet y Nicolás Lynch. 1986. *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima: IEP.
- Flores-Galindo, Alberto. 1987. *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: IAA.
- \_\_\_\_\_. 1980. *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintem*. Lima: DESCO.

- Franco, Carlos. 1991. *La otra modernidad. Imágenes de la sociedad peruana*. Lima: CEDEP.
- Fuenzalida, Fernando. 1970. "Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo". En: *El indio y el poder en el Perú*. Perú Problema No 4, pp. 15-87. Lima: IEP.
- Fuenzalida, Fernando et al. 1968. *Estructuras tradicionales y economía de mercado. La comunidad de indígenas de Huayoparnpa*. Lima: IEP.
- García, Uriel. 1973. *El nuevo indio*, Lima: Editorial Universo.
- García Canclini, Néstor. 1989. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo-CNCA.
- Golte, Jürgen y Norma Adams. 1987. *Los caballos de Troya de los conquistadores. Estrategias campesinas para la conquista de la gran Lima*. Lima: IEP.
- Kristal, Efraín. 1991. *Una visión urbana de los Andes: génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú: 1848-1930*. Lima: IAA.
- Mangin, William. 1964. "Estratificación en el Callejón de Huaylas". En: *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. pp. 16-37. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos,
- Manrique, Nelson. 1990. "Violencia e imaginario social en el Perú contemporáneo". En: *Tiempos de ira y amor*. pp. 47-76. Lima: DESCO.
- Matos Mar, José. 1984. *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: IEP.
- Mayer, Enrique. 1970. "Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones interétnicas". En: *El indio y el poder en el Perú*. Perú Problema No 4, pp. 88-152. Lima: IEP.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's 'Inquest in the Andes' Reexamined". En: George E. Marcus (ed.), *Rereading Cultural Anthropology*. pp. 181-219. Durham: Duke University Press.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Recursos naturales, medio ambiente, tecnología y desarrollo". En: O. Dancourt, E. Mayer y C. Monge (eds.), *Perú, el problema agrario en debate*. pp. 479-533. Lima: SEPIA-UNAS-CAPRODA.
- Montoya, Rodrigo. 1980. *Capitalismo y no-capitalismo en el Perú. Un estudio histórico de su articulación en un eje regional*. Lima: Mosca Azul editores.
- \_\_\_\_\_. 1992. *Al borde del naufragio. Democracia, violencia y problema étnico en el Perú*. Lima: SUR.
- Montoya, Rodrigo, F. Lindoso y María J. Silveira. 1979. *Universo ideológico y producción parcelaria. El caso de Puquio*. Lima: Mosca Azul editores.
- Montoya, Rodrigo; Edwin y Luis Montoya. 1987. *La sangre de los cerros. Urqkunapa Yawamin. Antología de la poesía quechua que se canta en el Perú*. Lima: CEPES-Mosca Azul editores-UNMSM.
- Murra, John. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP.
- Nugent, Guillermo. 1992. *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Ebert.
- Oliart, Patricia. 1991. Cadenita de oro fino, llavecita filigrana. Dominación social y autoestima femenina en las clases populares. *Márgenes*. 6 (7): 201-220.

- Orlove, Benjamin. 1974. "Reciprocidad, desigualdad y dominación". En: *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. pp. 290-321. Lima: IEP.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro. 1973. *De Adaneva a Inkam. Una visión indígena del Perú*. Lima: Ediciones Retablo de Papel, INIDE.
- Ossio, Juan (comp.). 1973. *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor editores.
- Portocarrero, Gonzalo. 1993. "Castigo sin culpa, culpa sin castigo". En: *Racismo y mestizaje*. pp.33-96. Lima: SUR.
- \_\_\_\_\_. 1993. "Ajuste de cuentas: cuatro años de TEMPO", en *Los nuevos limeños. Sueños, fervores y caminos en el mundo popular*, Lima: SUR/Tafos, pp. 9-37.
- Proyecto Andino De Tecnologías Campesinas (PRATEC). 1992. *Cultura andina agrocéntrica*. Lima: PRATEC.
- Quijano, Aníbal. 1980. *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul editores.
- \_\_\_\_\_. 1965. El movimiento campesino en el Perú y sus líderes. *América Latina*. 3 (4): 43-64.
- Ramos, Gerardo. 1991. A las juventudes de los pueblos andinos. *Kachkaniraqmi*, II Epoca, (5): 13-19.
- Rodríguez Rabanal, César. 1988. *Cicatrices de la pobreza. Un estudio psicoanalítico*. Caracas: Ed. Nueva Sociedad.
- Starn, Orin. 1992. Antropología andina, "Andinismo" y Sendero Luminoso. *Allpanchis*. 33 (39): 15-71.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1969. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI ed.
- Taller De Estudios De Las Mentalidades Populares (TEMPO). 1993. *Los nuevos limeños. Sueños, fervores y caminos en el mundo popular*. Lima: SUR-Tafos.
- Twanama, Walter. 1992. Cholear en Lima. *Márgenes*. (9): 206-240.
- Valderrama, Ricardo y Carmen Escalante. 1992. *Nosotros los humanos. Ñuqanchik Runakuna. Testimonios de los quechuas del Siglo XX*. Cusco: CBC.
- Vásquez, Chalena y Abilio Vergara, 1988. *¡Chayraq! Carnaval ayacuchano*. Lima: CEDAP/Tarea.
- Vargas Llosa, Mario. 1986. "Prólogo", a: Hernando de Soto, *El otro sendero. La revolución informal*, Lima: Edit. El Barranco, pp. xvii-xxix.
- \_\_\_\_\_. 1990. Questions of Conquest: What Columbus Wrought and What He Did Not. *Harper's*, diciembre, pp. 45-46. (Edición en castellano, publicada en 1992 en *Hispania*. 75 (4): 805-811, con el título: "El nacimiento del Perú").
- Vargas Llosa, Mario, Abraham Guzmán y María Castro. 1983. *Informe de la comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay*. Lima: Editora Perú.
- Zuidema, Tom. 1989. *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima: FOMCIENCIAS.



# Construcciones de aboriginalidad en Argentina<sup>1,2</sup>

CLAUDIA BRIONES<sup>3</sup>

## Perspectiva y argumentos

A pesar de la diversidad cultural que los colonizadores confrontan con la conquista de América, la existencia de una categoría genérica de sujetos llamados “indios” generará quizás menos dudas que el status humano de esos contingentes (Trouillot 1991). Con el tiempo, la sorpresa irá quedando vinculada menos a la perdurabilidad de una categoría que subsiste más allá de

---

1 Publicado en 2022 en Rosana Guber y Lía Ferrero (eds.), *Antropologías hechas en la Argentina*, volumen II. Montevideo: ALA.

2 Publicación original: Briones, Claudia. 2004. Construcciones de aboriginalidad en Argentina. *Bulletin Société suisse des Américanistes* (68): 73-90. Agradecemos al Boletín de la Sociedad Suiza de Americanistas su autorización para republicar este artículo.

Este texto fue preparado para un simposio organizado por la antropóloga brasileña Alcida Ramos (Brasilia, 1998), y se publicó finalmente en 2004. Marca una inflexión en el abordaje de la autora acerca de los procesos de conformación y subalternización de los pueblos indígenas, pues opera el pasaje desde definiciones genéricas de “etnicidad” provenientes del campo de los estudios étnicos, hacia un enfoque centrado en dar cuenta de procesos sociohistóricos específicos de co-construcción de aboriginalidades y nación. Briones comenzó este análisis en términos conceptuales amplios, en *La alteridad del Cuarto Mundo: una deconstrucción antropológica de la diferencia* (1998), y lo continúa en el artículo que aquí reeditamos con la focalización en la Argentina. Lo cual requirió introducir otros conceptos aún sin desarrollar en aquella época y que llevaron a la constitución del GEAPRONA (Grupo de Estudios en Aboriginalidad, Provincias y Nación) en la Universidad de Buenos Aires (2001). Con parte de sus integrantes se trasladaron en 2009 a San Carlos de Bariloche, provincia de Río Negro, para crear la Licenciatura en Ciencias Antropológicas en la recientemente creada Universidad Nacional de Río Negro (UNRN), y el Instituto de Investigaciones y Diversidad Cultural, de doble pertenencia a esa universidad y al CONICET. Los conceptos resultantes, publicados en el capítulo introductorio al volumen colectivo *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad* (2005) son “formaciones nacionales y provinciales de alteridad”, “economías políticas de producción de diversidad cultural” y “geografías estatales de inclusión y exclusión”. Complementar con secciones 2 (L. Nacuzzi y C. Lucaioli, D. Escolar), 4 (L. Golluscio y A. Ramos), 8 (C. Buliubasich, A.M. Gorosito Kramer), 12 (A. Siffredi) y 14 (P. Wright).

3 Investigadora Superior del CONICET y Profesora de la Universidad Nacional de Río Negro.

la certeza de que las Américas no eran las Indias, que a la *persistencia* misma de los contingentes así denominados, a pesar de profecías augurando su mestizaje, blanqueamiento, digestión civilizatoria o proletarización. Es que más allá de cambios sustantivos en las prácticas y condiciones de existencia de contingentes nativos y sistemas (neo)coloniales –o de transformaciones igualmente sustantivas en las relaciones entre ambos– dichos contingentes se han venido construyendo como pueblos de existencia milenaria, para demandar ciudadanía plena y, recientemente, el reconocimiento de sus derechos especiales. Más aún, emergen día a día colectivos autovindicados como indígenas en regiones que los estados-nación consideraban ya “libres de indios”. Es precisamente entonces porque los indígenas y las sociedades encapsulantes han cambiado tanto como la forma de concebir la historia universal y lo indígena que no resulta ocioso preguntarse –como lo hace Berkhofer (1978)– por qué la idea de “indio” ha sobrevivido tantos siglos.

Para empezar a responder ese interrogante, el concepto de aboriginalidad (Beckett 1988a, 1988b, 1991, Briones 1998a) propone abordar la unificación categorial y perdurabilidad de contingentes con trayectorias sociales en verdad dispares y azarosas como aspectos igualmente problemáticos de procesos de producción de “otros internos” y de organización de la diferencia cultural generadores de adscripciones que, lejos de haberse congelado de una vez y para siempre, se han ido resignificando en y a través de relaciones sociales y contextos históricos cambiantes. En este marco, la aboriginalidad emerge como producción cultural que depende menos de los componentes de un producto que de las condiciones de una praxis consistente de marcación y automarcación que ha resultado tanto en que la alteridad de las poblaciones indígenas asocie efectos específicos respecto de la de otros grupos étnicos y/o raciales, como en que hoy existan dilemas compartidos por pueblos originarios en distintos países y continentes.

Ahora bien, pretender identificar y describir la génesis y operatoria de factores que permiten englobar a distintos pueblos dentro de lo que hoy se llama “Cuarto Mundo”, sin dejar paralelamente de ver cómo diversas aboriginalidades han ido adquiriendo rasgos distintivos de los diversos contextos en que se ha ido modelando, nos enfrenta con dos problemas y, por ende, desafíos principales.

Por un lado, aunque distintos países reconocen contar con indígenas en su ciudadanía, no es lo mismo ser “indio” en Argentina, en Brasil o en los Estados Unidos. Las condiciones de reproducción material y existencia de los Pueblos Indígenas varían de país a país, no sólo en términos socioeconómicos sino también de reconocimiento, representación política y simbólica, o juridización de su alteridad. En este sentido, el desafío es producir estudios que atiendan las construcciones específicas de aboriginalidad que se dan tanto por países como por regiones, construcciones que han hecho que los procesos etnogenéticos vayan teniendo diversas concreciones incluso al interior de cada formación



nacional, según los pueblos indígenas comprometidos y también los diversos frentes colonizadores y civilizatorios puestos regionalmente en juego.

Por otro lado, incluso cuando nos centramos en el estudio de una cierta formación nacional o regional, vemos no sólo que las construcciones de aboriginalidad van cambiando históricamente, sino también que diversas construcciones coexisten a un mismo tiempo, como es obvio entre sectores antagónicos (por ejemplo, las de los bloques hegemónicos y sus diversos agentes vs. las de los sectores indígenas y sus grupos de apoyo), pero también al interior de cada uno de esos sectores. Si lo pensamos en términos de agencias estatales, es fácil observar matices y fisuras entre las construcciones de aboriginalidad recreadas desde los poderes ejecutivo, legislativo o judicial, desde las agencias educativa, militar y religiosa, o también desde diferentes ONGs que el estado toma como interlocutores privilegiados para “atender” a sus ciudadanos indígenas. En esta dirección, el desafío es dar cuenta de perspectivas en disputa al interior de estas agencias, pero también identificar líneas que dan cierta consistencia histórica al tratamiento de los indígenas en cada país y/o región, líneas que explican por qué priman ciertos proyectos y no otros y, a su vez, ayudan también a entender por qué razones apareja dinámicas y efectos diferenciales ser indígena en Argentina, en Brasil o en los Estados Unidos.

Mi estrategia para identificar esas líneas de consistencia dando cabida además a las múltiples construcciones de aboriginalidad que se suceden y coexisten en una formación regional o nacional determinada pasa por ir analizando cómo aboriginalidad y nación se co-construyen mutuamente en cada época y contexto. Esta perspectiva se apoya a su vez en dos tesis relacionadas:

1. Aunque toda nación-como-estado reproduce desigualdades internas –y renueva consensos en torno a ellas– tematizando ciertas diferencias e invisibilizando otras, cada una lo hace instrumentando una economía política de la diversidad que etniciza y/o racializa<sup>4</sup> selectivamente distintos colectivos sociales, fijando así marcas y umbrales de uniformidad y alteridad que atribuyen en cada caso dispares consistencias, porosidades y fisuras a los contornos (auto)adscriptivos de contingentes clasificados –y naturalizados– como grupos/minorías étnicas y/o raciales.

---

4 En un trabajo anterior (Briones 1997), definimos la racialización como forma social de marcación de alteridad que niega la posibilidad de ósmosis a través de las fronteras sociales, descartando la opción de que la diferencia/marca se diluya completamente, ya por miscegenación, ya por homogenización cultural en una comunidad política envolvente que también se racializa por contraste. La etnicización remite en cambio a aquellas formas de marcación que, basándose en “divisiones en la cultura” en vez de “en la naturaleza”, contemplan la desmarcación/invisibilización y prevén o promueven la posibilidad general de pase u ósmosis entre categorizaciones sociales de distinto grado de inclusividad.

2. Esas marcas y umbrales permiten identificar regularidades en la jerarquización sociocultural de “tipos” de otros internos contruidos como parcialmente segregados y segregables en base a características supuestamente “propias”, pero definidos siempre por una triangulación que los especifica entre sí y los (re) posiciona vis-à-vis el “ser nacional”.

En su autoevidencia, las afirmaciones de sentido común son una interesante vía para buscar esas posibles líneas de consistencia histórica. Si nos centramos en Argentina, nos encontramos con un país cuya autoimagen está plena de certezas y paradojas. Desde el siglo pasado, muchos de sus habitantes e intelectuales lo vienen proclamando como un caso “excepcional” por sus ventajas y desventajas comparativas respecto de otros países de Latinoamérica y el mundo. Privilegiado por su potencial, pero condenado a no saber/poder capitalizarlo. Pujante por sus riquezas humanas y naturales, pero obligado a una conquista permanente del desierto para poner a la “civilización” a salvo de ser doblegada por la “barbarie”. Libre de “problemas raciales” y racismo así como generoso con “todos los hombres del mundo que quieran habitar el suelo argentino”, pero defraudado por inmigrantes europeos “anarquistas y comunistas”, incomodado por “aluviones zoológicos” y “cabecitas negras” provenientes “del interior” –esto es, de las provincias– que se radican en el puerto-capital, y convencido de que los residentes indocumentados de países limítrofes provocan las altas tasas de delincuencia y desocupación que actualmente existen. Bendito por ser fruto de un crisol de razas sin precedentes, pero minusválido por carecer de “raíces” y/o del “sentimiento patriótico” necesario para promover una “identidad nacional” sustantiva.

El seguimiento de construcciones de aboriginalidad en Argentina requiere tomar en cuenta esta autoimagen de excepcionalidad firmemente encarnada en los discursos cotidianos pues, además de atravesarlas, la misma pone en evidencia la “efectividad residual” (Jameson 1991) de procesos de significación ligados a la construcción de hegemonía cultural. Sugeriría además que, particularmente en este caso, una punta programática expedita para entender la economía política de la diversidad que sustenta dicha autoimagen y construcciones pasa por rastrear cómo se han ido triangulando históricamente los signos indios, Inmigrantes y Criollos –triangulación que, presuponiendo y creando la argentinidad, permite además identificar consistencias, porosidades y fisuras performativas de la nación-como-estado–.

Este artículo tiene por tanto como propósito identificar algunos de los anclajes de esas construcciones, viendo cómo se ha ido fundamentando y variando la mutua triangulación de los sectores identificados como insumos y/o antagonistas de la posibilidad de entramar la argentinidad. Aspira no sólo a aportar a la comprensión de un caso particular, sino a dar indicios de cómo podríamos pensar comparativamente desde las afinidades y diferencias entre distintos indigenismos latinoamericanos, hasta

las particularidades compartidas por construcciones de aboriginalidad propias de contextos con similares tradiciones coloniales y republicanas.

### Argentina: ¿un país de excepción?

Hay una encrucijada ideológica inherente a países con población indígena (en su mayoría, “naciones independizadas de un dominio colonial”) que resulta en construcciones de aboriginalidad globalmente armadas sobre líneas semejantes. Lo que ancla dicha encrucijada es esa necesidad constitutiva de discursos nacionales tempranos obligados a distanciarse y, a la vez, apropiarse material y simbólicamente de pueblos que preexistían a lo que se estaba construyendo como “(nuevo) hogar”.<sup>5</sup>

Brevemente, distintas hegemonías coloniales usaron la existencia de aborígenes como arma conceptual para normalizar colonos metropolitanos “blancos” según nociones burguesas de orden, pero también para sujetar y neutralizar las eventuales demandas de criollos rebeldes, en base al argumento de que la inferioridad de las poblaciones y la naturaleza indomable de las nuevas tierras no sólo eran contagiosas sino capaces de degradarlos por contacto (SIDER 1987). Anclada la (auto)estima de los grupos locales emergentes en ser –y en efecto mostrarse– diferentes del salvajismo metropolitanamente atribuido a nuevo entorno geo-simbólico, los distintos procesos independentistas por ellos liderados encuentran en la (pre)existencia de indígenas un recurso para la simbolización del pasado tan ineludible como disonante. Por un lado, en la medida en que la legitimación de las independencias requería armar y escenificar una tradición local y distinta ya de la metropolitana, los indígenas aparecen como proveedores claves de elementos “propios y distintivos” para entramar esa tradición. Por el otro, había que resignificar el hecho de que el “nuevo hogar” era compartido con habitantes que, a pesar de estar allí desde antes y ser una especie de “ancestro” local, tenían que quedar material y simbólicamente supeditados a los destinos (y al mismo origen fundacional) de cada nueva nación. En consecuencia, en distintas partes del globo entran en conflicto construcciones de aboriginalidad que proponen versiones idealizadas de las poblaciones autóctonas como fundamento de una herencia gloriosa y distintiva para “los nuevos hijos de este suelo”, con otras en base a las cuales se busca justificar el avance no tan “civilizador” de los “propios” sobre espacios fronterizos amenazados y amenazantes por las conductas “impredecibles y bárbaras” de pueblos aborígenes que constituyen esas regiones como fronteras interiores de las nacientes repúblicas.

---

5 Para la formulación general de esta idea, ver Beckett (1991). Algunos análisis de caso que le dan encarnadura pueden encontrarse en Lattas (1987) para el caso australiano, o en Berkhofer (1978) para el americano.

Aunque promoviendo una estética y lógica de la diferencia compartida, las imágenes surgidas de esta encrucijada genérica van especificándose en cada país, en base a prácticas de construcción de estado y nación acordes con experiencias y trayectorias coloniales previas, particulares y diferenciadas. Por ello, antes de prestar atención a algunas construcciones de aboriginalidad hegemónicas en Argentina, puede resultar sugerente señalar algunas congruencias y diferencias amplias entre las políticas indigenistas adoptadas por este país y las implementadas por otros países.

Como en los Estados Unidos, el avance del estado argentino presupone una táctica militar de establecimiento de líneas de fortines o fuertes durante el siglo XIX en lo que aún se consideraba “territorio indígena” (básicamente, Chaco y Pampa-Patagonia), táctica de paces e incursiones punitivas más o menos esporádicas, acompañada por intercambios comerciales asiduos y la tolerancia/complicidad en el contrabando de ganado. Hacia el último cuarto de ese siglo, cuando priman las condiciones para eliminar “fronteras interiores”, matanzas sistemáticas de los grupos “rebeldes”, deportaciones y radicaciones compulsivas de las familias cautivadas se convierten, como en los Estados Unidos, en moneda corriente (Maybury-Lewis 1998). Sin embargo, casi no hubo en Argentina “Founding Fathers” como Jefferson que buscaran valorar el aporte indígena, ni reconocimiento jurídico de los pueblos originarios como “naciones domésticas dependientes”. La compra de territorios acompañada por la firma de tratados con valor vinculante nunca se ensayó como alternativa para mantener pacificadas las fronteras y permitir el avance de los pioneros. Tampoco hubo proyectos de crear un estado indígena confederado, ni las tierras de las reservaciones se fueron ampliando con el tiempo. Menos aún existirán iniciativas para sistematizar Consejos Tribales encargados de mediar entre el estado y las comunidades, o políticas de reconocimiento y respeto explícito de derechos de autogobierno o de administración de recursos propios.<sup>6</sup> Por el contrario, Argentina crea espasmódicamente reservaciones, misiones o colonias para indígenas que sólo excepcionalmente conllevarán el reconocimiento de alguna forma de propiedad de la tierra y los recursos.<sup>7</sup>

Como en el Canadá francés, la agencia misional desempeñó en Argentina un papel ideológicamente relevante al momento de pensar estrategias de avance de circuitos de comercialización que tuvieran a los indígenas como actores relevantes. No obstante, jamás este último país produjo textos legales orientados a la determinación jurídica de la pertenencia indígena por quantum de sangre

---

6 Para políticas indigenistas estadounidenses, ver Baca (1988), Cornell (1988), Deloria y Lytle (1983, 1984), Kelley (1979), Strong y Van Winckle (1993, 1996), US Commission On Human Rights (1992), Wilkinson (1987).

7 Para políticas indigenistas de Argentina, ver Carrasco (1991), Carrasco y Briones (1996), Martínez Sarasola (1992), Slavsky (1992).

o criterios de filiación variables, según se buscara ampliar o reducir por épocas el número de “indígenas de status” y, por tanto, el apoyo financiero previsto para subvencionar el funcionamiento de sus comunidades. Efectos comparables de reducción de ciudadanos indígenas se irán logrando mediante tácticas más “informales” de invisibilización como, por ejemplo, el etnocidio estadístico-censal.<sup>8</sup> Tampoco Argentina se sirve de tratados coloniales y republicanos como base para establecer acuerdos territoriales regionales, ni promoverá el pluralismo como política de estado.<sup>9</sup>

Al igual que en Australia, Argentina también ha pensado las reservaciones como forma de radicación transitoria en tanto paso intermedio antes de extinciones/asimilaciones definitivas. Asimismo, vincula a sus poblaciones aborígenes con la (sub)ocupación de grandes espacios vacíos sobre los cuales los inmigrantes de origen europeo debían avanzar. Pero no ha distribuido “privilegios” ni emprendido una política de entrega de tierras sistemática. Tampoco ha llegado al punto de generar un discurso multicultural que reconozca que lo aborigen ha constituido y constituye en la actualidad un aporte cultural y artístico sustantivo para la australianidad.<sup>10</sup>

La comparación de Argentina con cada uno de los países latinoamericanos nos excede. Existen sin embargo algunos contrastes dignos de mención.

Si pensamos por ejemplo en México, hay prácticas estatales que convergen en sus propósitos de, por un lado, desindianizar ambos países y, por el otro, mexicanizar o argentinizar los pueblos indígenas. Sin embargo, el estado argentino no aceptó ni reconoció la persistencia de instituciones coloniales como los sistemas de cargo en la re-organización más contemporánea de las comunidades indígenas, ni

---

8 Argentina ha realizado un único Censo Indígena Nacional en 1965, el cual se limitó a “contar” indígenas de comunidad y no pudo ser completado por el golpe militar de 1966. En todo caso, el punto a destacar es que aún no hay cifras oficiales acerca del número de ciudadanos indígenas del país, a pesar de que el censo nacional de 2001 incluyera una variable de auto-identificación indígena. En algunas provincias como Río Negro, distintas agencias estatales incluso manejan informaciones incongruentes acerca del número de comunidades aborígenes localmente reconocidas como tales. Por ejemplo, mientras la Casa de la Provincia de Río Negro reconoce 19 “reservas”, la Subsecretaría de Acción Social de esa Provincia solo lista 11. En todo caso, es sugestivo que el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas carezca a la fecha de cifras oficiales a punto de ofrecer a los interesados información estimativa manejada por una ONG, el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA).

9 Algunas características de las políticas en territorio canadiense se pueden encontrar en Asch (1989), Baines (1997), Feit (1989), Moses (1994), Roosens (1989) y Wolf (1993).

10 Para el caso australiano, ver Baines (1997), Beckett (1988a, 1988b), Jones y Hill-Burnet (1982), Lattas (1987, 1990, 1991), Morris (1988), Peterson (1982), Thiele (1991), Vachon (1982).

convirtió al indigenismo en política de estado y empresa del campo intelectual. Menos aún ofició de defensor de un modelo de nación mestiza basado en la idea de una “raza cósmica”, y lejos está de empezar a discutir regímenes de autonomía (Bartolomé 1996a, 1996b, Hewitt de Alcántara 1984, Knight 1992). Tampoco hay en Argentina nada parecido a esa gran fluidez adscriptiva entre las categorías “indio”, “cholo”, “mestizo”, “blanco/criollo” que, según Knowlton (1992), existe en Bolivia, evidenciando una jerarquía que se vincula con gradientes histórica y contextualmente cambiantes de indianización y desindianización, al menos de cierto tipo de indígenas –concretamente, los “campesinizados” o de tierras altas, pero no los “silvícolas” (Navia Ribera 1993)–.

Justamente porque algunos podrían esgrimir el factor demográfico para explicar las diferencias señaladas entre países como México o Bolivia y Argentina, comparar este último caso con el brasileño parece aún más pertinente. Supuestamente y a diferencia de otros estados del continente, estaríamos ahora confrontando dos en los cuales el porcentaje de población indígena es notoriamente reducido respecto de los totales generales de habitantes de cada país.

Saltan así a primera vista algunas semejanzas en lo que hace a la consistencia con que ambos estados interpelaron a los indígenas como sujetos relativamente incapaces, necesitados de su función tutelar. En relación a esto, mantienen vigencia en los dos contextos imaginarios que responsabilizan a los indígenas de un subdesarrollo siempre preocupante, objeto potencial además del accionar de agitadores dispuestos a usar la causa de los primeros para sus propios fines.<sup>11</sup> No obstante, las diferencias son mucho más notables.

En Argentina, jamás el estado planeó la “domesticación” de los indígenas basándose en una estrategia sistemática de “atracción”, ni participó de la idea de que hasta tiempos recientes había una frontera más allá de la cual quedaban tierras inexploradas con grupos “sin contacto” (Ramos 1995). Primó más un evolucionismo biologista –que relativizaba los escrúpulos de imponer por la fuerza una “civilización” que en todo caso se impondría por su propio y arrollador peso filogenético– que un evolucionismo de corte humanista, prono a extender el amor a la humanidad también a los indígenas, y a esperar que estos abrazaran la “civilización” por voluntad propia.<sup>12</sup>

---

11 Además de haber experiencia y análisis acumulados respecto a “sospechas” y “acusaciones” de este tipo para Brasil y Argentina (Ramos 1991, 1997a, Briones y Días 2000), cabe mencionar que tendencias similares se observan en Venezuela y otros países de América Latina (Hill 1994, Iturralde 1997).

12 La posición de José Ingenieros es un claro ejemplo de lo que Soler define como “evolucionismo biologista” propio del positivismo argentino (Soler 1979). En 1904, el Poder Ejecutivo presenta un proyecto de Ley Nacional del Trabajo que nunca se sanciona. En lo que respecta al tema indígena, se toman allí provisiones para que los empleadores –

A su vez, Argentina nunca pudo definir una agencia estatal indigenista como el Servicio de Protección al Indígena (SPI, luego FUNAI) que perdurara en el tiempo, tuviera un lugar inamovible en el organigrama estatal, y fuera dando progresiva cabida a los indígenas como funcionarios. Así, ni los pueblos nativos se han caracterizado por su alta visibilidad, ni han ocupado un lugar destacado u omnipresente en el imaginario nacional, como capital simbólico apto para consumo interno y exportación (Ramos 1997b). Más bien, han sido una presencia fantasmagórica y prescindible, siempre destinada a desaparecer y siempre anacrónica por no hacerlo del todo. Y a tal punto esto es así que aún al día de hoy, cuando el gobierno ha empezado a publicitar el tema indígena como cuestión que hace a su competencia e interés directos (Gelind 1999), hay connacionales que preguntan azorados al antropólogo que dice trabajar con indígenas si es verdad que todavía quedan algunos.

Hasta aquí, pareciera que la “excepcionalidad” del caso argentino –o al menos del campo político-ideológico en el que se ha jugado la aboriginalidad– peca más por negar y omitir que por hacer. En verdad, tal vez quepa postular que, comparativamente, la nota más distintiva de la política estatal ha sido la falta de programas de acción explícitamente dirigidos a los indígenas como sector diferenciado dentro del conjunto social mediante una política indigenista global y sostenida, carencia que se convierte así en su verdadera política. Y cuando digo “sostenida” no me refiero a una política estable o sin redireccionamientos, sino más bien a una política que, a pesar de cambios esperables en sus propósitos y ejecutores, muestre continuidad en el tiempo. Indicador de esto es la azarosa creación de organismos indigenistas –21 entre 1912 y 1980 (Martínez Sarasola 1992: 387-389)– los frecuentes cambios de jurisdicción ministerial que dichas reparticiones experimentaron, así como la inexistencia de organismos de este tipo durante ciertos períodos.

---

además de respetar las disposiciones laborales que rigen para asalariados no indígenas– las completan con otras “que se proponen definir su condición civil” induciéndolos además a “entrenamientos propios de la vida civilizada”. Todo ello bajo supervisión de un Patronato de Indios a ser creado a fin de ejercer “una especie de tutela o protección jurídica y moral”. Al comentar este proyecto, Ingenieros dice que el mismo puede tener valor jurídico pero carece de “una base científica”. Sostiene en su obra *Socialismo y legislación del trabajo* aparecida en 1906 que “El indio a que la ley se refiere no es asimilable a la civilización blanca; no resiste nuestras enfermedades, no asimila nuestra cultura, no tiene suficiente resistencia orgánica para trabajar en competencia con el obrero blanco: la lucha por la vida lo extermina. La cuestión de razas es absurda cuando se plantea entre pueblos que son ramas diversas de la misma raza blanca; pero es fundamental frente a ciertas razas de color, absolutamente inferiores e inadaptables. En los países templados, habitables por razas blancas, su protección sólo es admisible para asegurarles una extinción dulce; a menos que responda a inclinaciones filantrópicas semejantes a las que inspiran a las sociedades protectoras de animales” (Lenton 1994: m.i.).



Desde una mirada ingenua, podría argumentarse que estas omisiones y sinuosidades se deben a la irrelevancia del problema, esto es, a la baja significación numérica de los aborígenes respecto de la población total del país. Porque este factor no ha impedido que países como Brasil se comportaran de otro modo, se hace necesario buscar en otra dirección, una que apunte a rastrear qué economía política de la diversidad ha promovido en Argentina omisiones y sinuosidades semejantes en los procesos sociales y políticas estatales de (des)marcación de indígenas. Retomemos a tal fin lo que propusimos como punta programática expedita para identificar esas consistencias, porosidades y fisuras performativas de “tipos” de otros internos y de la misma nación que ayudan a explicar la producción, circulación y consumo de argumentaciones y prácticas idiosincráticas de pertenencia y exclusión. Esto es, veamos cómo la triangulación histórica de indios, inmigrantes y criollos ha coadyuvado a recrear una nación-como-estado con marcas y umbrales de uniformidad y alteridad distintivos.

### **El Triángulo de las Bermudas: indios, inmigrantes y criollos en Argentina**

A medida que se busca completar el avance militar sobre tierra de indios a fines del siglo XIX, las elites morales discutirán fervientemente las condiciones de incorporación de los indígenas a la nación en base a tres ejes. Primero, si es posible; luego, bajo qué perfil y, por último, apelando a qué medios. En estos momentos del país, el proceso de consolidación estatal discurre por una etapa tan claramente distinta a las anteriores como definitiva en términos de política indígena, evidenciada en posicionamientos distintos –aunque siempre contextualmente variables– frente a las desigualdades sociales.

Concretamente, en las etapas fundacionales de las Provincias Unidas del Río de la Plata, el Iluminismo que inspira de los líderes de la revolución de Mayo lleva a soñar con una incorporación irrestricta del indígena a la nación naciente mediante la abolición de toda forma de diferenciación que conspirase contra el principio doctrinario de igualdad ante la ley. En otras palabras, los indígenas se pensaban al menos en términos declarativos como iguales potenciales en términos de derechos y dignidad. Muestra de ello es que, en 1811, la Junta Provisional de Gobierno de las Provincias Unidas del Río de la Plata ordena la abolición del tributo que los indígenas pagaban a la corona. Luego, la Asamblea del Año XIII declara que los indígenas son “hombres perfectamente libres y en igualdad de derechos de todos los demás ciudadanos.” A su vez, el Congreso Constituyente que declara la independencia en 1816 sostiene que “siendo los indios iguales en dignidad y en derechos a los demás ciudadanos, gozarán de las mismas preeminencias y serán regidos por las mismas leyes.” En todo caso, si digo que estos términos parecen mayormente declarativos es porque también se advierte en este período



la tendencia a construir la “tradición selectiva” (R. Williams 1990) que pugna por representar al conjunto usando ambiguamente lo indígena como epítome de un pasado tan glorioso como distante en tiempo y espacio.

Así, si las canciones elegidas para emblematizar “la patria” –los himnos– pueden ser vistas como indicador de las tendencias coyunturalmente hegemónicas, es interesante advertir que ya en los primeros años del proceso independentista los indígenas son una presencia acotada, preponderantemente confinada a un pasado lejano. Por ello, de las nueve estrofas que componen la lírica extendida del himno nacional escrito y adoptado como tal antes de la independencia de 1816, sólo la mitad de una de ellas –que además no se canta– hace alusión a lo indígena como elemento de filiación para la argentinidad. En ese tramo se expresa que “Se conmueven del Inca las tumbas / y en sus huesos revive el ardor, / lo que ve renovando a sus hijos / de la Patria el antiguo esplendor”. Esto es, en vez de haber menciones a grupos locales, se selecciona un signo de lo indígena –el “Inca” invocado– distante y prestigioso, para confinarlo de todos modos a un tiempo tan lejano como muerto, ya que sólo cabe a ese signo conmovirse en su tumba, y a los patriotas, sus “hijos” criollos, “renovar” un esplendor ya “antiguo”.

Ahora bien, luego de las guerras de la independencia, el discurso que alentaba las primeras construcciones criollas de aboriginalidad fue progresivamente siendo dejado de lado en sus contenidos más “iluminados” (Menni 1995). Con el romanticismo propio de la generación del 37, la “Civilización” se convierte en patrimonio de un otro externo (Europa y/o los Estados Unidos) y en utopía para la nación que se busca construir. La “Barbarie” aparece como atributo de un componente indígena que ingresa en una pendiente de creciente externalización.

En la lectura de Svampa (1994), el positivismo autóctono de Echeverría, Alberdi y Sarmiento se basará en un realismo social (Soler 1979) que irá convirtiendo dicha polaridad no sólo en una metáfora literaria, sino en una representación de la sociedad y en un principio que legitima el poder y la forma en que ciertas elites morales planean tomarlo. Se consolidan en esta época dos imágenes poderosas: la del Desierto como espacio vacío a ser llenado de un nuevo tipo de sujetos,<sup>13</sup> y la de que esa empresa está estrechamente ligada a un reemplazo poblacional dirigido, esto es, con inmigrantes europeos, en tanto aporte humano y cultural clave para el “progreso” del país. Por ello el artículo 25 de la Constitución del 53 explícitamente aclara que “el gobierno federal fomentará la inmigración europea”. Además de aparecer en disyunción irresoluble con la Civilización, la Barbarie

---

13 Dice Juan Bautista Alberdi: “¿Qué nombre merece un país compuesto de doscientas mil leguas de territorio y de una población de ochocientos mil habitantes? Un Desierto. ¿Qué nombre daría usted a la Constitución de ese país? La Constitución de un Desierto. Ese país es la Republica Argentina, y cualquiera sea su constitución ella no será durante muchos años más que la Constitución de un desierto” (Svampa 1994: 39).

se amplía hasta quedar encarnada no sólo en y por los indígenas, sino también los gauchos, las masas hispano-criollas, las montoneras. La lógica de vinculación preponderante de los polos es “Civilización o Barbarie”, un planteo de máxima exclusión que “timbra” también al colectivo “Criollo” con una impronta ambigua y negativa que mostrará notable perdurabilidad.

Con la neutralización militar y el control de los territorios indígenas hacia fines del siglo XIX, no decae la fuerza poética de una imagen que construye parte del espacio nacional como un desierto, como un vacío ya bajo control estatal efectivo pero pendiente de ser poblado y, sobre todo, “civilizado”. Sin embargo, aunque la vida del país siga siendo simbólicamente organizada en torno a los dos mismos polos, sostiene Svampa (1994) que puede advertirse una diferencia bastante significativa. Ahora, la relación entre ellos tiende a regirse más sobre una lógica de conjunción que de disyunción, pues lo que prevalentemente preocupa es cómo lograr la coexistencia de civilización y barbarie para ir progresivamente cubriendo la segunda con la primera.<sup>14</sup>

A este respecto, jamás se llegará a establecer una política global. Como anticipamos, emergen posiciones encontradas en torno a tres ejes –si la asimilación es posible, bajo qué perfil, y a través de qué medios– aunque haya siempre acuerdo general en que los costos económicos que ocasione al erario la incorporación del indígena deberán ser mínimos, a fin de poder invertir en lo que “verdaderamente” traerá progreso al país.<sup>15</sup>

En cuanto a la posibilidad misma de la incorporación, se contraponen dos argumentos. Uno de ellos fundamenta la idea de que todo esfuerzo que se haga podrá responder a razones humanitarias pero es vano, por la inviabilidad racial de los indígenas. Mediando un umbral de alteridad alto y basado en una fisura

---

14 Aunque Svampa (1994) también señala que ambas formas de relación con la alteridad – Civilización o Barbarie; Civilización y Barbarie– ya aparecen coexistiendo en el Facundo de Sarmiento hacia 1845.

15 Buena parte de los testimonios que se presentarán a continuación surgen de un debate en la Cámara de Diputados que adquiere gran relevancia para ver construcciones contemporáneas de aboriginalidad en pugna, por la forma en que se explicitan y evidencian con notable nitidez posiciones encontradas al interior de un bloque hegemónico que sin embargo la historiografía presenta como bastante homogéneo. Es un debate de 1882 que busca dirimir la continuidad de una partida presupuestaria para que el Ministerio del Interior cumpla con el pago de gendarmes y sostenimiento de la colonia Conesa, formada en Río Negro desde 1879 con “indios sometidos”. Por acontecer cuando aún no se había dado por finalizada la conquista de Patagonia y se estaba avanzando militarmente sobre la región chaqueña, este hecho puntual da pie a explicitar disidencias en torno a cómo radicar no sólo a los contingentes ya vencidos sino también a aquellos que todavía se esperaba derrotar. Una lectura de este debate puede encontrarse en Briones y Lenton (1997).

bastante radical, la extinción de los aborígenes es sólo una cuestión de tiempo. En esta dirección, sostiene por ejemplo el senador Miguel Cané en 1899:

Yo no tengo gran confianza en el porvenir de la raza fueguina. Creo que la dura ley que condena los organismos inferiores ha de cumplirse allí, como se cumple y se está cumpliendo en toda la superficie del globo; pero es el honor, el deber de las sociedades civilizadas, así como el médico a la cabecera del enfermo sin remedio, hacer cuanto pueda por prolongar la existencia y aumentar el bienestar de esas razas desvalidas e indefensas. (en Lenton 1992: 59).

Otros en cambio entienden que, de tomarse las medidas apropiadas, la absorción de los indígenas es plausible y justa. En este caso, el umbral de alteridad se vuelve una diferencia más de grado que de esencia. Los límites de la barbarie muestran cierta porosidad. Abonando la posibilidad de recuperación del indígena sostiene el diputado Ávila:

[...] está fuera de toda discusión que los indios son capaces de labrar la tierra, ganarse su subsistencia y hacer fortuna, lo prueba la experiencia [sic] que se ha hecho en estos infelices traídos á esta Capital ó á otros centros de civilización: se han formado buenos peones, buenos sirvientes y he oído á muchas familias de mi relación que están sumamente satisfechas con los servicios de los indios que les dio la Nación. Eso prueba que esta raza, próxima a extinguirse ya, no es radicalmente refractaria á los usos de la civilización y que esos infelices, tratados convenientemente, atendidos de una manera cristiana, pueden fácilmente adquirir los hábitos de trabajo y hacer su felicidad por medio de sus esfuerzos. (en Briones y Lenton 1997).

Sin embargo, subsiste incluso en estos casos bastante ambigüedad acerca de qué es lo que permite y a dónde conduce dicha porosidad. Quienes tienden a verla desde una perspectiva más etnicizada, piensan la absorción como una cuestión de invisibilización de la marca indígena por aprendizaje de los usos de la civilización. Quienes lo hagan desde una más racializada, remitirán de nuevo y paradójicamente al tema de la extinción, tal como lo hace el diputado Cabral en 1900:

No quiero yo que se establezca un paralelo: por una parte los indígenas y por otra los argentinos, como hicieron y hacen los norteamericanos con los negros. Yo quiero la mezcla inmediata, con la seguridad de que, de una generación a otra el salvaje va a desaparecer, porque es un hecho innegable que la civilización superior destruye a la inferior, se impone, la domina. (en Lenton 1992: 53).

En cuanto a los medios que se proponen para lograr la incorporación, la selección de estrategias alternativas parece estar bastante relacionada con el perfil que se espera que asuma, o el rol que se espera que cumpla el indígena dentro de la nación. A este respecto, las posiciones más nítidas oponen dos proyectos: convertirlos en colonos o en jornaleros. Como parte entonces de un mismo debate, el diputado Pereira es uno de los que defiende el sistema de colonias como alternativa para que los indígenas se sedentaricen y civilicen mediante la adquisición de hábitos de trabajo. Descalifica entonces el proyecto de suspender el financiamiento de la Colonia Conesa, cuando debiera hacerse exactamente lo contrario, esto es, “un proyecto para reglamentar, para organizar esta colonia, á fin de que tenga vida propia, á fin de que los indios sean enseñados a trabajar” (en Briones y Lenton 1997). En cambio, el diputado Estanislao Zeballos traza en este debate de 1882 un panorama opuesto para “solucionar” la cuestión indígena, panorama que está en clara relación con el futuro que asigna a estos contingentes dentro de la nación:

[...] todo lo más humanitario, lo mas civilizador, lo mas honroso que la Nación podría hacer con ellos, es refundirlos en el Ejército, donde se les enseña á leer y escribir, y las primeras nociones de una patria que jamás han conocido. Se les pone en contacto con la civilización y por consiguiente en aptitud de poder ser útiles á su país, separándose más tarde del Ejército para convertirse en jornaleros. (en Briones y Lenton 1997).

En todo caso, desde una u otra visión a futuro, lo que no cabe duda es que antes que los indígenas puedan transformarse en colonos o jornaleros deben transitar un empinado camino de redención. A este respecto, los medios alternativos que por entonces se manejan para lograr uno u otro “destino” pueden pasar tanto por continuar aún con un repartimiento en casas de familia para el servicio doméstico que se hizo habitual con la conquista militar –algo a lo que algunos se oponen por razones humanitarias– como por ampliar el sistema de educación formal para civilizar ciudadanizando y eventualmente lograr que la alteridad misma desaparezca. Es contundente a este respecto la postura por ejemplo del Diputado Manuel Cabral, quien se opone en 1900 a aprobar una partida presupuestaria para subvencionar misiones religiosas entre los indígenas y a que la tarea de “civilizar” estos ciudadanos quede en manos confesionales, argumentando las ventajas y metas últimas de la educación pública para ciudadanizar/civilizar desindianizando:

Es la civilización lo que yo busco, y voy a decirlo en un lenguaje un poco naturalista, pero completamente claro. Yo no quiero mantener los pocos indios que hablan, por ejemplo, unos toba, otros chulupí; yo quiero que la escuela argentina, la escuela nacional, vaya al centro de los indios, de tal manera que los indiecitos se conviertan en ciudadanos argentinos [...]

lo que debemos es llevar gente que establezca el cruzamiento con los indígenas para que se pierda por completo la raza primitiva (en Lenton 1992: 52).

Obviamente, la radicación de indígenas en colonias agrícolas será una alternativa razonable para quienes confían que la prosperidad del país depende de imponer un modelo agroexportador, y que la factibilidad de este modelo requiere habitantes impregnados de los valores burgueses de orden y progreso, no sólo bien entrenados en los hábitos de trabajo, sino ante todo sedentarios. La otra propuesta que busca imponerse es destinar a los indígenas varones a la milicia, donde podrían concurrir acompañados de sus mujeres. En este sentido, mientras algunos destacan las ventajas de esta forma de colocación en base a razones económicas –pues es más barato que mantener colonias– otros enfatizan la eficacia del método para disciplinar gentes indómitas. Dentro de este contexto, el diputado liberal correntino Torcuato Gilbert introduce otra faceta que debe cubrir el proceso civilizador, cual es la de nacionalizar además de domesticar y disciplinar en hábitos de trabajo:

Creo que si algún honor se puede hacer á los indios que se toman en los campos de la República, es hacerlos figurar al lado de los soldados argentinos. ¡Qué mas quiere un indio, que se trae por la fuerza á la civilización, que estar al lado de los valientes soldados argentinos, que dieron libertad á la República! ¡Qué mas quiere que marchar á la sombra de la gloriosa bandera de la patria! Es elevarle de nivel, convertirle á la civilización. Es cien mil veces preferible a dejarle en pretendidas colonias, para que se mantenga siempre en la barbárie, para que viva como vivía en sus toldos. ¡No! en la tropa de línea se honra, como se honran todos los argentinos que la forman. (en Briones y Lenton 1997).

En todo caso, lo interesante es cómo en Zeballos, uno de los diputados que más consistentemente defiende el destinamiento de los indígenas a los cuerpos de línea, aparecen razones no tanto económicas cuanto ligadas a un quantum tan alto de barbarismo en la alteridad indígena que hasta se sigue viendo dudoso el mismo proyecto de promover su incorporación pacífica luego de la pacificación:

[...] había enunciado la idea de que estos indios debían ser incorporados al ejército de línea, y se suscitó un ligero debate [...] Se decía que estos indios debían ser tratados con arreglo á la civilización y á la humanidad, colocándolos bajo el amparo de las leyes que protegen a los habitantes de la República. Y yo debo decir que si fueran considerados habitantes del territorio y como tales sometidos al rigor de las leyes, habría sido necesario pasarlos por las armas [...] porque están en peor categoría que los salteadores mismos de caminos; y por consiguiente fuera del amparo

que la civilización y la humanidad otorgan a los buenos habitantes de un país. (en Briones y Lenton 1997).

A pesar de estas variaciones, hay empero dos cosas sobre las cuales existe acuerdo: el mandato es civilizar y, de una manera u otra, ello llevará a solucionar la cuestión indígena con el tiempo, ya por extinción ya por invisibilización. Es interesante también que, aún quienes adoptan una postura más “clemente” frente a los indígenas –destacando o bien sus derechos civiles en tanto argentinos y razones humanitarias,<sup>16</sup> o bien la ventaja comparativa que su adaptación al medio comporta para realizar ciertos trabajos,<sup>17</sup> o bien la desprolijidad de no garantizar trato equivalente para todos los habitantes—<sup>18</sup> no lleguen nunca a argumentar la “defensa” que llevan adelante en términos del aporte cultural y humano que esos indígenas habrían efectuado (o podrían efectuar) a la nación. Son casi nulas las voces que apuntan en esta dirección (Lenton 1994).

Ahora, aunque en términos de defender lo indígena estas elites de la generación del ochenta se distancian a los argumentos de las elites románticas de mitad de siglo, es asimismo notable cómo en esta época el componente “Criollo” tampoco aparece como elemento suficiente para garantizar la civilización de la barbarie. A modo de ejemplo, una de las cosas que se pone en discusión en el debate de 1882 es si las funciones de policía en los espacios ya pacificados de los territorios nacionales deben seguir bajo el control de ejércitos de línea o ser desempeñadas por gendarmes, unos y otros “criollos” en su mayoría. El Ministro del Interior Bernardo de Irigoyen defiende el destinamiento de gendarmes más que de ejércitos de línea, como alternativa para dejar encargada la tarea a una “clase de gente” cuyo entrenamiento militar la hace más adecuada.

---

16 El diputado Olmedo condena en 1885 las formas de reparto de indios que se venían implementando: “no sólo por cuanto hieren los derechos, las garantías individuales de que deben gozar los indios, que al fin están equiparados por nuestra constitución á los ciudadanos argentinos, sino (sic) porque importan una violación flagrante y grosera de todas las leyes que rigen las relaciones humanas, hasta en los pueblos semibárbaros” (Lenton 1994: m.i.).

17 Expresa el presidente Roque Sáenz Peña ante el Senado en 1912: “[...] en favor del buen trato y conservación de los indios militan no sólo un mandato constitucional y razones de humanidad, sino también otras muy interesantes de orden económico. El indígena es un elemento inapreciable para ciertas industrias, porque está aclimatado y supone la obra de mano barata, en condiciones de difícil competencia” (Lenton 1994: m.i.).

18 Para defender la radicación indígena en colonias, el legislador Pereira enfatiza la importancia de garantizar igualdad de oportunidades: “Es sabido que á las colonias de Santa Fé (sic), compuestas de europeos, de hombres que saben leer y escribir, se les dió (sic) tres años de plazo para que hiciesen sus ensayos; y no comprendo porqué, tratándose de una colonia formada por los elementos de que esta está formada, no se le había de dar la misma ventaja” (Briones y Lenton 1997: 306).

El diputado Mallea rebate los argumentos del Ministro poniendo en duda que los gendarmes dispuestos a ir a servir por sueldos bajos a lugares tan distantes como la Patagonia sean “hombres de mejores condiciones y costumbres que los que forman el ejército de línea” Curiosamente y para tratar de avalar una propuesta que en comparación es más condescendiente con los indígenas, el diputado Pereira incurre en una estigmatización que se amplía a toda “la gente de la campaña”—eufemismo que, en los usos de la época, alude a los Criollos. Sostiene así Pereira que los indígenas no constituyen per se un problema demasiado distinto al que es propio de otros contingentes, la gente de campaña, que ya han sido incorporados en la comunalización nacional como subordinados tolerables (Williams 1993):

[...] yo sé, por informes de personas competentes, que efectivamente los indios que existen allí [...] son pobres y andrajosos [...] No dudo que los indios, si no se les enseña á trabajar, trabajarán poco y robarán también. Pero esto no es extraño (sic) porque entre los que no son indios, en toda la República, hay muchísimos que roban. No es nada de extraño [sic] que los indios necesitados roben; hay mucha gente en nuestra campaña que siempre roba: es un mal que se padece en toda la República Argentina. (en Briones y Lenton 1997).

En todo caso, una de las cosas que piden las voces más benévolas respecto de los indígenas es no tratarlos peor de lo que se trata a los inmigrantes, negándoles los “privilegios” que se concede a los extranjeros. Así, cuando el diputado Pizarro busca fundamentar su oposición a los que argumentan que la civilización de los indígenas se alcanzaría haciéndolos servir en los ejércitos de línea, objeta esa forma de entender la misión civilizadora de la nación-como- estado sosteniendo que:

La civilización bien entendida, señor Diputado, estaría en que todos los habitantes de la República tuvieran garantidos los derechos que les acuerda la ley, y en que no se les impusiera un servicio á que ella no les obliga! [...] La civilización bien entendida estaría en que la colonización se hiciera de preferencia con los que están en nuestro territorio, sin que cueste nada su conducción, acordándoles las ventajas que concedemos al que no es nativo de esta tierra! (en Briones y Lenton 1997).

Aún así, los inmigrantes europeos aparecen siempre como poseyendo ventajas comparativas respecto de los indígenas. Su umbral de alteridad no sólo es mucho más bajo, sino que se ve factible de desaparecer en breve. Sin embargo la cualidad que hace “digeribles” a los inmigrantes no los acerca a todos los argentinos por igual. Así como los distancia de los indígenas, los distancia también de un componente “criollo” pensado como gaucho tan distante de las elites locales y de los inmigrantes, cuanto cercano a los “salvajes”. Ahora, ese componente claramente insinúa un clivaje de clase social, pensada ésta en términos no sólo

económicos sino también educacionales, culturales y político-ideológicos. Dice por ejemplo el senador Villafañe en 1870:

Yo me apercibí de una cosa: de que era más extranjero un gaucho de los que servía a Rosas o un salvaje de la Pampa, que un turco que tuviera las mismas creencias y hubiera recibido la misma educación y profesara el mismo credo que yo en cuestiones sociales y políticas. Porque los salvajes que han nacido en América son más extranjeros que un turco que se hubiese educado más o menos lo mismo que nosotros. (en Slavsky 1992: 73).

Sugestivamente, esta actitud de receptividad aparentemente irrestricta hacia los inmigrantes cambiará con el tiempo, a medida que el incremento de las protestas por recrudescimiento de “la cuestión social” lleve a culpar a los extranjeros y a pensar que su disciplinamiento –leído como efecto de su “nacionalización”– no es un resultado tan automático como inicialmente se pensaba. Así, desde los últimos años del siglo XIX, se empieza a observar preocupación por cuán verdaderamente porosa en verdad sería la alteridad de los extranjeros. Así, cuando en 1896 se discute un proyecto para imponer el castellano como lengua oficial en todas las escuelas de la Capital Federal y de los Territorios Nacionales, el diputado Marco Avellaneda explicita:

algunos desórdenes actuales [...] débense a algunas agrupaciones extranjeras [...] nuestra carta fundamental, abriendo las puertas de la nación [...] ha planteado un problema [...] la nacionalización del extranjero [...] No podemos aceptar, no es justo que esa inmensa población [...] permanezca extraña a nuestra vida pública, manteniéndose en colectividades autónomas en donde procuran perpetuar en sus hijos, como una herencia, su triste condición de emigrados [...] Seamos un Pueblo cosmopolita, pero sin dejar de ser ese pueblo que ha pensado con Moreno, con Rivadavia, con Sarmiento; para que nuestra patria no se convierta un día, como el templo de Jehovah, en una vasta tienda de mercaderes (en Lenton 1994).

Coexisten así en estos años quienes siguen enfatizando las ventajas de atraer y fundir en el crisol a los inmigrantes y los que crean el clima propicio que llevará a la sanción de la Ley de Residencia en 1902, por la cual se autoriza la deportación de “elementos indeseables”, mayormente sospechados de anarquistas y comunistas. La intervención del diputado Joaquín Castellanos en 1900 es ilustrativa de cómo se va creando ese clima y cuáles son las equivalencias simbólicas que permiten empezar a construir la inmigración como problema en vez de solución:

[...] en virtud del movimiento inmigratorio extranjero [...] [Buenos Aires] recibe una cantidad de población mayor que la que puede asimilar su



movimiento industrial, comercial y administrativo. De aquí resulta un sobrante de población en el que están comprendidos los indolentes, los inhábiles, los viciosos [...] que se dedican a los partidos políticos, desnaturalizando de esta manera la base esencial de nuestro sistema representativo [...] Y esos elementos sin ubicación fija en el trabajo [...] van en el sentido de una corriente oculta [...] la tendencia socialista que empieza a manifestarse en la capital de la República [...] Teóricamente el socialismo es un absurdo [...] pero, prácticamente, existe ya en la República Argentina y cada día aumentan sus elementos de acción y órganos de propaganda (en Lenton 1994).

A este respecto, apreciaciones ambivalentes pueden en verdad coexistir en un mismo sujeto. Cabe aquí introducir dos intervenciones del Ministro del Interior Joaquín V. González con cierta extensión, porque muestran un interesante cuadro acerca de la composición del país sobre la que se cree opera (y debe operar) el *melting pot*. Dice el Ministro al hablar ante el Senado en 1913:

El hombre culto y civilizado, el hombre europeo, en el sentido histórico de la palabra, es más valor productivo que el hombre inferior, que el hombre de raza mezclada, mestiza. Y diré, de paso, para evitar cualquier suposición por ahí fuera, que cuando hablo de razas inferiores, lo hago a toda conciencia, porque yo no soy de los que sostienen que todos los hombres son iguales, sino en un sentido político. Son desiguales las razas, como los hombres de cada una de ellas entre sí, y en esa desigualdad consiste la riqueza, y la variedad de vida del género humano, y la ley de su progreso [...] Bien, las razas inferiores, felizmente, han sido excluidas de nuestro conjunto orgánico; por una razón o por otra, nosotros no tenemos indios en una cantidad apreciable, ni están incorporados a la vida social argentina. No tenemos negros; los que se introdujeron, en abundancia, en tiempos anteriores, en la época de Rosas, han desaparecido también; no se avienen a nuestro medio social, y si existen algunos adventicios de otras razas son en cantidad insignificante, de un valor simplemente individual; y no forman el fenómeno social de su incorporación a la sangre colectiva, de esta futura raza argentina que se está formando aquí. Queda, pues, el elemento puramente blanco, venido de Europa con sus sentimientos de civilización secular, para renovarse en nuestra tierra por la transformación propia que experimenta el cambiar de clima, de medio de trabajo, etc. (en Lenton 1994).

A su vez, fue este mismo Ministro quien en 1904 defendiera ante diputados opositores la sanción de la Ley de Residencia, argumentando que las medidas restrictivas de la inmigración son procedentes:

[...] por razones de alta significación social, económica y política. Social porque la inmigración irrestringida trae elementos étnicos inconvenientes para el progreso de la raza; económica, porque la inmigración de estos elementos despreciados por sus propias leyes e instituciones rebajan las condiciones de vida y hacen imposible el cumplimiento de los destinos sociales por aquéllos que practican las leyes económicas en formas proporcionadas y normales; y política, porque el poder público está interesado en mantener el equilibrio de las distintas fuerzas sociales y en velar porque ellas se desenvuelvan en el sentido de un progreso visible, permanente y nunca interrumpido de los elementos que han de constituir la nacionalidad presente y futura. (en Lenton 1994).

En suma, se advierte en González una racialización que define tanto los contornos de los otros internos como los de una nacionalidad en construcción hace que Indígenas y Negros (eventualmente “amarillos”) queden excluidos de toda mezcla, mientras que los Inmigrantes sean elemento central de la misma. Sin embargo, no cualquier Inmigrante. Hay en este colectivo “elementos étnicos inconvenientes” cuyo ingreso desvirtuaría la alquimia de un caldero que es a la vez racial, cuanto de clase y político-ideológico.

Hacia finales de la década del treinta, la actitud anti-inmigrante vuelve a prevalecer en un contexto desbordado por la crisis económica interna, y sensible por las tensiones sociales y el surgimiento del nazismo en Europa. Es a este respecto interesante cómo la conversión de “inmigrantes” en “extranjeros” o su especificación como “refugiados” (rótulos éstos que incrementan el umbral de alteridad) va de la mano de una especie de suavización de las distancias con los indígenas. Veamos.

Hacia fines de los años treinta, la imagen de que Argentina es un país despoblado (o “falto de un caudal humano en consonancia con su área y capacidad de producción” como dice el presidente Ortiz frente al Congreso) aún se ve como una de las cuestiones argentinas más graves y urgentes en lo social y lo económico. Preocupa por tanto a parte de las elites morales (especialmente socialistas) dos cosas. La consolidación de latifundios en Patagonia –muchas veces con ingreso de capitales extranjeros mayormente británicos– y el paradójico descenso del caudal migratorio que en 1937 sólo asciende a poco menos de 25000 personas.

En 1939 se produce en la Cámara de Diputados una interpelación a Ministros del Poder Ejecutivo por el fracaso numérico de la política inmigratoria.<sup>19</sup> El congresal Horne los acusa de poner demasiadas trabas y exhorta a levantarlas. Basa su

---

19 Los debates de la época en torno a las políticas inmigratorias pueden verse en Lenton (1998).

llamamiento en la idea de que la consolidación del “tipo argentino” como base de un pueblo “joven, renovado, trabajador, audaz e inteligente” depende del aporte de un conjunto de razas y de pueblos. Pero ¿de qué razas y pueblos hablamos? Seguimos viendo que esta apertura no se ha modificado demasiado respecto de épocas anteriores. Por un lado, cita a José Ingenieros, cuya lectura histórica del período 1852/1910 interpreta la vida nacional como una “lucha entre el espíritu hispano-indígena de la colonia española y espíritu argentino de la revolución”, en la cual “la civilización europea y la raza blanca afirman su predominio”. Además, Horne enfatiza lo injusto de las trabas habida cuenta de que no estaban llegando a nuestro país contingentes de la India, de razas negras y amarillas como sí ocurría en Estados Unidos, Canadá y Australia, impulsando a estos países a regular su inmigración.

En el marco de ambas cuestiones (formación de latifundios y despoblamiento del país), diputados como Montagna emprenden una estrategia de defensa de las poblaciones indígenas.<sup>20</sup> Oponiéndose a los motivos esgrimidos por el Poder Ejecutivo para ordenar el desalojo de varias familias indígenas de tierras reservadas por decreto para ellos años atrás –concretamente, se adujo que los aborígenes en cuestión no eran argentinos sino chilenos– el diputado Montagna presenta evidencias para demostrar no sólo que los indígenas forman de derecho parte del colectivo nacional, sino que merecen esa inclusión quizás más que otros sectores, porque además son patriotas. Ambas cosas le permiten denostar un “desalojo que ruboriza por la iniquidad que se ha cometido con estos indígenas”.

Las “evidencias” presentadas operan en varias direcciones. Primero, las familias desalojadas son del país. Muchos de sus integrantes han hecho el servicio militar, demostrando así su cumplimiento de las obligaciones formales del ciudadano. Incluso, no sólo es mentira que sean personas faltas de “hábito de trabajo”, sino que ellos mismos construyeron una escuela en tierras de la comunidad que fuera quemada durante su desalojo. Por último, sirvieron de testigos en un fallo arbitral del rey inglés Eduardo VII, fallo que desoyó el reclamo chileno por “la manifestación que estos indígenas hicieron de que querían pertenecer a la Argentina.”

Acto seguido, Montagna enumera no sólo una serie de muestras de desatención por parte del gobierno, sino también prácticas de particulares ambiciosos de la

---

20 En 1939, Montagna ingresa a la Cámara dos proyectos. Uno de ellos consiste en un pedido de informes al Poder Ejecutivo, para que explique por qué autoriza por un decreto de 1937 a la Dirección de Tierras a trasladar a las familias de la tribu Nahuelpan a Colonia Cushamen, a Colonia Gualjaina o a otros puntos del territorio, a fin de proceder al fraccionamiento en lotes y entrega a pobladores de la zona de las tierras así desocupadas. El otro busca de la Cámara de Diputados una declaración expresando que la misma “vería con agrado que el Poder Ejecutivo suspendiese todo desalojo de indígenas que habitan campos considerados fiscales, hasta que el Honorable Congreso haya dictado la ley de amparo al indio argentino.” Ambos proyectos se examinan en Briones y Lenton (1997: 311).

zona, que buscan aumentar sus tierras y ganado esquilmando a los indígenas. Ve todas estas prácticas como indicadores alarmantes de la dirección en que se están cristalizando las poblaciones regionales, proceso en el cual los inmigrantes cumplen, según él, también un rol preocupante. Dice Montagna:

Al paso que vamos, si los verdaderos dueños de esas regiones son expulsados, sucederá lo que la Comisión ha visto en Puerto Deseado y puede confirmar el señor diputado Agulla, que está presente. En Puerto Deseado se pensó fundar hace algunos años un 'círculo de residentes argentinos' porque resultó que todos eran extranjeros y cuando el diputado Agulla preguntó en la escuela más importante, frente a la estación de ferrocarril [...] -luego que los niños cantaron el Himno Nacional en forma descolorida [...] - cuando el diputado Agulla dijo: levanten la mano los que son hijos de españoles, de los cien la levantaron noventa y nueve. Quiere decir que los habitantes de Puerto Deseado son en su enorme mayoría extranjeros. No digo esto como un ataque a los extranjeros, bienvenidos sean ellos a laborar nuestra grandeza [...] si a los verdaderamente argentinos se los va eliminando de sus propias tierras por los extraños a la Patagonia, sólo quedarán extranjeros y bonaerenses. (en Briones y Lenton 1997).

Partiendo entonces de la idea de que quienes pueblan la región del sur deben tener más posibilidades de permanecer en ella que quienes vienen de otros países u otras partes del país, Montagna pone al descubierto fracturas categoriales en el seno de una nación que tiende a presentarse como homogénea. Precisa así dos colectivos: "los extraños a la Patagonia" y los que en contraposición deben ser considerados "verdaderos argentinos" en el lugar. Además de los Inmigrantes (a quienes llama "extranjeros") es ajena a la Patagonia también su prole, a la que no cataloga de "argentinos" sino de "hijos de españoles". Curiosamente también, hace jugar como "extraños" a los "bonaerenses". Así, "verdaderos argentinos" de y en la Patagonia son tanto los indígenas ("verdaderos dueños de esas regiones") que recibieron tierras reservadas, como los nacionales que específicamente hayan nacido en ese suelo. A diferencia de los colectivos enunciados por una generación del ochenta que buscaba antes que nada y casi exclusivamente "nacionalizar", el discurso de Montagna evidencia ya un intento por regionalizar la población, aunque falten más de dos décadas para efectivizar la provincialización de la zona.

Obviamente, las intervenciones del diputado no lograrán torcer una discursividad hegemónica que aún desestima al indígena. Así, cuando el Ministro de Agricultura José Padilla acude a la interpelación de 1939 para explicar las causas del descenso inmigratorio, el funcionario encuentra la manera de responsabilizar de un cierto estado de cosas actual a los indígenas pero también a los Inmigrantes. Respecto de

los primeros, el Ministro reitera muchas décadas después los argumentos centrales de la “conquista del desierto” posibilitada por la hegemonía roquista:

Sus características raciales, sus hábitos, sus costumbres, y su estado de cultura, los mostraba ineptos para explotarla [tierra] y mantener una vida de relación. Aparte de ser una constante amenaza, eran la negación de todo progreso; no era posible contar con su concurso en el esfuerzo que se necesitaba desplegar para asentar la libertad política en el desarrollo económico social que se buscaba (en Lenton 1998).

En cuanto a los inmigrantes, Padilla centra la explicación del descenso inmigratorio en la situación coyuntural de los países expulsores de población, en la crisis económica interna que se vivió de 1931 a 1935, así como en la forma en que fue resultado en Argentina el “problema agrario”. No obstante acaba responsabilizando a los extranjeros por el fracaso de la gesta roquista, al sostener que la conformación de latifundios y el escaso poblamiento de Patagonia fue resultado de que la inmigración no se radicase de la manera esperada y se concentrara en las ciudades, regresase a su país de origen, e incluso mostrase baja productividad o un ritmo lento de asimilación cultural. Para justificar además las restricciones inmigratorias, el Ministro Padilla explicita razones para el rechazo de ciertos contingentes, haciendo una distinción entre “inmigrantes” y “refugiados” que le sirve de base para mostrar cuál es el problema que en verdad se pretende evitar al país: conformarse como una sociedad con “minorías”. Afirma concretamente el ministro:

La corriente humana que bajo el ambiente hostil de ciertos países de Europa busca una salida desesperada hacia los países libres de América no es una corriente emigratoria en el sentido económico de la palabra. El inmigrante es aquél que abandona por su propia voluntad su país de origen con un plan económico para ser cumplido en el país de elección. Pero el indeseable, el expulsado, el refugiado político, el refugiado racial que huye de Alemania, de Austria, de Italia, de España no es un inmigrante [...] Será un error aplicar a esa corriente humana el criterio a la vez generoso y utilitario que hemos aplicado hasta hace muy poco tiempo [...] Crearíamos núcleos de desasimilados, crearíamos entre nosotros el grave problema de las minorías. (en Lenton 1998).

En suma, los sectores que en esta época reclaman el liderazgo moral e intelectual en Argentina siguen repitiendo viejos clichés. La fracción de las elites morales con una posición más pro-indígena nuevamente la justifica no tanto por una cuestión de respeto al aporte cultural hecho por estos ciudadanos, como por la necesidad de respetar los acuerdos de una democracia formal que no puede aceptar el trato desigual a nadie que fuera lo suficientemente patriota. Otra vez, la defensa de los indígenas no se enuncia a partir de la posibilidad de que los mismos

hayan aportado valores propios a esa idea de Patria, sino a su predisposición para mostrarse practicantes de valores “nacionales”. Respecto a los Inmigrantes, vuelve a quedar claro que la entrada al melting pot no está abierta a cualquiera, aunque se hace muy explícito que a veces el establecimiento de “tipos” de otros internos no surge sólo de su procedencia sino también de sus motivaciones. Sobre esta base se explica la defensa de unos (“verdaderos inmigrantes”) y el rechazo de otros (“los refugiados”).

Como reconstruye Diana Lenton (1998), habrá por cierto voces que denuncien en esa época que afirmaciones semejantes se basan en el prejuicio racial. De todos modos, sigue primando la perspectiva que hace de la polaridad Civilización/Barbarie una clave de lectura privilegiada de la vida nacional que justifica varias cosas. Entre ellas, promover una mezcla selectiva, no sólo destinada a evitar la formación de minorías, sino fuertemente orientada a promover la constitución de “la futura raza argentina” que todavía sigue sin aparecer. En los albores de la incorporación político-social extendida que promoverá el presidente Juan Domingo Perón para hacer de los humildes descamisados –criollos e indígenas sin distinción– parte medular del “pueblo argentino” (Carrasco 1991), el diputado oficialista Vicente Solano Lima seguirá insistiendo que “todavía nuestro país está luchando contra el desierto” y que esto es “la lucha eterna por la civilización y la cultura”. En vez de desafiar la marcha de las políticas poblacionales, hace un llamamiento alertando de que todavía hay que trabajar para concretar el crisol de razas. Pide así a la dirigencia dar

al país un régimen orgánico que permita incorporar a las venas de nuestra nacionalidad, sangre traída de las mejores culturas y de las mejores civilizaciones, pasando por el proceso de selección necesario para poder eliminar aquéllos gérmenes que serían nocivos para el desarrollo de esta conjugación de razas, de la cual saldrá el arquetipo de la futura raza argentina (en Lenton 1998).

Aunque varios países han apelado a la ideología del melting pot como argumento estructurador del discurso nacional, no todos organizaron ese crisol del mismo modo. Tratemos de pasar ahora en limpio algunas “regularidades” en las construcciones de alteridad que surgen de las triangulaciones examinadas, para pensar cuál sería la “idiosincracia” del crisol de razas argentino.

### **Secretos de una buena fragua: alquimistas, ingredientes y cerrojos**

Algunas de las peculiaridades del melting pot argentino derivan de que el mismo se ha ido fraguando en medio de una paradoja constitutiva: la de pensar al país como uno que, a diferencia de otros, no tiene “problemas raciales” ni racismo,

promoviendo al mismo tiempo una matriz de diversidad fuertemente racializada y profundamente asimétrica.

El difundido dicho de que “los peruanos vienen de los incas, los mejicanos de los aztecas, y los argentinos de los barcos” apunta precisamente a corroborar la creencia tan claramente explicitada por el Ministro González en 1913: en Argentina no hay negros,<sup>21</sup> y casi no hay indios. Por tanto, los aportes de alteridad quedan mayormente en manos europeas.

Sobre esta base, otras consideraciones del Ministro ponen de manifiesto el carácter racializador y asimétrico que dirime relaciones entre los distintos colectivos. En palabras de González, la igualdad en un sentido político no obsta que exista una raza europea, culta, civilizada, y directamente superior, con un valor productivo mayor que el de la raza mezclada o mestiza. Esta “constatación” permite además legitimar desigualdades sociales, en tanto factor que muestra y resulta de “la riqueza y variedad del género humano” y evidencia “la ley del progreso”.

Obviamente, no todas las construcciones de alteridad que hemos visto racializan colectivos sociales de manera igualmente explícita, pero a pesar de las variaciones señaladas vemos que, en términos generales, prima una alquimia orientada a obtener una nueva “raza” o “tipo” argentino básicamente blanco y europeizado, basado más en valores universales ligados a la civilización, que en una mezcla original de aportes de diferentes procedencias –por ejemplo, indígenas, afro y portuguesas como en Brasil. Esa alquimia confía en el potencial homogeneizador del progreso en tanto vector que franquea el paso a algunos y excluye de cuajo a quienes no se vislumbran capaces de reconvertir su diferencia, desambiguar sus lealtades y, con el tiempo, invisibilizarse en la comunidad imaginada como limitada y soberana.

A su vez, ese caldero argentino tampoco muestra las mismas condiciones de reciclado de aportes para todos los que ingresan en él. Más bien, plantea u opera en base a distintas posibilidades de fundición, incluso respecto de las colectividades de origen extranjero (“todos los hombres del mundo”) que son las que fueron globalmente bienvenidas. Ha resultado en principio más palatable el aporte español o italiano que, por ejemplo, el judío o el japonés.

Respecto de los Indígenas, eventualmente el crisol les abrió una puerta minúscula de entrada, pero instalando una asimetría fundante anclada en racializaciones más sostenidas e insidiosas. Ello se advierte ni bien ponemos en relación formas prevalentes de construir la alteridad aborígen y formas de construir la de los

---

21 Aunque, como analiza Segato (1991), la “desaparición” de los negros en Argentina fue antes ideológica que demográfica.

Inmigrantes, formas que fijan estándares dobles para evaluar la membrecía en –o desadscripción de– uno y otro colectivo (Briones 1997, 1998).

Concretamente, mientras desde el imaginario de la nación a los Inmigrantes les cupo con el tiempo “argentinizarse”, una argentinización equivalente tiende a definirse entre y para los indígenas como “blanqueamiento”. Si este concepto no se aplica a colectividades de origen extranjero no es porque su alteridad no esté racializada –en definitiva, son supuestamente “blancos”– sino porque ya son blancos. Respecto entonces del “nosotros nacional”, su cuota de alteridad está etnicizada.

La alteridad de los indígenas, en cambio, requiere de una reconversión más profunda –de esencia, más que de grado– para acceder a ese “nosotros”. Tan profunda que se piensa irreversible. Por eso, mientras a los Inmigrantes nunca se les niega por completo su derecho a adscribirse como “descendientes de” –trazando y conservando incluso más de una línea de filiación– se espera que quienes se presentan como “descendientes de indígenas” expliciten en un punto de qué lado preponderantemente están –si del “indígena” o del “no indígena”– pues no se puede ser ambas cosas a la vez. Además, si optan por el lado indígena pero presentan un aspecto sospechosamente “modernizado” es factible que se pongan en duda los móviles o licitud de semejante adscripción.

En relación a esto, resulta también curiosa la manera que en Argentina ha tendido a concebirse la idea de mestizaje. No es que “lo mestizo” no quedara eventualmente dentro de la nación. De hecho, la categoría “Criollo” inscribe una idea de hibridez hispano-indígena que marca esa interioridad. Lo que no ha ocurrido es que esa idea sirviera de pivote para estructurar la identidad nacional en base a un modelo de “nación mestiza”. Así, y al menos en términos comparativos, en Argentina el mestizo está categorialmente más cerca del indígena que del no indígena, pues prevalece un principio estricto de hipodescendencia que hace a que la categoría marcada (en este caso, “lo indígena”) tienda a absorber a la mezclada. Y esa cercanía parece manifestarse de dos modos.

En un sentido histórico, se ha avalado en base a un criterio de hipodescendencia la subestimación de masas criollas que no se consideraban ya aborígenes pero tampoco argentinos completamente “aceptables”. En usos contemporáneos, ese principio redundante en que sean muy pocos los (auto)adscriptos como mestizos y en que, los que lo son, queden categorialmente más cerca de lo indígena que de lo que no lo es. En otras palabras, la hipodescendencia conlleva en este caso que uno sea más como su progenitor “indio” que como su progenitor “no indio”. Esta idea de mestizaje muestra entonces una racialización distinta a la que opera para otros grupos y evidencia que no para todos ellos valen los mismos procesos de



desmarcación o invisibilización en la comunidad nacional. Por alguna razón, nadie llamaría “mestizo” a quien es hijo de euroargentinos de distintas colectividades.

Esta lógica de clasificación y de “transformación” reinscribe, en verdad, una de fuerte jerarquización de otros internos que fue dirimiendo en su momento ingredientes y formas de incorporación a la mezcla. Por un lado, los Indígenas no entraban a la fundición como tales, no porque no los hubiera en absoluto (como supuestamente era el caso de los Negros), sino porque su tipo de alteridad requería que los “pocos” que había ingresaran ya “civilizados”, esto es, acriollados. Por eso, las colonias, reservas o misiones se pensaban como paso intermedio a la desaparición, asimilación o invisibilización. Pero paradójicamente, los Criollos entran al crisol en una posición también devaluada, que ya se había empezado a cristalizar hacia 1837 y parece seguirse agudizando con el tiempo.

En realidad, pareciera que buena parte de este proyecto de ingeniería social no ha hecho en Argentina más que apuntar a mejorar estas “cepas” con las cuales las elites locales no se querían “mezclar”. Por tanto, su mejoramiento debía venir de afuera. Y es ésto lo que claramente diferencia este crisol argentino de un melting pot como el estadounidense, que busca más bien absorber (subordinar) la diferencia de los alóctonos –su etnicidad– en y desde lo WASP (lo Blanco Anglosajón Protestante) como supuesta y superior “no etnicidad” (Banks 1996).

En Argentina, los inmigrantes aparecen en cambio como aquellos cuyo aporte consiste en incorporar esa “sangre” que mejorará, que domesticará una duradera cuota interna de indomable barbarie, aunque obviamente también se espera de ellos que se subordinen a la nacionalidad. Pero este subordinar su aporte a la nacionalidad juega siempre en tensión con una sensación de carencia, con la convicción de que no hay un elemento local con atributos socioculturales capaces de (o adecuados para) “timbrar” con su impronta distintiva la consistencia de la mezcla que fijaría la nacionalidad. Esto se vincula con lo que diagnostica Segato (1991: 265) como propio del nation-building argentino, cuando habla de una identificación nacional liberada de un contenido étnico particular como centro articulador de la identidad–identificación progresivamente basada en un patriotismo constitucional que irá inscribiendo en el proceso prácticas de discriminación generalizada que harán que toda peculiaridad idiosincrática llame la atención.

En todo caso, los Inmigrantes no quedan exentos de mácula tampoco, aunque otra de las convicciones fundantes en que se basó la ideología argentina del crisol sea la de que el mismo se ha basado en la generosidad y en la falta de prejuicio respecto de “todos los hombres del mundo que quieran habitar el suelo argentino”. Así, no sólo se procuró evitar el ingreso de los no europeos (especialmente “amarillos”). Se buscó también activamente que algunos de esos europeos quedasen afuera: los

portadores de “ideas foráneas” –eufemismo frecuente para aludir al comunismo– debían permanecer al margen. Una última cita muy ilustrativa a este respecto.

En el marco de un debate para la aprobación en 1910 de la Ley de Defensa Social que permite encarcelar a disidentes políticos (fuesen extranjeros o nacionales), el Diputado Ayarragaray busca matar varios pájaros de un tiro al momento de enumerar una lista de “indeseables”. Además de los anarquistas, propone también excluir

[...] la inmigración amarilla que estamos amenazados de recibir [...] En este sentido, debemos proceder con sentido científico. Nosotros no necesitamos inmigración amarilla, sino padres y madres europeas, de raza blanca, para superiorizar los elementos híbridos y mestizos que constituyen la base de la población del país y que posiblemente son de origen amarillo. (en Lenton 1994).

La novedad de este testimonio respecto de otros ya vistos es menos la racialización que abarca e inferioriza a los mestizos o criollos respecto de otros argentinos, que la claridad con que muestra la lógica hipogámica. Los criollos deben ser “superiorizados” porque son fruto de una mezcla hispano-indígena donde el componente indígena racialmente subvaluado –aquí, además, en base a la atribución de orígenes transpacíficos, i.e., “amarillos”– contamina y arrastra hacia abajo al que por sí mismo está un poco mejor valuado (lo español).

En todo caso, esta economía política de la diversidad altamente restrictiva y racializadora ha alimentado –creo– dos imágenes que operan fuertemente a nivel de sentido común y de discurso político explícito. Por un lado, mientras el fruto de una mezcla exitosa de ingredientes adecuados es lo que conforma una “clase media” extensa y sólida que ha sido motivo de orgullo y parte central del argumento de “excepcionalidad” para tantos argentinos, la existencia de “criollos” inadecuadamente procesados por el melting pot permitirá explicar, por el otro, cómo es que un país totalmente blanco y europeizado se llena de pronto de “cabecitas negras”.

La categoría de “cabecita negra” es sin duda un efecto complejo de la economía política de la diversidad en Argentina, un híbrido que muestra tanto la extensión y selectividad de la lógica hipogámica, como la temprana y sostenida tendencia a alterar barbarizando no sólo a quienes se procura excluir del nosotros nacional, sino también a una parte significativa de los que quedan incluidos. Por ello en un trabajo anterior (Briones 1998b) proponíamos ver a quienes se toman como referente de esta rotulación como subordinados más o menos “tolerables”, un “propio” del país que, a diferencia de otros otros internos (los “negros” a secas, los indígenas o los inmigrantes) se puede alojar en los márgenes sociales pero no expatriar de los confines geosimbólicos de la nación. En tal sentido, la argentinidad

del “cabecita negra” siempre ha sido embarazosa a los ojos hegemónicos, en términos de aspecto, de adscripción de clase, de práctica cultural. Esos ojos los ven como la cara “vergonzante” de la nación porque, siendo parte de ella, dan muestra de inadecuaciones ya de somatotipo (rasgos indígenas, por ejemplo, heredados de una población autóctona supuestamente extinguida), de actitud (falta de “cultura” en el sentido de pulimiento), de consumo y estética (chabacanería), de espacialidad (villeros, “ocupas” ilegales), de hábitos de trabajo (desocupados, criminales). Así, el “cabecita negra” surge como el entonado vergonzante que se interpela como tal dentro de la familia, pero del que no se habla frente a “terceros”. Ante éstos, ha operado más bien como el esqueleto a esconder en el ropero.

Al momento entonces de sintetizar cómo ciertas cadenas de equivalencia recurrentes articulan las sobredeterminaciones de sentido preponderantes –esto es, las ideas-fuerza que generan consistencias que nunca neutralizan del todo las mismas ambigüedades y contradicciones que instalan y procuran enmascarar– (Hall 1985), sugeriría que el peso del conjunto de imágenes que atribuyen una calidad potencialmente falante o efectivamente fallada a muchos de los ingredientes (y a algunos de los productos) del caldero de razas argentino ha ido aportando consistencia a otra significación dominante. La misma se basa en la convicción de que, a pesar de la homogeneidad declamada, el crisol que se toma como anclaje sociológico innegable de la nacionalidad nunca terminó de fundir del todo el “tipo argentino” esperado. Por eso, en el país que se ha jactado históricamente de ser el enclave europeo en y de Latinoamérica, los indios nunca terminan de desaparecer y la ausencia de negros contrasta con la abundancia de cabecitas negras. Por eso, en el país abierto a “todos los hombres del mundo que quieran habitar el suelo argentino”, los hijos de inmigrantes de países limítrofes se siguen viendo como bolivianos o peruanos que extreman las inadecuaciones atribuidas a ciertos nacionales, aunque permitiendo externalizarlas.

Sugeriría a su vez que estos distintos “indicios” de que la argentinización ha sido tan inevitable como incompleta animan otra de las certezas en la que cíclicamente se asienta un sentido común generalizado para llenar la brecha existente entre las supuestas ventajas comparativas del país –que se viven como inusuales– y los recurrentes desencantos y sentimientos colectivos de frustración. Me refiero a la convicción de que los males provienen de un devenir que no dio como resultado más que una identidad nacional débil y un sentimiento patriótico exiguo. Como si el paso del tiempo hubiese aportado una superficie de emergencia diferente al fantasma invocado por las elites morales decimonónicas, en tanto el fracaso no remitiría ya a la nacionalización de los extranjeros, sino a la de los propios nacionales.

## Duro de matar

A pesar de las transformaciones, ¿qué queda vigente de una economía política de la diversidad tan reacia a contener y convivir con las diferencias? Desgraciadamente, bastante. Entre algunos sectores, dicha lógica no sólo funciona casi sin retoques, sino que a veces extrema aún más los umbrales de alteridad.

Al inaugurar el Congreso Nacional de Historia sobre la Conquista del Desierto, que se hiciera en Gral. Roca (Río Negro) durante el mes de noviembre de 1979, el entonces Ministro del Interior Gral. de División Albano Harguindeguy da un discurso de bienvenida a los expertos participantes, aprovechando para desambiguar el sentido de eventos “fundantes” para el devenir nacional:

En nuestra historia, lo que se ha dado en llamar la Conquista del Desierto ofrece, como pocos, las características de un proceso que, iniciándose con la llegada al Río de la Plata de los colonizadores españoles, marca su impronta en los años setenta del siglo XVIII, cuando el Virrey Ceballos reconoce la existencia de una frontera interior, determinada por la oposición del salvaje al avance de la civilización, y finaliza en 1913, cuando el Teniente Coronel Rostagno encabeza la última expedición al Chaco. Este largo período, lleno de numerosas acciones de todo tipo llevadas a cabo por hombres y mujeres, por argentinos y extranjeros imbuidos de un mismo espíritu, por héroes nominados o no por la historia, ofrece al estudioso infinitas facetas para adentrarse en su desarrollo y producir cultura [...] La Conquista del Desierto fue la respuesta de la nación a un desafío geopolítico, económico y social. La campaña de 1879 logró expulsar al indio extranjero que invadía nuestras Pampas, dominar política y económicamente el territorio, multiplicar las empresas y los rendimientos del trabajo, asegurar la frontera sur y poblar el interior. Solucionando un problema de siglos, se constituyó en la base del Proyecto Político que gobernó al país [...] y por el cual se configuró al Estado [...] En 50 años, la República se desarrolló hasta ser uno de los primeros países del mundo, por la gracia de Dios y la visión y acción de sus hombres. (Academia Nacional de la Historia 1980, tomo I: 42-3).

El valor testigo de esta cita pasa por dos cosas. Primero porque, a pesar del tiempo transcurrido, es sorprendente la fidelidad con que un militar y funcionario de la más cruenta dictadura militar que padeció el país retoma signos ideológicos (como los de “Desierto” o “fronteras internas”) que cien años antes le permitieron a otro militar, Julio Argentino Roca, legitimar la territorialización cruenta del estado y un cierto orden político. Recordemos simplemente que en su mensaje presidencial de 1885 al Congreso Nacional, Roca informaba de del éxito de las expediciones militares a “las tierras de indios”

Quedan, pues, levantadas desde hoy las barreras absurdas que la barbarie nos oponía al Norte como al Sud en nuestro propio territorio, y cuando se hable de fronteras en adelante, se entenderá que nos referimos a las líneas que nos dividen de las naciones vecinas, y no a las que han sido entre nosotros sinónimos de sangre, de duelo, de inseguridad y de descrédito para la República (DIP 1991: 205).

Podría pensarse que opera en ello algo ligado a una especie de “tradición castrense”. Sin embargo, hay bastante más. Vimos que sectores civiles han también compartido la autoría de signos claves en la narrativa maestra que estructura la “Historia Oficial” argentina.

En segundo lugar, el valor de esta cita también pasa por que, a pesar de su brevedad, las frases de Harguindeguy pintan con trazo fino un principio que, extremando umbrales de alteridad, sigue siendo clave para jerarquizar otros internos. Concretamente, que la extranjería opere como alteridad porosa o como fisura radical depende menos del lugar de procedencia que de plantear intereses antagónicos respecto de lo que se trace como destino de la Nación.

Así, realineando aloctonías imputadas –“indio extranjero” y (sólo) “extranjeros”– Harguindeguy instala un enfrentamiento irreconciliable entre dos bandos/ espacios sociales. De un lado, ubica la genealogía de un “nosotros” que sorprendentemente atraviesa casi sin fisuras las etapas colonial y republicana, y se amplía para reunir a argentinos y extranjeros “imbuidos de un mismo espíritu”–el de la civilización–que los mancomuna tras un desafío común: “desalojar al indio extranjero que incursionaba en nuestras pampas”. Los indígenas en cambio aparecen como antagonistas que quedan emplazados tanto en el confín exterior de la gesta patriótica como en el pasado pues, en todo su discurso, Harguindeguy no hace ninguna mención a los muchos indígenas que siguen viviendo en la provincia anfitriona del encuentro y aún hoy se consideran víctimas y sobrevivientes de esa Campaña.

A su vez, esa “gesta” no sólo se fija como única posible en su momento, sino como guía de pasos futuros, como queda claro cuando el General exhorta a los participantes del Congreso a que:

[...] vueltos a sus roles ciudadanos y como eruditos de la historia, difundan incansablemente las enseñanzas que la misma nos brinda [...] [porque] Son ustedes, quizás, los más indicados para conformar el espíritu nacional y tienen, en el tema que hoy nos ocupa, una fuente inagotable de inspiración. (Academia Nacional de la Historia 1980, tomo I: 42-3).

El hecho de seguir buscando “conformar el espíritu nacional” en base a lecturas de este tipo alarma. Y alarma porque muestra cuán activa está aún una economía

política de la diversidad que fija un umbral tan bajo de alteridad tolerada y un umbral tan alto de uniformidad requerida para “ingresar” al “nosotros” nacional. Y esto no sólo es un problema de quienes avalan de palabra y obra regímenes autoritarios.

Supuestamente, mucha agua ha corrido bajo el puente. La reforma constitucional de 1994 ha reconocido la preexistencia de los pueblos indígenas, y convierte en atribuciones del Congreso: “garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural [...] y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan”, entre otras cosas.

Aunque prima la opinión de que este reconocimiento es operativo, los pasos dados hacia su implementación son aún insignificantes. Si para algunos es sólo una cuestión de tiempo, la demora muestra para mí la persistencia de construcciones de aboriginalidad y nación que ofrecen “resistencias” profundas al cambio, incluso entre quienes –clamando liderazgo moral e intelectual en tiempos de globalización y neoliberalismo– supuestamente deben abreviar en la filosofía y convertir el “sentido común” en “buen sentido”. ¿O acaso debe verse como un “olvido” ingenuo que los constituyentes de 1994 incorporaran una serie de cláusulas contra la discriminación pero dejaran intocado el artículo 25 que todavía habla de fomentar la inmigración europea?

## Referencias citadas

- Asch, Michael. 1989. “To Negotiate into Confederation: Canadian Aboriginal Views on Their Political Rights.” En: E. Wilmsen (ed.). *We Are Here. Politics of Aboriginal Land Tenure*. pp. 118-37. Berkeley: University of California Press.
- Baca, L. 1988. “The Legal Status of American Indians”. En: W. Sturtevant (ed.), *Handbook of North American Indians*. pp. 230-237. Washington: Smithsonian Institute.
- Baines, Stephen. 1997. Tendencias recientes na política indigenista no Brasil, na Austália e no Canadá. *Serie Antropológica*, 224. Brasilia: Universidade de Brasília.
- Banks, Michael. 1996. *Ethnicity: anthropological constructions*. London: Routledge.
- Bartolomé, Miguel. 1996a. Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México. *Serie Antropológica*, 209. Brasília: Universidade de Brasília.
- \_\_\_\_\_. 1996b. Pluralismo cultural y redefinición del estado en México. *Serie Antropológica*, 210. Brasília: Universidade de Brasília.
- Beckett, Jeremy. 1988a. “Introduction”. En: J. Beckett (ed.), *Past and Present. The construction of Aboriginality*. pp. 1-10. Canberra: Aboriginal Studies Press.

- \_\_\_\_\_. 1988b. "The Past in the Present; the Present in the Past: Constructing a national Aboriginality". En: J. Beckett (ed.), *Past and Present. The construction of Aboriginality*. pp. 191-217. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Aboriginality and the Nation-State: A Comparative Perspective." Ponencia en el Ethnic Studies Working Group, Institute of Latin American Studies, Univ. of Texas at Austin. Semestre de Otoño.
- Berkhofer, R. 1978. *The White Man's Indian. Images of the American Indian from Columbus to the Present*. New York: Alfred A. Knopf.
- Briones, Claudia. 1997. "Términos confusos, procesos complejos: Etnicización y racialización de la aboriginalidad." Actas de las Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata y II Jornadas de Etnolingüística. Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. Rosario, 2, 3 y 4 de octubre. *Antropología Social*, Tomo IV, pp.: 119-127.
- \_\_\_\_\_. 1998a. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- \_\_\_\_\_. 1998b. "(Meta)cultura del estado-nación y estado de la (meta)cultura: Repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post-estatalidad." Ponencia en el encuentro "Una agenda para la Antropología a partir de los dilemas de América Latina", organizado por Jorge Carvalho y Rita Segato. Universidad de Brasíla. 28 al 29 de septiembre. *Série Antropologia*, 244. Brasíla: Universidade de Brasíla.
- Briones, Claudia y Raúl Díaz. 2000. "La nacionalización/provincialización del 'desierto'. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de 'otros internos' en el Neuquén". Actas del V Congreso Argentino de Antropología Social. "Lo local y lo global. La antropología ante un mundo en transición". pp. 44-57. La Plata: Entrecomillas impresores.
- Briones, Claudia y Diana Lenton. 1997. "Debates parlamentarios y nación. La construcción discursiva de la inclusión/exclusión del indígena". Actas de las Terceras Jornadas de Lingüística Aborigen, Instituto de Lingüística. pp. 303-318. Buenos Aires: FFyL-UBA.
- Carrasco, Morita. 1991. Hegemonía y Políticas Indigenistas Argentinas en el Chaco Centro-Occidental. *América Indígena*. 51 (1): 63-122.
- Carrasco, Morita y Claudia Briones. 1996. "La tierra que nos quitaron". Reclamos indígenas en Argentina. Serie Documentos en Español 18. Copenhague: IWGIA.
- Cornell, Stephen. 1988. *The Return of the Native. American Indian Political Resurgence*. New York: Oxford University Press.
- Deloria, Vine Jr. y C. Lytle. 1984. *The Nations Within. The Past and the Future of American Indian Sovereignty*. New York: Pantheon Books.
- \_\_\_\_\_. 1983. *American Indians, American Justice*. Austin: University of Texas Press.



- DIP (Dirección De Información Parlamentaria). 1991. Tratamiento de la Cuestión Indígena. Estudios e Investigaciones 2. Buenos Aires: Dirección de Información Parlamentaria del Congreso de la Nación.
- Feit, Harvey. 1989 "James Bay Cree Self-Governance and Land Management". En: E. Wilmsen (ed.), *We Are Here. Politics of Aboriginal Land Tenure*. pp. 68-98. Berkeley: University of California Press.
- Gelind (Grupo de Estudios en Legislación Indígena). 1999. Etnografía del discurso jurídico sobre lo indígena. La resolución 4811/96 desde la pragmática. (Claudia Briones, Morita Carrasco, Diego Escolar, Axel Lazzari, Diana Lenton, Juan Manuel Obarrio, Sandra Siffredi.) *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*. 7 (8): 51-68.
- Hall, Stuart. 1985. Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates. *Critical Studies in Mass Communication*. 2(2): 91-114.
- Hewitt de Alcántara, Celia. 1984. A dialogue on ethnic conflict: indigenismo and functionalism, 1950-70. *Anthropological Perspectives on Rural Mexico*.
- Hill, Johnatan. 1994. Alienated Targets. Military Discourse and the Disempowerment of Indigenous Amazonian Peoples in Venezuela. *Identities*. 1(1): 7-34.
- Iturralde Guerrero, Diego. 1997. Demandas Indígenas y reforma legal: retos y paradojas. *Alteridades* 7(14): 81-98.
- Jameson, Frederic. 1991. *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca: Cornell University Press.
- Jones, Daniel y John Hill-Burnet. 1982. "The Political Context of Ethnogenesis: An Australian Example". En: M. Howard (ed.), *Aboriginal Power in Australian Society*. pp. 214-246. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kelley, K. 1979. "Federal Indian Land Policy and Economic Development in the United States." En: R. Dunbar Ortiz (ed.), *Economic Development in American Indian Reservations*. pp. 30-42. Santa Fe: Native American Studies.
- Knight, Alan. 1992. "Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940". En: R. Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press, pp.: 71-113.
- Knowlton, David. 1992. "Somos Hombres: Economía Política e Ideología de Etnicidad en La Paz, Bolivia". En: C. Hidalgo y L. Tamagno (comps.), *Etnicidad e identidad*. pp. 13-29. Buenos Aires: CEDAL.
- Lattas, Andrew. 1991. Nationalism, Aesthetic Redemption and Aboriginality. *The Australian Journal of Anthropology*. 2 (3): 307-324.
- \_\_\_\_\_. 1990. Aborigines and Contemporary Australian Nationalism: Primordality and the Cultural Politics of Otherness. *Social Analysis*. 27: 50-69.
- \_\_\_\_\_. 1987. Savagery and Civilization. Towards a Genealogy of Racism. *Social Analysis* 21: 39-58.
- Lenton, Diana. 1998. Transformaciones en el discurso gubernamental sobre el indígena: Argentina, 1930-1955. Informe Final de Beca de Iniciación. FFyL(UBA).



- \_\_\_\_\_. 1994. La imagen en el discurso oficial sobre el indígena de Pampa y Patagonia y sus variaciones a lo largo del proceso histórico de relacionamiento: 1880-1930. Tesis de Licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- \_\_\_\_\_. 1992. "Relaciones interétnicas: derechos humanos y autocrítica en la generación del 80." En: J. Radovich y A. Balazote (comps.), *La problemática Indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*. pp. 27-65. Buenos Aires: CEDAL.
- Martínez Sarasola, Carlos. 1992. *Nuestros paisanos los indios. vida, historia y destino de las comunidades indígenas en Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Maybury-Lewis, David. 1998. "La política indigenista estadounidense". En: M. Bartolomé y A. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y estados nacionales*. pp. 157-167. Mexico: Conaculta-INAH.
- Menni, Ana. 1995. Relaciones Interétnicas en Argentina y Chile del siglo XIX. *Serie Tierra Indígena Americana* N° 6. Neuquén: IREPS-APDH.
- Morris, Ben. 1988. "The Politics of Identity: from Aborigines to the first Australian". En: J. Beckett (ed), Past and Present. *The construction of Aboriginality*. pp. 63-85. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- Moses, Ted. 1994. *Autodeterminación, secesión, y la integridad territorial de Quebec*. Asuntos Indígenas. IWGIA. (4): 40-43.
- Navia Ribera, Carlos. 1993. "Reconocimiento, demarcación y control de territorios indígenas: situación y experiencias en Bolivia". En: *Reconocimiento y demarcación de territorios indígenas en la Amazonia. La experiencia de los países en la región*. pp.145-181. Bogotá: Cerec-Gaia.
- Peterson, N. 1982. "Aboriginal land rights in the Northern Territory of Australia". En: E. Leacock y R. Lee (eds.), *Politics and History in band societies*. pp. 441-462. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ramos, Alcida. 1997a. "Nações dentro da Nação: Um desencontro de ideologías". En: *Etnia e Nação na América Latina*. Vol. 1. OEA.
- \_\_\_\_\_. 1997b. Convivencia interétnica no Brasil. Os Índios e a Nação Brasileira. *Série Antropologia*, 221. Brasília: Universidade de Brasília.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Seduced and abandoned: The taming of Brazilian Indians". En: V. Domínguez y C. Lewis (eds.), *Questioning Otherness: An interdisciplinary exchange*. pp. 1-23. Iowa: The University of Iowa Libraries.
- \_\_\_\_\_. 1991. Amazônia: A Estratégia do Desperdício. *Dados, Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro. 34 (3): 443-461.
- Roosens, Eugene. 1989. *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*. California: Sage Pub. Inc.
- Segato, Rita. 1991. Uma Vocação de Minoria: A Expansão dos Cultos Afro-Brasileiros na Argentina como Processo de Reetnicização. *Dados, Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro. 34 (2): 249-278.

- Sider, Gerald. 1987. When Parrots Learn to Talk, and Why They Can't: Domination, Deception, and Self-Deception in Indian-White Relations. *Society for Comparative Study of Society and History*. 3-23.
- Slavsky, Leonor. 1992. "Los Indígenas y la Sociedad Nacional. Apuntes sobre política indigenista en la Argentina". En: J. Radovich y A. Balazote (comps.), *La problemática Indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*. pp. 67-79. Buenos Aires: CEDAL.
- Soler, Ricaurte. 1979. *El positivismo argentino. Pensamiento filosófico y sociológico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Strong, Pauline y B. Van Winkle. 1996. Indian Blood: Reflections on the Reckoning and Refiguring of Native North American Identity. *Cultural Anthropology*. 11(4): 547-576.
- \_\_\_\_\_. 1993. Tribe and Nation: American Indians and American Nationalism. *Social Analysis*. (33): 9-26.
- Svampa, Maristella. 1994. *El Dilema Argentino: Civilización o Barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista*. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto.
- Thiele, S. 1991. Taking a sociological approach to Europeanness (Whiteness) and Aboriginality (Blackness). *Taja, The Australian Journal of Anthropology*. 2 (2): 179-201.
- Trouillot, Michel. 1991. "Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness". En: R. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*. pp. 17-44. Santa Fe: School of American Research Press.
- US Commission on Human Rights. 1992. "A Historical Context for Evaluation". En: F. Lyden y L. Legters (eds), *Native Americans and Public Policy*. pp. 13-32. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Vachon, D. 1982. "Political consciousness and land rights among the Australian Western Desert people". En: E. Leacock y R. Lee (eds.), *Politics and History in Band Societies*. pp. 463-490. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilkinson, Charles. 1987. *American Indians, Time, and the Law. Native Societies in a Modern Constitutional Democracy*. New Haven: Yale University Press.
- Williams. Brackette. 1993. The Impact of the Precepts of Nationalism on the Concept of Culture: Making Grasshoppers of Naked Apes. *Cultural Critique* (24): 143-191.
- Williams, Raymond. 1990. *Marxism and Literature*. Bristol: Oxford University Press.
- Wolf, Eric. 1993. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

# El nativo ecológico: Movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia<sup>1,2</sup>

ASTRID ULLOA<sup>3</sup>

## Introducción

**D**urante los últimos 500 años los indígenas han sido estereotipados como salvajes, brujos o menores de edad. Sin embargo, en las últimas décadas se han vuelto importantes y poderosos interlocutores dentro del espacio político nacional, lo que les permite repensar la esfera política y sus predominantes conceptos de nación, ciudadanía, democracia, desarrollo y medio ambiente. En este nuevo contexto, los indígenas ahora son considerados tanto por la comunidad académica como por el público en general, en Colombia y en el ámbito internacional como *indígenas ecológicos* que protegen el medio ambiente y dan esperanza a la crisis ambiental y del desarrollo. Por lo tanto, las representaciones sobre los indígenas han sido transformadas del “sujeto colonial salvaje” en el “actor político- ecológico”.

Así, los movimientos ambientalistas, las organizaciones no gubernamentales, los programas nacionales y globales de desarrollo sostenible, y las luchas políticas de los indígenas están en constante interrelación, contradicción y negociación reconfigurando tanto las prácticas locales como globales. Consecuentemente, los significados y las concepciones acerca de la naturaleza y del medio ambiente y desu manejo ecológico son terreno de confrontación en el cual se llevan a cabodiversas luchas políticas sobre los significados.

---

1 Publicado en 2017 en Eduardo Restrepo, Axel Rojas y Marta Saade (eds.), *Antropología becha en Colombia*. Tomo II. pp. 277-300. Popayán: ALA-ICANH-Editorial Universidad del Cauca.

2 Este texto fue publicado originalmente en: “*Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*”. Mauricio Archila y Mauricio Pardo (editores). ICANH-CES-Universidad Nacional. Bogotá, 2001.

3 Universidad Nacional de Colombia.

Dada la diversidad de orígenes, identidades, intereses políticos, acciones territoriales, coaliciones, alianzas y estrategias organizativas de los movimientos indígenas, este texto se centrará en el papel que algunas organizaciones indígenas y movimientos ambientalistas (regionales, nacionales y transnacionales) han tenido en relación con la construcción de las identidades indígenas ecológicas para tratar de responder a la pregunta ¿Cómo los han y se han situado los movimientos indígenas colombianos y sus identidades y propuestas político-ambientales en los contextos nacionales y transnacionales, y cuáles son sus efectos? En este sentido miro la singularidad de la relación indígenas/ecología y su papel como protectores de la naturaleza, y problematizo esta autoevidente relación al igual que sus múltiples causalidades y efectos.

### **El poder de la identidad:<sup>4</sup> El proceso de construcción de las identidades ecológicas**

Las culturas con principios no se venden.

La madre tierra no se vende.<sup>5</sup>

En Colombia, las luchas de los pueblos indígenas por sus derechos y territorios comenzaron a tener efectos en el ámbito legal desde el siglo XVIII. Sin embargo, solamente hacia los años setenta con la aparición de la primera organización indígena (el CRIC-Consejo Regional Indígena del Cauca-1971), los pueblos indígenas comenzaron a tener participación en la política nacional a través de sus propias organizaciones y basados en un discurso étnico que ha buscado su inserción dentro del Estado y la sociedad nacional, al demandar un entendimiento nacional basado en el reconocimiento de sus derechos y diferencias. Sus acciones les han permitido construir nuevas relaciones políticas y una mayor capacidad de negociación con el Estado, los sectores privados, otros grupos y movimientos sociales, al igual que con la guerrilla.

Como Epstein resalta, las acciones de los movimientos indígenas han expresado conflictos relacionados con problemas étnicos y culturales. Los objetivos de los movimientos sociales incluyen “una revolución cultural, dentro y fuera: lo cual crea movimientos que encarnan los valores de una nueva sociedad y traen cambios fundamentales en los valores sociales” (Epstein 1990: 36). Estos movimientos se han caracterizado por la inclusión de nuevos actores sociales en procesos políticos, formas radicales de acción, organizaciones descentralizadas,

---

4 Retomo el nombre del libro de Castells (1997), *El poder de la identidad*.

5 Consigna en la marcha que celebraron los u'wa y los embera-katio frente a la sede del Ministerio del Medio Ambiente, el 3 de febrero de 2000.

rechazo a las instituciones políticas, y demandas por la democratización de las estructuras sociales dentro de la sociedad civil como una nueva manera de hacer política. Características que difieren de las viejas concepciones acerca de los movimientos sociales en los cuales los conflictos fueron relacionados con problemas económicos y laborales (Cohen 1985, Klandermans y Tarrow 1988, Offe 1985, Scott 1990, Touraine 1985).

La presencia y acciones de estos actores sociales no se puede desligar de las transformaciones generadas desde los setenta por los procesos de democratización y globalización, ligados a la diseminación de la tecnología y las comunicaciones que relacionan procesos locales-globales y transforman situaciones temporales y espaciales del Estado-nación y de los movimientos sociales, a la vez que los articulan con escenarios transnacionales. Así mismo, el proceso de reconocimiento indígena a través de la Constitución del 91 estuvo ligado a los procesos de transformación del Estado a través de la descentralización y la implementación de políticas neoliberales (privatización de las instituciones del Estado, supresión de los subsidios y la apertura de Colombia al comercio y los mercados internacionales).

Los movimientos indígenas y sus diversas articulaciones (sociales, económicas y políticas que traspasan fronteras) ligado a su reconocimiento como grupos étnicos por la Constitución del 91 han introducido no solamente nuevos espacios democráticos de participación política y redefinición de ideas sobre derechos civiles, sociales y culturales, ciudadanía, igualdades y diferencias individuales y colectivas, sino también nuevas discusiones relacionadas con identidades. El proceso de construcción de identidad de los movimientos indígenas ha estado basado en sus tradiciones, definiciones legales y antropológicas, estereotipos nacionales e internacionales y diversos ideales que responden a situaciones históricas y sociales específicas de cada pueblo y organización. En las últimas décadas el proceso de construcción de identidad de los movimientos indígenas ha estado relacionado con ideas ecológicas.

Desde los años setenta, alrededor del mundo, los indígenas han comenzado a ser situados como actores importantes dentro del discurso ambiental con la proliferación de documentos de las Naciones Unidas, las ONG y los programas ambientales. Los indígenas ahora son vistos por la comunidad académica, las organizaciones en pro del medio ambiente, los medios masivos de comunicación y el público en general, tanto en Colombia como en el ámbito internacional, como *los guardianes de la naturaleza, eco-héroes<sup>6</sup> o nativos ecológicos* que protegen el medioambiente y dan esperanza a la crisis ambiental global.

---

6 La revista Time tiene una sección denominada “eco-héroes” donde destacan, por ejemplo, las actividades de indígenas norteamericanos y brasileños en su lucha por salvar el medio ambiente.

De hecho, en 1984, la organización indígena COICA (La Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la cuenca amazónica) recibió el premio internacional alternativo de la paz “Right Livelihood Award” por sus propuestas ambientales. La Organización Regional Indígena Embera-Wounan-OREWA (1996) y los embera (1997) también fueron reconocidos por instituciones nacionales por sus logros como organización y sociedad ecológicas. Los u’wa ganaron en 1998 el premio de Medio Ambiente Goldman en Estados Unidos. En 1998 el gobierno suizo a través del Premio a la Creatividad de la Mujer Rural destacó la labor en torno a lo ambiental de Milena Duquara Tapiero (Gobernadora indígena del Cabildo de Guaipá Centro, Ortega, Tolima). Así mismo, en 1999, los kogui fueron reconocidos como indígenas ecológicos en el ámbito global a través del premio internacional de ecología otorgado por la Organización Internacional de Biopolítica (BIOS).<sup>7</sup>

Las organizaciones indígenas también han establecido un diálogo con los discursos ambientales nacionales, transnacionales y globales de movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales, instituciones gubernamentales, investigadores y organismos multilaterales, entre otros. De esta manera, una identidad ecológica está siendo conferida a los indígenas, quienes al mismo tiempo, están construyendo sus identidades al reafirmar sus prácticas y concepciones relacionadas con la naturaleza.

Analizar el proceso de construcción de identidades ecológicas requiere que la idea de identidad no sea vista como una categoría fija, sino como un proceso relacional y en negociación con identidades que han sido históricamente conferidas por otros. De esta manera, la construcción de identidad es una negociación entre la historia, el poder, la cultura y las situaciones específicas (de acuerdo con categorías de clase, sexualidad, género, raza o religión) en las cuales se está dando. Las identidades tienen que ser analizadas como relacionales y no como la emergencia histórica de entidades categóricas. Por lo tanto, el proceso de construcción de identidades étnicas es el resultado de la autoidentificación en relación y oposición a identidades conferidas dentro de un proceso específico tanto histórico como de relaciones de conocimiento/poder que implica negociaciones y conflictos. La construcción de identidades étnicas colectivas conforma un juego relacional de múltiples actores sociales y situaciones que permiten que estas identidades se redefinan constantemente como nuevas entidades sociales. Esto también implica analizar, en una perspectiva histórica y teniendo en cuenta las relaciones de poder/conocimiento, la manera cómo los actores construyen sus identidades, hablan acerca de su vida diaria, de sus situaciones sociales y de sus prácticas (Hall 1990, Wade 1997, Scott 1995, Castells 1997, Comaroff y Comaroff 1997). Siguiendo a Cohen, una de las características más sobresalientes de los movimientos sociales

---

7 Los kogui son los primeros en América en recibir este premio, el cual ha sido concedido a personajes como Jacques Cousteau-1996. BIOS que está formada por 103 países surgió en Grecia para promover el respeto por la vida y realizar cooperación internacional para proteger el medio ambiente.

no es que “ellos se articulen en acciones expresivas o afirmen sus identidades si no que relacionan actores conscientes de su capacidad de crear identidades y de las relaciones de poder relacionadas en sus construcciones sociales” (1985: 694).

Los movimientos indígenas están embebidos en identidades colectivas que se reafirman a través de prácticas y elementos simbólicos que producen efectos políticos. Por otro lado, las identidades indígenas que los reafirman dentro de las naciones influyen la conciencia pública. Esto ha ayudado a formar nuevas identidades nacionales como se refleja en las políticas culturales nacionales, caso concreto en los diálogos de nación propuestos por el Ministerio de Cultura o las políticas ambientales del Ministerio del Medio Ambiente. En la perspectiva de Comaroff y Comaroff (1997), este proceso puede ser visto como el resultado de la capacidad de acción (*agency*) de los movimientos indígenas, la cual como una actividad significativa, trae consecuencias y articula discursos sobre su representación dentro del Estado-nación. De esta manera, los indígenas “usan” su identidad colectiva como una estrategia performativa para establecer relaciones (políticas, económicas, etc.) con el Estado (Gros 1999), y como una estrategia política que les permite el manipular su situación histórica y cultural. La identidad colectiva se convierte en una construcción histórica que les permite a los movimientos indígenas luchar por sus intereses políticos en el ámbito nacional e internacional, como ocurre con las identidades ecológicas. Consecuentemente, los indígenas tienen en términos de Gros, una “etnicidad abierta” lo que significa nuevas concepciones sobre los indígenas como flexibles para poder tratar con las contradicciones de la modernidad y del Estado-nación.

Los movimientos indígenas como identidades colectivas se han originado en las tres fuentes sugeridas por Castells (1997). Los movimientos indígenas fueron reconocidos como actores étnicos por las instituciones estatales dominantes (identidad legitimadora) a través de la constitución del 91 en la cual se establece su reconocimiento como indígenas. Las luchas de los pueblos indígenas desde los setenta han ayudado a conformar su identidad como resultado de un proceso de resistencia (identidad de resistencia). Finalmente, los movimientos indígenas están en proceso de construcción de nuevas identidades (identidad proyecto) basado en las tradiciones étnicas y en relación con los discursos globales y nacionales sobre el medio ambiente, la diversidad cultural, los desarrollos alternativos y las identidades colectivas. Por lo tanto los movimientos indígenas como identidades colectivas tienen un espacio político para proponer y confrontar el sistema oficial. De esta manera, siguiendo a Castells, las acciones de los movimientos indígenas transforman “los valores y las instituciones de la sociedad” (1997: 3).

Álvarez, Dagnino y Escobar (1998) consideran que los procesos de construcción de identidades colectivas y las acciones de los movimientos sociales son elementos esenciales para análisis contemporáneos de dichos movimientos en América Latina.



Así mismo, ellos consideran que las acciones de los movimientos sociales como resultado de su política cultural<sup>8</sup> buscan el cambiar o interrumpir la política cultural dominante. De esta manera, los movimientos indígenas están confrontando y redefiniendo la modernidad al proponer nuevas concepciones sobre derechos (étnicos, culturales, entre otros), economías, desarrollos, condiciones sociales y en este caso condiciones ambientales (Alvarez, Dagnino y Escobar 1998). En esta perspectiva, las acciones de los movimientos indígenas pueden ser analizadas de una manera diferente. De hecho, la pregunta no es solamente “porqué ellos emergen” o “cómo ellos actúan”, sino también cómo la política cultural de los movimientos indígenas y sus procesos de construcción de identidad han ayudado a resignificar la política cultural nacional al abrir nuevos espacios democráticos y cambiar la forma de hacer política. De la misma manera, analizando las estrategias indígenas de construcción de sus identidades nos permite comprender sus efectos dentro del contexto político nacional y transnacional.

Estudiando los movimientos sociales, y específicamente los movimientos indígenas –emergencia, desarrollo y eventual desaparición– envuelve la interrelación de las oportunidades políticas, estructuras de movilización y las dimensiones culturales (procesos conceptuales) en el ámbito nacional e internacional. Esto también implica analizar, en una perspectiva histórica y teniendo en cuenta las relaciones de poder/conocimiento, la manera como los actores construyen sus identidades, hablan acerca de su vida diaria, de sus situaciones sociales y de sus prácticas. Esto implica que los movimientos sociales son reflexivos de los procesos sociales de formación de identidades los cuales reinterpretan normas, construyen nuevos significados, reforman el discurso público, desafían fronteras entre los espacios públicos y privados y los campos políticos y culturales, y crean nuevas maneras de ser políticos en lo cual las diferencias culturales se convierten en el elemento esencial para entender estos movimientos (Escobar 1992). Más aún, el estudio de los movimientos indígenas se refiere a análisis de los actores étnicos como actores sociales cuya capacidad de acción la auto transforman en acciones colectivas y no solo a análisis de dichos actores como grupos dominados o víctimas (Cohen 1985, Escobar 1992, McAdams, McCarthy y Zald 1996, Tourine 1985, Tarrow 1998, Bonfil Batalla 1981, Brysk 2000).

---

8 Política cultural puede ser definida como “el proceso generado cuando diferentes conjuntos de actores políticos, marcados por, y encarnando prácticas y significados culturales diferentes, entran en conflicto. Esta definición de política cultural asume que las prácticas y los significados –particularmente aquellos teorizados como marginales, opositivos, minoritarios, residuales, emergentes, alternativos y disidentes, entre otros, todos éstos concebidos en relación con un orden cultural dominante– pueden ser la fuente de procesos que deben ser aceptados como políticos” (Álvarez, Dagnino y Escobar (1998: 7).



Por lo tanto, el *nativo ecológico* es el producto de discursos diversos generados por varios actores sociales situados en diferentes puntos del espectro del poder. De esta manera, explorar las múltiples causalidades que han ayudado a reconfigurar las identidades indígenas colectivas en torno a lo ambiental implica rastrear las relaciones históricas y las condiciones sociales relacionadas con al menos dos dinámicas que están en permanente interacción: El surgimiento de la “conciencia ambiental global” como respuesta a la crisis ambiental y económica expresada en el desarrollo sostenible y en los movimientos ambientalistas nacionales y globales; y la política cultural y ambiental de los indígenas, sus procesos de construcción de identidad y sus efectos en el ámbito nacional y transnacional.

## El surgimiento de la conciencia ambiental

Durante los setenta, las discusiones internacionales sobre los límites de crecimiento en el Club de Roma-1972, el reporte Meadows-1970, entre otros, los cambios ambientales y el surgimiento de los movimientos ambientales, afectaron el contexto colombiano de dos maneras diferentes: la introducción de políticas internacionales con la consecuente creación de instituciones nacionales para implementar políticas en torno al manejo del medio ambiente, y la formación de diversos grupos, movimientos y ONG ambientalistas.

En particular, desde los años setenta, diversas ONG (La Fundación Herencia Verde, Cosmos, entre otras) y grupos locales (Consejo Ecológico de la Región Centro Occidental-CERCO, Grupos ecológicos de Risaralda-GER, etc.) trajeron nuevas perspectivas en torno a lo ambiental las cuales han interrelacionado la conservación, los problemas sociales y protestas en contra del desarrollo. Esta mirada social ha permitido la interacción de estas organizaciones y grupos ambientales con las demandas sociales, económicas y políticas de los movimientos de indígenas, campesinos y afrocolombianos. Paralelo a estos procesos, se han venido incrementando las ONG, los programas, las instituciones, las políticas y las investigaciones relacionadas con los cambios ambientales y las estrategias de conservación de los recursos naturales. De manera similar, se ha dado un incremento en los programas académicos ambientales de las universidades de todo el país.

Todos estos actores tienen diferentes actividades, intereses y concepciones con respecto a la naturaleza y a las estrategias de conservación (desde la protección de los animales silvestres y ecosistemas hasta la promoción de los programas de desarrollo sostenible), las cuales combinan con intereses particulares como por ejemplo los derechos humanos, la paz, los derechos étnicos, al igual que desarrollos alternativos (Palacio 1997, Álvarez 1997, Carrizosa 1997). A partir de 1992, Colombia se posicionó como el segundo país de mayor diversidad biológica

en el ámbito mundial.<sup>9</sup> La declaración de Río de Janeiro (UNCED) implicó la implementación de programas globales de desarrollo sostenible y un llamado para la articulación de las diversas posiciones frente al medio ambiente. En este nuevo contexto nacional y de articulación con la conciencia ambiental global es que diferentes propuestas ambientales comenzaron a ser incluidas. De hecho, los conocimientos indígenas, sus territorios<sup>10</sup> y sus recursos empezaron a ser parte del interés nacional y a ser considerados de manera más sistemática en los estudios antropológicos y biológicos acerca de las concepciones sobre la naturaleza y el manejo de los recursos indígenas (Reichel-Dolmatoff 1968, 1976, Hildebrand 1983, Reichel 1989, Correa 1990, Van der Hammen 1992, Ulloa 1996).

Consecuentemente, las categorías de lo indígena y sus sistemas de conocimiento han sido reposicionados. De acuerdo con Moseley (1991), el significado práctico de lo indígena puede ser apreciado por la contradicción en los procesos de industrialización, las dificultades en los programas de desarrollo al igual que en la urgencia por nuevos patrones de producción. Este reconocimiento comenzó a ser expresado en los discursos políticos de las organizaciones gubernamentales, no gubernamentales e indígenas y a través de los programas de desarrollo sostenible.

## La política cultural y ambiental de los indígenas

El reconocimiento nacional e internacional de los movimientos indígenas como ecológicos no se puede desligar de las luchas políticas de los indígenas por el derecho a sus territorios y por mantener el manejo de sus recursos naturales. En estas luchas han estado presentes elementos de identidad basados en ideas ecológicas y en concepciones que difieren de las nociones y relaciones modernas con la naturaleza. Las luchas indígenas entorno a lo ambiental se han manifestado en acciones ligadas al fortalecimiento, protección y respeto de la identidad cultural la cual se basa en la relación cultura/territorio. Así, por ejemplo, en el Plan de vida de la OREWA, denominado “Lo que queremos y pensamos hacer en nuestro territorio”, está explícita esta relación al plantear que

Para los pueblos indígenas del departamento [Chocó] el bienestar está basado en el sentido de pertenencia a la Naturaleza como un legado ancestral de su origen; la Naturaleza y el mundo están constituidos por múltiples espíritus donde cada uno de ellos representa una de las

---

9 De hecho, la mayoría del territorio colombiano está clasificado como biodiversity hot spot y el área de la Amazonia como tropical wilderness área.

10 Las poblaciones indígenas (aproximadamente 800 mil individuos cerca del 2% de la población colombiana) legalmente poseen el 25% del territorio nacional continental, y gran parte de los territorios indígenas están en las regiones de alta biodiversidad (Ver Posey 1984, Moran 1996, Ulloa 1996, Correa 1990).

especies de los seres vivos o muertos que existen. El tejido simbólico de la cosmovisión de los pueblos indígenas juega un papel definitivo en el equilibrio de los ecosistemas que se encuentran en su territorio. Es por eso que cuando se atenta contra la Naturaleza se atenta contra la cultura y viceversa. (OREWA 1996: 423).

Acciones más puntuales en torno a lo ambiental han sido realizadas por los movimientos indígenas a través de mecanismos legales tales como: las demandas y procesos legales lideradas por los embera-katio desde 1993, las tutelas y las audiencias públicas presentadas por los u'wa; y el lobby ante organizaciones nacionales e internacionales realizado por diversos miembros de organizaciones nacionales y regionales. Así mismo, han liderado manifestaciones directas tales como: la paralización de la construcción de la carretera Panamericana por los embera en 1992, el bloqueo de la carretera hacia Buenaventura por embera-chamí, paez y wounan en abril de 2000, la ocupación de Pueblo Rico (Risaralda) por emberas-chamí y katio en marzo de 2000, la ocupación de oficinas del Estado por parte de los wayuu en 1995 y los embera-katio en 1999, al igual que la movilización nacional en torno a los u'wa y embera-katio el pasado 4 de abril con 5.000 delegados de 48 grupos étnicos. Las denuncias en torno a lo ambiental también han sido expresadas en vetos hacia los programas de investigación antropológica, biológica y genética.<sup>11</sup>

Las acciones de los movimientos indígenas en torno a lo ambiental no se pueden desligar de los territorios indígenas los cuales son presentados como figuras de defensa de la biodiversidad y los ecosistemas. De hecho, varios pueblos indígenas están planteando diversas propuestas alternativas en torno al manejo de sus territorios y de la biodiversidad a través de sus planes de vida los cuales plantean su visión de futuro y desarrollo acorde con sus necesidades y prácticas culturales. Por lo tanto, la política cultural y ambiental de los movimientos indígenas propone como vital para la conservación y protección de la biodiversidad, el reconocimiento de la propiedad de los territorios indígenas y la garantía de que los resguardos puedan asumir su función ecológica a la vez que los indígenas puedan ejercer sus funciones como autoridades ambientales en sus territorios. Articulando así sus propuestas con las políticas nacionales de desarrollo sostenible.

---

11 Caso concreto, la declaración realizada en 1996 por la ONIC y diversas organizaciones indígenas en contra de los programas de investigación y toma de muestras sobre información genética humana realizados por la Universidad Javeriana. Por otro lado, en 1999 COICA logró la revocación de la patente del yagé la cual había sido otorgada a un investigador norteamericano

## Los efectos nacionales y transnacionales de los movimientos indígenas y sus identidades ecológicas

Los movimientos indígenas y sus políticas culturales y ambientales han permitido situar la identidad cultural como un fin en sí mismo dentro de los espacios políticos. Más aún, procesos de construcción de identidades ecológicas han permitido a los movimientos sociales el establecerse como fuerzas sociales concretas para generar cambios sociales dentro del espacio político y social en el ámbito nacional y transnacional. Así mismo, los procesos de construcción de identidad de los movimientos indígenas han permitido confrontar los lazos tradicionales entre los procesos culturales, políticos y socioeconómicos dentro y fuera de los espacios institucionales y dentro de las fronteras nacionales al igual que en los flujos transnacionales (Escobar 1992, Touraine 1985, Bonfil Batalla 1981, Brysk 2000).

Los movimientos indígenas están dentro de las representaciones, confrontaciones, negociaciones y replanteamientos de lo ambiental en donde sus acciones político-ambientales han afectado las esferas nacionales y transnacionales de diferentes maneras al darse una dispersión de significados a través de estas redes de movimientos sociales. De esta manera, analizar el impacto de los movimientos indígenas en torno a lo ambiental implica mirar la circulación y dispersión de las propuestas de estos movimientos no solamente dentro del marco institucional sino también en otros espacios culturales y políticos. De manera similar, las acciones de los movimientos indígenas tienen que ser vistas en relación con la sociedad civil que permite cooperación a través de fronteras, construcción de identidades transnacionales. De hecho, la política cultural de los movimientos sociales puede ser aprehendida a través del papel que tienen en el fortalecimiento de la sociedad civil y en la consolidación de los procesos de democratización dentro y fuera de lo público y lo nacional (Álvarez, Dagnino y Escobar 1998, Dagnino 1998, Warren 1998, 1999, Escobar y Alvarez 1992, Gros 1999, Pardo 1997, Brysk 1993, 1994, 1996, 2000, Varese 1995, Findji 1992, Avirama y Márquez 1994). Las acciones de los movimientos indígenas en torno a lo ambiental pueden ser resumidas en: a) los efectos que estas han tenido como movimientos; y b) los efectos que se han generado sobre los movimientos.

### *Efectos de los movimientos indígenas*

Las luchas indígenas en torno a lo ambiental y sus identidades ecológicas han sido estratégicas para los pueblos indígenas quienes han encontrado soporte de actores nacionales y transnacionales al establecer lazos, alianzas y redes (desde apoyo conceptual y político hasta apoyo financiero) con organizaciones (gubernamentales y no gubernamentales) y movimientos sociales, al igual que con

otros movimientos indígenas que han abierto espacios de acción, les han dado mayor poder político y nuevas identidades dentro del Estado-nación.<sup>12</sup>

De esta manera, los indígenas han accedido a los regímenes internacionales (Brysk 1993, 1994) conformado por redes de ONG y movimientos ambientalistas las cuales presionan por el establecimiento de nuevas relaciones con los recursos naturales. De manera similar, las ONG ambientalistas han influenciado corporaciones, políticas nacionales y globales, al igual que patrones de consumo de ciudadanos comunes alrededor del planeta. Las concepciones indígenas sobre la naturaleza han influenciado el discurso ambientalista global al brindar a las ONG ambientalistas tanto nacionales como internacionales<sup>13</sup> y a grupos ecológicos locales herramientas conceptuales para luchar por nuevas relaciones entre la sociedad y el medio ambiente. De la misma manera han contribuido a la redefinición de estrategias de conservación de dichas organizaciones. Estas dinámicas han ayudado a situar a los indígenas como ambientalistas en espacios internacionales lo cual permite una mayor defensa de su territorio y de sus recursos. Las ONG ambientalistas han establecido lazos entre los contextos políticos locales, nacionales y globales<sup>14</sup> que contribuyen al cambio social (Princcen 1994, Sethi 1993, Wapner 1994, 1995).

En otros países latino americanos como Ecuador, Brasil, México, Bolivia y Nicaragua, los pueblos indígenas y los ecologistas han liderado luchas en contra de compañías madereras y petroleras, programas de desarrollo (hidroeléctricas, carreteras, etc.) e investigaciones de bioprospección. En Colombia, desde 1993 los embera-katio han estado en contra de la construcción de la hidroeléctrica Urrá en el río Sinú. Aunque ellos no pudieron detener la construcción, el pasado 23 de abril de 2000 lograron la inclusión de nuevos territorios y la suspensión de Urra II. Estas situaciones han ayudado a consolidar una red internacional ambiental de apoyo y denuncia de este proceso con la solidaridad de Global Response, Amnistía Internacional y Survival Internacional, entre otros. En el caso de los u'wa, se ha consolidado una red nacional e internacional de ONG ambientalistas

---

12 J. Beneria-Surkin (2000) describe cómo en Bolivia la Capitanía del Alto y Bajo Izozog (CABI) y sus alianzas con movimientos ambientales ha permitido mayor espacio político para los indígenas y el poder para elaborar una estrategia descentralizada de desarrollo sostenible para las comunidades Izoceño-Guaraníes.

13 Tales como Fondo Mundial para la Vida Silvestre-WWF, The Nature Conservancy-TNC, Conservation International-CI, la Unión Internacional para la conservación de la Naturaleza y los Recursos Naturales-UICN y la Fundación Natura.

14 Sin embargo, diversas ONGs ambientalistas han ayudado a implementar programas de desarrollo que no consideran las concepciones locales sobre la naturaleza y el desarrollo. Por lo tanto, es importante el llamar la atención sobre las diferencias que existen entre las ONGs ambientalistas dado que hacer una generalización sobre ellas impide ver las contradicciones que existen entre ellas y entre sus intereses particulares.

y de derechos humanos la cual ha organizado protestas en diferentes países.<sup>15</sup> El pasado 22 de marzo de 2000, una misión extranjera compuesta por miembros de organizaciones de derechos humanos y ambientalistas del Salvador, Paraguay, Alemania, Argentina, Ecuador y Brasil, entre otros, recomendaron la suspensión de las actividades de la multinacional Occidental de Colombia (OXY) en terrenos aledaños al territorio u'wa. Así mismo, el pasado 31 de marzo de 2000 una juez dictaminó la suspensión de las exploraciones petroleras. Paralelamente, en Estados Unidos, activistas ambientalistas y de derechos humanos están presionando en contra de la candidatura presidencial de Al Gore por sus nexos con la OXY.

De igual manera, los indígenas han establecido relaciones con comunidades étnicas alrededor del mundo trascendiendo las fronteras nacionales para reafirmar una identidad pan-indígena (Brysk 2000, Castells 1997, Bonfil Batalla 1981) al crear varias redes transnacionales de intercambio y apoyo en torno a lo ambiental con otros pueblos indígenas. Estas redes utilizan las nuevas tecnologías de comunicación como nuevas estrategias que permiten unas dinámicas más ágiles de interacción y respuestas casi inmediatas de los miembros de los grupos étnicos alrededor del mundo. Por ejemplo, en 1997, en la región Amazónica colombiana se realizó el segundo encuentro de ancianos y sacerdotes indígenas de América organizado por la Fundación Sendama, en donde se discutieron las estrategias ambientales para proteger sus territorios. En junio de 1999 se realizó el Encuentro de Taitas en Yurayaco,<sup>16</sup> Caquetá. En dicho encuentro, los participantes destacaron la importancia de sus conocimientos sobre el yagé y las plantas medicinales, por lo que hacen un llamado para que se respeten sus territorios y los derechos de propiedad intelectual colectiva. De igual manera se realizó en la Sierra Nevada de Santa Marta-Nabusímake, el "II Encuentro Internacional Indígena de América" en enero de 1999 que busco la integración de los pueblos indígenas participantes (ijka, maya, entre otros) en torno a la naturaleza.

---

15 Action Resource Center, Amazon Watch, Earthjustice Legal Defense Fund, EarthWays Foundation, Indigenous Environmental Network, Project Underground, Rainforest Action Network, Sol Communications, U'wa Defense Project, International Law Project for Human Environmental and Economic Defense, and Beyond oil Campaign. Además, hay comités u'wa en países como: Finlandia, Dinamarca y España.

16 Este encuentro se realizó del 1 al 8 de junio de 1999 con la participación de 40 médicos indígenas representantes de los pueblos: inganos de Caquetá, Bota Caucana, Mocoa y Valle del Sibundoy; cofanes del valle de Guamuez, Santa Rosa de Sucumbíos, Afilador y Yarinal; sionas del Bajo Putumayo, Kamsás del Valle de Sibundoy; la anciana carijona del Tablero; coreguajes venidos de Orteguaza en el Caquetá, y los payes tatuyos invitados del Vaupés. Encuentro de Taitas en la Amazonía Colombiana. Unión de Médicos Indígenas Yageceros de Colombia-UMIYAC. 1999. Este encuentro se realizó gracias a una red internacional conformada por la Unión de Médicos Indígenas Yageceros de Colombia (UMIYAC), la organización ingana Tanda Chiridu Inganokuna y la Ong ambientalista Amazon Conservation Team.

Así mismo, los kogui han establecido relaciones con la red de indígenas norteamericanos denominada *Tribalink* la cual viene estableciendo nexos con varios pueblos indígenas de diferentes partes del mundo y realizando denuncias entorno a la problemática ambiental de sus territorios ([www.tribalink.com](http://www.tribalink.com)). Otro ejemplo de las redes indígenas internacionales en torno a lo ambiental es la red denominada *Nativenet* la cual está dedicada a “proteger y defender la madre tierra y los derechos de los pueblos indígenas alrededor del mundo” ([www.natnet.com](http://www.natnet.com)), y la red denominada Indigenous Environmental Network (IEN) la cual busca proteger la madre tierra de la contaminación y la explotación al fortalecer, mantener y respetar las técnicas tradicionales y las leyes naturales ([www.alphacdc.com/ien](http://www.alphacdc.com/ien)). La coalición con diferentes actores ha ayudado a los indígenas no sólo a consolidar sus identidades sino también a producir cambios sociales en las instituciones, las políticas y las concepciones nacionales y transnacionales. Así, se han producido cambios en Constituciones Políticas en América Latina, y legislaciones relacionadas con el manejo de los recursos, la biodiversidad y territorios indígenas, hasta el fortalecimiento de la sociedad civil global a través de acciones ambientales que trascienden el ámbito local y generan acciones globales.

Las acciones de los movimientos indígenas han confrontado el derecho (nacional e internacional) usando el mismo derecho al resituarse dentro de las Constituciones nacionales y el en derecho internacional (Lazarus-Black y Hirsch 1994). Así, los movimientos indígenas han “manipulado” el sistema legal no sólo usándolo sino también redefiniéndolo. El reconocimiento nacional de la diversidad cultural y biológica y los derechos que esto conlleva está ligado al derecho internacional (convenio de la OIT 169 (1989), la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas (1992) y el Convenio de la Biodiversidad (1992) (artículo 8j y 15), entre otros) el cual ha ayudado a repensar la soberanía, las dinámicas territoriales nacionales y los derechos indígenas en el ámbito local.

En cuando al convenio de la diversidad biológica (CDB), la reglamentación del artículo 8j (que busca formas legales de protección de los conocimientos, innovaciones y prácticas de los grupos étnicos y comunidades locales), los movimientos indígenas han generado propuestas que permiten replantear las concepciones de soberanía nacional, propiedad individual y derechos de autor entre otros. Específicamente, COICA propone entre otros: incorporar en la reglamentación el concepto de patrimonio cultural colectivo de los pueblos indígenas; establecer regímenes especiales y sistemas *sui generis* de protección del conocimiento indígena; valorar las innovaciones y prácticas tradicionales de los pueblos indígenas como innovaciones informales; y reconocer los pueblos indígenas como tales y evitar los acuerdos individuales de acceso. Los movimientos indígenas están construyendo alianzas con investigadores, centros académicos, movimientos indígenas internacionales y organizaciones ecológicas lo cual les permite articular mayores demandas por sus derechos y el repensar el



derecho nacional. Estas alianzas han ayudado a situar la identidad ecológica en contextos nacionales e internacionales.

Los pueblos indígenas y sus lazos políticos transnacionales han ayudado a formar una sociedad civil global que, al mismo tiempo, está impactando la sociedad civil nacional al ampliar sus derechos, mediar entre las relaciones entre lo local y el Estado, empoderar los movimientos sociales locales y acumular una autoridad no estatal (Brysk 2000, Wapner 1995).

Santos (1998) considera que las demandas de los pueblos indígenas por los derechos colectivos de autodeterminación permiten formas alternativas de derecho y justicia y nuevos regímenes de ciudadanía. Así mismo, las propuestas de los indígenas en torno a lo ambiental se articulan con las acciones que Santos (1998) denomina “la herencia común de la humanidad” lo cual implica acciones globales relacionadas con, por ejemplo, cambios ambientales. Las acciones de los indígenas y la herencia común de la humanidad son en términos de Santos “globalizaciones de abajo hacia arriba” o “globalizaciones contrahegemónicas” dado que son expresiones de resistencia que buscan construir espacios más participativos y democráticos generando alternativas al desarrollo.

Esta dimensión multiforme de territorio, redes sociales y relaciones políticas que trascienden las fronteras nacionales y construyen lo que se podría llamar una *eco-comunidad indígena transnacional* basada en la política cultural y ambiental de los movimientos indígenas abre espacios políticos que ayudan a cambiar la realidad social en Colombia y a la vez promueve concepciones ecológicas alternativas. Sin embargo, las políticas ambientales nacionales y globales no son neutrales dado que el acceso, los beneficios y los costos de los recursos naturales esta mediado por relaciones desiguales de poder que afecta los movimientos indígenas. Por lo tanto, la interacción y negociación con lo ambiental también ha traído *efectos sobre* los movimientos indígenas en relación con, por ejemplo, los recursos genéticos de los territorios indígenas, las representaciones y la autonomía que afectan sus derechos como grupos étnicos.

### *Efectos sobre los movimientos indígenas*

De acuerdo con Gupta (1998), el surgimiento del interés en los indígenas es ambivalente porque este interés puede estar relacionado con los imaginarios colonialistas y nacionalistas sobre el “nativo tradicional” que están presentes en los proyectos de desarrollo. De manera similar, los conocimientos indígenas en torno a la biodiversidad están también relacionados con los procesos capitalistas que los introducen en los circuitos de producción y consumo a través del turismo (ecológico y étnico), la búsqueda de materias primas para la medicina industrial



(el petróleo, la madera y los minerales) y de nuevos recursos genéticos. La inclusión de los conocimientos indígenas ha sido importante para los discursos de desarrollo, ecológico y agrológico transnacionales porque los indígenas han servido como informantes y como herramientas de validez para implementar los programas. Por otro lado, la inclusión de los conocimientos indígenas en los procesos de bioprospección reduce costos y aumenta los beneficios de las corporaciones farmacéuticas transnacionales (Baptiste y Hernández 1998). Lo cual ocurre ahora cuando la “naturaleza” se ha vuelto una inminente mercancía global frente a la destrucción ambiental y donde las prácticas indígenas son necesarias para este nuevo “eco-mercado” libre (McAfee 1999, Gupta 1998, Escobar 1999).

Así mismo, el reconocimiento de los indígenas como *nativos ecológicos* no es impedimento para que los poderes económicos nacionales y transnacionales confronten los derechos indígenas de autodeterminación y autonomía en sus territorios. Dado que los territorios indígenas tienen una gran biodiversidad, al igual que minerales y petróleo, se ha venido dando una intervención nacional e internacional en los territorios indígenas (la OXY en el territorio u’wa, la construcción de la hidroeléctrica en el territorio embera-katio, por ejemplo). En Colombia, los indígenas tienen el derecho de gobernar en sus territorios y tienen la autonomía, entre otros, coordinar los programas a realizarse sobre sus territorios, diseñar planes y programas de desarrollo económico y social, y cuidar los recursos naturales, los cuales deben estar “en armonía con el plan nacional de desarrollo” (CN 1991, Art. 330). Lo que implica el implementar sus prácticas de manejo de los recursos bajo los estándares de seguridad ecológica que reproduce los patrones internacionales del desarrollo sostenible. Los proyectos de desarrollo sostenible que han sido introducidos en el “tercer mundo” muchas veces imponen un manejo global para los recursos naturales desconociendo las prácticas y estrategias indígenas. Por otro lado, el desarrollo de los planes en sus territorios requiere de la participación de diversos gubernamentales lo que requiere de alianzas políticas con partidos tradicionales y con la maquinaria burocrática. Jackson resalta como en este proceso las “organizaciones indígenas se convierten, en muchas maneras, en agentes del estado, con burocracias similares, lenguajes y construcciones de lo que es necesario hacerse y cómo debe hacerse” (1996: 140).

Por otro lado, la coalición de los indígenas con movimientos ambientalistas aunque estratégica ha tenido implicaciones negativas para la autonomía de los indígenas dentro de sus territorios dado que algunas ONG ambientales con visión biocéntrica buscan la preservación de lo “silvestre” sin considerar los territorios indígenas y los espacios que ellos usan (Arvelo 1995, Varese 1995). Paralelamente, el interés económico que tiene la biodiversidad y la falta de la reglamentación del artículo 8j del convenio de Biodiversidad (CDB), tanto a nivel nacional como internacional también son una amenaza sobre la autonomía indígena y sobre sus territorios, especialmente en los lugares de sobreposición de áreas protegidas

sobre territorios indígenas. Así mismo, los introduce en una normatividad occidental donde concepciones de individuo y de recursos son impuestas a las concepciones sobre naturaleza locales y a los sistemas jurídicos internos. De hecho, posiciones como la de Lorenzo Muelas han criticado las implicaciones que sobre la autodeterminación indígena tiene el convenio de la diversidad biológica y rechazan la introducción de formas legales que regulen la relación que han mantenido con los recursos naturales.

De manera similar, las representaciones de los indígenas asociadas a lo ecológico alimentan imaginarios occidentales del “noble primitivo” (el buen salvaje), que vive una vida comunal y tiene una relación cercana y armónica con el medio ambiente enfrentada a los programas de desarrollo que han destruido su cultura (Tennant 1994). En el imaginario de los programas de eco-turismo por ejemplo, retornar a las tradiciones indígenas es presentado como una esperanza para las personas ciudadanas. Estas representaciones han servido para alimentar diversos movimientos sociales (ambientalistas, religiosos, pacifistas, etc.) y proveer una crítica a Occidente y al pensamiento y vida moderna. Donde vivir en armonía con la naturaleza se ha vuelto una metáfora y un imperativo en el discurso global frente a la crisis ambiental. Sin embargo, la noción de armonía responde a ideales occidentales de un Edén perdido y prístino. Lo que implica una naturaleza que escapa al orden cultural y por consiguiente el *nativo ecológico* se torna parte integral de esa naturaleza ideal, donde los indígenas representan el deseo de retornar a un mundo primitivo, a un estilo de vida pre-industrial y a un mundo ecológicamente sostenible. De esta manera, los indígenas son situados como “silvestres”, en oposición a la gente de las sociedades industriales. Así mismo, esto también implica la intervención externa de un conocimiento experto (antropólogos, abogados ambientales, ambientalistas, biólogos, conservacionistas, etc.) para proteger a los pueblos indígenas de la destrucción y la extinción, lo que significa una concepción sobre los indígenas naturalizada a la par con las especies biológicas que hay que ser protegidas.<sup>17</sup>

En la visión de muchos de los ambientalistas, los indígenas tienen que asumir la tarea histórica de salvar el planeta tierra manteniendo y perpetuando sistemas tradicionales ecológicos ideales bajo una visión romántica del nativo ecológico. Sin embargo, no hay una claridad ni un conocimiento sobre los discursos locales sobre la naturaleza y sus perspectivas frente al desarrollo. Por otro lado, dentro del discurso ecológico global, la extinción y la contaminación son presentados como el resultado de las actividades humanas sin desglosar las causas, convirtiéndose en un problema ambiental global cuya solución pertenece a todos los ciudadanos

---

17 En la página web: [www.solcommunications.com](http://www.solcommunications.com) los indígenas y las especies son presentadas y representadas como necesitadas de protección y carentes de soluciones propias.

del planeta, especialmente a aquellos que han tenido una relación armónica (es decirlos indígenas) con la naturaleza quienes deben salvar el planeta tierra (la madre tierra).

De esta manera, los pueblos indígenas son ahora llamados a dar sus conocimientos (los cuales fueron anteriormente desconocidos por occidente) y recursos genéticos a la humanidad, como expresiones de solidaridad con el resto de las poblaciones humanas y porque se presume que ellos son parte de la “naturaleza”. Los pueblos indígenas tienen la responsabilidad histórica de mantener la “vida” (recursos genéticos) y ayudar a reproducir la humanidad y de las demás especies. En este sentido, ellos tienen la responsabilidad histórica de proteger sus territorios y mantener la biodiversidad sin cambiar sus prácticas culturales. Pero no es claro quienes compartirán los beneficios de estos nuevos tesoros de la biodiversidad.

Todas estas representaciones presentan al nativo ecológico asociado a la madre naturaleza, dado que es asumido, que una sensibilidad y espiritualidad femenina natural puede ser encontrada en las tradiciones y la espiritualidad de los indígenas<sup>18</sup> por estar estos en contacto más directo con lo natural. Asociación que responde a la visión occidental la naturaleza donde esta es vista como un ente femenino lo que implica relaciones de poder. Por lo tanto, los indígenas son pensados, ahora más que nunca, como parte de la naturaleza, y por extensión, son feminizados que bajo las concepciones occidentales de género implica una relación de poder (de dominación o protección) sobre los indígenas. Así, las representaciones asociadas a una naturaleza prístina, como identidades impuestas ayudan a continuar estereotipando a los indígenas como el “otro exótico” o el “buen salvaje”.

Las situaciones anteriores introducen al *nativo ecológico* en una nueva “ecogubernamentalidad”<sup>19</sup> y eco-disciplinas sobre los indígenas y sus territorios que

---

18 Vale la pena mencionar como dentro del eco-feminismo se propone la conexión entre género y medio ambiente y se considera que “las ideologías que legitiman las injusticias basadas en género, raza y clase están relacionadas con las ideologías que admiten la explotación y la degradación del medio ambiente” (Sturgeon 1997). En esta teoría, visiones del desarrollo y del desarrollo sostenible pueden ser consideradas en conflicto con los derechos de las mujeres, dado, que se plantea que el medio ambiente es un punto importante a considerar en las desigualdades de género. Aun cuando hay varias posiciones dentro del ecofeminismo, este propone a grandes rasgos la esencialización de la relación mujer/naturaleza y presenta un punto importante al considerar el medio ambiente como un aspecto importante relacionado con nociones de género. De igual manera, hay perspectivas que critican la conexión mujer/naturaleza.

19 Utilizo el concepto de Foucault gubernamentalidad (*governmentality*) que se refiere a “todos los proyectos o prácticas que intentan dirigir a los actores sociales a comportarse de una manera particular y hacia fines específicos en la cual la política gubernamental es solo uno de los medios de regular o dirigir dichas acciones” (Watts 1993/1994).

parece que tienen como objetivo el ayudar a mantener los estándares de vida de las sociedades industriales que no desean cambiar los patrones capitalistas de producción y consumo.

## Reflexiones finales

Las situaciones analizadas anteriormente traen cambios en comunidades específicas y en las prácticas diarias de los indígenas al igual que en sus epistemologías e identidades. Así, el *nativo ecológico* es el producto de las interacciones entre la política cultural y ambiental de los movimientos indígenas y las políticas ambientales nacionales y globales y de los discursos diversos generados por los diferentes actores sociales situados en diferentes puntos del espectro del poder, dado que es una constante interacción, contradicción y negociación con procesos ambientales globales que reconfiguran prácticas e identidades tanto locales como globales.

Consecuentemente, los significados y las concepciones acerca de la naturaleza y del medio ambiente y de su manejo ecológico son terreno de constante confrontación política. De hecho, la cultura política de los movimientos indígenas está confrontando y reconfigurando constantemente estas concepciones y por ende las situaciones en torno a lo ambiental, dado que las representaciones no significan una imposición vertical y totalitaria. Aunque, las identidades ecológicas son conferidas, las dinámicas de construcción de identidad de los movimientos indígenas establecen relaciones con ellas. Los indígenas han disputado estas representaciones a través de resistencia. Por esta razón, se puede decir que las representaciones occidentales y de los indígenas están en un encuentro permanente en el cual los indígenas se han apropiado, han repensado y han revertido estas representaciones. Diferentes organizaciones indígenas han empezado a confrontar las representaciones occidentales de *nativo ecológico* una imagen que aunque estratégica en espacios internacionales ha permitido el desplazamiento de lo político por intervenciones de manejo ambiental en aras de la seguridad ambiental global (Brosius 1999). Así mismo, ellos han usado esas identidades conferidas como una estrategia esencialista para así luchar por su diferencia (Gupta 1998).

De acuerdo con las situaciones anteriormente descritas, pareciera que los movimientos indígenas están en una situación histórica particular para situarse como actores políticos poderosos dentro de la eco-política nacional y global dado que el ser reconocidos como actores sociales requirió un cambio de la concepción moderna de la democracia al considerar los derechos indígenas y sus diferencias, lo que a su vez, requiere un cambio de concepciones acerca de la naturaleza (tanto dentro de la modernidad como de los movimientos indígenas). Las concepciones indígenas acerca de la naturaleza están situadas dentro de los discursos globales

ambientales y por sus diversas perspectivas permiten luchas internas dentro de los mismos discursos, dado que están en proceso de formación. Por lo tanto, dichos discursos pueden ser reinterpretados, confrontados, transformados, contestados o asumidos por los indígenas. El interés global en el medio ambiente, a pesar de su tendencia a la mercantilización de la naturaleza permite el pensar en la necesidad de nuevas relaciones no solamente entre los humanos sino también entre los humanos y los no humanos. Por lo tanto, estoy de acuerdo con Luke (1997, 1999), Gupta (1998), Santos (1998) y Escobar (1998) en considerar que los discursos ambientales también permiten el surgimiento de una nueva “eco-gubernamentalidad” que resituía a los conocimientos indígenas y replantea las relaciones actuales de conocimiento/poder para proponer desarrollos alternativos ecológicos o ecologías alternativas lideradas por los movimientos indígenas.

## Referencias citadas

- Achito, Alberto. 1998. “Los pueblos indígenas y medio ambiente, una propuesta de paz”. En: *Ambiente para la paz*. Bogotá: Ministerio del Medio Ambiente. Cormagdalena.
- Alonso, Germán. 1998. “Biodiversidad y derechos colectivos de los pueblos indígenas y locales en Colombia”. En: *Ambiente para la paz*. Bogotá: Ministerio del Medio Ambiente. Cormagdalena.
- Álvarez, Jairo Hernán. 1997. “Movimiento ambiental colombiano”. En: *Ecofondo, Se hace el camino al andar. Aportes para una historia del movimiento ambiental en Colombia*. Bogotá: Ecofondo.
- Álvarez, Sonia, Evelina, Dagnino y Arturo Escobar (eds.). 1998. *Cultures of Politics, Politics of Cultures. Re-visioning Latin America Social Movements*. Westview Press.
- Arvelo-Jiménez, Nelly. 1995. “Los pueblos indígenas y las tesis ambientalistas sobre el manejo global de sus recursos”. En: Grunberg, Georg (Cord.), *Articulación de la Diversidad. Pluralidad étnica, autonomía y democratización en América Latina*. Grupo de Barbados. Quito: Biblioteca Abya-Yala.
- Avirama, Jesús y Rayda Márquez. 1992. “The Indigenous Movement in Colombia”. En: Donna Lee Van Cott (ed.), *Indigenous peoples and Democracy in Latin America*. New York: St. Martin's Press.
- Baptiste, Luis Guillermo y Sara Hernández. 1998. “Elementos para la valoración económica de la biodiversidad colombiana”. En: *Diversidad biológica y cultural. Retos y propuestas desde América Latina*. Bogotá: ILSA-Instituto de Gestión Ambiental-Grupo semillas-WWF.
- Beneria-Surkin, J. 2000. “De guerreros a negociadores: Un análisis de la sostenibilidad de estrategias descentralizadas de conservación y desarrollo en Izozog Bolivia”. Sin publicar.

- Bonfil Batalla, Guillermo. 1981. *Utopía y Revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Editorial Nueva Imagen.
- Brosius, J. Peter. 1999. Green Dots, Pink Hearts: Displacing Politics from the Malaysian Rain Forest. *American Anthropologist* 101(1).
- Brysk, Alison. 2000. *From Local Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1996. Turning weakness into strength: the internationalization of Indians' rights, *Latin American Perspectives*, special issue on Ethnicity and Class in Latin America, 23 (2).
- \_\_\_\_\_. 1995. Hearts and Minds: Bringing Symbolic Politics Back. *Polity*.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Acting Globally: Indian Rights and International Politics in Latin America". En: Donna Lee VanCott (ed.) *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. New York: St. Martin's Press.
- \_\_\_\_\_. 1993. Social Movements, the International System, and Human Rights in Argentina. *Comparative Political Studies*. 26 (3).
- Carrizosa-Umaña, Julio. 1997. Algunas raíces del ambientalismo en Colombia: Estética, nacionalismo y prospectiva. En: *Ecofondo, Se hace el camino al andar. Aportes para una historia del movimiento ambiental en Colombia*. Bogotá: Ecofondo.
- Castells, Manuel. 1997. *The Power of Identity*. Blackwell.
- Cohen, Jean. 1985. "Strategy or identity; New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements". *Social Research* 52, No.4.
- Comaroff, John L. y Comaroff, Jean. 1997. *Of Revelation and Revolution*. Vol. Two. The University of Chicago Press.
- Correa, François (ed.). 1990. *La selva humanizada*. Bogotá: ICAN-CEREC.
- Dagnino, Evelina. 1998. "Culture, Citizenship, and Democracy: Changing Discourses and Practices of the Latin America Left". En: Alvarez, Sonia, Evelina, Dagnino y Arturo Escobar (eds.) *Cultures of Politics, Politics of Cultures. Re-visioning Latin America Social Movements*. Westview Press.
- Descola, Philippe. 1996. Constructing Natures: symbolic ecology and social practice. In Descola Philippe y Gisli Pálsson (eds.). *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London: Routledge.
- Escobar, Arturo. 1998. Whose Knowledge, Whose Nature? Biodiversity, Conservation, and the Political Ecology of Social Movements. *Journal of Political Ecology*. (5).
- \_\_\_\_\_. 1992. "Culture, Economics, and Politics in Latin American Social Movements Theory and Research". En: Arturo Escobar y Sonia Alvarez (eds.). *The Making of Social Movements in Latin America*. Westview Press.
- Escobar, Arturo y Sonia Alvarez (eds.). 1992. *The Making of Social Movements in Latin America*. Westview Press.

- \_\_\_\_\_. 1992a. Theory and Protest in Latin America Today. En: Arturo Escobar y Sonia Alvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America*. WestviewPress.
- Epstein, Barbara. 1990. Rethinking Social Movements Theory. *Socialist Review* 20(1).
- Findji, Maria Teresa. 1992. "From Resistance to Social Movement: The Indigenous Authorities Movement in Colombia". En: Arturo Escobar y Sonia Alvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America*. WestviewPress.
- Gros, Christian. 1999. Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina. *Análisis Político*. (36).
- \_\_\_\_\_. 1991. *Colombia Indígena. Identidad cultural y cambio social*. Bogotá: Fondo Editorial Cerec.
- Gupta, Akhil. 1998. *Postcolonial Developments. Agriculture in the making of modern India*. Durham: Duke University Press.
- Hall, Stuart. 1990. "Cultural Identity and Diaspora". En: Jonathan Rutherford (ed.). *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart.
- Hildenbran, Martin von. 1983. "Cosmovisión y el concepto de enfermedad entre los Ufaina". En: Myriam Jimeno y Adolfo Triana (eds.). *Medicina, shamanismo y botánica*. pp. 48-63. Bogotá: Funcol.
- Jackson, Jean. 1996. The impact of the recent national legislation in the Vaupés region of Colombia. *Journal of Latin America Anthropology*. 1 (2).
- Klandermans, Bert y Sidney Tarrow. 1988. Mobilization into Social Movements: Synthesizing European and American Approaches. *International Social Movement Research: A Research Annual* (1).
- Lazarus-Black, Mindie y Susan F. Hirsch. 1995. *Contested States. Law, Hegemony and Resistance*. Routledge.
- Luke, Timothy. 1999. *Capitalism, Democracy, and Ecology*. University of Illinois Press.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Ecocritique: Contesting the politics of Nature, Economy, and Culture*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- McAdams, D. J. McCarthy y Mayer Zald. 1996. "Opportunities, mobilizing structures, and framing process—toward a synthetic, comparative perspective on social movements". En: McAdams, D. J. McCarthy y Mayer Zald, *Comparative Perspectives on Social Movements*.
- McAfee, Kathleen. 1999. Selling nature to save it? Biodiversity and Green developmentalism. *Society and Space*. 17 (2).
- Mora, Santiago. 1995. La metáfora ecológica: simbolismo y conservación. *Revista Colombiana de Antropología*. (32).
- Moran, Emilio. 1996. Nurturing the Forest: Strategies of Native Amazonians. In Roy Ellen y Katsuyoshi Fukui (eds.), *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*. Oxford: BERG.



- Moseley, K.P. 1992. "In defense of the primitive". En: Rosemary E. Gali (ed.), *Rethinking the Third World*. Crane Russak.
- Organización Nacional Indígena, ONIC. 1998. "La paz y los pueblos indígenas". Ambiente para la paz. Bogotá: Ministerio del Medio Ambiente. Cormagdalena.
- Offe, Claus. 1985. New Social Movements: Challenging the Boundries of Institutional Politics. *Social Research*. 52 (4).
- Orewa. 1996. "Lo que queremos y pensamos hacer en nuestro territorio".
- Padilla, Guillermo. 1996. "Derecho mayor y derecho constitucional; comentarios en torno a sus confluencias y conflictos". En: Varese Stefano (Cord.), *Pueblos Indios, Soberanía y Globalismo*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Palacio, Germán. 1997. "Caminando con el paso al frente. En: Ecofondo, Se hace el camino al andar". *Aportes para una historia del movimiento ambiental en Colombia*. Bogotá: Ecofondo.
- Pardo, Mauricio. 1997. "Movimientos sociales y actores no gubernamentales". En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la Modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Posey, Darrell. 1984. Ethnoecology as applied anthropology in Amazonian development. *Human Organization*. (43).
- Princen, Thomas. 1994. "NGOs: Creating a niche in Envirionmental diplomacy". En: Thomas Princen y Matthias Finger. *Environmental NGOs in World Politics. Linking the local and the Global*. London-New York: Routledge.
- Rappaport, Joanne y Robert Dover. 1996. The construction of difference by native legislators: assessing the impact of the Colombian constitution of 1991. *The Journal of Latin America Anthropology* 1 (2).
- Reichel, Elizabeth. 1989. La Danta y el Delfín: manejo ambiental e intercambio entre dueños de malocas y chamanes el caso Yukuna-Matapi (Amazonas). *Revista de Antropología* (1-2).
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1976. Cosmology as ecological analysis. A view from the forest. *Man* (11).
- \_\_\_\_\_. 1968. *Desana simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Santos, Boaventura de Sousa. 1998. *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: Ilsa-Universidad Nacional de Colombia.
- Sethi, Harsh. 1993. "Survival and Democracy: Ecological Strugles in India". En: Ponna Wignaraja (ed.), *New Social Movements in the South*. London-New Jersey Zed Books.
- Scott, Joan. 1995. "Multiculturalism and the Politics of Identity". En: Jonh Rajchman (ed.), *The Identity in Question*. Routledge.
- Sturgeon, Noel. 1997. The Nature of Race. Discourse of Racial Difference in Ecofeminism. En: Karen J. Warren (ed.), *Ecofeminism, Women, Culture, Nature*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Tarrow, Sidney. 1998. *Power in Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.



- Tennant, Chris. 1994. Indigenous Peoples, International Institutions, and the International Legal Literature from 1945-1993. *Human Rights Quarterly* (16).
- Touraine, Alain. 1985. An Introduction to the Study of Social Movements. *Social Research* 52 (4).
- Ulloa, Astrid. 1996. Manejo tradicional de la fauna en procesos de cambio. Los embera en el Parque Nacional Natural Utría. En: *Investigación y manejo de fauna para la construcción de sistemas sostenibles*. Cali: CIPAV.
- Van der Hammen, Ma. Clara. 1992. *El manejo del mundo. Naturaleza y Sociedad entre los Yukuna de la Amazonia colombiana*. Bogotá: TropenBos Colombia.
- Varese Stefano. 1996. "Parroquialismo y globalización. Las etnicidades indígenas ante el tercer milenio". En: Varese Stefano (coord.), *Pueblos Indios, Soberanía y Globalismo*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Pueblos indígenas y globalización en el umbral del tercer milenio". En: Grunberg, Georg (coord.), *Articulación de la Diversidad. Pluralidad étnica, autonomía y democratización en América Latina*. Grupo de Barbados. Quito: Biblioteca Abya-Yala.
- Wade, Peter. 1997. *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press
- Wapner, Paul. 1995. Politics beyond the state: Environmental Activism and World Civic Politics. *World Politics*. 47 (3).
- \_\_\_\_\_. 1994. Environmental Activism and Global civil society. *Dissent*. Summer 41.
- Warren, Kay B. 1998. "Indigenous Movements as a Challenge to the Unified Social Movement Paradigm for Guatemala". En: Alvarez, Sonia, Evelina, Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of Politics, Politics of Cultures. Re-visioning Latin America Social Movements*. Westview Press.
- Watts, Rob. 1993/1994. Government and Modernity: An Essay in Thinking Governmentality. *Arena Journal* (2).







# **4. IMAGINANDO Y ADMINISTRANDO DIFERENCIA**

## De lo primitivo a lo popular: interpretaciones de la desigualdad cultural<sup>1</sup>

NÉSTOR GARCÍA CANCLINI<sup>2</sup>

Con la cultura, objeto tradicional de la antropología, sucede lo mismo que con los objetos de las comunidades estudiadas por esta ciencia: al pasar de un lado de la montaña a otro los elementos más cotidianos, el agua o el sol, se designan de maneras distintas. Así, los hechos culturales, presentes en todas las sociedades, cambian de nombre según la disciplina que visitemos. El estudiante que se asoma por primera vez a su conocimiento encuentra que los indígenas de una ciencia los llaman sistemas simbólicos, otros signos, o ideología, o comunicación, o lo imaginario.

¿Por qué elegimos hablar de cultura? ¿Por qué calificar como cultura popular a esta forma particular de cultura que otros llaman subalterna, oprimida, etc.? Si el trabajo teórico debe acompañar al conocimiento concreto en toda investigación, es aún más necesario en este campo polémico, en este bosque de definiciones (antropológicas, sociológicas, semióticas y de otras ciencias) que ya en 1952 llegaban a las trecientas, según la recopilación de Kroeber y Klukhohn.

Vamos a empezar discutiendo las principales definiciones de la cultura dadas por la antropología, la manera en que la conceptualizó en oposición a naturaleza, con la esperanza de hallar una definición de validez universal, libre de prejuicios etnocéntricos. Luego vamos a analizar la “solución” ofrecida por muchos antropólogos al problema de las diferencias culturales –el relativismo– y la confrontaremos con la organización transnacional que el capitalismo impuso a las culturas y con la búsqueda de identidad en los movimientos de liberación de países dependientes. Esta crítica al valor científico y político de la contribución antropológica nos llevará a vincular el concepto de cultura con los de producción, superestructura, ideología, hegemonía y clases sociales, como el marxismo los

---

1 Publicado en 1982 en *Las culturas populares en el capitalismo*. pp. 19-46. La Habana: Casa de las Américas.

2 Profesor-investigador distinguido en la Universidad Autónoma Metropolitana -Iztapalapa.

ha elaborado. Llegaremos así a caracterizar la cultura como un tipo particular de producción cuyo fin es comprender, reproducir y transformar la estructura social, y luchar por la hegemonía. Para vincular esta definición con el estudio empírico, utilizaremos aportes de la sociología de la cultura que precisan los mecanismos por los cuales un capital cultural se transmite a través de aparatos y se internaliza en los individuos generados hábitos y prácticas, es decir, la estructura de nuestra vida cotidiana.

Estamos proponiendo, como se ve, un cambio en el objeto habitual de estudio. Más que un marco teórico para analizar *la* cultura, nos interesa uno que ayude a explicar las desigualdades y conflictos entre sistemas culturales. Pensamos que el desenvolvimiento del libro justifica esta perspectiva como la más fecunda para definir y estudiar las culturas populares: así como no existe la cultura en general, tampoco puede caracterizarse a la cultura popular por una esencia o un grupo de rasgos intrínsecos, sino por oposición a la cultura dominante, como producto de la desigualdad y el conflicto.

## El elogio de los “primitivos” como negación de la historia

El concepto antropológico de cultura es un resultado paradójico de la expansión imperial de occidente. La misma confrontación entre países coloniales y colonizados que estimuló las ilusiones sobre la superioridad europea engendró una confrontación de los científicos ingleses, franceses y norteamericanos con la vida cotidiana de los pueblos sometidos.

Al descentrarse de la propia cultura, los antropólogos fueron descubriendo otras formas de racionalidad y de vida. También advirtieron que culturas no occidentales habían resuelto quizá mejor que nosotros la organización de la familia y la educación, la integración de los adolescentes a la vida sexual y la actividad económica (por ejemplo, Margaret Mead en la Polinesia).

A partir de estos descubrimientos fue levantándose una concepción distinta de occidente sobre los otros pueblos y sobre sí mismo. La descalificación de los primitivos, semejante en muchos puntos a la desvalorización de la cultura popular, se mostró inconsistente. La amplitud asignada desde entonces al concepto de cultura –lo que no es naturaleza, todo lo producido por todos los hombres, sin importar el grado de complejidad y desarrollo alcanzado– fue un intento de reconocer la dignidad de los excluidos. Se consideraron parte de la cultura todas las actividades humanas, materiales e ideales, incluso aquellas prácticas o creencias antes juzgadas manifestaciones de ignorancia (las supersticiones, los sacrificios humanos), las normas sociales y las técnicas simples de quienes viven desnudos en una selva, sujetos a los ritmos y los riesgos de la naturaleza. Todas las

culturas, por elementales que sean, se hallan estructuradas, poseen coherencia y sentido dentro de sí. Aun aquellas prácticas que nos desconciertan o rechazamos (la antropofagia, la poligamia) resultan lógicas dentro de la sociedad que las acepta, son funcionales para su existencia.

Quizá Lévi-Strauss sea uno de los antropólogos que justificó más sólidamente el carácter lógico y estructurado de las culturas arcaicas, uno de los que demolió con mayor seriedad la pretensión occidental de ser la culminación de la historia, haber avanzado más en el aprovechamiento de la naturaleza, en la racionalidad y el pensamiento científico. Su investigación para la UNESCO (Lévi-Strauss 1979) sobre el racismo presenta el ejemplo de América para refutar la concepción evolucionista de la historia humana como un solo movimiento lineal y progresivo, en el que la cultura europea ocuparía la cúspide y las demás equivaldrían a momentos anteriores del mismo proceso. Los habitantes del continente americano lograron antes de la conquista española un impresionante desarrollo cultural independiente de Europa: domesticaron especies animales y vegetales, obtuvieron remedios y bebidas únicos, llevaron industrias como el tejido, la cerámica y el trabajo con metales preciosos al más alto punto de perfección. Es difícil, argumenta el antropólogo francés, sostener la inferioridad de pueblos que realizaron una contribución inmensa al viejo mundo: la batata, el tabaco, el cacao, el jitomate y muchos otros alimentos. El cero, conocido y empleado por los mayas al menos quinientos años antes de ser descubierto por sabios hindúes, la mayor exactitud de su calendario, el avanzado régimen político de los incas son otros de los hechos aducidos para invalidar empíricamente el evolucionismo.

Pero es en *El pensamiento salvaje* donde Lévi-Strauss despliega mejor su cuestionamiento teórico. Allí leemos que si las culturas no occidentales alcanzaron un saber en varios puntos superior al europeo, fue porque su desarrollo intelectual tuvo un rigor semejante al de las disciplinas científicas, aunque empleara caminos diferentes. Sólo una observación minuciosa y metódica de la realidad permitió a los hanunoo llegar a tener más de 150 términos para describir las partes constitutivas y las propiedades de los vegetales; los pinatubo, entre los cuales se han contado más de 600 plantas con nombre, poseen un complejo conocimiento de su utilización y más de 100 términos para describir sus partes o aspectos característicos. Un saber desarrollado tan sistemáticamente –concluye– no puede ser obtenido sólo en función del valor práctico. Incluso hay tribus que enumeran, nombran y ordenan reptiles que nunca comerán ni usarán con ningún fin utilitario.

De tales ejemplos, que podríamos encontrar en todas las regiones del mundo, se podría inferir que las especies animales y vegetales no son conocidas porque son útiles, sino que se las declara útiles e interesantes porque primero se las conoce. Se trata de un saber producido en sociedades que asignan a las actividades intelectuales un lugar fundamental. Luego, lo que diferencia al “pensamiento

salvaje” de lo que el autor llama “pensamiento domesticado” científico no es una mayor capacidad de ordenar racionalmente el mundo o un predominio de la actividad intelectual sobre la práctica; menos aún, como algunos pretendieron, que el conocimiento primitivo sea resultado de hallazgos hechos al azar. Nadie se atreve ya a explicar la revolución neolítica actividades tan complejas como la cerámica, el tejido, la agricultura y la domesticación de animales mediante la acumulación fortuita de descubrimientos causales: “Cada una de estas técnicas supone siglos de observación activa y metódica, hipótesis atrevidas y controladas, para rechazarlas o para comprobarlas por intermedio de experiencias incansablemente repetidas” (Lévi-Strauss 1964: 31).

En lugar de oponer la magia y la ciencia, el pensamiento mítico y el racional, como si el primero fuera sólo un borrador torpe del segundo, hay que colocarlos

paralelamente, como dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos (pues, desde este punto de vista, es verdad que la ciencia tiene más éxito que la magia, aunque la magia prefigure a la ciencia en el sentido de que también ella acierta algunas veces), pero no por la clase de operaciones mentales que ambas suponen, y que difieren menos en cuanto a la naturaleza que en *función de las clases de fenómenos a las que se aplican*. (Lévi-Strauss 1964: 30).

Dicho de otro modo: los dos tipos de pensamiento –el salvaje y el científico– no corresponden a etapas superiores o inferiores del desarrollo humano, sino a distintos “niveles estratégicos en que la naturaleza se deja atacar por el conocimiento científico: uno de ellos aproximativamente ajustado al de la percepción y la imaginación, y el otro desplazado” (Lévi-Strauss 1964: 33). En el pensamiento salvaje, más ligado a la sensibilidad, “los conceptos están sumergidos en imágenes”; en el pensamiento moderno, las imágenes, los datos inmediatos de la sensibilidad y su elaboración imaginaria, están subordinados a los conceptos.

El antievolucionismo al que conducen estos razonamientos fue exasperado por Lévi-Strauss hasta negar la posibilidad de cualquier explicación unificada de la historia. A propósito de este tema saca las conclusiones más radicales de su formalismo estructuralista, o sea la subordinación de la historia a la estructura, la estructura al conocimiento formal que se tiene de ella y el conocimiento a la codificación. Si bien cada sociedad tiene sus particularidades, es posible comparar unas con otras porque comparten una lógica social e intelectual común. A fin de cuentas, la magia” y la ciencia suponen operaciones mentales semejantes, los mitos o el parentesco se construyen a partir de estructuras análogas. La coincidencia sería de lógicas sincrónicas y no de procesos convergentes, por lo que, según Lévi-Strauss, relacionar distintas culturas es más correcto extenderlas en el espacio que ordenarlas en el tiempo. El progreso no es necesario ni continuo; más bien



procede por saltos que no van siempre en la misma dirección. Como alternativa al evolucionismo que la historia y la antropología adoptaron de la biología del siglo XIX, Lévi-Strauss propone otros esquemas basados en las concepciones probabilistas, del azar, la necesidad, de la física y la biología contemporáneas. Sugiere concebir el desarrollo histórico

a la manera del caballo de ajedrez que tiene siempre a su disposición muchos avances, pero nunca en el mismo sentido. La humanidad en progreso no se asemeja a un personaje que trepa una escalera, agregando por cada movimiento un escalón nuevo a todos los que ya había conquistado; evoca más bien al jugador cuyo chance está repartida entre muchos dados y que, vez que los lanza, los ve desparramarse sobre la mesa, dando lugar a resultados diferentes. Lo que gana por un lado se está siempre expuesto a perderlo por otro, y sólo de tiempo en tiempo la historia es acumulativa, o sea que los resultados se suman para formar una combinación favorable (Lévi-Strauss 1979: 317).

### **¿Relativismo cultural o crítica a la desigualdad?**

¿Explicamos con esta teoría de la historia las diferencias entre las culturas? ¿Podemos entender por qué tantas veces las diferencias se convierten en desigualdades, o son originadas por ellas? Es curioso que el estructuralismo levistraussiano, pese a su distancia teórica y metodológica con el funcionalismo y el culturalismo, pese a su esfuerzo por no reincidir en las ingenuidades de éstos, coincida en sus implicaciones filosóficas y políticas. Los antropólogos ingleses (Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans Pritchard) estudiaron las sociedades arcaicas tratando de entender sus fines intrínsecos. Cada una de ellas fue vista como un sistema de instituciones y “mecanismos de cooperación destinado a la satisfacción de necesidades sociales” (Lucy Mair 1937, citada por Leclerc 1972: 151) cuyo funcionamiento es coherente si se lo analiza en sí mismo y tiende a perseverar por su funcionalidad. A diferencia de los ingleses que sostenían la universalidad y equivalencia profunda de las instituciones por ser respuestas a necesidades universales (para el deseo sexual la familia, para el hambre la organización económica, para la angustia la religión), Ruth Benedict decía que las instituciones son apenas formas vacías cuya universalidad es insignificante porque cada sociedad las llena de maneras distintas. El antropólogo debe atender a esta diversidad concreta, y, más que preocuparse por comparar las culturas, examinará sus particularidades. Herskovits concluye que esta pluralidad de organizaciones y experiencias sociales, cada una con sentido propio, nos inhiben para juzgarlas desde sistemas de valores ajenos. Todo etnocentrismo queda descalificado y debemos admitir el relativismo cultural: cada sociedad tiene derecho a desenvolverse en

forma autónoma, sin que haya teoría de lo humano de alcance universal que pueda imponerse a otra argumentando cualquier tipo de superioridad.

Dos problemas quedan sin resolver, Una de carácter epistemológico: ¿Cómo construir un saber de validez universal que exceda las particularidades de cada cultura sin ser la imposición de los patrones de una a las demás? El otro es de carácter político: ¿Cómo establecer, en un mundo cada vez más (conflictivamente) interrelacionado, criterios supraculturales de convivencia e interacción?

En 1947 la Asociación Antropológica Americana, teniendo en cuenta “el gran número de sociedades que ha entrado en estrecho contacto en el mundo moderno y la diversidad de sus modos de vida”, presentó a las Naciones Unidas un proyecto de Declaración sobre los Derechos del Hombre que aspiraba a responder a esta pregunta: “¿cómo la declaración propuesta puede ser aplicable a todos los seres humanos y no ser una declaración de derechos concebida únicamente en los términos de los valores dominantes en los países de Europa occidental y América del Norte?” A partir de “los resultados de las ciencias humanas”, sugieren tres puntos de acuerdo: “1) El individuo realiza su personalidad por la cultura; el respeto a las diferencias individuales implica por lo tanto un respeto a las diferencias culturales; 2) El respeto a estas diferencias entre culturas es válido por el hecho científico de que no ha sido descubierta ninguna técnica de evaluación cualitativa de las culturas [...] Los fines que guían la vida de un pueblo son evidentes por ellos mismos en su significación para ese pueblo y no pueden ser superados por ningún punto de vista, incluido el de las pseudo-verdades eternas”; 3) Los patrones y valores son relativos a la cultura de la cual derivan, de tal modo que todos los intentos de formular postulados que deriven de creencias o códigos morales de una cultura deben ser en esta medida retirados de la aplicación de toda Declaración de los Derechos del Hombre a la humanidad entera (Citada por Leclerc 1972: 161-163).

Es entretenido registrar cuántas veces este proyecto, que tiene por fin evitar el etnocentrismo, incurre en él, cuántas veces su pretendida fundamentación científica es tendenciosa argumentación ideológica. El punto de partida es el individuo –colocado en ese lugar por el liberalismo clásico– y no la estructura social o la solidaridad o igualdad entre los hombres, como sostendrían otras teorías científicas o políticas. El respeto a las diferencias es defendido porque no se ha encontrado ninguna técnica de evaluación cualitativa de las culturas, con lo cual el razonamiento queda preso en una oposición metodológica (cuantitativo/cualitativo) propia del saber occidental.

El ataque despectivo al mito y la religión (“las pseudo-verdades eternas”), aparte de negar el proclamado respeto a lo que cada cultura juzga valioso para sí, revela en qué grado esta declaración depende de una concepción empirista que ni siquiera

es generalizable a todas las epistemologías occidentales. Por último ¿cómo edificar un conocimiento científico, que supere las verdades parciales, etnocéntricas, de cada cultura desde este escepticismo relativista? y ¿cómo diseñar una política adecuada a la interdependencia ya existente en el mundo y a la homogeneización planetaria lograda por las políticas imperialistas si sólo contamos con un pluralismo basado en un respeto voluntarista o declarativo, indiferente a las causas concretas de la diversidad y desigualdad entre culturas?

Lévi-Strauss no sitúa al individuo en el comienzo sino a la estructura, no sacraliza las evaluaciones empiristas como procedimientos exclusivos de demostración, ni encara los mitos con la insensibilidad de tantos antropólogos positivistas. Sin embargo, su búsqueda de una concepción multicentrada de la historia –correcta si considerara las interrelaciones y los conflictos– “entiende” las diferencias como producto del azar, con la trivialidad de quien dispersa dados sobre una mesa de juego. Quizá su otra metáfora, la del “caballo de ajedrez que tiene a su disposición muchos avances pero nunca en el mismo sentido”, por las implicaciones políticas de este juego, podría haberle hecho preguntarse si la elección de una dirección u otra en el desarrollo social no dependerá del que mueve los caballos y los peones. Pero la teoría estructuralista de la sociedad se parece demasiado en este punto a las del culturalismo y el funcionalismo; la omnideterminación sincrónica de la estructura en una no está muy lejos de la teoría del consenso y la interdependencia armónica de las funciones en las otras. Las tres se inhabilitan de este modo para pensar las transformaciones y los conflictos. El pensamiento liberal juega al ajedrez con distintas piezas y estrategias variadas, pero se las arregla ingeniosamente para que el funcionalismo, el culturalismo y el estructuralismo se sumen al final “para formar una combinación favorable”.

## La transnacionalización de la cultura

Durante bastante tiempo se creyó que el relativismo cultural era la consecuencia filosófica y política más adecuada al descubrimiento de que no hay culturas superiores e inferiores. Hemos visto que, si bien ayuda a superar el etnocentrismo; deja abiertos problemas básicos en una teoría de la cultura: la construcción de un conocimiento de validez universal y de criterios que sirvan para pensar y resolver los conflictos y desigualdades interculturales.

El relativismo cultural naufraga, finalmente, por apoyarse en una concepción atomizada y cándida del poder; imagina a cada cultura existiendo sin saber nada de las otras, como si el mundo fuera un vasto museo de economías de autosubsistencia, cada una en su vitrina, imperturbable ante la proximidad de las demás repitiendo invariablemente sus códigos, sus relaciones internas. La escasa utilidad del relativismo cultural se evidencia en que suscitó una nueva actitud

hacia culturas remotas, pero no influye cuando los “primitivos” son los sectores “atrasados” de la propia sociedad, las costumbres y creencias que sentimos extrañas en los suburbios de nuestra ciudad.

La tarea más frecuente del antropólogo en esta época de expansión planetaria del capitalismo no es diseñar cordones sanitarios entre las culturas sino averiguar qué ocurre cuando el relativismo cultural es cotidianamente negado, cuando las personas deben elegir entre costumbres y valores antagónicos, cuando una comunidad indígena siente que el capitalismo convierte sus fiestas tradicionales en espectáculo para turistas o los medios masivos convencen a los obreros de una ciudad de quince millones de habitantes que los símbolos indígenas, rurales, tal como esos medios los interpretan, representan su identidad.

Las afirmaciones sobre la igualdad del género humano, la relatividad de las culturas y el derecho de cada una a darse su propia forma son inconsistentes— si no las ubicamos— en las condiciones actuales de universalización e interdependencia. En el mundo contemporáneo esta interdependencia no es una relación de reciprocidad igualitaria, como en sociedades arcaicas donde el intercambio de subsistencias era controlado por principios que restablecían una y otra vez el equilibrio. La transnacionalización del capital, acompañada por la transnacionalización de la cultura, impone un intercambio desigual de los bienes materiales y simbólicos. Hasta los grupos étnicos más remotos son obligados a subordinar su organización económica y cultural a los mercados nacionales, y éstos son convertidos en satélites de las metrópolis, de acuerdo con una lógica monopólica.

La diversidad de patrones culturales, de objetos y hábitos de consumo, es un factor de perturbación intolerable para las necesidades de expansión constante del sistema capitalista. Al ser absorbidas en un sistema unificado todas las formas de producción (manual e industrial, rural y urbana) son reunidas y hasta cierto punto homogeneizadas las distintas modalidades de producción cultural (de la burguesía y el proletariado, del campo y la ciudad). La homogeneización de las aspiraciones no implica que se igualen los recursos. No se elimina la distancia entre las clases ni entre las sociedades en el punto fundamental —la propiedad y el control de los medios productivos—, pero se crea la ilusión de que todos pueden disfrutar, efectiva o virtualmente, de la superioridad de la cultura dominante. A las culturas subalternas se les impide todo desarrollo autónomo o alternativo, se reordenan su producción y su consumo, su estructura Social y su lenguaje, para adaptarlos al desarrollo capitalista. Como lo analizaremos en los próximos capítulos, a veces se consiente que subsistan fiestas tradicionales, pero su carácter de celebración comunal es diluido en la organización mercantil del ocio turístico; se admite, y aun se impulsa, cierta supervivencia de las artesanías para dar ingresos complementarios a las familias campesinas y reducir su éxodo a las ciudades, o sea para “resolver” la desocupación

e injusticia del capitalismo, a cuya lógica mercantil también son sometidos los diseños y la circulación de los productos artesanales.

¿Qué sentido tiene, en este contexto, hablar de relativismo cultural? La “superación” práctica del etnocentrismo que el capitalismo ha generado es la imposición de sus patrones económicos y culturales a las sociedades dependientes y a las clases populares. A la luz de esta situación cuesta creer en las apelaciones por respetar las particularidades de cada cultura y a la vez resignar aquellas formas de etnocentrismo que impiden la coexistencia armónica con las demás. En verdad existen dos tipos de etnocentrismo en el proceso de intercambio desigual capitalista: el imperial, que mediante la transnacionalización de la economía y la cultura, tiende a anular toda organización social que le resulte disfuncional, y el de las naciones, clases y etnias oprimidas que sólo pueden liberarse mediante una autoafirmación enérgica de su soberanía económica y su identidad cultural. Para estas últimas el relativismo cultural, en lo que puede tener de positivo, no es apenas la consecuencia filosófica del conocimiento producido por las ciencias sociales, sino una exigencia política indispensable para reconocerse a sí mismos y crecer con autonomía. Por eso, la sobreestimación de la propia cultura –como ocurre en movimientos nacionalistas, étnicos y de la clase en lucha por liberarse– no es una parcialidad o un error a lamentar sino un momento necesario de negación de la cultura dominante y afirmación de la propia. Los componentes irracionales que suelen “incluir estos procesos, la tentación chauvinista, puede ser controlada con dos recursos: la autocrítica dentro de la propia cultura y la interacción solidaria con los demás grupos y naciones subordinados. Una universalización mayor del conocimiento, libre de todo etnocentrismo, sólo advendrá al superarse las contradicciones y desigualdades. Como sostenía Gramsci, acabar con lo que el etnocentrismo tiene de distorsionante, “liberarse de las ideologías parciales y falaces [...] no es un punto de partida sino de llegada”; la lucha necesaria por la objetividad “es la misma lucha por la unificación del género humano” (Gramsci 1973: 150-151). Pero aún en esa situación utópica, en la que se extinguirían las desigualdades, subsistirá una diversidad no contradictoria de lenguas, costumbres, culturas.

## Hacia una teoría de la producción cultural

Encontramos en el concepto más abarcador de cultura, el que la define por oposición a naturaleza, dos inconvenientes que nos inclinan a desecharlo. Dijimos ya que su tratamiento ha llevado a igualar a todas las culturas pero no da elementos para pensar sus desigualdades. Por otra parte, engloba bajo el nombre de cultura todas las instancias y modelos de comportamiento de una formación social –la organización económica, las relaciones sociales, las estructuras mentales, las prácticas artísticas, etc.– sin jerarquizar el peso de cada una. Como observó Rogér Establet (1966), la noción de cultura se vuelve así el sinónimo idealista del concepto

de formación social. Es el caso de antropólogos como Ruth Benedict, para la cual la cultura es la forma de una sociedad unificada por los valores dominantes.

Por estas razones, preferimos reducir el uso del término *cultura a la producción de fenómenos que contribuyen, mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a comprender, reproducir o transformar el sistema social, es decir todas las prácticas e instituciones dedicadas a la administración, renovación y reestructuración del sentido.*

Esta restricción se asemeja a la que cumplieron Linton y otros antropólogos al oponer cultura a sociedad: emplean la palabra cultura sólo para el campo de las creencias, los valores e ideas, dejando fuera la tecnología, la economía, las conductas empíricamente observables. Pero la definición que proponemos no identifica cultural con ideal y social con material, ni –menos aún– supone que pueda analizárselos separadamente. Por el contrario, los procesos ideales (de representación o reelaboración simbólica) son referidos a las estructuras materiales, a las operaciones de reproducción o transformación social, a las prácticas e instituciones que, por más que se ocupan de la cultura, implican una cierta materialidad. Más aún: no hay producción de sentido que no esté inserta en estructuras materiales.

También podría señalarse la equivalencia de nuestra definición (de cultura) con el concepto marxista de ideología. Efectivamente, la teoría de la cultura coincide en parte con la teoría de la ideología, y necesita de ella, para correlacionar los procesos culturales con sus condiciones sociales de producción. Sin embargo, no todo es ideológico en los procesos culturales si entendemos que de ideología tiene como rasgo distintivo, según la mayoría de los autores marxistas, una deformación de lo real motivada por intereses de clase. Conservamos el término cultura, y no lo reemplazamos por ideología, precisamente para abarcar los hechos en un sentido más vasto. Toda producción significativa (filosofía, arte, la ciencia misma) es susceptible de ser explicada en relación con sus determinaciones sociales. Pero esa explicación no agota el fenómeno. La cultura no sólo representa la sociedad; también cumple, dentro de las necesidades de producción de sentido, la función de reelaborar las estructuras sociales e imaginar nuevas. Además de *representar* las relaciones de producción, contribuye a *reproducirlas, transformarlas e inventar* otras.

Algunos autores, cuyo aporte usaremos en las próximas páginas, elaboraron como parte de la teoría marxista de la ideología esta función de instrumento para la reproducción y transformación social. Preferimos, no obstante, insistir en la diferencia entre cultura e ideología, debido a que en la bibliografía sigue prevaleciendo “la interpretación de la segunda como representación distorsionada de lo real.

¿Cuáles son las consecuencias metodológicas de analizar a la cultura como un sistema de producción? El desarrollo (aún insuficiente) de una teoría de la producción simbólica o cultural es lo que está permitiendo concretar en este campo la ruptura con el idealismo que las ciencias sociales ya operaron en otros niveles. Vamos a apretar en pocas páginas el triple movimiento implicado en esta reorganización de la teoría de la cultura.

Afirmar que la cultura es un proceso social de producción significa, ante todo, oponerse a las concepciones de la cultura como acto espiritual (expresión, creación) o como manifestación ajena, exterior y ulterior, a las relaciones de producción (simple representación de ellas). Podemos entender hoy por qué la cultura constituye un nivel específico del sistema social y a la vez por qué no puede ser estudiada aisladamente. No sólo porque está *determinada* por lo social, entendido como algo distinto de la cultura, que le viene desde fuera, sino porque está *inserta* en todo hecho socio-económico. Cualquier práctica es simultáneamente económica y simbólica, a la vez que actuamos a través de ella nos la representamos atribuyéndole un significado. Comprar un vestido o viajar al trabajo, dos prácticas socioeconómicas habituales, están cargadas de sentido simbólico: el vestido o el medio de transporte –aparte de su valor de uso: cubrirnos, trasladarnos– significan nuestra pertenencia a una clase social según la tela y el diseño del vestido, si usamos un camión o un coche, de qué marca, etc. Las características de la ropa o del coche comunican algo de nuestra inserción social, o del lugar al que aspiramos, de lo que queremos decir a otros al usarlos. A la inversa, cualquier hecho cultural –asistir a un concierto, preparar una conferencia– lleva siempre un nivel socioeconómico implícito: me pagarán por la conferencia, al ir al concierto compramos boletos para financiar el espectáculo y además esos hechos nos relacionan con las personas con que trabajamos de un modo distinto que si decimos haber ido a una sesión de rock o a ver danzas indígenas.

Las dificultades acerca de cómo vincular estructuras y superestructuras surgieron de que se haya interpretado la *diferencia* como una *división*. En la realidad, economía y cultura marchan imbricadas una en la otra. Pueden ser distinguidas como instancias teórico-metodológicas, separadas en el nivel de la representación científica, pero esta diferenciación necesaria en el momento analítico del conocimiento –con cierta base en las apariencias– debe ser superada en una síntesis que dé cuenta de su integración. Hay que atender a la vez a la *unidad* y la *distinción* de los niveles componen la totalidad social. No es posible un conocimiento científico de las superestructuras si no las distinguimos de la base económica y analizamos las formas en que esta base las determina: con distinta rapidez y eficacia sobre las ideologías políticas, la moral familiar o la literatura. Pero a la vez qué conviene discriminar la especialidad de cada instancia a fin de percibir su acción propia no hay que olvidar su pertenencia recíproca para no perder el significado que les viene de la totalidad a la que pertenecen.



Tanto el estudio de sociedades arcaicas como capitalistas ha demostrado que lo económico y lo cultural configuran una totalidad indisoluble. Cualquier proceso de producción material incluye desde su nacimiento ingredientes ideales activos, necesarios para el desarrollo de la infraestructura. El pensamiento no es un mero reflejo de las fuerzas productivas; es en ellas, desde el comienzo, una condición interna de su aparición. Para que existan un tractor o una computadora, hechos materiales que originaron cambios importantes en el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, ha sido preciso que el tractor y la computadora, antes de tomar forma material, fueran concebidas por ingenieros; lo cual no significa que hayan brotado exclusivamente de construcciones intelectuales, que lo ideal genere lo material, porque a su vez fue necesario un cierto desarrollo de la base material, de las fuerzas sociales, para que esas máquinas llegaran a ser pensadas. Del mismo modo, no pueden cambiarse las relaciones de parentesco o de producción sin que se definan simultáneamente reglas nuevas de filiación, de alianza y de propiedad que no son representaciones a posteriori de los cambios sino componentes del proceso que deben aparecer desde el comienzo. Esta parte ideal, presente en todo desenvolvimiento material, no es entonces apenas un contenido de la conciencia; existe al propio tiempo en las relaciones sociales, que son por lo tanto también relaciones de significación.<sup>3</sup>

En segundo lugar, hablar de la cultura como producción; supone tomar en cuenta los procesos productivos, materiales, necesarios para inventar algo, conocerlo o representarlo. En un sentido general, la producción de cultura surge de las necesidades globales de un sistema social y está determinada por él. Más específicamente, existe una organización material propia para cada producción cultural que hace posible su existencia (las universidades para el conocimiento, las editoriales para los libros, etc.). El análisis de estas instituciones, de las condiciones sociales que establecen para el desarrollo de los productos culturales, es decisivo para interpretarlos. Al reconocer la importancia de estas estructuras intermedias se pueden evitar dos deformaciones metodológicas: estudiar los productos culturales, por ejemplo, una pieza teatral o una danza popular, atendiendo sólo al sentido interno de la obra, como lo hace la crítica idealista, o relacionar simplemente la estructura de la obra con la sociedad en su conjunto. Entre las determinaciones sociales generales y cada producto cultural existe un campo intermedio, el de la producción teatral en un caso, el de la danza en otro. Aunque se trate de la misma sociedad, la organización social desde la cual se generan obras teatrales es diferente de la que promueve danzas populares. Las

---

3 Maurice Godelier (1980) ha justificado el papel estructural de elementos tradicionalmente juzgados ideológicos usando materiales clásicos de la etnología. Diskin, M. y S. Cook (1975) y Gilberto Giménez (1978), entre otros, lo han hecho con casos latinoamericanos, demostrando que en las relaciones de producción pueden estar involucradas las relaciones de parentesco y compadrazgo, elementos jurídicos y políticos como un programa de reformas agrarias; la organización ceremonial y simbólica de una fiesta.



determinaciones generales que el capitalismo ejerce sobre la producción artística son mediadas por la estructura del campo teatral en un caso, por la estructura de los grupos o instituciones que organizan las danzas en otro. Por lo tanto, el análisis debe moverse en dos niveles: por una parte, examinará los productos culturales como representaciones: cómo aparecen escenificados en una obra teatral o en una danza los conflictos sociales, qué clases se hallan representadas, cómo usan los procedimientos formales de cada lenguaje para sugerir su perspectiva propia; en este caso, la relación se efectúa entre la *realidad* social y su representación ideal. Por otro lado, se vincularía la *estructura social* con la *estructura del campo teatral* y con la *estructura del campo de la danza*, entendiendo por estructura de cada campo las relaciones sociales que los artistas de teatro y los danzantes mantienen con los demás componentes de sus procesos estéticos: los medios de producción (materiales, procedimientos) y las relaciones sociales de producción (con el público, con quienes los financian, con los organismos oficiales, etc.).<sup>4</sup>

En tercer lugar, estudiar la cultura como producción supone considerar no sólo el acto de producir sino todos los pasos de un proceso productivo: la *producción*, *circulación* y la *recepción*. Es otra manera de decir que el análisis de una cultura no puede centrarse en los objetos o bienes culturales; debe ocuparse del proceso de producción y circulación social de los objetos y de los significados que diferentes receptores les atribuyen. Una danza de moros y cristianos no es la misma danza bailada dentro de una comunidad indígena por ellos y para ellos o en un teatro urbano para un público ajeno a esa tradición, aunque sus estructuras formales sean idénticas. Lo veremos aún más claro, en el capítulo cuarto, a propósito de las artesanías: las vasijas producidas por comunidades indígenas según las reglas de producción manual y el predominio del valor de uso de una economía casi de autosubsistencia, luego son vendidas en un mercado urbano de acuerdo con su valor de cambio y finalmente compradas por turistas extranjeros por su valor estético. Sólo una visión global del proceso puede explicar el sentido de esta producción dislocada en su trayectoria social.

## Cultura, reproducción social y poder

El segundo gran acontecimiento teórico que, junto con el análisis productivo, está contribuyendo a situar la cultura en el desarrollo socioeconómico, es el que la interpreta como instrumento para la reproducción social y la lucha por la hegemonía. La paternidad de esta corriente puede rastrearse desde Marx, pero fue Gramsci quien confirió a dichos conceptos un lugar nuclear en la reflexión sobre la cultura. El desarrollo de sus intuiciones por autores recientes (Angelo

---

4 Se desarrolla con mayor amplitud este punto en el capítulo 3 del libro García Canclini (1979).

Broccoli, Christine Buci-Glucksmann), simultáneo con los trabajos de Althusser, Baudelot y Establer, ha demostrado la fecundidad de esta línea para efectuar análisis marxistas, sobre todo en el proceso educativo. Con una fuerte influencia marxista, creativamente vinculada a otras tendencias sociológicas (especialmente Weber), Pierre Bourdieu ha llevado a su más alta sistematización este modelo y ha demostrado su poder explicativo en dos libros fundamentales: los que dedicó al sistema de enseñanza y a la producción, circulación y consumo de bienes artísticos (Bourdieu 1977, 1979). Los sistemas sociales, para subsistir, deben reproducir y reformular sus condiciones de producción. Toda formación social reproduce la fuerza de trabajo mediante el salario, la calificación de esa fuerza de trabajo mediante la educación, y, por último, reproduce constantemente la adaptación del trabajador al orden social a través de una política cultural-ideológica que pauta su vida entera, en el trabajo, la familia, las diversiones, de modo que todas sus conductas y relaciones tengan un sentido compatible con la organización social dominante. La reproducción de la adaptación al orden demanda una “reproducción de su sumisión a la ideología dominante para los obreros y una reproducción de la capacidad de manejar bien la ideología para los agentes de la explotación” (Althusser 1975: 15). Agregaremos que requiere también una readaptación de los trabajadores a los cambios de la ideología dominante y del sistema social, y una renovación –no sólo reproducción– de la ideología dominante en función de las modificaciones del sistema productivo y de los conflictos sociales. (Este complemento nos parece indispensable para superar el carácter estático de la concepción althusseriana de la ideología, sobre todo como fue formulada en sus primeros textos).

Mediante la reproducción de la adaptación, la clase dominante busca construir y renovar el consenso de las masas a la política que favorece sus privilegios económicos. Una política hegemónica integral requiere:

- a) La propiedad de los medios de producción y la capacidad de apropiarse de la plusvalía.
- b) El control de los mecanismos necesarios para la reproducción material y simbólica de la fuerza de trabajo y de las relaciones de producción (salario, escuela, medios de comunicación y otras instituciones capaces de calificar a los trabajadores y suscitar su consenso).
- c) El control de los mecanismos coercitivos (ejército, policía y demás aparatos represivos) con los cuales asegurar la propiedad de los medios de producción y la continuidad en la apropiación de la plusvalía cuando el consenso se debilita o se pierde.

La propiedad de los medios de producción y la capacidad de apoderarse del excedente es la base de toda hegemonía. Sin embargo, en ninguna sociedad la hegemonía de una clase puede sostenerse únicamente mediante el poder económico. En el otro extremo, encontramos los mecanismos represivos que, mediante la vigilancia, la intimidación o el castigo, garantizan –como último recurso– el sometimiento de las clases subalternas. Pero se trata de un *último* recurso. No hay clase hegemónica que pueda asegurar durante largo tiempo su poder económico sólo con el *poder represivo*. Entre ambos cumple un papel clave el *poder cultural*:

a) Impone las normas culturales-ideológicas que adaptan los miembros de la sociedad a una estructura económica y política arbitraria (la llamamos arbitraria en el sentido de que no hay razones biológicas, sociales o “espirituales”, derivadas de una supuesta “naturaleza humana” o “naturaleza de las cosas”, que vuelvan necesaria a una estructura social determinada).

b) Legítima la estructura dominante, la hace percibir como *la* forma “natural” de organización social y encubre por tanto su arbitrariedad.

c) Oculta también la violencia que implica toda adaptación del individuo a una estructura en cuya construcción no intervino y hace sentir la imposición de esa estructura como, la socialización o adecuación necesaria de cada uno para vivir en sociedad (y no en *una* sociedad predeterminada).

De este modo, el poder cultural, al mismo tiempo que reproduce la arbitrariedad sociocultural, inculca como necesaria y natural esa arbitrariedad, oculta ese poder económico, favorece su ejercicio y perpetuación.

La eficacia de esta imposición-disimulación de la arbitrariedad sociocultural se basa, en parte, en el poder global de la clase dominante y en la posibilidad de implementarlo a través del Estado, sistema de aparatos que representa parcialmente y simula representar plenamente no a una clase sino al conjunto de la sociedad. También porque el Estado extiende cada vez más su organización y control a toda la vida social: lo económico, lo político, lo cultural, la existencia cotidiana. Pero esta eficacia se apoya, al mismo tiempo, en la necesidad de todo individuo de ser socializado, adaptarse a algún tipo de estructura social que le permita desarrollarse personalmente y hallar seguridad afectiva. Por eso, el descubrimiento de la arbitrariedad y relatividad de la organización social en que uno está inserto, y de los hábitos que adquirió en ella, es siempre una percepción segunda, tardía. Más aún la crítica a esa organización y esos hábitos. Tiene razón Pierre Bourdieu:

una cosa es enseñar el relativismo cultural, o sea, el carácter arbitrario de toda cultura, a individuos que ya han sido educados de acuerdo con

los principios de la arbitrariedad cultural de un grupo o clase; otra cosa sería pretender dar una educación relativista, o sea, producir realmente un hombre cultivado que fuera el indígena de todas las culturas. Los problemas que plantean las situaciones de bilingüismo o biculturalismo precoces sólo dan una pálida idea de la contradicción irresoluble con la que se enfrentaría una acción pedagógica que pretendiera tomar por principio práctico del aprendizaje la afirmación teórica de la arbitrariedad de los códigos lingüísticos o culturales. (1977: 52-53).

Esta dificultad para percibir como relativa a la propia cultura, la tendencia a absolutizar el universo semántico en que respiramos, tiene enorme importancia para una acción política transformadora. ¿Cómo suscitar, respecto de las pautas de vida que nos fueron impuestas pero que asimilamos como propias, el distanciamiento necesario para que surja la mirada crítica? Y, en segundo lugar, ¿cómo crear una disciplina crítica constante, cómo evitar que la ideología alternativa con que impulsamos el cambio —el catolicismo progresista, un nacionalismo etnocéntrico o la versión del marxismo elaborada según las exigencias de la coyuntura— se convierta en un sistema autosatisfactorio, cerrado sobre sí y por tanto con resistencias a renovarse? Sin duda, éste es uno de los problemas más arduos en cuanto al papel político de las culturas populares, pero nos engañaríamos si lo redujéramos a los sectores “menos instruidos”. Por supuesto, son decisivos para resolverlo el desarrollo de la capacidad crítica de las masas y su participación en la praxis. Pero la historia nos dice que también es un riesgo de los intelectuales y los líderes políticos revolucionarios, porque el mayor entrenamiento y disponibilidad intelectual para la crítica no libera automáticamente de la tendencia centrípeta y autojustificadora de todo sistema cultural.

## La organización cotidiana de la dominación

Un orden despótico se afianza cuando constituye su espejo en la subjetividad. De Freud a Deleuze, de Nietzsche a Foucault se nos ha explicado que la opresión no logra existir sólo en el anonimato de las estructuras colectivas: se alimenta del eco que lo social genera en los individuos. El psicoanálisis, y sus disidentes, elaboraron algunos conceptos para comprender esta: internalización del orden, pero casi siempre desde el observatorio del sujeto (aunque se trate de un sujeto descentrado, cuestionado, atravesado por las estructuras objetivas). ¿Cómo entender este proceso sociológicamente? ¿Qué puede decir el marxismo sobre él? Bourdieu propone un modelo de análisis mediante la combinación de conceptos económicos, sociológicos y psicológicos, articulados a través de un vasto trabajo teórico y empírico: intenta ver cómo un capital cultural se transmite por medio de aparatos y engendra hábitos y prácticas culturales.

Las teorías liberales de la educación la conciben como el conjunto de los mecanismos institucionales a través de los cuales se asegura la transmisión de la cultura heredada de una generación a otra. El postulado tácito de esas teorías es que las diferentes acciones pedagógicas que se ejercen en una formación social colaboran armoniosamente para reproducir un *capital cultural* que se imagina como propiedad común. Sin embargo, objeta Bourdieu, los bienes culturales acumulados en la historia de cada sociedad no pertenecen *realmente* a todos (aunque *formalmente* sean ofrecidos a todos), sino a aquellos que cuentan con los medios para apropiárselos. Para comprender un texto científico o gozar de una musical se requiere poseer los códigos, el entrenamiento intelectual y sensible, necesarios para descifrarlos. Como el sistema educativo entrega a algunos y niega a otros –según su posición socioeconómica– los recursos para apropiarse del capital cultural, la estructura de la enseñanza reproduce la estructura previa de distribución de ese capital entre las clases.

Los *aparatos culturales* son las instituciones que administran, transmiten y renuevan el capital cultural. En el capitalismo, son principalmente la familia y la escuela, pero también los medios de comunicación, las formas de organización del espacio y el tiempo, todas las instituciones y estructuras materiales a través de las cuales circula el sentido (en el capítulo 3 estudiaremos la importancia que tienen sobre los cambios de las artesanías los aparatos culturales del Estado y en el V los diversos espacios por los que ellas circulan: la casa indígena, el mercado, la tienda urbana, etc.).<sup>5</sup> Agregaremos ahora que en las sociedades no capitalistas –o donde se conservan enclaves con formas de vida no capitalistas– estas funciones suelen estar mezcladas con otras de índole económica y social; casi nunca existen instituciones separadas para el desarrollo cultural y éste se efectúa en el mismo proceso de producción o a través de instituciones que combinan lo económico y lo cultural (por ejemplo, los sistemas de parentesco, de cargos o mayordomías).

Pero la acción de los aparatos culturales debe internalizarse en los miembros de la sociedad, la organización objetiva de la cultura necesita conformar cada subjetividad. Esta interiorización de las estructuras significantes genera *hábitos*, o sea sistemas de disposiciones, esquemas básicos de percepción, comprensión y acción. Los hábitos son estructurados (por las condiciones sociales y la posición de clase) y estructurantes (generadores de prácticas y de esquemas de percepción y apreciación): la unión de estas dos capacidades del hábito constituye lo que Bourdieu denomina “el estilo de vida”. El hábito es lo que hace que el conjunto de las prácticas de una persona o un grupo sea a la vez sistemático y sistemáticamente distinto de las prácticas constitutivas de otro estilo de vida. En otros términos, los aparatos culturales en que participa cada clase –por ejemplo las escuelas–

---

5 El autor se refiere al libro del cual este texto es un capítulo. Ver García Canclini (1982). [N.E]

engendran hábitos estéticos, estructuras del gusto diferentes que inclinarán a unos al arte culto y a otros a las artesanías.

Finalmente, de los hábitos surgen prácticas, en la medida en que los sujetos que los internalizaron se hallan situados dentro de la estructura de clases en posiciones propicias para que dichos hábitos se actualicen. Existe una correspondencia, por lo tanto, entre las posibilidades de apreciación del capital económico y del capital cultural. Condiciones socioeconómicas equiparables dan acceso a niveles educacionales e instituciones culturales parecidos, y en ellos se adquieren estilos de pensamiento y sensibilidad que a su vez engendran prácticas culturales distintivas.

## Para una teoría de la cultura en América Latina

Recorrimos sumariamente algunos puntos de intersección entre marxismo, antropología y sociología, pero quedan por tratar otros aspectos centrales para una teoría de la cultura. Entre ellos no son menores los que resultan del aporte de la semiótica a la explicación de los procesos de significación y del psicoanálisis a los procesos inconscientes de simbolización y sublimación que están en la base de la producción cultural. No obstante, sólo añadiremos ahora algunas consecuencias que esta línea de trabajo puede tener para la investigación social en América Latina.

1. La construcción de una teoría científica de la cultura es decisiva para el crecimiento de las ciencias sociales, no únicamente como complemento del análisis económico o para evitar el economicismo sino para entender la propia estructura económica, de la que los fenómenos simbólicos son parte. Esta unidad e interdependencia entre lo estructural y lo superestructural, justificada, según vimos teóricamente, se presenta con particular importancia en nuestro continente por el papel de los conflictos étnicos y culturales en la lucha de clases. ¿Cómo entender nuestra historia actual si pensamos cuestiones claves como la incorporación al capitalismo de formas tradicionales de producción campesina (indígena) bajo la pregunta exclusivamente económica de si se trata de una articulación o una subsunción, si no incluimos como parte del conflicto la lucha por la hegemonía simbólica o la relegamos despectivamente a las polémicas culturalistas entre el indigenismo y sus adversarios? Quizá en América Latina tenemos razones suplementarias para revalorar el papel de los factores culturales en la diferenciación y conflicto entre clases, ya reconocido por Marx y Lenin, y que, sin olvidar el lugar determinante de las relaciones de producción, amplían en los últimos años algunos marxistas europeos (E. P. Thompson, Nicos Poulantzas y otros). Pese a lo que falta investigar sobre las interacciones económico-cultural en nuestra realidad, es evidente que los cambios de identidad de los obreros migrantes, de los indígenas y mestizos

aculturados, su reubicación en el desarrollo capitalista, no pueden explicarse sólo por la extracción de plusvalía: su explotación se organiza y se sostiene sobre múltiples mecanismos a veces no tan claros si los buscamos en la producción y no en el consumo, sólo en la desposesión de los medios productivos y no en su relación con el lenguaje, la salud o el sistema de creencias,

2. De esto se sigue la importancia de acrecentar las investigaciones dedicadas a conocer las formas de circulación y apropiación del capital cultural en América Latina, su papel en la reproducción y transformación del sistema social. Aparte de que el modelo bourdieano necesita una historización (que obligará a reconocer que la cultura burguesa no es enteramente arbitraria, sino consecuencia de un desenvolvimiento particular de las fuerzas productivas y las relaciones sociales), debemos especificarlo de acuerdo con las etapas en que fue conformándose en nuestro continente un capital cultural heterogéneo, resultado de la confluencia de varios aportes: a) la herencia de las grandes culturas precolombinas, cuyos hábitos, lenguas y sistemas de pensamiento persisten en México, América Central y el altiplano andino; b) la importación europea, sobre todo española y portuguesa; c) la presencia negra en Brasil, Colombia y las Antillas.<sup>6</sup>

Precisamos avanzar más allá de lo que informan la mayoría de los estudios interétnicos, conocer de qué modo la interpenetración entre estos capitales culturales y su reformulación en los actuales conflictos de clases, de acuerdo con la lógica de la transnacionalización cultural y económica, está modelando los hábitos y prácticas, las formas de conciencia y de vida, de los pueblos latinoamericanos. Es evidente el valor de un conocimiento de este tipo para los movimientos revolucionarios, para reformular el capital cultural en función de las necesidades de nuestros pueblos (¿cuál es nuestro arte, nuestra medicina, nuestra educación?), para saber en qué aparatos culturales debemos luchar o dónde hay que crearlo tras alternativas, cómo dar este combate en el campo de la subjetividad para suscitar nuevos hábitos y prácticas transformadores.

## Referencias citadas

- Althusser, Louis. 1975. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. México: ENAH.
- Bourdieu Pierre. 1979. *La distinción. Critique social du jugement*. París: Minuit.
- \_\_\_\_\_. 1977. *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona: Laia.
- Establet, Roger. 1966. Culture et idéologie, *Cahiers Marxistes Leninistes*, (12-13): 7-26.
- Diskin, M. y S. Cook 1975. *Mercados de Oaxaca*. México: INI.

<sup>6</sup> Sobre este punto, véase de Ribeiro (1969).

- García Canclini, Néstor. 1982. *Las culturas populares en el capitalismo*. La Habana: Casa de las Américas.
- \_\_\_\_\_. 1979. *La producción simbólica. Teoría y método en sociología del arte*. México: Siglo XXI.
- Gilberto Giménez. 1978. *Cultura popular y religión en el Anahuac*. México: Centro de Estudios Ecueménico.
- Godelier, Mauricio. 1980. Infraestructura, sociedades e historia. *Cuicuilco* (1).
- Gramsci, Antonio. 1973. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Kroeber, A. y C. Klukhohn. 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, Massachussets.
- Leclerc, Gérard. 1972. *Antropologie el colonialisme*. París: Fayard.
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 1979. "Raza e historia". En: *Antropología Estructural*. México: Siglo XXI.
- Ribeiro, Darcy. 1969. *Las Américas*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.



# La desigualdad después del (multi)culturalismo<sup>1</sup>

LUIS REYGADAS<sup>2</sup>

**E**n septiembre de 2004, el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa reunió a un grupo de antropólogos de diversos países y de distintas regiones de México con el propósito de debatir en torno a la pregunta ¿A dónde va la antropología? Ninguno de los convocados pudimos contestar con precisión esta interrogante. Por un extraño efecto, en la mayoría de los casos se prefirió decir de dónde viene la antropología: había más claridad acerca de la trayectoria histórica de la disciplina que sobre sus caminos actuales. Enfrentados con la incertidumbre del futuro, volvimos la mirada hacia los orígenes. Muchas veces lo que respondimos fue hacia dónde nos gustaría que fuera la antropología. También coincidimos en que la antropología contemporánea va hacia muchas direcciones a la vez, debido a que en la actualidad la atraviesan diversos enfoques, campos de investigación y metodologías. Pero la polémica resultó fascinante, tanto cuando se abordaron problemas generales del quehacer antropológico como cuando cada quien profundizó en un campo de estudio específico.

En este texto quiero compartir algunas reflexiones sobre el derrotero de la antropología, me interesa discutir qué está pasando con ella después del giro cultural y después del auge del multiculturalismo. Pero no pretendo dar una respuesta general, me limito a mirar este itinerario a través del cristal que me ofrece el tema que he estado investigando en fechas recientes: la desigualdad social. En particular, me interesa abordar los entrecruzamientos de la cuestión de la desigualdad con otros procesos que, durante los últimos años, han llamado poderosamente la atención de la antropología y de otras ciencias sociales: las diferencias culturales y la exclusión. Escribo este texto en un momento en el que la antropología está poniendo en tela de juicio el culturalismo, incluido el multiculturalismo.<sup>3</sup>

---

1 Publicado en 2007 en Ángela Giglia, Carlos Garma y Anna Paula de Teresa (eds.), *¿A dónde va la antropología?* pp. 341-364. México: UAM-Iztapalapa.

2 Profesor del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana.

3 Para un debate sobre el multiculturalismo véase Barry (2001), Benhabib (2006), Das (2002), Kymlicka (1995), Taylor (1992) y Young (1990); para profundizar acerca del

Me parece que esta crítica no busca desandar el camino recorrido en el periodo inmediato anterior, cuando se puso de manifiesto la importancia medular de los procesos simbólicos. Por el contrario, se trata de arribar a explicaciones que vinculen las descripciones culturales densas con procesos económicos, políticos y sociales. Tampoco es cuestión de negar los derechos culturales y la diversidad propugnada por los multiculturalistas, pero sí de refutar el fundamentalismo y el conservadurismo asociados a muchas de sus formulaciones. Esta afirmación puede causar extrañeza, porque pareciera que el multiculturalismo está en pleno auge y todavía son pocas las voces que se alzan para cuestionarlo, pero me parece que el péndulo ha iniciado una nueva oscilación, en este caso para alejarse de los extremos producidos por el giro cultural, así como por algunos de sus hijos, entre ellos el multiculturalismo. Consciente de las perplejidades que puede causar esta aseveración, profundizaré en ella a partir del tema de la desigualdad social.

## El retorno de la desigualdad: como problema antropológico

Hacia finales de los años setenta, cuando inicié mi formación como antropólogo en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en la Ciudad de México, el tema de la desigualdad era una preocupación importante, no sólo en la antropología y en las ciencias sociales, sino también en las discusiones políticas y económicas de la época. Desde tiempo atrás México y otros países de América Latina presentaban tasas escandalosas de concentración del ingreso, entre las más altas del mundo.<sup>4</sup> La bonanza económica experimentada durante el periodo de sustitución de importaciones y desarrollo estabilizador había reducido la pobreza, pero no la desigualdad. Ni el milagro mexicano ni el brasileño habían atemperado sustancialmente las asimetrías e iniquidades. Tan sólo algunos países de la región habían logrado sociedades un poco menos desiguales: los casos excepcionales de Costa Rica y Uruguay, así como Chile y Argentina antes de las dictaduras militares de los años setenta.

En aquel momento, para explicar la desigualdad social predominaba el paradigma marxista: se veía al modo de producción capitalista, en particular en su versión de capitalismo dependiente y subdesarrollado, como el principal responsable de las disparidades de ingreso. Desde esa perspectiva, la explotación era el mecanismo privilegiado de generación de desigualdades (Marx [1867] 1974). El caso de Cuba,

---

multiculturalismo y los movimientos étnicos en América Latina véase los artículos compilados en Sieder (2002).

4 Durante la década de setenta América Latina tuvo la mayor desigualdad de ingresos en el mundo, con un coeficiente Gini de 0.497, seguida por el África Subsahariana con 0.490, el este de Asia Pacífico con 0.397, los países de la OCDE con 0.338 y Europa Oriental con 0.242; estas posiciones se mantuvieron durante las décadas de los ochenta y los noventa (Chiriboga y Campodónico 2000: 6).

que tomó una vía socialista y había logrado mayor equidad de ingresos y de acceso a la educación y la salud, respaldaba esas explicaciones. Pese a todas las virtudes que el enfoque marxista tenía y, a mi juicio, sigue teniendo para explicar el papel de la explotación en la generación de desigualdades, presentaba también una serie de limitaciones, entre ellas las siguientes. En primer lugar, tomaba muy poco en cuenta los factores culturales en la producción y reproducción de las asimetrías. La desigualdad aparecía como producto exclusivo de modelos económicos, aislados de sus contextos culturales.

En segundo término, subsumía los aspectos étnicos de la desigualdad a las diferencias de clase. La mayoría de las estadísticas sobre el tema en América Latina muestran que los indígenas, los negros y sus descendientes se encuentran en situación desventajosa frente a los blancos en diversos indicadores económicos, educativos y sociales, por lo que es evidente que el análisis de la desigualdad no puede limitarse al estudio de las relaciones de producción, es necesario incluir las variables étnicas (Bolvitnik 2003, Hasenbalg y do Valle 1991, Hernández 2003, Htun 2004, Lovell 1991, Reichmann 1999).

En tercer lugar, el paradigma marxista, igual que el weberiano y que las teorías del desarrollo de la CEPAL y las de la dependencia, habían sido ciegas al género: no ofrecían explicaciones convincentes sobre las diversas formas de subordinación, explotación y exclusión que afectan a las mujeres. Por último, se había prestado poca atención al problema de la exclusión. El énfasis puesto en la explotación hizo perder de vista que un sinnúmero de desigualdades no provienen de la explotación, sino de la ausencia de ella, del hecho de que millones de personas son excluidas de las redes en que se genera y se distribuye la riqueza. Es cierto que Weber y Parkin habían alertado sobre el acaparamiento de oportunidades y los cierres sociales (Murphy 1988, Parkin 1971, Weber [1922] 1996), pero en los países desarrollados no se habían presentado todavía periodos prolongados de exclusión estructural. En América Latina sí había ocurrido esto, pero en un primer momento se interpretaron mediante las teorías de la marginalidad, que revisaban los factores culturales, pero que en ocasiones cayeron en el error de responsabilizar a los marginados de su situación: decían que el problema radicaba en que estaban fuera del sistema y en que eran incapaces por sí mismos de remontar las adversidades que enfrentaban (DESAL 1969). En la práctica, poderosos movimientos urbanos rebatieron esas ideas, mientras que en el terreno teórico las corrientes marxistas y dependentistas las criticaron con vigor (Brunner 1978, Cardoso 1970, Nun 1970, Perlman 1976). En esas disputas, se perdió durante un tiempo la preocupación por la exclusión y por los aspectos culturales de la desigualdad.

En el transcurso de las décadas de los ochenta y noventa se trató de hacer frente a las limitaciones de los análisis marxistas de la desigualdad. Así, el giro cultural tomó fuerza en la región y se profundizó el estudio de las cuestiones étnicas, de las

dimensiones simbólicas y de las relaciones de género. De este modo se enriqueció notablemente la antropología, que en esa época consolidó su institucionalización académica, mediante la creación de posgrados y la formación de varias generaciones de investigadores, sobre todo en México y Brasil, pero también en Perú, Argentina, Colombia, Guatemala, Ecuador, Chile y otros países latinoamericanos.

En medio de estos desplazamientos teóricos, el análisis de la desigualdad sufrió transformaciones interesantes. Por un lado, hubo avances notables: se ahondó en el estudio de la inequidad de género, se hicieron visibles las dimensiones étnicas de las disparidades sociales (la producción de algunas estadísticas al respecto fue también un avance singular), se elucidaron numerosos mecanismos microscópicos y cotidianos que generan las asimetrías y se destacó el papel de los procesos simbólicos en la constitución de las distinciones de clase, etnia y género. Por el otro lado, el tema de la desigualdad social como tal pasó a segundo plano, incluso en incontables ocasiones quedó fuera de la agenda. Los académicos se ocuparon más de temas como la diversidad, la emergencia étnica, las relaciones de género y la pobreza. Sin duda estos asuntos no son ajenos a la desigualdad, pero en los análisis no siempre se hizo explícita su relación. En algunos casos, por ejemplo, se consideró que los conceptos de igualdad y desigualdad eran anacrónicos, porque tenían connotaciones homogeneizadoras, no atendían a las dimensiones étnicas y de género y no abordaban la cuestión del reconocimiento de la diferencia.

De manera simultánea, entre los círculos de poder, influidos por el pensamiento neoliberal, se hizo todo lo posible por erradicar los discursos relativos a la justicia social y la igualdad. La pobreza era un tema recurrente, pero raras veces se vinculaba de forma expresa con la desigualdad. Una gran cantidad de gobiernos logró imponer la idea de que lo importante era lograr en primer lugar el crecimiento económico y que, de ese modo, después habría un pastel mayor para distribuir (*trickle down theory*). Poco les importó que el crecimiento económico fuera mínimo y accidentado. Tampoco consideraron que en América Latina, aun en los países y periodos en que hubo crecimiento económico, la desigualdad casi nunca disminuyó o lo hizo en mínima escala. También defendieron la tesis de que la desigualdad era inevitable y hasta deseable en una primera fase del crecimiento económico. Para ellos, el modelo a seguir era Chile, que había logrado un crecimiento económico sostenido que redujo los niveles de pobreza, pero no se dice nada acerca de que en ese país la desigualdad no sólo no ha cedido, sino que se incrementó, en particular durante los años que siguieron al golpe de Estado de 1973.

Los postulados neoliberales gozan de poca popularidad entre los antropólogos, por decir lo menos, pero es interesante anotar que el corrimiento hacia la derecha de las políticas económicas en América Latina tuvo algunos efectos, aunque

sea indirectos, sobre las agendas académicas. Los temas de la explotación y de la desigualdad perdieron centralidad o desaparecieron de la agenda pública y académica más o menos por la misma época. En ambos espacios hubo mayor apertura hacia la democracia, los derechos humanos, la equidad de género, el multiculturalismo y el combate a la pobreza. Pero conceptos como explotación, justicia social y desigualdad cayeron en desuso. Las relaciones entre los dos ámbitos son complejas e indirectas, pero esta coincidencia temporal existió, no son campos totalmente autónomos.

En los años ochenta y noventa América Latina experimentó dos procesos alentadores: la transición democrática y el reconocimiento constitucional de su carácter pluriétnico y multicultural. Pese a estos dos procesos, la región sigue siendo la zona del planeta con mayor disparidad de ingresos (Altimir 1999, Hoffman y Centeno 2003, Karl 2002, Szekely y Hilgert 1999, World Bank 2003). En los últimos lustros, esta asimetría no se redujo, sino que se hizo más grave. Como región, durante los años noventa tuvo el coeficiente Gini de desigualdad de ingresos más alto del mundo: 0.498, frente a 0.470 del África Subsahariana, 0.382 de la región del este de Asia Pacífico, 0.334 de los países de la OCDE y 0.290 de Europa Oriental (Chiriboga y Campodónico 2000: 5). Al finalizar el milenio, en América Latina el 10% más rico de la población acaparaba 40% del ingreso total, y en algunos países hasta 50% (Pérez Sáinz y Mora 2004: 37). De acuerdo con cifras del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, a finales de los años noventa la diferencia de ingresos entre el 10% más rico y el 10% más pobre alcanzó proporciones escandalosas en algunos países de la región: 20 veces en Costa Rica, 35 veces en México, 43 veces en Chile, 66 veces en Brasil, 71 veces en Nicaragua, 91 veces en Paraguay y 92 veces en Honduras (UNDP 2003: 282-285). Como punto de comparación, la proporción de ingresos entre el 10% más rico y el 10% más pobre en otros países fue de cuatro veces en Japón, cinco veces en Noruega, seis veces en Ruanda, ocho veces en Corea del Sur, nueve veces en España, 9.5 veces en la India, 13 veces en China, 17 veces en Estados Unidos, y 20 veces en Camerún (UNDP 2003: 282-285).<sup>5</sup> No me cabe la menor duda de que la desigualdad social es uno de los problemas más importantes y persistentes que padecen nuestras sociedades, quizás el más trascendente de ellos. “También estoy convencido de que es indispensable que vuelva a ser un tema prioritario de la reflexión antropológica.

---

5 Sólo dos países africanos superaron en desigualdad de ingresos a Paraguay y Honduras: la proporción de los ingresos entre los deciles más rico y más pobre fue de 118 veces en Lesotho y de 129 veces en Namibia (UNPR 2003: 282-285).

## El giro cultural y el estudio de la desigualdad

Por lo que toca al tema de la desigualdad, el giro cultural fue fundamental para refutar los enfoques economicistas y para entender la centralidad de los procesos simbólicos en la construcción y deconstrucción del estatus, las jerarquías y las disparidades.<sup>6</sup> Diversos autores trataron de remediar la ausencia de la dimensión cultural en el análisis de clase. Entre los más conocidos están Wright, Parkin, Giddens y, sobre todo, Bourdieu con su análisis de la distinción y los habitus de clase (Bourdieu 1988, 1990, Giddens 1973, Parkin 1971, Wright 1983). Durante las décadas de los años ochenta y noventa se multiplicaron los estudios sobre estas dimensiones simbólicas, con énfasis en sus efectos sobre la inequidad en las relaciones de etnia y género. Hoy estamos en mejores condiciones para entender que la desigualdad no sólo es resultado de la distribución dispereja de los medios de producción, sino que también es producto de una construcción política y cultural cotidiana, mediante la cual las diferencias se transforman en jerarquías y en acceso asimétrico a todo tipo de recursos.

Sin negar las enormes contribuciones del giro cultural, quisiera señalar que trajo asimismo ciertos problemas para el análisis de la desigualdad. Uno de los más graves es que en múltiples casos se sustituyó el determinismo economicista por el determinismo culturalista, es decir, se sobrestimó el peso de los factores culturales, sin articularlos con los factores políticos y económicos. Esto incidió igualmente en las estrategias para combatir la desigualdad, ya que no se logró entrelazar de manera adecuada la necesidad de erradicar las narrativas y las prácticas cotidianas del machismo, del racismo y del clasismo, con la importancia crucial de cambiar al mismo tiempo las estructuras de poder y de distribución del ingreso, del empleo y de otros recursos. Ayudó a entender el papel central que tienen la discriminación, la construcción social del género y la etnia, las barreras simbólicas, la valoración de los sujetos y las categorías y clasificaciones en los dispositivos productores de desigualdad, pero no siempre se supo combinar esto con el análisis de otros dispositivos como la explotación y el acaparamiento de oportunidades (Tilly 2000).

No se trata de regresar a los análisis unilaterales previos al giro cultural, sino de buscar una nueva síntesis que considere las diversas dimensiones de la desigualdad. En particular, debe explorarse cómo se articulan las disparidades económicas con la concentración del poder y con los procesos de construcción cultural de las diferencias, lo cual permitirá ver la acumulación e intersección de las ventajas y desventajas de clase, etnia y género (Brooks 2004).

---

6 Sobre el giro cultural en la antropología y otras disciplinas sociales y humanísticas véase Bonnell y Hunt (1999) y Ortner (1999). En relación con el papel de los procesos simbólicos en la producción de desigualdades se puede consultar Lamont y Fournier (1992).

## El ascenso del multiculturalismo

Durante los años noventa y en lo que va del nuevo siglo, el multiculturalismo adquirió una fuerza enorme, tanto en el discurso académico como en las discusiones públicas.<sup>7</sup> Este fenómeno se explica sólo en parte por el giro cultural, También se debe a la emergencia étnica, a las luchas de diversas minorías culturales o mayorías étnicas subordinadas y a la intensificación de las conexiones interculturales, muchas veces conflictivas, debido al incremento de las migraciones transnacionales, la internacionalización de los procesos de trabajo y, en general, a los cambios políticos, económicos y culturales vinculados con la globalización en curso. Todos estos procesos han contribuido a la toma de conciencia del carácter pluricultural de los Estados-nación, a la defensa del derecho a la diversidad y a la búsqueda de diseños institucionales multiculturales.

La inmensa mayoría de los antropólogos coincidimos en determinados planteamientos del multiculturalismo, entre ellos la tesis de que en las sociedades complejas se entrecruzan varias configuraciones culturales y en la demanda a los Estados y otras instituciones para que reconozcan y respeten el derecho a la diversidad. El multiculturalismo mostró que la igualdad democrática no ha operado en un vacío cultural, sino que en la práctica desembocó en una ciudadanía estratificada y excluyente, que privilegió de manera particular a los ciudadanos varones pertenecientes al grupo étnico dominante. En Estados Unidos, América Latina y Europa los beneficiados fueron sobre todo los hombres blancos, mientras que los derechos ciudadanos de mujeres, indígenas, negros y otras minorías han enfrentado numerosas cortapisas y limitaciones (Sieder 2002). Estas proposiciones multiculturalistas ayudaron a repensar la igualdad y a explorar vías que permitan ampliar la capacidad de inclusión de las sociedades. No obstante, hay otros aspectos del multiculturalismo que son o deberían ser materia de una discusión más minuciosa. Quisiera extenderme en tres de ellos: 1) la preservación de las culturas tradicionales; 2) la relación entre la diversidad cultural y el derecho a la igualdad; y 3) el problema de la exclusión en una sociedad multicultural.

### ¿Hay que preservar las culturas tradicionales?

Me parece que los antropólogos hemos aceptado de manera un tanto acrítica la idea de que es obligación del Estado preservar las culturas tradicionales, por ejemplo las indígenas. Quiero pensar que esa aceptación proviene de nuestra empatía y solidaridad con las causas de los pueblos que han sido sujetos de estudio de nuestra disciplina, los cuales han sido víctimas de abusos, despojos y discriminación durante largos periodos históricos. Creo que esa solidaridad es

---

7 Sobre el multiculturalismo véase Barry (2001), Benhabib (2006), Kymlicka (1995), y Taylor (1992).



positiva, pero de ahí se han desprendido dos ideas muy cuestionables. En primer lugar, la noción de que las culturas indígenas son homogéneas y estáticas, cuando lo que nos dice la observación etnográfica es que se encuentran internamente en pugna y en constante cambio (Hale 2004). ¿Qué versión de las culturas indígenas hay que preservar, la de los hombres o la de las mujeres, la de los sectores dominantes o la de los subalternos, las más conservadoras o las que impulsan transformaciones? Un Estado democrático no puede comprometerse a apoyar la preservación de alguna de estas versiones de la cultura indígena en detrimento de las demás, porque esto entraría en contradicción con los ideales igualitarios. Así como un Estado laico no debe apoyar a una religión en perjuicio de las demás, tampoco tiene por qué otorgar un apoyo preferencial a una cultura por encima de las otras. Una cosa es el derecho a la diferencia, que incluye el respeto y el trato equitativo a todas las manifestaciones culturales, y otra muy distinta que el Estado se proponga apoyar la preservación de x o y cultura. Es importante criticar el sesgo etnocéntrico de la mayoría de las políticas estatales, que han excluido en la práctica a los grupos indígenas y afrodescendientes, pero de ahí no se infiere que ahora las políticas estatales deban tener un nuevo sesgo etnocéntrico, por ejemplo en favor de los pueblos indígenas, ya que esto podría significar una nueva forma de exclusión hacia los pobres no indígenas. Además, puede exacerbar los conflictos interétnicos, en vez de propiciar una democracia intercultural.

Del mismo modo que las sociedades occidentales, las sociedades indígenas no son bloques monolíticos detenidos en el tiempo, sino grupos humanos internamente diferenciados y en constante cambio. Detrás de algunas formulaciones multiculturalistas se encuentran viejas concepciones de las culturas, que las presentan como conjuntos armónicos que se mantienen iguales a sí mismos pese al transcurso del tiempo (Benhabib 2006). Nada más lejos del constante proceso de transformación que han experimentado los pueblos indígenas. Si han sido capaces de subsistir a siglos de opresión y discriminación ha sido por su capacidad para cambiar y adaptarse a cada circunstancia: migran, incorporan nuevas tecnologías, retoman muchas cosas de la sociedad más amplia, interactúan con ella y combinan sus tradiciones con múltiples innovaciones tecnológicas, económicas y culturales.

En los últimos años un sinnúmero de investigaciones han mostrado la complejidad de los procesos de identificación. En cada sujeto coexisten identificaciones diversas: de género, opción sexual, etnia, clase, nacionalidad, ocupación, grupo de edad, religión, inclinaciones políticas, ideológicas y culturales. ¿Tiene sentido olvidar esa complejidad y subordinar todas esas dimensiones identificatorias a una determinada identidad central, digamos étnica o religiosa? ¿Deben los derechos de los grupos definidos a partir de una variable étnica o cultural estar por encima de todos los demás derechos que tienen en tanto individuos?



Existen grupos que han hecho un uso estratégico de su identidad étnica, pues en esta época les resulta una eficaz vía para obtener recursos y defender sus reivindicaciones (Bartra 2003, de la Peña 2002). Para ello, proyectan imágenes esencializadas de su etnicidad, a la que presentan detenida en el tiempo, pura y homogénea. Obviamente, tienen todo el derecho de presentarse en la forma que consideren más adecuada, pero como antropólogos estamos obligados a confrontar esas identidades esencializadas y estáticas con la complejidad de los procesos de identificación que observamos en los procesos históricos concretos. Tenemos que contrastar las culturas indígenas del discurso, puras, inmutables y coherentes, con los sujetos indígenas realmente existentes, que por suerte son más ricos y diversos. Los indígenas de carne y hueso también son menos conservadores que una gran cantidad de sus defensores: desde hace mucho tiempo cruzan las fronteras étnicas, se transforman y buscan novedosas formas de subsistencia y participación en la sociedad mayor.

Si algún grupo decide endurecer sus fronteras étnicas y seguir una estrategia de relativo aislamiento para preservar sus tradiciones, fortalecer su identidad y proteger sus recursos tiene todo el derecho de hacerlo y de exigir respeto a sus decisiones. El Estado no tiene por qué inmiscuirse en esa decisión, no es su tarea preservar o transformar esas tradiciones. Sin embargo, si está obligado a garantizar los derechos humanos de todos los habitantes, debe intervenir si las estrategias de ese grupo afectan las libertades individuales o los derechos de los miembros del grupo, de terceros o de la colectividad. En conclusión, más que asignarles a los gobiernos misiones conservacionistas o transformadoras de las culturas, lo que es importante es que se garanticen los derechos y las libertades de los individuos y de los grupos, al margen de su cultura, etnia o religión.

### **Diferencia cultural y derecho a la igualdad: ¿diversos pero explotados?**

¿Cómo conciliar diversidad con igualdad?<sup>8</sup> El derecho a la diferencia, demandado con reciedumbre por incontables grupos y movimientos, es fundamental y no debe escatimarse. Somos diversos y esta diversidad no debe ser negada; pero su reconocimiento no tiene por qué estar reñido con el derecho a la equidad: una equidad no que uniforme culturas, identidades u opciones sexuales, sino que garantice igualdad de oportunidades y condiciones básicas de bienestar para todos. Si la positiva defensa de la diversidad y del multiculturalismo se divorcia de los ideales de igualdad puede tener consecuencias contraproducentes.

La insistencia de los multiculturalistas en demandar derechos específicos para las minorías étnicas no surgió de la nada, tiene un origen justificado: en la práctica

---

8 Para una discusión de este tema desde el punto de vista sociológico puede consultarse Touraine (2000).

estas minorías han visto menoscabados sus derechos. Por ejemplo, cuando los programas sociales no incluyen objetivos y estrategias orientados de manera específica a grupos históricamente excluidos y discriminados, éstos quedan con frecuencia al margen de los beneficios de dichos programas. Pero habría que preguntarse si el error está en que los derechos y los programas sean universales. Muchos multiculturalistas responden afirmativamente a esta pregunta y sugieren sustituir los programas universales con medidas y acciones destinadas sólo a las minorías étnicas. Desde mi punto de vista, el problema se halla en que los derechos ciudadanos y los programas económicos y sociales no han sido verdaderamente universales, pues han estado sesgados hacia un sector de la población, por lo que la solución estaría en evitar ese sesgo y lograr que sean para todos, en cantidad y calidad. El multiculturalismo equivoca el blanco de sus ataques cuando crítica la ciudadanía universal equitativa y propone una ciudadanía cultural diferenciada. Me parece que las asimetrías se han producido porque no se ha alcanzado esa equidad ciudadana, porque en los hechos persiste una ciudadanía estratificada, con accesos diferenciados a los derechos, obligaciones, ventajas y desventajas. Tal vez de manera temporal se justifiquen acciones afirmativas para revertir desigualdades acumuladas durante siglos, pero dichas acciones deben ir desapareciendo y dar paso a programas y derechos universales más allá de las diferencias de color, etnia o cultura.

Algo similar ocurre con la oposición, a mi juicio falsa, entre redistribución y reconocimiento (Benhabib 2006 y Fray Hoennerth 2003). Algunos multiculturalistas han planteado que las políticas de redistribución deben ser sustituidas por políticas de reconocimiento, centradas en el derecho a la diferencia y a la diversidad. Por su parte, voces liberales han insistido en la primacía del derecho a la igualdad y la importancia de la redistribución (Barry 2001), coincidiendo en esto último con los postulados marxistas ortodoxos. Pero reconocimiento y redistribución no tienen por qué oponerse, el derecho a la igualdad no está reñido con el respeto a la diversidad y la diferencia. De poco sirve una igualdad que cancele el derecho a disentir y la libertad de expresión cultural, del mismo modo que el derecho a la diferencia y el reconocimiento a la diversidad cultural se encuentran menoscabados por la persistencia de profundas desigualdades socioeconómicas. Aquí me gustaría citar en extenso a Selya Benhabib, quien ha planteado la necesidad de combinar distribución y reconocimiento, defensa de las minorías e igualdad universal:

De hecho yo estaría de acuerdo con los defensores de identidades grupales fuertes acerca de que para reparar las inequidades sociales profundamente arraigadas deben establecerse programas redistributivos, y que el diálogo democrático sobre la identidad colectiva no debería culminar en el desamparo de las necesidades de los débiles, los necesitados, los oprimidos y las víctimas de la discriminación. Aquí nuevamente surge una perspectiva más universalista: ¿por qué no

encontrar programas y procedimientos que estimulen la solidaridad grupal a través de las líneas raciales, étnicas, culturales y de color en la asignación de beneficios distributivos? ¿Por qué no universalizar el derecho a ciertos beneficios a todos los grupos en una sociedad? Subir el nivel del salario mínimo garantizado sería una medida que apunte a esto: beneficiaría sin duda a los trabajadores pertenecientes a grupos culturales minoritarios como los inmigrantes negros, hispanos y asiáticos –quizá en una proporción mayor que a los trabajadores blancos–. Pero como todos los que buscan empleo y los que se convierten en desempleados pueden verse un día en la situación potencial de tener un empleo con salario mínimo, habría mayor solidaridad societaria para dicha medida que para programas de empleo que apunten únicamente a grupos minoritarios específicos. Es posible formular y discutir remedios institucionales similares a éste en los ámbitos de salud y educativos, en todos los niveles. La conversación pública versaría entonces sobre la distribución y el reconocimiento. Sin embargo, el objetivo sería reparar las inequidades socioeconómicas en la población en general con medidas y políticas que reflejen *la solidaridad intergrupal y la hibridación cultural*. (Benhabib 2006: 137-138, cursivas mías)

Antes del multiculturalismo la preocupación central era el combate a las desigualdades socioeconómicas, como si lo único relevante fuera dejar de ser explotados, no se ponía atención suficiente a la importancia de ser diversos (García Canclini 2004). Durante los últimos veinte años se modificó el eje de las reflexiones: se difuminaron los discursos sobre la opresión económica y el acento se colocó en la diferencia cultural, como si la conquista del derecho a ser diversos hiciera desaparecer la temible realidad de ser explotados. Ahora es esencial conciliar equidad y diversidad, reducir la explotación en un marco de respeto a la diferencia. Pero, además de esto, es necesario enfrentar un problema que cada día afecta a más seres humanos: la exclusión (Boltanski y Chiapello 2002).

### **Multiculturalismo y exclusión: ¿cómo enfrentar la desconexión?**

La desigualdad se origina por dos mecanismos principales: la explotación y el acaparamiento de oportunidades (Tilly 2000). Mediante la primera, una persona o grupo se apropia de la riqueza producida por otros o se queda con una parte más grande de la riqueza generada de manera colectiva. A su vez, el acaparamiento de oportunidades se lleva a cabo mediante procesos de exclusión, para garantizar a un sector el acceso exclusivo o privilegiado a un determinado recurso. A lo largo de la historia, estos dos mecanismos se han entrelazado para generar desigualdades de todo tipo, en combinación con un sinnúmero de dispositivos económicos, políticos y culturales. Aunque se entretujan, explotación y exclusión no operan igual.

En el caso de la explotación se pueden identificar con bastante claridad los actores que participan en la relación directa de explotación (amo/esclavo, señor feudal/siervo, capitalista/obrero, entre otras), así como las acciones específicas que generan la explotación. En cambio, los procesos de exclusión son más difusos, son producto de muchos actos o de la ausencia de ellos. Aunque se puede identificar quiénes están incluidos y quiénes excluidos con respecto a algún bien, la exclusión es resultado de varios procesos, de miles de pequeñas acciones y omisiones, muchas de ellas ubicadas en el pasado. Un gobierno puede evitar que se produzca un acto de explotación en una fábrica, por ejemplo mediante una ley que prohíba el trabajo infantil, las horas extras sin remuneración especial o el uso de castigos corporales. También tiene la capacidad de atacar los actos explícitos de exclusión, como cuando se ejerce discriminación al momento de contratar, con base en criterios raciales, étnicos o de género. Sin embargo, no está en sus manos evitar que un empleador exija determinada formación escolar para el desempeño de un puesto que la requiera, lo que dejará fuera de posibilidades de alcanzarlo a todas aquellas personas que no poseen esos certificados escolares. Ese empleador en concreto no es el culpable de que millones de personas no sepan leer y escribir o no hayan culminado una formación universitaria, los responsables son muchos e incluyen no sólo a los gobernantes actuales. El carácter difuso y acumulativo de la exclusión hace que sea muy difícil combatirla. Además, no basta una prohibición para evitarla, se necesitan abundantes recursos, en particular para lograr una mayor equidad en el capital educativo que poseen todos los ciudadanos.

En la época actual persisten la explotación y la exclusión, pero esta última ha alcanzado una relevancia fundamental (Pérez Sáinz 2003). Las luchas obreras, las legislaciones e instituciones laborales y los movimientos en contra de la discriminación no han hecho desaparecer la explotación, pero sí la han limitado y regulado. En cambio, la exclusión ha crecido, pues el repliegue de los Estados de bienestar ha afectado las oportunidades educativas y de salud de los más desprotegidos. Los procesos de globalización también han desempeñado un papel importante, porque los distintos sectores sociales se han insertado de manera diferenciada en los circuitos globales de producción y distribución de riquezas. El acceso a las nuevas tecnologías profundizó las antiguas fracturas sociales y creó una brecha digital entre conectados y desconectados (Boltanski y Chiapello 2002, Ford 1999, García Canclini 2004, Haywood 1995, 1998, Loader 1998). Además, la reorganización y la modernización de la producción de bienes y servicios se han realizado de una manera tal que han provocado una fuerte escisión entre quienes tienen empleo y quienes carecen de él, así como entre quienes tienen empleos protegidos en el sector formal y quienes laboran en condiciones de precariedad y desprotección (Boltanski y Chiapello 2002, Castel 1995, 2004, Feijoó 2003, Fitoussi y Rosanvallon 1997, Kazrmmman y Wormald 2002, Mancini 2003, Paugam 2001, Rifkin 1996, de Souza 1997, Vasilachis 2003).

En el combate a la exclusión, ¿qué tan eficaces han sido las fórmulas multiculturalistas? El multiculturalismo ha puesto en evidencia las fronteras étnicas y culturales que separan a los grupos sociales, así como la manera en que estas fronteras han sido utilizadas como armas de explotación y acaparamiento de oportunidades y, en ese sentido, ha hecho una contribución significativa para atacar las desigualdades; sin embargo, ha tendido, casi siempre, a reforzar esas mismas fronteras, pues ha propiciado o visto con simpatía el retorno de identificaciones rígidas que redibujan las distinciones y separaciones entre grupos étnicos y culturales. En el corto plazo, el endurecimiento de las fronteras étnicas y culturales puede ser utilizado por los grupos subalternos para criticar la discriminación y para organizar acciones afirmativas que permitan destinar recursos y beneficios hacia grupos tradicionalmente excluidos. No obstante, en el mediano y largo plazo este endurecimiento es un arma de dos filos: no favorece el diálogo intercultural y puede perpetuar la situación de exclusión. Quizás evite una serie de abusos en contra de los indígenas y otras minorías, pero refuerza la distancia, el alejamiento y las líneas de color que han perpetuado la desigualdad de oportunidades. Me parece que el agravamiento de la exclusión y la desconexión en el mundo contemporáneo puede ser mejor enfrentado con políticas de igualdad intercultural que propicien la comunicación y los lazos entre grupos, que con políticas multiculturalistas que fortalezcan las barreras que los separan. Así, pueden distinguirse dimensiones positivas y negativas en el multiculturalismo. Las positivas son aquellas que hacen explícitas las fronteras culturales para trascenderlas, no en el sentido de borrarlas, pero sí en el de evitar que se conviertan en dispositivos de exclusión y jerarquía, para lograr una inclusión de los diferentes. Las dimensiones negativas son las que refuerzan esas fronteras sin propiciar el diálogo intercultural, lo cual perpetúa las asimetrías y la exclusión construidas a partir de las diferencias. El punto clave está en si el reconocimiento de las diferencias se orienta hacia la comunicación y la comunidad interculturales o hacia el sostenimiento de enclaves culturales enfrentados y, casi siempre, jerarquizados.

Después del auge del multiculturalismo, el estudio de la desigualdad no puede ignorar la diferencia cultural: los análisis tienen que tomar en cuenta las consecuencias diferenciadas de los procesos económicos y sociales sobre las minorías étnicas y sobre distintos grupos definidos culturalmente. El combate a la desigualdad también tiene el reto de contrarrestar los efectos acumulativos de una larga historia de discriminación y exclusión. Pero, de manera simultánea, los enfoques multiculturalistas deben someterse a serios cuestionamientos, para evitar el sesgo culturalista que los ha caracterizado y ser capaces de conciliar el derecho a la diferencia con el derecho a la igualdad. El tiempo dirá si es posible lograr esta síntesis, tanto en la teoría como en la práctica.

## ¿A dónde va la antropología?

Del debate sobre la desigualdad, ¿se pueden extraer algunas conclusiones sobre el rumbo de la antropología? Creo que sólo en parte, porque la antropología contemporánea sigue además otros derroteros, muchos de los cuales no pasan por las coordenadas trazadas en este texto. Con todo, quisiera desprender tres reflexiones que, en mi opinión, atañen al conjunto de la indagación antropológica.

En primer lugar, parece estar llegando a sus límites el vuelco culturalista que tuvo la antropología durante las últimas décadas. No quiero decir que no pueda avanzarse más en la exploración de las dinámicas culturales por sí mismas, pero pienso que en el futuro serán más fructíferas las investigaciones que busquen enlazar los fenómenos simbólicos con los procesos económicos y políticos. En un texto de 1966 (“La religión como sistema cultural”), publicado después en el famoso libro *La interpretación de las culturas*, Clifford Geertz había señalado que el análisis antropológico de la cultura era una operación en dos etapas: 1) analizar el sistema de significaciones representadas en los símbolos y 2) referir esos sistemas a los procesos sociales. En esa ocasión, Geertz expresó que su insatisfacción con la mayor parte de la antropología no era porque se interesase tanto en la segunda etapa, sino porque descuidaba la primera y daba por descontado lo que más necesitaba elucidarse. También sugería que sólo cuando se tuviera un análisis teórico de los actos simbólicos comparable, por su refinamiento, al que se poseía entonces para la acción social, se podrían abordar aquellos aspectos de la vida social en los cuales la cultura desempeña un papel importante (Geertz 1991: 114-117). A partir de entonces Geertz, y muchos otros junto con él, emprendieron las tareas de esa “primera etapa” (el análisis del sistema de significaciones). Mi insatisfacción con esa labor no es con la riqueza alcanzada por el análisis simbólico, sino con el hecho de que en innumerables casos la llamada “segunda etapa” (relacionar lo simbólico con los procesos sociales) haya sido relegada o abandonada. ¿Por qué separar en etapas algo que debería estar unido? ¿No tendríamos que incluir siempre estos dos aspectos del análisis? Pienso que la antropología está yendo más allá del culturalismo que predominó durante las últimas décadas.

En segundo término, se observa un cambio de énfasis, que se podría sintetizar en la siguiente fórmula: la antropología vive una transición desde el paradigma multiculturalista hacia la exploración de las relaciones interculturales. El tema de los vínculos entre sujetos formados en distintas culturas no es original, aparece de manera recurrente en la historia de la antropología, pero en el contexto de la oleada globalizadora de finales del siglo XX había sido desplazado por las tendencias multiculturalistas. Este desplazamiento es paradójico, porque precisamente en una época en que se intensificaron las conexiones interculturales, apareció una tendencia a estudiar las distintas culturas como si fueran entidades independientes, inconmensurables e intraducibles. Por suerte, esa tendencia está

perdiendo fuerza, y ahora el énfasis es en los puentes y las conexiones. Hay una transición de los estudios sobre una etnia, una comunidad o un grupo social hacia los estudios sobre las interacciones y articulaciones entre grupos y culturas (Hannerz 1996), así como a las posibilidades de traducción entre ellos (Das 2002). Una buena parte de la antropología continúa ajena a esta tendencia, pero parecen ser más fructíferas las investigaciones que se interrogan por los puentes, fronteras y vínculos entre grupos y culturas, o por la inexistencia de ellos. Por poner un ejemplo, a estas alturas creo que aporta muy poco el enésimo estudio sobre las características de las formas de gobierno tradicional de un grupo indígena. En cambio, resulta crucial e interesantísimo indagar la superposición, el conflicto y las negociaciones entre esas formas de gobierno y las dinámicas políticas más amplias. La interculturalidad, más que la autonomía de las culturas, se encuentra en la frontera de las investigaciones antropológicas.

Por último, la persistencia de la desigualdad en América Latina, así como el hecho de que los grupos indígenas y negros sean los más afectados por esa desigualdad, me hacen pensar en que la antropología de la región tendría que mirar más allá de los espacios académicos y buscar una mayor incidencia en las dinámicas sociales de la región. Después de la Segunda Guerra Mundial el desarrollo de proyectos de antropología aplicada fue uno de los rasgos más característicos de la antropología latinoamericana. A pesar de ello, ese tipo de práctica perdió centralidad durante las últimas dos décadas del siglo XX, cuando el trabajo antropológico en la región se replegó hacia el interior de las instituciones académicas.

Esta retirada –al menos parcial– del mundo práctico se explica por muchos factores: la importancia de profundizar en las bases teórico-metodológicas de la disciplina, la necesidad de consolidar numerosos programas de investigación y docencia que se crearon en la región, el desencanto con la crítica hacia el tipo de antropología aplicada que se había puesto en práctica, un cierto sentimiento de culpa con el estilo convencional de la intervención antropológica, la crisis de muchos proyectos gubernamentales de desarrollo y la falta de alternativas frente a la crisis de los paradigmas modernizadores, desarrollistas, indigenistas y socialistas. Pero por más que el repliegue sea explicable, dejó un vacío que, en el mejor de los casos, no ha sido llenado, y, en el peor, ha sido ocupado por el paradigma neoliberal o aprovechado por políticas, grupos e intereses que han exacerbado la desigualdad y otros problemas estructurales de América Latina, además de que han surgido otros nuevos. A mi juicio, la antropología debería salir de su pasmo posmoderno, relativista y academicista, para dar lugar a inéditas formas de antropología práctica, más respetuosas de la diversidad, más frescas y plurales en sus enfoques y más horizontales en la relación con sus sujetos de estudio. Pero aquí ya no estoy señalando a dónde va la antropología, sino diciendo hacia dónde me gustaría que fuera.



## Referencias citadas

- Altimir, Óscar. 1999. "Desigualdad, empleo y pobreza en América Latina: efectos del ajuste y del cambio en el estilo de desarrollo". En: Víctor Tokman y Guillermo O'Donnell (comps.), *Pobreza y desigualdad en América Latina. Temas y nuevos desafíos*. pp. 23-54. Buenos Aires: Paidós.
- Barry, Brian. 2001. *Culture and equality. An egalitarian critique of multiculturalism*. Cambridge: Polity Press.
- Bartra, Roger. 2006. *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz Discusiones.
- \_\_\_\_\_. 2003. "Un zombi político", en *El País*, 26 de octubre [Madrid], p. 8. Benhabib, Seyla
- Boltanski, Luc y Eve Chiapello. 2002. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Bolvitnik, Julio. 2003. "Pobreza indígena por tamaño de localidad", en *La Jornada*, 18 de abril, p. 22.
- Bonnell, Victoria y Lynn Hunt (eds.). 1999. *Beyond the cultural turn. New directions in the study of society and culture*. Berkeley: University of California Press.
- Bourdieu, Pierre. 1990. *Sociología y cultura*. México: Grijalbo-Conaculta.
- \_\_\_\_\_. 1988. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid: Taurus.
- Brooks, Ethel. 2004. "Inequalities, privatization and intersectionality in Latin American labor markets". Ponencia al seminario Paradoxical inequalities in Latin America, Universidad de Princeton, 5 de marzo.
- Brunner, José Joaquín. 1978. "Apuntes sobre la figura cultural del pobre, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso)". Documento de Trabajo 69/78, Santiago de Chile.
- Cardoso, Fernando Enrique. 1970. Comentario sobre los conceptos de sobrepoblación relativa y marginalidad. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*. (1-2): 57-76.
- Castel, Robert. 2004. *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?* Buenos Aires: Manantial.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Les métamorphoses de la questione sociale*. París: Fayard.
- Chiriboga, Manuel y Humberto Campodónico. 2000. "La crisis financiera de América Latina y la nueva arquitectura financiera internacional". Ponencia al seminario La nueva arquitectura financiera internacional y desafíos para la sociedad civil en América Latina, Oxfam-ALOP-Desco, Lima, 6-8 de septiembre,
- Das, Veena. 2002. "Violence and translation". En: *After Sept. 11*. pp. 1-4. Nueva York: Social Science Research Council (SSRC).
- De la Peña, Guillermo. 2002. "Social citizenship, ethnic minority demands, human rights and neoliberal paradoxes: a case study in Western Mexico". En: Rachel Sieder (ed.), *Multiculturalism in Latin America. Indigenous*



- rights, diversity and democracy*, pp. 129-156. Houndmills: Palgrave Macmillan.
- DESAL. 1969. *Marginalidad en América Latina. Un ensayo de diagnóstico*. Barcelona: Herder.
- Feijoó, María del Carmen. 2003. *Nuevo país, nueva pobreza*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fitoussi, Jean-Paul y Pierre Rosanvallon. 1997. *La nueva era de las desigualdades*. Buenos Aires: Manantial.
- Ford, Aníbal. 1999. *La marca de la bestia. Identificación, desigualdades e infoentretenimiento en la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- Fraser, Nancy y Axel Honneth. 2003. *Redistribution or recognition? A political philosophical Exchange*. Nueva York: Verso.
- García Canclini, Néstor. 2004. *Diversos, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- Geertz, Clifford. 1991. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giddens, Anthony. 1973. *The class structure of the advanced societies*. Harper: Nueva York.
- Hale, Charles. 2004. "Indigenous politics in Central America after the structural break". Ponencia al seminario Paradoxical inequalities in Latin America, Universidad de Princeton, 5 de marzo.
- Hannerz, Ulf .1996. *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Cátedra.
- Hasenbalg, Carlos y Nelson do Valle. 1991. "Raca e oportunidades educacionais no Brasil". En: Peggy Lovell (coord.), *Desigualdade racial no Brasil contemporâneo*. pp. 241-262. Belo Horizonte: CEDE- PLAR-FACE.
- Haywood, Trevor. 1998. "Global networks and the myth of equality. Trickle down or trickle away". En: Bryan Loader (ed.), *Cyberspace divide. Equality, agency and policy in the information society*. pp. 19-34. Londres-Nueva York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Info-rich info-poor. Access and exchange in the global information society*. Londres: Bowker-Saur.
- Hernández, Isabel. 2003. *Autonomía o ciudadanía incompleta. El pueblo mapuche en Chile y Argentina*. Santiago de Chile: CEPAL-Pehuén Editores.
- Hoffman, Nelly y Miguel Centeno. 2003. The lopsided continent: inequality in Latin America. *Annual Review of Sociology*. (29): 363-390.
- Htun, Mala. 2004. From "racial democracy" to affirmative action: changing state policy on race in Brazil. *Latin American Research Review*. 39 (1): 60-89.
- Karl, Terry. 2002. *The vicious circle of inequality in Latin America*, Madrid: Instituto Juan March.
- Kaztman, Rubén y Guillermo Wormald (coords.). 2002. *Trabajo y ciudadanía. Los cambiantes rostros de la integración y la exclusión social en cuatro áreas metropolitanas de América Latina*. Montevideo: Errandónea.

- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Lamont, Michele y M. Fournier. 1992. *Cultivating differences. Symbolic boundaries and the making of inequality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Loader, Brian (ed.). 1998. *Cyberspace divide. Equality, agency and policy in the information society*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Lovell, Peggy (coord.). 1991. *Desigualdade racial no Brasil contemporâneo*. Belo Horizonte: CEDEPLAR-FACE.
- Mancini, Fiorella. 2003. "Trabajo y certidumbre: condiciones y percepciones de la seguridad laboral en México". Tesis de maestría en Población, Flacso, México.
- Marx, Carlos. [1867] 1974. *El capital. Crítica de la economía política*. Vol. 1. México: Fondo de Cultura Económica.
- Murphy, Raymond. 1988. *Social closure. The theory of monopolization and exclusión*. Oxford: Clarendon Press.
- Nun, José. 1970. Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal. *Revista Latinoamericana de Sociología*. 5 (2): 178-236.
- Ortner, Sherry. 1984. Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History*. 26 (1): 126-166.
- Ortner, Sherry (ed.). 1999. *The fate of "culture" Geertz and beyond*. Berkeley: University of California Press.
- Parkin, Frank. 1971. *Class inequality and political order: social stratification in capitalist and communist societies*. Londres: Mac Gibbon & Kee.
- Paugam, Serge. 2001. "O enfraquecimento e a ruptura dos vínculos sociais. Uma dimensão essencial do processo de desqualificação social". En: Bader Sawaia (org.), *As artimanhas da exclusão, Análise psicossocial e ética da desigualdade social*, pp. 67-86. Petrópolis: Vozes.
- Pérez Sáinz, Juan Pablo. 2003. Exclusión laboral en América Latina: viejas y nuevas tendencias. *Sociología del Trabajo*. (47): 107-138.
- Pérez Sáinz, Juan Pablo y Minor Mora Salas. 2004. De la oportunidad del empleo formal al riesgo de exclusión laboral. Desigualdades estructurales y dinámicas en los mercados latinoamericanos de trabajo. *Alteridades*. 14 (28): 37-49.
- Perlman, Janice. 1976. *The myth of marginality: urban poverty and politics in Rio de Janeiro*. Berkeley: University of California Press.
- Reichmann, Robert (ed.). 1999. *Race in contemporary Brazil. From indifference to inequality*, University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Rifkin, Jeremy. 1996. *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*. México: Paidós.
- Sieder, Rachel (ed.). 2002. *Multiculturalism in Latin America. Indigenous rights, diversity and democracy*. Houndmills-Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Souza, José de. 1997. *Exclusão social e a nova desigualdade*. São Paulo: Paulus.

- Szekely, Miguel y Marianne Hilgert. 1999. *The 1990s in Latin America: another decade of persistent inequality*. Syracuse, NY: Luxembourg Income Study (Working Paper no. 235).
- Taylor, Charles. 1992. *Multiculturalism and the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Tilly, Charles. 2000. *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial.
- Touraine, Alain. 2000. *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- UNDP. 2003. *Human Development Report 2003*. Nueva York-Oxford: United Nations Development Program-Oxford University Press.
- Vasilachis, Irene. 2003. *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*. Barcelona: Gedisa.
- Weber, Max. [1922] 1996. *Economía y sociedad. Ensayo de sociología comprensiva*. México Fondo de Cultura Económica.
- World Bank-Latin American and Caribbean Studies. 2003. *Inequality in Latin America and the Caribbean: breaking with history?* Washington: The International Bank for Reconstruction and Development-The World Bank.
- Wright, Eric Olin. 1983. *Clases, crisis y Estado*. Madrid: Siglo XXI.
- Young, Íris. 1990. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press.



# Ironía o fundamentalismo: dilemas contemporáneos de la interculturalidad<sup>1</sup>

JOSÉ ANTONIO FIGUEROA<sup>2</sup>

## Introducción

La noción de cultura, inmersa en el torbellino de las modificaciones sociopolíticas de las últimas décadas, ha sufrido radicales transformaciones. En primer lugar, las definiciones se han desplazado de un lugar fijo, de una percepción ontológica y esencial, a un tratamiento procesual. De ahí, entonces, que la cultura puede ser entendida como un proceso permanente de producción y de negociación. De manera simultánea, el reconocimiento del carácter móvil y negociado de la cultura permite enriquecer las interpretaciones de las relaciones entre los individuos y los grupos en los que estos se encuentran inmersos. Como bien lo señala Fox (1991), el peso de los enfoques idealistas de la cultura oscureció los planos más realistas de las relaciones específicas sostenidas por los individuos; a la vez, estos solo fueron caracterizados, en los casos excepcionales en los que se tuvieron en cuenta, como agentes conservadores limitados a ser impulsores de las tradiciones culturales en las que se hallaban inmersos. Los sujetos privilegiados de la antropología se caracterizaron como meros reproductores de la estructura social y la tradición, y se dejaron de lado las opciones por el disenso cultural, el conflicto con las tradiciones, el descreimiento, la burla o los serios intentos de cambio enarbolados por individuos concretos.

Otra transformación que considero pertinente señalar tiene que ver con el uso del método genealógico en el estudio de la cultura. Como sabemos, fue Nietzsche quien hizo uso sistemático del método genealógico con miras a realizar una disección de la moral judeocristiana en la sociedad burguesa. Posteriormente, Foucault utilizaría el método genealógico principalmente para detectar los modos

---

1 Publicado en 2000 en Eduardo Restrepo y María Victoria Uribe (eds.), *Antropologías transeúntes*. pp. 63-82. Bogotá: ICANH.

2 Universidad Central del Ecuador.

en que se diseñan las formas de subjetividad necesarias para la sociedad industrial. El uso del método genealógico ha sido fundamental en el desarrollo de ese campo prometedor de los estudios postcoloniales íntimamente vinculado a la antropología y que ofrece líneas prometedoras en diversos autores, como Ian Adam y Helen Tiffin (1997), Homi Bhabha (1991), Edward Said (1996, 1990), Raymond Williams (1980) y, en el contexto latinoamericano o latinoamericanista, Valeria Coronel (1998, 1997) Arturo Escobar (1995) y Carlos Espinoza (1989), entre otros.

Las lecturas genealógicas del concepto de cultura permiten reconocer la validez política de las definiciones que se hacen de este, ubicadas en contextos de espacio y tiempo específicos, más allá de los consensos que se establezcan en los campos disciplinares. De manera análoga a nociones como la de historia (Sahlins 1995), la cultura puede ser vista como una estructura performativa, es decir, como un campo negociado que se construye de acuerdo con la movilidad de los individuos, los intereses en juego y los modos hegemónicos vigentes.

En este artículo propongo una lectura procesual de la noción de cultura para discutir las implicaciones políticas que tiene el manejo contemporáneo de esta por parte de algunos grupos. En particular, pretendo examinar la tensión permanente que parece decidir el manejo cultural: por un lado, la perspectiva de la cultura como mercancía (Appadurai 1992), es decir, en tanto bien intercambiable, en cuyo caso una de las opciones planteadas por los individuos sería la de experimentarla de manera secular e irónica. Del otro lado, se encuentran las prácticas que expresan el culturalismo esencialista, de tipo naturalizante y fundamentalista.

Sobre el tema de la ironía vale la pena hacer un par de anotaciones en esta introducción. Cuando Strathern señala que “[...] la ironía se ha convertido en un actual sonsonete para el reconocimiento y la distancia por parte de los comentaristas contemporáneos” (1996: 244), su énfasis recae en las modalidades interpretativas que se hacen en el nivel textual. Estas modalidades se relacionan tanto con la posibilidad de superponer contextos sociales o culturales, de los que un ejemplo podría ser el pastiche, como con el papel activo que se le adjudica al lector de los textos. Las perspectivas posmodernas privilegian la posibilidad interpretativa del lector, en vez de la autoridad explicativa del autor.

En este artículo se discute la ironía más como posibilidad de relación intersubjetiva entre actores que se reivindican como pertenecientes a horizontes culturales diferentes. Se indaga en la ironía como una posible estrategia subjetiva que, al relativizar lo que puede considerarse como el núcleo central de las creencias, permita revalorizar la razón comunicativa en contra de los fundamentalismos culturalistas. La ironía, como una praxis de relativización autocrítica de los sujetos, permite poner en escena metáforas de contaminación necesarias para desbloquear las barreras de los purismos neorracistas. Permite imaginar experiencias dialógicas de

sujetos autorreflexivos dispuestos a asumir nuevas formas de aprendizaje en contextos crecientemente integrados a partir de dinámicas transculturales. Para discutir la ironía como opción intercultural es necesario hacer una genealogía del concepto de cultura con miras a indagar las opciones ofrecidas por los enfoques posestructurales y los retos que surgen de las visiones procesuales de las dinámicas sociales.

## La cultura como capital simbólico de las élites

A partir del análisis de las propuestas de Bourdieu y Becker sobre la cultura, García Canclini (1990) muestra cómo la modernidad permitió que esta se constituyera en un espacio autónomo de la estructura social. Este proceso de autonomía permite que “[c]ada campo artístico –lo mismo que los científicos con el desarrollo de las universidades laicas– se convierta en un espacio formado por capitales simbólicos intrínsecos” (García Canclini 1990: 35).

Sería interesante hacer un pequeño recorrido a través de las formas con las cuales la cultura consiguió esta autonomización del resto de la estructura social. Los orígenes tempranos de esta autonomización los encontramos en el propio desarrollo de la secularización impuesta por la modernidad desde fines del siglo XVI. Las formas de interpretación monopolizadas por el saber eclesiástico dieron paso, en el humanismo renacentista, a la irrupción de nuevos especialistas y a nuevas técnicas de desciframiento de mensajes más acordes con los fines de la modernidad en plena fase de gestación. Michel de Certeau (1988) abrió las puertas a interrogantes cuyas resoluciones nos pueden ofrecer vías para una comprensión más rica de lo cultural. En primer lugar, la devaluación de las formas de creencia ligadas a los cultos religiosos desplazó el culto de las imágenes hacia el monumentalismo secular. Los primeros patrimonios culturales creados en la modernidad se construyeron a partir de la expresa intención de reedificar reliquias que, acosadas por el descreimiento de la secularización, devendrían en monumentos. Esta monumentalidad, sin duda, se ancló también en el papel otorgado a las cosas, como reforzadoras de las palabras y como agentes claves de la materialización de las creencias. A partir de este momento, las cosas monumentales pudieron encarnar la tradición y, simultáneamente, la tradición empezó devenir en patrimonio cultural.<sup>3</sup>

Junto a la tradición monumentalista, basada en el culto a los objetos, empezaron a surgir nuevas modalidades de culto a la palabra. La palabra comenzó a ser concebida también como patrimonio cultural. Así, como señala el mismo De

---

3 Es importante tener en cuenta que la construcción de las primeras formas seculares de patrimonio cultural está directamente relacionada con los más tempranos procesos de invención de los Estados nacionales como expresión de secularización de la actividad política (Coronel 1997).

Certeau (1990), la exégesis religiosa dio origen a una fuerte autoridad de la palabra. El desciframiento de los textos sagrados permitía concebir esta operación como una actividad que tenía lugar en el campo sui generis de una realidad que se presuponía inaccesible.

Trasladada al campo secular, esta tradición concedió a los discursos especializados la posibilidad de organizar ellos mismos esa realidad inaccesible, propagando artículos de fe, y, simultáneamente, empezó a generar una sociedad recitativa: los enunciados presentes se empezaron a validar por enunciados precedentes que, a su vez, validan los enunciados por venir. Esta gran enunciación, materializada, entre otras cosas, en la temprana importancia de las bibliotecas en la modernidad, dio origen a la conexión entre escritura y cultura y, al mismo tiempo, a la conexión entre escritura y poder, ya que el ejercicio de escribir se convirtió en un ejercicio de producir realidad.<sup>4</sup>

El traslado de lo sagrado a lo secular, si bien hizo que las actividades culturales incorporaran tradiciones precedentes como las metodologías interpretativas, por otro lado, obligó a autonomizar los campos culturales. Al desaparecer los fines trascendentes que justificaban, por ejemplo, la producción literaria, esta se convirtió en un campo de autoexperimentación. Foucault (1988) narra cómo la literatura y la pintura devinieron en campos de experimentación autónomos: en *El Quijote*, Cervantes Saavedra ironizó la decadente novela de caballería y construyó a sus personajes principales como signos puros; mientras, en *Las Meninas*, Velázquez se distancia de la representación naturalista e introduce en la pintura una representación de la representación. En ambos casos, vemos cómo la autonomización se relaciona con la creación de discursos culturales autónomos, reglas de experimentación específicas, modalidades de representación propias y tensiones tempranas relativas a la conformación de un público consumidor.

Es importante tener en cuenta, de acuerdo con Williams (1980), que el concepto de cultura como tal se define durante el siglo XVIII. Sus orígenes se relacionan con la vulnerabilidad que el concepto de civilización sufrió por parte de los ataques religiosos. La noción de cultura ofreció un sentido diferente de desarrollo y crecimiento humano. Así, mientras el concepto de civilización fue definiéndose paulatinamente con un sentido de crecimiento externo y superficial, el concepto de cultura empezó a asociarse con el desarrollo interno y personal. Por tanto, la cultura comenzó a ser asociada con las experiencias de la religión, el arte, la familia y la vida personal (Williams 1980).

---

4 En la antropología el reconocimiento del carácter recitativo de Occidente ha dado fruto a discusiones sobre el carácter performativo que tiene el propio discurso antropológico (Reynoso 1996), así como a la función de los imaginarios escritos en el proceso de invención de otredades (Figueroa 1997a).



Posteriormente, los conceptos de civilización y cultura se situaron en un mismo plano de igualdad, ya que al definir a la civilización como las glorias recibidas del pasado esta se hizo más noble e interior. Lo cierto fue que el concepto de cultura hasta principios del siglo XX siguió asociado bien al desarrollo interno de los individuos o de las sociedades o bien, y consecuentemente, a las denominadas artes mayores como forma de adquirir ese desarrollo.

Sin embargo, una transformación fundamental en la modernidad y en la definición de cultura ocurre desde mediados del siglo XIX, época en la cual se inicia la hegemonía de la burguesía. En este periodo hay una extensión en los procesos de autonomías de los campos, no solo cultural, sino también del saber en general. La burguesía crea una serie de fenómenos simultáneos que impactan la noción de cultura y hacen transparente la correlación entre esta esfera y el ejercicio del poder. Algunas de las transformaciones propuestas por la burguesía pueden ser enunciadas así: en primer lugar, creó un patrimonio cultural acorde con las exigencias de un modo industrial en ascenso en los países centrales; en segundo lugar, a partir de mitad del siglo XIX se producen no solo autonomizaciones en el campo de lo secular sino que las actividades sociales empiezan a independizarse, discursiva y prácticamente, hasta el punto en que se crearon antinomias en los campos del saber: la economía, la lingüística, el arte, la antropología y la sociología devendrían en espacios de reflexión epistémica acordes con fragmentaciones que se imponen a la esfera de lo social.

Esto produjo una serie de escisiones que se replicarían en la creación de campos distantes y aparentemente opuestos. En el plano de las ciencias se produce la oposición radical entre las denominadas ciencias duras y las ciencias interpretativas conformadas por las ciencias sociales. Y, dentro de las ciencias sociales, como sucede con la antropología, no deja de ser llamativa la distancia que se crea en los énfasis simbolistas que privilegian el tratamiento de la cultura como algo alejado de lo mundano y las interpretaciones más materialistas que reivindican hechos prosaicos desde el punto de vista del simbolista. Esta definición echaría mano del carácter sublime del término que, como ya mencionamos, lo caracterizó desde sus tempranos orígenes en el siglo XVIII. Podemos decir que con el término cultura la burguesía internacional procedió de manera análoga a como procedió con el propio capital cultural: reactualizó los sentidos románticos que caracterizaban la noción a fines del siglo XVIII, con el fin de consolidar el carácter estamentario de su conciencia de clase.<sup>5</sup>

---

5 Uno de los mecanismos a través de los cuales la burguesía reactualizó ciertos presupuestos del romanticismo fue la revitalización de las culturas folclóricas idiosincráticas que se expresaron en los nacionalismos decimonónicos. La diferencia fundamental con las tradiciones precedentes tiene que ver con que la definición cientificista de la naturaleza sustituyó al historicismo (Gellner 1998).

A partir de mediados del siglo XIX, se produjo también una internacionalización del capital que trajo aparejada una nueva redistribución sociopolítica del ámbito internacional. Estas transformaciones dieron origen a lo que Said (1996) denomina la cultura imperialista. Un porcentaje altísimo de la producción textual –que involucra producción científica y de ficción–, expresada tanto en las novelas y cuentos como en los informes administrativos, en los datos ofrecidos por misiones exploratorias, etc., sirvió para crear modalidades de heterogeneidad en las distintas regiones del planeta. La modalidad más investigada de creación de heterogeneidades es la del orientalismo definido por Said como:

[...] la distribución de una cierta conciencia geopolítica en unos textos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos, históricos y filológicos; [...] la elaboración de una distinción geográfica básica (el mundo está formado por dos mitades diferentes, Oriente y Occidente) y también, de una serie completa de intereses que, no solo crea el propio orientalismo, sino que también mantiene a través de sus descubrimientos eruditos, sus reconstrucciones filológicas, sus análisis psicológicos y sus descripciones geográficas y sociológicas; [...] una cierta voluntad o intención de comprender –y en algunos casos de controlar, manipular e incluso incorporar– lo que manifiestamente es un mundo diferente [...] (1990: 31-32).

Creo que es conveniente reiterar la importancia del estudio del orientalismo, porque es una pista que nos permite ver cómo, lejos del ideal iluminista de la homogeneización cultural a través de la distribución equitativa de la noción de ciudadanía, en el modernismo hay un interés deliberado en construir las diferencias y el concepto de cultura es uno de los íconos sobre los que estas se fundamentan.<sup>6</sup> El capital cultural modernista, inscrito en las nuevas modalidades de relación internacional, se nutrió de los imaginarios que sobre los otros él mismo había creado. Dentro de este capital cultural jugó un papel clave el determinismo racial, en tanto horizonte que consolidó el imaginario dual del centro y la periferia.<sup>7</sup> Así, el carácter selectivo con el que se definió la noción de cultura y, más precisamente, su relación con el crecimiento espiritual de los individuos sirvió de refuerzo a las

---

6 Según Coronel, Nietzsche es una de las primeras fuentes que nos ofrece una lectura “[...] del proyecto de la modernidad [...] [como] un ejercicio de poder en el lenguaje desde el cual, al mismo tiempo, se construye la diferencia” (1997: 2). En trabajos anteriores he explorado el significado de la construcción de las diferencias étnicas como estrategias básicas para la configuración de economías de enclave en las cuales los indígenas, al ser construidos como tales, son excluidos de la esfera de la circulación monetaria y de los beneficios del modernismo (Figuroa 1997a, 1997b).

7 Vale la pena enfatizar que la originalidad del siglo XIX no fue la de inventar el racismo, sino elevarlo a la categoría de doctrina científica. Importantes antecedentes de discusiones filosóficas sobre el hombre americano y el papel de los trópicos para explicar su estado de prostración fueron realizadas por filósofos de la Ilustración como Raynal, Buffon, Helvecio, Rousseau, entre otros (Duchet 1984).

teorías racistas que dominaron el pensamiento social euroamericano del siglo XIX (Harris 1985).

El determinismo racial suponía “[...] una correlación entre las dotes hereditarias y las formas especiales de conducta de un grupo” (Harris 1985: 73). Su promulgación bajo el cientificismo sirvió para movilizar ingentes recursos económicos y humanos para demostrar que las asimetrías entre los grupos humanos tenían una base genética. Uno de los pilares del determinismo racial era establecer relaciones de mutua interdependencia entre la raza, la lengua y la cultura. Estos elementos formaban la tríada sobre la cual se establecían reflexiones como las de McGee quien sostenía que: “Posiblemente la sangre anglosajona es más potente que la de otras razas; pero ha de recordarse que el lenguaje anglosajón es el más perfecto y simplemente simbólico que el mundo ha visto jamás; y que gracias a él, el anglosajón guarda su vitalidad y energía para la conquista [...]” (tomado de Harris 1985: 222). El determinismo racial sirvió, simultáneamente, para definir las relaciones internacionales desde la segunda mitad del siglo XIX y los modos de organizar la estructura político-administrativa de los propios países colonizados o neocolonizados.

El aval recibido por el racismo de parte de las doctrinas científicas consolidó todo un cuerpo de saberes y prácticas que materializaban el esquema centro/periferia como construcción cultural que dibujaba las geografías en el internacionalismo modernista. A su vez, fue el mecanismo idóneo a través del cual se crearon marginaciones de importantes renglones poblacionales de lo que vendría a llamarse el Tercer Mundo, en tanto la doctrina los construyó como productores, a través del precarismo o el neoesclavismo, pero excluidos de la circulación y el consumo (Coronel 1998, Figueroa 1997a).

### **Relativismo cultural: significados modernistas y posmodernistas de una contribución antropológica**

Solo hasta la primera década del siglo XX, el determinismo racial encontró una deslegitimación científica. La publicación en 1911 de *The Mind of Primitive Men* de Franz Boas rompió la ligazón raza-lengua-cultura como uno de los principales nudos en los que se basaba el determinismo racial. Esto dio pie al surgimiento del relativismo cultural que permitió que en el campo de la cultura ocurriera un fenómeno análogo a lo ocurrido en los ámbitos estéticos, políticos y científicos: la ilusión modernista de que cada uno genera de manera autónoma sus leyes de funcionamiento y los mecanismos para su comprensión.<sup>8</sup> Esto se sintetiza en

---

8 Las implicaciones de esta ilusión modernista fueron sorprendentes en el campo epistemológico. Todas las ciencias sociales alcanzaron su madurez en el momento en que establecieron objetos de estudio y metodologías específicas. Aquí se inscriben los logros de Durkheim, cuando definió a la sociedad como objeto de reflexión de la sociología, y de

la expresión de que “cada cultura es relativa a sí misma”, lo que significa que cada cultura genera sus propios mecanismos de funcionamiento, sus propias expectativas de futuro y sus propias nociones de bienestar.

Si empleamos unas premisas posestructurales en la comprensión de la cultura nos damos cuenta de que cada campo no es autocontenido. Esto permite interrogar sobre los acontecimientos dominantes en la esfera sociopolítica y económica en el momento del gran auge del relativismo cultural. Lo curioso es la fuerte coincidencia entre el relativismo cultural y la generalización durante el siglo XX de la modalidad neocolonial impuesta por los ingleses en su experiencia en África: lo que se conoce como gobierno indirecto. En ese sentido, se puede plantear que el relativismo cultural es expresión del neocolonialismo o gobierno indirecto que caracterizó las relaciones internacionales entre el centro y la periferia durante una gran parte del siglo XX.

El relativismo cultural fue, en rigor, una conquista hecha desde la academia metropolitana. Sus exponentes, como los antropólogos sociales británicos, expresaron una particular preocupación por elucubrar, descubrir o inventar los mecanismos que permitían que esas unidades autocontenidas siguieran existiendo. Esta preocupación los llevó a definir el concepto de estructura social como los dispositivos por los cuales se mantiene ordenada la vida social. Este ordenamiento se haría a partir del estudio de tres factores interrelacionados en los grupos sociales: su adscripción territorial, sus estructuras de parentesco y sus formas de organización política. Resulta sorprendente que los antropólogos británicos realizaran este tipo de reflexiones dejando de lado la experiencia colonial si se tiene en cuenta que: “Entre 1930 y 1935, la inmensa mayoría de las contribuciones de la escuela funcionalista estructural se basó en trabajos de campo hechos en sociedades tribales africanas ubicadas en territorios coloniales europeos y especialmente británicos” (Harris 1985: 447).

Las etnografías enmarcadas por el relativismo cultural inventaron una noción abstracta y autocontenida de cultura en la que serían las tensiones internas de los elementos que conformaban las sociedades sometidas a la experiencia colonial lo que permitiría explicar la situación presente. Por otro lado, el conocimiento de las estructuras políticas nativas fue uno de los principales capitales a través de los cuales los países imperiales pudieron definir las políticas de alianzas con las élites locales. Hoy podemos decir que, más que descubrir aliados naturales en las estructuras políticas nativas, los informes etnográficos los inventaron a partir de la recreación de un modelo colonial en el cual los colonizadores estaban en

---

Saussure, cuando estableció la lengua como objeto de reflexión de la lingüística. La ilusión modernista de los campos autocontenidos encontró una de sus mayores expresiones en el estructuralismo y su noción de cultura como un campo sistemático con elementos que determinan relaciones de oposición y complementariedad.

la cúspide, y una fuerte dinámica de favores y contrafavores iba delimitando la posición de los colonizados en la pirámide social.

En el caso específico de América Latina, las nociones dominantes sobre la cultura en el modernismo del siglo XX deben contextualizarse en las importantes transformaciones que hubo desde el modelo monoexportador de fines el siglo XIX y que se prolongó hasta cerca de los años treinta de este siglo; empezaría a darse una serie de fenómenos tendientes a reconstruir los mercados nacionales, lo que motivó a dar definiciones sobre la cultura, en muchos casos, aproximadas a versiones populistas (Rowe y Schelling 1991). Podemos decir, entonces, que hay un tratamiento relativamente diferenciado de la cultura en las dos versiones cronológicas del modernismo latinoamericano. En la primera fase, que vendría aproximadamente desde 1880 hasta 1930, las definiciones de cultura están íntimamente relacionadas con la forma en que las élites criollas se construyeron a sí mismas como autoexiliadas interiores (Figueroa 1997a), y crearon un patrimonio cultural restringido al tiempo que proponían sistemas clasificatorios y modelos de ordenamiento sociopolíticos íntimamente vinculados a las premisas positivistas y raciales. En esta fase, los Estados entregarían a manos privadas –hacendados, órdenes religiosas, gamonales locales– la gestión cultural de la pedagogía y la conversión moral y produjeron, de hecho, una restricción del mercado cultural dado su carácter marcadamente oligárquico. En la segunda fase, dominada por el populismo político y la sustitución de importaciones en el campo económico, una nueva categoría –la de pueblo– surgió en el escenario cultural, pero ratificó una vez más una de las paradojas de las modernidades excéntricas: la concepción de que, en el plano interno, los subordinados son más actores de representación que sujetos de reflexión y, en el nivel internacional, mostró a América Latina como productora de literatura y alejada de la reflexión filosófica.<sup>9</sup>

## La cultura como mercancía

A partir de los años setenta de este siglo se da una serie de transformaciones en el capitalismo internacional. Harvey (1990), en una sutil diferenciación de los modernismos en el ámbito mundial, considera que a partir de los años setenta el principio de la austeridad, que había dominado el modernismo de la postguerra, llegó a su fin. Esto implicó un conjunto de revisiones en los vastos campos de la cultura contemporánea. En el contexto arquitectónico, la planeación de los megaproyectos urbanos cedió ante estrategias pluralistas y orgánicas; igualmente se reivindicó lo popular y lo vernáculo en los diseños arquitectónicos. En filosofía

---

9 Véase Coronel (1997) para un estudio sobre los dispositivos de cultura política y sus orígenes católicos y autoritarios, que representan la matriz de este escepticismo de larga duración en América Latina.

hubo una vuelta al pragmatismo, mientras en literatura se desplazó el afán modernista por encontrar la ubicación de un producto literario en un género, lo que dio lugar a los análisis textuales con sus propios idiolectos y retóricas (Harvey 1990: 42-46). Estos cambios están vinculados a una revalorización del consumidor en una amplia estrategia que encuentra una expresión importante en los cambios de las nociones centrales de los diseños industriales; el modelo fordista, repetitivo y serializado, va siendo paulatinamente sustituido por objetos dirigidos a consumidores retóricamente individualizados y concebidos como creativos. Esto nos permite deducir que las transformaciones culturales básicas de la contemporaneidad se relacionan con el desplazamiento de la producción, como eje central de las dinámicas industriales, al consumo, como eje de las dinámicas posindustriales.

En una introducción ácidamente crítica de la antropología posmoderna, Carlos Reynoso (1996: 13-14) resume así los componentes centrales de lo que sería la sociedad posindustrial: 1) en el sector económico, se pasa de una economía productora de bienes a una productora de servicios; 2) se da preeminencia a las clases profesionales y técnicas; 3) la centralidad del desarrollo teórico constituye una fuente de innovación y formulación política de la sociedad; 4) como orientación futura, aparece el control de las tecnologías y las contribuciones tecnológicas; 5) en torno al paradigma de la toma de decisión se va creando una nueva tecnología industrial. Lo cierto es que, independientemente de las críticas formuladas por Reynoso a las tendencias posmodernas en antropología, sí hay cambios sustanciales en la cultura contemporánea con respecto a los mitos dominantes de la etapa modernista precedente. Igualmente es cierto que la revalorización del consumidor ha dado paso a unas tendencias fuertemente narcisistas atrapadas en la paradoja, también señalada por Harvey (1990: 43), de la simultánea devaluación de la figura del productor cultural al precio de cierta incoherencia o, peor aún, de una mayor vulnerabilidad a la manipulación del mercado masivo.

La cultura, como categoría, ha sufrido importantes transformaciones. En primer lugar, ha dejado de ser vista como un superorgánico que determinaba a modo de una camisa de fuerza los comportamientos individuales. Actualmente intentan resaltarse los puntos de articulación entre el quehacer individual y lo que se denominaría cultura. De hecho, una relectura del consumo ha ofrecido pistas para dejar de ver a los consumidores como meros agentes receptivos y repetitivos. Así, por ejemplo, De Certeau (1988) propuso una aproximación dinámica a la experiencia del consumo. Según él, una producción racionalizada, expansionista, centralizada, espectacular y clamorosa está confrontada por otra modalidad de producción, llamada consumo, caracterizada por sus ardidés, sus cazas furtivas, su carácter clandestino y su silenciosa pero incansable actividad. Todo esto muestra la capacidad de los consumidores de manejar lo que les es impuesto (De Certeau 1988: 31).

En segundo lugar, la cultura deja de ser vista como algo autónomo y autocontenido y empieza a reconocerse por su carácter híbrido (García Canclini 1990). De hecho, varias situaciones han contribuido para que la hibridez cultural se exponga abiertamente: las redefiniciones de las fronteras nacionales que permiten un flujo cada vez mayor, en ciertas áreas del planeta, de migrantes procedentes de distintas regiones que portan distintas tradiciones; la revalorización de lo popular, de las artesanías y las tradiciones que, al ser confrontadas en el espectáculo visual de los mercados, pueden ser compradas y apropiadas por cualquier potencial comprador; la serialización y popularización de obras consideradas tradicionalmente pertenecientes a las artes mayores; y, simultáneamente, el reconocimiento y la exaltación de la lógica mercantil de obras tradicionalmente anónimas y poco relevantes desdibujó los criterios estéticos en los que se basaba la distinción de clases. Al reconocer el carácter activo de los consumidores, la cultura puede dejar de ser vista como una entelequia que está por encima de la experiencia y puede ser comprendida como un proceso en permanente construcción (Fox 1991). Tratados desde un nivel más prosaico, ciertos elementos claves de la cultura, como sucede con la tradición, pueden ser entendidos como posicionamientos hechos por autores del presente para responder a sus preocupaciones, por lo que ha sido posible enunciar, como lo hacen Hobsbawm y Ranger (1983), que la tradición se inventa.

Por otro lado, como resultado del desdibujamiento de las fronteras disciplinares, los campos antinómicos de la cultura y la economía empiezan a encontrarse. En un trabajo bastante sugerente, Appadurai (1992) propone ampliar la noción de mercancía a todos los objetos, siempre y cuando se produzca lo que él denomina la situación mercantil. A su vez, sostiene que una situación mercantil es aquella en la que un objeto saca a la superficie su capacidad de ser intercambiado por otros objetos. La capacidad de intercambiar un objeto puede haber ocurrido en el pasado, puede darse en el presente o puede tener lugar en el futuro. Así, ciertos objetos considerados sagrados ahora, y excluidos de la esfera mercantil, mañana pueden devenir en objetos comerciales. Para esto basta pensar, por ejemplo, en objetos nativos que pasan de la esfera sagrada de los rituales a convertirse en souvenirs en situaciones de contacto y conflicto intergrupales. Además, un objeto no necesariamente se intercambia por su equivalente en mercancía dinero. Es factible que un objeto sea intercambiado por otro objeto, como ha sucedido, por ejemplo, en gran escala en el comercio internacional en la época del socialismo real, con las agencias de ayuda, etc. y en escala micro, en muchísimas economías locales insertas en el centro del capitalismo.

Una esfera particularmente interesante la constituye el patrimonio cultural, conformado por una serie de objetos, modalidades de representación ritualizadas, insignias, juegos metafóricos, artes escénicas y plásticas, monumentos arquitectónicos, etc. Todo esto, como ya vimos, corresponde a un momento de



secularización que permite objetivar la cultura. Un fenómeno análogo sucede contemporáneamente con las sociedades indígenas. De haber estado excluidas de la esfera de la circulación, de haber sido construidas en el modernismo como la encarnación viva de la ritualidad, ausentes del nivel prosaico de la economía, etc. (Figueroa 1997a), actualmente se reinsertan a la economía mundial bajo la categoría de patrimonios culturales: encarnan en el imaginario posmodernista el papel de preservantes del capital genético del espacio medioambiental, representan las bondades del comunalismo en contra del individualismo capitalista, y sus imaginarios son consumidos a partir de su difusión a través de las nuevas videotecnologías (Coronel 1998, Figueroa 1997a).

La inserción del neonativismo en la economía mundial como portador de imaginarios evasivos para los desencantados de la modernidad ha contribuido también a profundizar este desencanto cultural. Pero casi siempre estos imaginarios que sirven para inventar a los otros paradójicamente ofrecen más información sobre los que los enuncian que sobre los sujetos que dicen enunciar. Insertos en el centro de la tradición occidental de clasificar, ordenar y distribuir, los informes y relatos de etnografías cumplen el doble cometido de la tradición humanista y surrealista de familiarizar lo distante y distanciar lo familiar (Clifford 1995).

La sustitución de las preocupaciones modernistas, como la de explicar por nuevas estrategias, como la de interpretar, ha invertido el afán científico y permitido que la etnografía se aproxime a otras modalidades culturales más estéticas. Igualmente, ciertos enfoques posestructurales del lenguaje permiten suspender la validación de los mensajes y la configuración de los campos de saber por su carácter ficticio o real. Por tanto, la construcción de la autoridad del lenguaje –su proceso de delimitación de verdades– se indaga tomando en cuenta el proceso global de producción, circulación y consumo de mensajes.

Sin embargo, en un momento en que ciertas etnografías proponen suspender aseveraciones del tipo cultura kankuama o cultura palenquera, etc., y reconocer el carácter mediado, conflictivo y negociado de las culturas, otros etnógrafos y trabajadores de la cultura escriben, en contraste, narraciones exotistas como forma de imaginar espacios en los cuales recluirse y salvarse de la automarginación que les produce su desencanto cultural. Entre estos intelectuales y los intelectuales nativos se producen formas de convivencia que resignifican los sentidos del relativismo cultural en una época de auge de mercado. La reinención de geografías tradicionales<sup>10</sup> permite simultáneamente la creación de lugares apropiados para las nuevas modalidades extractivas –como el capital genético de la Amazonia– e implantar estrategias de negociación entre los grupos étnicos regionales y

---

10 Por ejemplo, las zonas selváticas, los emporios de colonización tradicionales, la revigorización de nuevas formas como los resguardos, etc. (Coronel 1998, Figueroa 1997a).



los capitales transnacionales interesados en dichas regiones. ¿Cómo conciliar estas tendencias opuestas: los nuevos tratamientos de la cultura, procesuales, antiesenciales, negociados, desnaturalizantes, con revigorizaciones étnicas que, basadas en narrativas renaturalizantes y esencialistas, conducen a afirmaciones como las de Huntington (1997) para quien los conflictos del mundo posguerra fría son de tipo cultural?

### Ironía o fundamentalismo

Bahúñ (1968), en su clásico estudio de la cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento, ofrece pistas sobre las formas contrastantes que se esconden en las actitudes representacionales. Así, en las representaciones festivas populares de la Edad Media, el carnaval, la parodia, la burla y el sarcasmo ofrecían alternativas al boato, la seriedad y la circunspección con que el poder reafirmaba su autoridad. En contraste, Foucault (1992) establece ciertas condiciones que en el contexto de la modernidad dan origen a imaginarios de lo popular, en una perspectiva racista, como antítesis de la soberanía. Estas visiones, originadas desde el siglo XVI, dan contenido a las visiones histórico-políticas que, sustentadas en la guerra de razas, se oponen a las doctrinas filosófico-jurídicas que privilegian el principio de la soberanía. Entre las características que el autor otorga a este tipo de discurso sobresalen un estado de guerra permanente y una visión dicotómica de enemigos irreconciliables (Foucault 1992: 59). Por otro lado, la negación del principio de soberanía permite que el conflicto se defina por posicionamientos espaciales.

En este sentido, cuando un grupo se ubica a sí mismo como descentrado –marginado o excluido– es su sola posición lo que lo faculta para enunciar una verdad y desenmascarar la falsedad de los enunciados de sus adversarios (Foucault 1992: 61). Finalmente, la visión histórico-política privilegia una serie de elementos en su narrativa: los hechos fácticos, la mitología de un pasado grandioso que se perdió, de bienes y derechos pisoteados y un estado de guerra permanente de los cuales resurgirán las cenizas de ese pasado. A su vez, conforma un conjunto de propuestas que une las visiones nostálgicas de intelectuales con anhelos de los subordinados. En términos de Foucault:

Este discurso de la guerra perpetua no es entonces solo la triste invención de algunos intelectuales por mucho tiempo tenidos al margen. De hecho conjuga, más allá de los grandes sistemas filosófico-jurídicos que deshace, un saber, que es quizá el de los aristócratas nostálgicos y decadentes, con grandes pulsiones míticas y con el ardor de las victorias populares. (1992: 66).

¿Hasta dónde las visiones histórico-políticas conforman el escenario de los fundamentalismos culturales contemporáneos? ¿Hasta qué punto los esencialismos culturales contemporáneos están atravesados por esas visiones histórico-políticas? Es necesario ver que en las últimas décadas muchos sectores marginalizados en las tradiciones discursivas empiezan a surgir de manera aparentemente positiva en el escenario multicultural contemporáneo. Especialmente a partir de los años setenta, las etnografías empiezan a funcionar como capitales simbólicos que direccionan las nuevas modalidades de percepción y autopercepción de sectores como los indígenas. Estas etnografías, al vincularse a la larga tradición de autoridad atribuida a la palabra escrita, han permitido que sectores subordinados empiecen a crear sus capitales culturales, de manera análoga a como ocurrió, por ejemplo, con la burguesía en periodos precedentes, en procesos a los que ya se ha hecho referencia.

La configuración de capitales culturales y la construcción positiva que hay en ellos sobre los sectores indígenas relativiza la posición de subordinados ya que incide en un acceso diferenciado de los miembros de las etnias a las fuentes de capital cultural. Así, aparecen élites letradas con vínculos nacionales e internacionales, entrenadas en los mecanismos de negociación y que, sintomáticamente, en muchos casos hacen uso de los capitales culturales que dominan para afianzar mecanismos atávicos a través del uso del prestigio dentro de sus comunidades. El desdibujamiento de la subordinación, cuyos ejes empiezan a ser más abstractos, como sucede con los capitales transnacionales en los ámbitos regionales, hace que muchos sectores empiecen a manejar sus capitales simbólicos con la rigidez propia de los poderes tradicionales.

La creación de bibliotecas, centros de documentación y archivos fílmicos ha permitido acceder de manera creciente a la producción hecha por los propios etnógrafos. A su vez, estos etnógrafos, insertos en una tradición de invención de exotismos como puesta en ejercicio de su propia crítica cultural, construyen textos cargados de imaginarios sobre los otros que son apropiados por comunidades o individuos recientemente letrados y bastante alejados de las prácticas de lecturas críticas. De los imaginarios dominantes en las etnografías sobresalen la ritualidad y la perspectiva mítica, la comunalización y el tradicionalismo. Estas características refuerzan el presupuesto de no occidentales atribuido a los sujetos tradicionales de las etnografías y las características políticas que se les otorgan desde narrativas –etnográficas o no– los ubican en las antípodas del ejercicio de la soberanía como atributo de Occidente. En el fundamentalismo etnicista convergen, entonces, una larga tradición occidental de reivindicación de los sectores populares en las antípodas del principio de la soberanía y una colocación de estos sectores en las antípodas de la razón occidental, ubicación paradójicamente definida por la propia tradición occidental.

¿Cuáles son, sin embargo, algunas perspectivas que problematizan estas visiones dicotómicas? En primer lugar, es necesario enfatizar la dimensión política de creación de las diferencias. En términos de Coronel, es necesario establecer los mecanismos a través de los cuales “[l]a razón occidental y su instrumento privilegiado, la escritura, se presentan como el punto de vista –la óptica– desde la cual se fijará [...] lo propio de la modernidad y lo ajeno: el pasado, lo exótico, lo marginal, lo subordinado” (1997: 35). A partir de aquí, podemos enfatizar nuevamente que las diferencias no están en espacios ni en tiempos distintos a Occidente mismo. De aquí que otras formas alternativas de concebir y hacia las cuales propender en el ámbito de las relaciones interculturales en los niveles regionales y nacional se puedan concebir desde ciertos tipos de críticas que se le formulan al relativismo cultural.

Resultan particularmente sugerentes propuestas como las que Bloch (1977) formula en contra del relativismo al estilo gertziano, o la de Fabian (1983) contra el relativismo que subyace en concebir a los pueblos indígenas ubicados en una temporalidad distinta a la occidental. En el campo de los estudios poscoloniales, son altamente pertinentes los estudios sobre narrativas de sectores étnicos subordinados que, lejos de reafirmar las retóricas de exclusión de las tradiciones occidentales, luchan por ser reconocidas como explícitamente insertas en el centro de la cultura occidental. Estas narraciones atribuyen al poscolonialismo un contradiscurso anticolonial cuya energía proviene no tanto de las contradicciones culturales inherentes a sociedades exógenas a las tradiciones occidentales, sino más bien de la continua pero subterránea tradición de rechazo dentro de los aparatos y conceptos culturales del imperio europeo (Slemon 1997: 3). Por otro lado, como este mismo autor señala, es necesario enfatizar que, desde la perspectiva de ciertos sectores subordinados, las luchas por el posicionamiento y la validación discursiva ponen en entredicho la crítica posmoderna a las categorías logocéntricas y absolutas de verdad o significado, ya que estos términos son pertinentes y empíricamente urgentes en sus demandas (Slemon 1997: 6).<sup>11</sup>

---

11 Las implicaciones de la colocación de ciertas tradiciones narrativas en las antípodas de Occidente han vigorizado los imaginarios que consideran, por ejemplo, a la subregión andina como marginada de la producción filosófica (Coronel 1997). Esta tradición se ejemplifica también en el tipo de valoración que se hace de la producción literaria latinoamericana. Específicamente, en referencia al boom latinoamericano, Slemon señala que: “Parece imposible, por ejemplo, que el marco conceptual del posmodernismo pueda haber surgido sin la asimilación del boom de la ficción suramericana. Pero, como lo ha notado Katrak [...] el debate del primer mundo sobre la semiótica de la diferencia ha ignorado sistemáticamente el trabajo teórico de los sujetos postcoloniales y del Tercer Mundo, a menudo porque esa teoría se presenta a sí misma en los textos literarios y como una práctica social, no como el lenguaje teórico y afiliativo de las instituciones intelectuales occidentales” (1997: 8).

¿Qué posibilidades hay de vincular ciertas reflexiones etnográficas sobre la ironía al plano de las relaciones interculturales y qué tanto estas modalidades pueden ofrecer alternativas a los fundamentalismos excluyentes? Boon (1982) formula una crítica a la antropología modernista, en el sentido de que estos antropólogos evitan ver “[...] cómo las culturas, perfectamente conformes al sentido común desde dentro, flirtean sin embargo con sus propias alteridades, ganan autodistancia crítica, formulan perspectivas complejas –y no simplemente reaccionarias– de las otras” (citado en Strathern 1996: 245).

En opinión de Boon, la pérdida de la ironía en los textos etnográficos se produce desde los trabajos de Malinowski. Interesa resaltar cómo algunas actitudes se homologan a la ironía. Sobresalen la distancia crítica de la propia cultura y las formas complejas de aproximarse de manera creativa a las otras. Por otro lado, actualmente hay una plena conciencia con respecto al carácter performativo de la dimensión textual, así como del impacto de la producción etnográfica en los grupos en los que se trabaja. Es decir, la producción de textos e imaginarios puede y debe ser vista en el complejo proceso de su realización, circulación y consumo. La producción etnográfica es crecientemente incorporada en los discursos y en las prácticas de los grupos étnicos (Figueroa 1997b, Rappaport 1997), lo que obliga a evaluar las formas en que estos textos son apropiados y, simultáneamente, obliga a los etnógrafos y funcionarios estatales o no gubernamentales a controlar el impacto que sus producciones intelectuales pueden producir en los ámbitos locales y regionales.

Más allá de los enunciados hechos por actores sociales privilegiados, la etnografía debe empezar a revalorizar la dimensión cotidiana en la que se practican diversas formas de resolver encuentros intersubjetivos que, en muchos casos, contradicen los imaginarios de purismo cultural enarbolados tanto por ciertos intelectuales locales como por los propios etnógrafos. Es interesante detectar la forma como esas distancias autocríticas se expresan en el plano cotidiano e indagar sobre los mecanismos pedagógicos que ratifiquen la convivencia intercultural en los ámbitos regionales. La utilización de categorías “posculturales” es pertinente en el sentido de que realzan la posibilidad de ver a la cultura como un simulacro y, simultáneamente, permiten discutir la pertinencia de ciertas categorías iluministas en el marco postmodernista (During 1997).<sup>12</sup> La cultura como simulacro, a diferencia del culturalismo esencializante, es condición fundamental para el ejercicio de la

---

12 During (1997) comenta un artículo de Derrida sobre Nelson Mandela, en el que sobresale la admiración que producen en el líder sudafricano los valores de la Ilustración y la forma como los conecta a su lucha nacional y a las definiciones identitarias. El universalismo y la capacidad de subjetivación de los valores de la Ilustración son tomados positivamente por Mandela, en el sentido en que: “El universalismo puede hacer avanzar la lucha del colonizado contra aquellos que limitarían su acceso a la ley al mismo tiempo que da lugar a una deconstrucción que resistiría los términos de la racionalidad” (During 1997: 28).

crítica. A su vez, la crítica faculta el ejercicio de la contracultura de la imaginación (Slemon 1997: 3) por fuera de los estrechos márgenes de tradiciones inventadas desde el poder.

De ahí que los problemas de interculturalidad, conflictos regionales, problemas medioambientales, etc. no puedan resolverse a partir de la reificación de las diferencias étnicas porque, en el fondo, esto equivale a negar la posibilidad a los propios actores étnicos de discutir y posicionarse sobre problemas que no son solo de ellos y de actores privados, como sucede, por ejemplo, con las transnacionales. Esto implica, sin embargo, que disciplinas como la antropología y los funcionarios que trabajan en el ámbito regional dejen de lado los paternalismos y los exotismos que se manifiestan en ese recurrente construir al otro como otredad. A la antropología le urge reflexionar sobre las consecuencias que implica su tratamiento de la cultura como esfera sagrada y autocontenida, vista como conformada por sujetos reacios al cambio, tradicionalistas y solemnes en sus propias creencias. También es necesaria una visión más procesual de la interculturalidad, ya que es en el choque dinámico de las traducciones de los códigos dominantes por parte de los sectores subalternos –y viceversa– donde se construyen las diferencias y homologías culturales. Occidente no es una geografía<sup>13</sup> sino un proyecto variable y dinámico. La construcción de fronteras con etiquetas negativas –como no occidental– forma parte del propio proyecto de Occidente: el de la diferenciación excluyente.

Lejos de seguir difundiendo el terror a un mundo homogeneizado, imaginario dominante en la crítica cultural, es pertinente reflexionar sobre las modalidades de homogeneidad y heterogeneidad éticamente admisibles. La difusión en América Latina de las versiones del relativismo cultural en la época neoliberal posmodernista debe ser cuestionada poniendo sobre el tapete los debates sobre el interés público y redimensionando lo que ya se entiende como una conquista de la humanidad: el derecho a la diferencia cultural. Sin embargo, este derecho a la diferencia cultural debe secularizarse como opción al fundamentalismo: hay que empezar a generar la conciencia de que las diferencias culturales no otorgan prebendas ni privilegios de por sí a ningún sector, porque, como lo demuestran enfoques más procesuales, estas no se fundamentan en la naturaleza, sino en las opciones políticas de los sujetos y las sociedades.

---

13 Esto en contra de aseveraciones como las de Huntington (1997), quien mapea el mundo con la arbitrariedad del poder: por ejemplo, al clasificar a Latinoamérica por fuera de Occidente, da argumentos morales para las políticas xenófobas en su propio país. Este es un caso típico de orientalización, en el que las fuerzas discursivas y performativas del poder son las que crean diferencias –excluyentes– sobre las que se sigue legitimando un Occidente preconstruido. Curiosamente, Huntigton cita a Said, pero consigue el perverso efecto de orientalizar no a Oriente sino al orientalismo.

## Referencias citadas

- Adam, Ian y Helen Tiffin (eds.). 1997. *Past the Last Post. Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*. Londres: British Library Cataloguing.
- Appadurai, Arjun. 1992. *The Social Life of Things. Commodities in Social Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bahtin, Michael. 1968. *Rabelais and His World*. Cambridge: Mit Press.
- Bhabha, Homi (ed.). 1991. *Nation and Narration*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Bloch, Maurice. 1977. The Past and the Present in the Present. *Man*. (12).
- Boon, James. 1982. *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clifford, James. 1995. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva post-moderna*. Barcelona: Gedisa.
- Coronel, Valeria. 1998. "Conversión de una región periférica hacia la localidad global" Informe presentado al ICAN. Bogotá.
- \_\_\_\_\_. 1997. "Gobierno moral y muerte civil. Formación de una modernidad católica y colonial (Quito, segunda mitad del siglo XVII)". Tesis de maestría, Flacso, Quito.
- De Certeau, Michel. 1990. *The Practice of Every Day Life*. Berkeley: University of California Press.
- Duchet, Michel. 1984. *Antropología e historia en el Siglo de las Luces*. Bogotá: Siglo XXI.
- During, Simon. 1997. "Waiting for the Post: Some Relations Between Modernity, Colonization, and Writing". En: Ian Adam y Helen Tiffin (eds.). *Past the Last Post. Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*. British Library Cataloguing.
- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Espinoza, Carlos. 1989. The Fabrication of Andean Particularism. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. 18 (22).
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other. How Anthropology Makes its Objects*. Nueva York: Columbia University Press.
- Figueroa, José Antonio. 1997a. "Escritos y dominados. Narrativas y exclusiones étnicas en la Sierra Nevada de Santa Marta". En: *Memorias del Simposio "Sociedad y (re)creación cultural: Sierra-Cauca"*. Bogotá: ICAN.
- \_\_\_\_\_. 1997b. Comunidades indígenas: artefactos de construcción de la identidad étnica en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 33.
- Foucault, Michel. 1992. *Genealogía del racismo. De la guerra de razas al racismo de Estado*. Madrid: Ediciones La Piqueta
- \_\_\_\_\_. 1988. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.

- Fox, Richard. 1991. *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe (Nuevo México): School of American Research Press.
- García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Gellner, Ernest. 1998. *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. Barcelona: Gedisa.
- Harris, Marvin. 1985. *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI.
- Harvey, David. 1990. *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huntington, Samuel. 1997. *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- Rappaport, Joanne. 1997. "Cambio dirigido, movimiento indígena y estereotipos del indio: el Estado colombiano y la reubicación de los nasa". En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad*. pp. 361-399. Bogotá: ICAN.
- Reynoso, Carlos (ed.). 1996. *El surgimiento de la antropología postmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Rowe, William y Vivian Schelling. 1991. *Memoria y modernidad. Cultura popular en América Latina*. México: Grijalbo.
- Sahlins, Marshall. 1995. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Said, Edward. 1996. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Orientalismo*. Madrid: Libertarias-Prodhufo.
- Slemon, Stephen. 1997. "Modernism's Last Post". En: Ian Adam y Helen Tiffin (eds.), *Past and the Last Post. Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*. British Library Cataloguing.
- Strathern, Marilyn. 1996. "Fuera de contexto. Las ficciones persuasivas de la antropología". En: Carlos Reynoso (ed.), *El surgimiento de la antropología postmoderna*, pp. 214-274. Barcelona: Gedisa.
- Williams, Raymond. 1980. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.





# Gobernar(se) en nombre de la cultura: interculturalidad y educación para grupos étnicos en Colombia<sup>1</sup>

AXEL ROJAS<sup>2</sup>

## Introducción<sup>3</sup>

Sobre la cultura recae hoy en día una atención inusual, que se expresa tanto en las formas más aceptadas y extendidas de pensar el momento histórico como en las características de muchas de sus disputas; podríamos decir, con Trouillot, que “ahora la cultura explica todo” (2011: 176). Como parte de esta visibilización creciente de la cultura –o las culturas– han surgido novedosos problemas: nuevos objetos de atención e intervención política y académica. Uno de los más destacados en el momento es la cuestión multicultural, la creciente certeza de habitar un mundo poblado por distintos grupos culturales; y junto a este, el problema de las relaciones entre dichos grupos (relaciones interculturales). Se trata de un problema que ha llegado a dispersarse de tal forma que abarca hoy en día ámbitos cada vez más amplios de la vida social, como la salud, el derecho, la economía y la filosofía, para mencionar solo algunos.

Con el fin de comprender la manera en que las relaciones entre culturas han adquirido tal relieve en las preocupaciones de nuestro tiempo, analizaré los programas de educación indígena y etnoeducación en Colombia. Me centraré aquí en el problema de las relaciones entre culturas, que en Colombia tuvo su emergencia en la primera mitad del siglo XX, en el marco de las políticas indigenistas promovidas por organismos como la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), agencias de cooperación

---

1 Publicado en 2011 en *Revista Colombiana de Antropología*. 47 (2): 173-198.

2 Profesor titular, Departamento de Antropología. Universidad del Cauca. Colombia.

3 El presente artículo es resultado de una investigación realizada para optar al título de magíster en Estudios Culturales de la Universidad Javeriana. Una parte de los argumentos presentados ahora se encuentran en la tesis elaborada con tal propósito.

internacional en asocio con entidades estatales y, con frecuencia, organizaciones sociales. Estos proyectos tuvieron un primer momento de institucionalización en la década de los cuarenta, luego de la realización del Primer Congreso Indigenista Interamericano (1941) en Pátzcuaro (Ballesteros y Ulloa 1961); en ese primer momento, la interculturalidad era empleada como una categoría descriptiva, que hacía referencia a los espacios y relaciones de contacto entre poblaciones indígenas y poblaciones mestizas (Aguirre Beltrán 1957). Progresivamente, el concepto de interculturalidad se irá haciendo más prescriptivo, y entonces las trayectorias de la educación indígena y de la etnoeducación adquieren especial relevancia para comprender el despliegue de programas y proyectos que se proponen como alternativas para modificar las relaciones históricas de subordinación entre grupos que conviven en espacios multiculturales.

Con el paso del tiempo, la interculturalidad comenzará a ser conceptualizada como proyecto; no como algo existente, sino como algo por alcanzar. Los programas que empiezan a ser calificados como interculturales (educación intercultural, epidemiología intercultural, filosofía intercultural, etc.), o sustentados en principios entre los que se incluye la interculturalidad, son presentados como proyectos dirigidos a la transformación de las formas históricas de sometimiento de poblaciones y de imposición de saberes, de tal manera que las relaciones jerarquizadas sean remplazadas por otras de tipo horizontal. Simultáneamente, a medida que se consolida esta enunciación de la interculturalidad como proyecto, se produce un nuevo giro en los debates académicos, que la empiezan a plantear como una alternativa al multiculturalismo.

En tal sentido, en este artículo me propongo mostrar cómo, más que una alternativa al multiculturalismo, la interculturalidad opera como tecnología de gobierno de la alteridad: como un programa que define la manera en que deberán comportarse quienes son pensados como los otros de la nación. Con este propósito, analizo las políticas de educación para indígenas y afrodescendientes que han sido promovidas por el Estado, organismos multilaterales, sectores de la academia y organizaciones sociales, hace ya casi un siglo. Una de las características de estas políticas es haber logrado presentarse como resultado de una aspiración ancestral y como componente esencial de las políticas étnicas. Sin embargo, mostraré cómo emergen en las entrañas de la burocracia estatal –nacional y transnacional–, ligadas a las políticas de la academia y en un momento histórico particular. En esta perspectiva, tomo distancia de posturas más comunes en Colombia y América Latina, que han entendido la interculturalidad como parte de un proyecto político y epistémico que recogería la voz o los principios ideológicos de organizaciones sociales, indígenas y afrodescendientes (Bolaños *et al.* 2004, Rappaport 2008, Walsh 2004, 2009); es decir, aquellas que la entienden como un proyecto alternativo agenciado por los grupos étnicos de acuerdo con sus intereses, y que desconocen su orígenes y trayectorias.

Ahora bien, elaborar una crítica del multiculturalismo no supone desconocer su potencial democratizante. Es indudable que pensar en términos culturalistas ha posibilitado poner en cuestión los proyectos imperiales de subalternización de poblaciones y saberes, lo cual ha potenciado novedosas expresiones de la política. Al hacer énfasis en los riesgos y contradicciones de proyectos como el de la interculturalidad, lo que se intenta es proponer nuevos elementos para la discusión y hacer visibles algunos procesos en los que se produce la sedimentación del culturalismo, que es el nuevo sentido común de la época en que vivimos. Un sentido común que clausura amplias posibilidades de lo político, incluso cuando promueve la idea de estar ampliando sus horizontes.

## **El multiculturalismo como gubernamentalización de la cultura**

De manera semejante a como durante los siglos XIX y XX se produjo un proceso de gubernamentalización, que consistió en la progresiva multiplicación de las formas de gobierno de los seres humanos y en la creciente capacidad del Estado para gobernar y ser demandado como aparato de gobierno (Foucault 2006), durante las décadas finales del siglo XX y lo que va corrido del presente se ha producido un proceso ascendente de gubernamentalización de la cultura. La noción de gubernamentalidad permite ver cómo operan las estrategias, tácticas y autoridades que se plantean como propósito el bienestar de individuos y poblaciones, o la eliminación de los conflictos que los afectan, y que en consecuencia procuran conducirlos a la adopción de mejores prácticas de vida o, en general, a la alteración de su conducta (Inda 2008). Desde esta perspectiva podemos analizar con mayor complejidad los entramados de relaciones de saber-poder en los que individuos y poblaciones llegan a orientar sus acciones de acuerdo con ciertos principios y conceptos cuya autoridad aparece como incuestionable, y podemos también rastrear la manera en que dichos conceptos se enraízan en prácticas y se hacen objeto de programación de la conducta de estas poblaciones, tanto por otros como por sí mismas. Es decir, comprenderemos a la vez cómo son gobernadas ciertas poblaciones y cómo se gobiernan a sí mismas, y que ciertos proyectos que fueron concebidos inicialmente como técnicas de integración son reclamados hoy como alternativas y expresiones de resistencia.

Según plantea Foucault, la gubernamentalidad está relacionada con un tipo de poder que tiene como blanco a la población<sup>4</sup>; se trata de la preeminencia de un tipo particular de poder que puede ser llamado gobierno, y de un proceso mediante el cual el Estado ha sido progresivamente gubernamentalizado (Foucault 2006: 136). Así, resulta indispensable comprender que el gobierno no es algo

---

4 La noción de población es capital en el trabajo de Foucault (2006), quien la desarrolló, entre otras, en las clases del Collège de France del mes de enero de 1978.

que el Estado despliega sobre los ciudadanos, sino una forma de poder ejercida por diversas entidades, organizaciones e individuos, a quienes se les reconoce la autoridad para intervenir sobre la conducta de los seres humanos. El gobierno es un tipo de poder ejercido incluso por aquellos que en apariencia son ajenos a él, como pueden ser los maestros, los indígenas, los afrodescendientes, los activistas y los académicos, entre otros. Su blanco principal son las poblaciones, lo cual implica que las autoridades políticas y de otra índole buscan intervenir sobre aspectos específicos de la conducta humana con el propósito de mejorar su seguridad, longevidad, salud, prosperidad y felicidad (Inda 2008: 6).

Así pues, cuando hablo de gubernamentalización de la cultura me refiero al proceso en que unas formas particulares de gobierno de individuos y poblaciones han llegado a estar sustentadas en razones culturalistas, es decir, a formas de gobierno que se caracterizan y se sustentan en la proliferación de saberes expertos que describen, analizan y prescriben las formas adecuadas de comprensión y conducción de las sociedades que son concebidas y se conciben como multiculturales. Este proceso está relacionado con la progresiva certeza de nuestro tiempo de habitar un mundo compuesto por grupos culturales, en el que las formas de entender lo social están marcadas por nociones como cultura y diversidad cultural, por saberes como la antropología y el derecho, y por la presunción de que ciertas expresiones de la política y ciertos sujetos tienen mayores posibilidades y legitimidad en sus intervenciones para transformar el mundo.<sup>5</sup> A este proceso, que llamo gubernamentalización de la cultura, lo conocemos como multiculturalismo: un proyecto de gobierno de individuos y poblaciones sustentado en razones culturales. Junto a él, y como uno de sus elementos constitutivos, emerge el problema de las relaciones entre culturas o interculturalidad, la cual es una tecnología del multiculturalismo y por eso se la encuentra comúnmente ligada a ciertos proyectos como una razón política.

Con el objetivo de analizar históricamente cómo ha operado el multiculturalismo en Colombia, resulta especialmente esclarecedor estudiar la manera en que las relaciones entre culturas han sido objeto de atención e intervención de las políticas

---

5 Valga mencionar que nociones como diversidad cultural o incluso multiculturalidad operan como formas de nombrar la alteridad: refieren a la existencia de grupos humanos que ocupan un lugar de otredad en relación con aquel o aquellos grupos que ocupan el lugar de mismidad, en un momento determinado, en una formación social específica. Es así como, en los países históricamente sometidos a la colonización hispana, la multiculturalidad ha venido siendo entendida como sinónimo de pluriethnicidad; y la etnicidad, como equivalente a la presencia de poblaciones sometidas en el marco de la experiencia colonial (indígenas y afrodescendientes, específicamente), mientras que en países como Estados Unidos y algunos de Europa, la etnicidad se refiere a la presencia de poblaciones de inmigrantes. Es decir, la multiculturalidad no es un hecho objetivo, siempre igual en todos los momentos y lugares, sino que adquiere expresiones particulares según los contextos.

de Estado.<sup>6</sup> Desde inicios del siglo XX, es posible observar cómo la interculturalidad se encuentra ligada a programas o proyectos dirigidos a las poblaciones que son pensadas como los otros de los proyectos nacionales a lo largo y ancho del planeta (Montalto 1978, Redden y Ryan 1951, Walsh 1973). La interculturalidad opera como objeto de atención académica y como principio o meta de programas políticos, educativos, epidemiológicos, administrativos o filosóficos, referidos a poblaciones indígenas, afrodescendientes y migrantes, principalmente. Para comprender cómo ha sucedido este proceso, es necesario analizar la manera en que la cultura ha llegado a ser un argumento en nombre del cual se busca conducir la conducta de individuos y poblaciones: es decir, el proceso mediante el cual se constituye en razón de gobierno. De otro lado, es necesario analizar las tecnologías, que son la forma pragmática que adquieren dichas razones (Inda 2008), y que se materializan en documentos, dispositivos, declaraciones, políticas y proyectos, en los que se expresan las voces de instituciones y expertos autorizados para definir y prescribir las conductas requeridas.<sup>7</sup>

En este sentido, analizo cómo opera la interculturalidad entendida como tecnología, a través de un proyecto concreto, que es el de la etnoeducación; un proyecto que define quiénes son considerados otros, en qué circunstancias, de acuerdo con qué atributos; y al mismo tiempo, cómo deben relacionarse con la cultura, los conocimientos y las políticas en relación con los cuales son considerados otros.<sup>8</sup> Aunque no es la única tecnología del multiculturalismo, sus trayectorias, objetivos, conceptualizaciones e institucionalidades, así como las poblaciones

---

6 Para un análisis más completo de estas problemáticas, resultaría interesante estudiar también cómo la interculturalidad fue progresivamente incorporada en las demandas políticas de organizaciones sociales, en las conceptualizaciones de los intelectuales indígenas y afrodescendientes y en los proyectos curriculares realizados por ellos mismos. Aunque esto sería objeto de otro texto.

7 Jonathan Inda, basado en el trabajo de Foucault, propone una analítica de lo moderno en la que considera tres dimensiones del gobierno. “En primera instancia están las razones de gobierno; esta dimensión reúne todas aquellas formas de conocimiento, de experticia y de cálculo que hacen posible que pensemos a los seres humanos como susceptibles de programación política. En segundo lugar están las técnicas de gobierno; al dominio de lo técnico pertenecen los mecanismos prácticos, los instrumentos y los programas por medio de los cuales autoridades de distintos tipos buscan dar forma e instrumentalizar la conducta humana. Finalmente están los sujetos de gobierno; esta dimensión cubre los diversos tipos de identidad individual y colectiva que emergen a partir de, y al mismo tiempo sustentan, la actividad gubernamental” (2008: 2).

8 El interés por la cultura en este artículo no tiene que ver con la validez o exactitud de una definición empleada por quienes hablan de la interculturalidad, o cualesquiera otros; lo que me interesa es ver cómo ella opera como principio de inteligibilidad de lo social y cómo se produce su inserción en entramados de saber-poder. Cuando me refiero a la palabra cultura, lo que me interesa es cómo en su nombre se diseñan y ejecutan programas de gobierno de poblaciones; programas que pueden ser y son con frecuencia requeridos y dirigidos por aquellos grupos objeto de gobierno. Es decir, mi objetivo es comprender

que son objeto de su accionar, permiten comprender cómo opera el proceso de gubernamentalización de la cultura.

## El despliegue de una tecnología

A partir de la década del ochenta, la preocupación por las relaciones entre culturas comenzó a hacer parte de ciertas disputas políticas y académicas promovidas por grupos étnicos<sup>9</sup> o en nombre de ellos. Las condiciones que hicieron posible la emergencia y despliegue de la interculturalidad tuvieron que ver, inicialmente, con el indigenismo –ligado a la institucionalización de políticas de Estado y de programas académicos de antropología, principalmente–, así como con la globalización de los derechos humanos y los derechos culturales en el periodo de posguerra, y con las críticas al colonialismo (Anaya 2005, Díaz-Polanco *et al.* [1979] 1987). No menos importantes fueron la presencia de intelectuales que reclamaron su autoridad para hablar por (o desde) estas poblaciones y sus intereses; y la definición, desde el Estado, de mecanismos oficiales de interlocución, de las formas aceptadas de reconocimiento y de los criterios que al final establecerían cuáles voces serían escuchadas al hablar por la diferencia. A la par de estos procesos de tipo institucional se dio la internacionalización de redes de organizaciones sociales, que constituyeron múltiples formas de intercambio y apoyo mutuo, además de lenguajes y perspectivas compartidas para expresar sus demandas y plantear vías de solución (Bonfil 1979, Cunin en prensa, Escobar 2010: 289-298, Santamaría 2008, Wade 2007). Esta conjunción de factores contribuyó a dar forma a proyectos en los que la interculturalidad aparece como un fin asociado a la transformación de las relaciones históricas entre grupos humanos con culturas diferentes.

Un ejemplo de ello son los programas de etnoeducación que, sustentados en saberes como los de la antropología, la lingüística y el derecho, definen los rasgos que deben caracterizar la educación que reciban o adelanten por sí mismos los indígenas y los afrodescendientes; un rasgo de esta tecnología particular es la centralidad que adquiere en ella la noción de cultura. Como veremos a continuación, los proyectos de etnoeducación son también un mecanismo de difusión de la interculturalidad, a la que se enuncia como un principio en nombre del cual se realizan los programas de educación para grupos étnicos.

---

cómo individuos y poblaciones son gobernados y se gobiernan a sí mismos en nombre de la cultura.

- 9 En Colombia, grupos étnicos es una categoría de uso social y académico que hace referencia a poblaciones indígenas, afrodescendientes y gitanas. Aunque de manera bastante distinta en cada caso, estos tres grupos encarnan de manera predominante lo que se entiende como diferencia cultural.

Hoy en día es común que la etnoeducación sea reclamada o presentada como un derecho étnico, tanto por organizaciones sociales como por académicos y funcionarios. Ello pareciera significar que este tipo de proyectos educativos son esenciales para la preservación de la vida de aquellas poblaciones que se reconocen y son reconocidas como grupos étnicos; de hecho, es común que se argumente que este derecho es fundamental para la preservación de sus culturas. Pero, ¿cómo es que un derecho tan importante solamente llegó a adquirir tal importancia en las últimas décadas? Si analizamos un poco la historia, veremos que la preocupación por la educación de los indígenas y los afrodescendientes no es nueva, aunque comúnmente fue pensada como mecanismo de nivelación de estos grupos a los estándares de civilización del momento. Es decir, no se trató de la preservación de sus culturas, sino más bien de su borramiento y de la adecuación de su comportamiento a formas de ver el mundo propias de las élites de cada época. Vale preguntarse entonces, ¿hasta dónde estas nuevas educaciones son distintas a las anteriores? ¿La etnoeducación y la interculturalidad son alternativas o inherentes al nuevo proyecto civilizatorio?

Desde mi punto de vista, la interculturalidad y la etnoeducación solo son posibles en el actual momento histórico, y son una de sus más depuradas expresiones, muestran la manera concreta como se materializa el multiculturalismo en Colombia.

En 1982, el Ministerio de Educación Nacional de Colombia dio un cambio a su política de educación indígena, que a partir de entonces sería conocida bajo la conceptualización de etnoeducación. Según la coordinadora del programa en ese momento, a partir de entonces “[...] empiezan a generarse a lo largo y ancho del país, experiencias educativas encaminadas a la elaboración de programas bilingües-interculturales” (Bodnar 1986: ii). Unos años después, en octubre de 1986, la política de etnoeducación sería caracterizada con tres rasgos fundamentales: ser participativa, bilingüe e intercultural (p. 94). Estos tres rasgos expresan claramente el sentido de la política; los dos primeros eran una muestra de la pervivencia de las políticas indigenistas de integración iniciadas a finales de la primera mitad del siglo XX: la participación buscaba que el indígena aprendiera a gobernarse a sí mismo, y el bilingüismo, entendido como mecanismo de castellanización, apuntaba a que los indígenas aprendieran el idioma nacional.<sup>10</sup> Aunque para los ochenta las políticas indigenistas estaban en proceso de transformación y desde diferentes frentes se había llamado la atención acerca de su carácter homogeneizante, también es cierto que para entonces dichas políticas habían conseguido un alto

---

10 La lingüística es uno de los saberes académicos que constantemente estarán presentes en el trabajo educativo dirigido a poblaciones indígenas, en parte debido al peso que se les otorgó a las lenguas indígenas en la transmisión y reproducción de la cultura, un atributo que se tornaría infaltable en los discursos de sí y de la diferencia, producidos en nombre de los grupos indígenas y –en menor medida, de los afrodescendientes– vinculados a este tipo de iniciativas.



grado de institucionalización, e incluso de legitimidad y demanda social. En otras palabras, aunque se cuestionaba al indigenismo, en las nuevas políticas permanecían muchas de sus lógicas y de sus técnicas de intervención.

Lo que podría considerarse más novedoso en las políticas de etnoeducación es la presencia de dos aspectos ausentes de los proyectos de educación indígena anteriores. Por un lado, el planteamiento del problema en términos políticos, asociado a la formación de sujetos para la construcción de autonomía, que resultaba del vínculo conceptual con la noción de etnodesarrollo, propuesta en el Grupo de Barbados. Así lo menciona la misma autora: “[...] el diseño de la política y del marco conceptual para la educación indígena expresada en los ‘Lineamientos’, se enmarcan dentro del concepto de *etnodesarrollo*, teoría elaborada por el profesor mexicano Guillermo Bonfil Batalla [...]” (Bodnar 1986: 92, énfasis del original).<sup>11</sup> El segundo aspecto novedoso en las políticas de etnoeducación fue la inclusión de la interculturalidad como una de sus características y horizontes, que significaba plantear la dimensión política del conocimiento, también en concordancia con el proyecto del etnodesarrollo. En este primer momento, la interculturalidad aparece ligada a la capacidad del grupo para tomar decisiones de manera reflexiva; se entiende que “la interculturalidad permite apropiarse (o rechazar) de manera reflexiva y crítica, aquellos elementos de otras culturas que constituyan [sic] al mejoramiento de las condiciones de vida de una población” (Bodnar 1986: 95).

Aunque este es el momento de emergencia de la etnoeducación, la educación para indígenas era objeto de preocupación desde tiempo atrás, pero en términos bastante distintos. El indigenismo interamericano había avanzado significativamente en la institucionalización de programas de aculturación orientados a la integración de los indígenas a la nación, de los que hacían parte los proyectos de educación indígena (Ballesteros y Ulloa 1961). Estas políticas se implementaron en los diferentes países de la región con distintos niveles de institucionalización a lo largo de varias décadas. Fue así que en 1972 se realizó en Bogotá la Primera Reunión de Trabajo sobre Educación Bilingüe en los Grupos Indígenas, convocada por la Dirección General de Integración y Desarrollo de la Comunidad, del Ministerio

---

11 En diciembre de 1981, en una reunión de expertos realizada en Costa Rica, se definía el etnodesarrollo en los siguientes términos: “Entendemos por etnodesarrollo la ampliación y consolidación de los ámbitos de cultura propia, mediante el fortalecimiento de la capacidad autónoma de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo y el ejercicio de la autodeterminación, cualquiera que sea el nivel que considere, e implican una organización equitativa y propia del poder. Esto significa que el grupo étnico es [una] unidad político-administrativa con autoridad sobre su propio territorio y capacidad de decisión en los ámbitos que constituyen su proyecto de desarrollo dentro de un proceso de creciente autonomía y autogestión” (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [Unesco] y Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales [Flacso] 1981). La conceptualización más elaborada de etnodesarrollo se encuentra en Bonfil (1982: 131-145).



de Gobierno, uno de cuyos objetivos era: “Difundir y facilitar el análisis de la filosofía y técnica de la utilización de las lenguas vernáculas como medio de aprendizaje del castellano entre los grupos nativos para lograr al máximo el desarrollo social, cultural y económico de las comunidades indígenas” (Colombia, Ministerio de Gobierno 1972: 4). Como puede verse, la orientación de estos programas correspondía al talante del indigenismo que predominó hasta los años setenta; desde el propio nombre de la oficina encargada: Dirección de Integración y Desarrollo, hasta el planteamiento explícito de emplear el castellano como vía de integración, haciendo uso para ello de las lenguas vernáculas en un proceso de transición; en otras palabras, se trataba de un espacio para el diseño de una tecnología específica dirigida a la integración de los indígenas.

Sin embargo, la educación indígena y bilingüe, al igual que las discusiones, los proyectos y las experiencias de alfabetización ligadas al trabajo de investigación lingüística no nacieron en este momento, ni como resultado de una política estatal colombiana; ni mucho menos como un proyecto emergido de las organizaciones indígenas. A manera de ejemplo podemos referir cómo, en el mismo año, la revista *Cultura Nariúense* publicó una entrevista realizada por fray Javier Montoya a un “profesor indígena bilingüe” acerca de su labor en Sibundoy (Putumayo), entre los kamsás (Montoya 1972), en la cual se muestra que para entonces la noción de educación indígena y bilingüe ya era empleada en la relación entre indígenas y misioneros. De hecho, es posible encontrarla mucho antes. En 1941, en el “Acta final del Primer Congreso Indigenista Interamericano”, en el punto VI, se proponía: “Que los especialistas y Gobiernos trabajen por el perfeccionamiento y la uniformidad de los métodos y las normas de investigación y educación” (en Ballesteros y Ulloa 1961: 281). Posteriormente se la encontrará en las memorias de congresos indigenistas (cfr. Instituto Interamericano Indigenista 1968: 85-125), en diversos números de la revista *América Indígena* (Arana 1976, Bairon 1952, Nahmad 1982, Paulston 1970, Vargas y Loewen 1963) y en algunos balances sobre el indigenismo (Marroquín 1972: 105-110, Rubio 1957: 39, 66).

Como podemos ver, la aparición de una política de etnoeducación a comienzos de los ochenta no es del todo novedosa. A pesar de que el nombre pueda evocar hoy en día una idea más amplia que la de educación indígena, no fue así en su nacimiento. De hecho, la etnoeducación fue sinónimo de educación indígena, al menos hasta mediados de los noventa. Sin embargo, la etnoeducación sí es un hito importante en relación con la problematización de las relaciones entre culturas, y a partir de mediados de los ochenta se constituye en herramienta clave para la difusión de un nuevo sentido de la interculturalidad. Con la etnoeducación la interculturalidad deja de ser una categoría descriptiva empleada para nombrar espacios y relaciones de contacto entre indígenas y otras poblaciones, y se constituye en principio orientador de los proyectos educativos de los indígenas y para ellos: es decir, la interculturalidad da un giro y se hace una categoría prescriptiva.

## Institucionalizaciones, conceptualizaciones, apropiaciones

Aun cuando la educación haya estado ligada históricamente a proyectos que hoy pueden considerarse como opresores, también es cierto que en diferentes momentos lo ha estado a proyectos liberadores o democratizantes. Durante los años setenta y ochenta la educación fue objeto de amplios debates y de propuestas vinculadas a proyectos de transformación social que alcanzaron gran fuerza en América Latina y tuvieron repercusión en otras latitudes (Freire 2000, Torres 1986, Giroux 2004); la educación popular es solo una de las muestras más visibles y de mayor influencia. Ligada a proyectos escolarizados y a otros que tuvieron su lugar fuera de las aulas, incidió con fuerza en la aparición de experiencias educativas locales, gran parte de ellas ligadas a procesos de organización social. Para finales de los setenta y durante la década de los ochenta, estos proyectos eran el foco de discusión acerca de problemáticas locales diversas, como el acceso a servicios públicos, las estructuras de tenencia de la tierra o las historias locales y las trayectorias políticas de los sectores populares (Bonilla *et al.* 1972, Fals Borda 1985).

Cuando la etnoeducación surgió en el escenario nacional, diversos sectores indígenas, organizaciones sociales y grupos de maestros de comunidades negras contaban con experiencias en el campo educativo, en muchos casos vinculadas a sus particulares proyectos políticos. Por ejemplo, mientras organizaciones como el Movimiento Cimarrón luchaban contra el racismo hacia los negros y denunciaban el papel de la educación en su reproducción (Mosquera 1986), otras, como el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), crearon sus programas de educación y avanzaron en la formación de maestros, en el diseño de materiales y en la gestión de proyectos educativos (Bolaños *et al.* 2004). De otra parte, este fue un momento clave para la conceptualización de la educación como derecho, algo que tendría especial eco en las demandas indígenas y en la forma en que se concebirían las nuevas políticas de educación indígena.

A comienzos de los ochenta, empezó el proceso de institucionalización de la etnoeducación como política estatal, inicialmente mediante la creación de espacios institucionales en el Ministerio de Educación y la producción de documentos de política, y luego mediante un juicioso ejercicio de difusión del nuevo proyecto. Así, en agosto de 1985 se realizó el Primer Seminario de Etnoeducación, convocado conjuntamente por el Ministerio de Educación y la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), con el patrocinio de la Interamerican Foundation. El documento de memorias incluye un apartado de conclusiones y recomendaciones (Colombia, MEN y ONIC 1986: 135-139), entre ellas la consolidación del equipo del Ministerio en el tema, la ampliación de la participación indígena en las decisiones sobre la política y diversos aspectos relativos a la situación educativa de algunos grupos indígenas a nivel local y regional, en un claro ejemplo de la manera en

que se diseñan las técnicas de gobierno de los indígenas en el campo educativo, frecuentemente con el aval de las mismas poblaciones involucradas.

Como parte del proceso de difusión del proyecto, el Ministerio realizó un conjunto de seminarios regionales de etnoeducación, en los que participaron maestros, funcionarios, organizaciones indígenas y autoridades tradicionales. Entre 1987 y 1988 se realizaron talleres en Caquetá, Meta, Guaviare, Guainía y Amazonas, entre otros (Bodnar y Carrioni 1987a, 1987b, 1988a, 1988b, 1988c). Para la misma época, el Ministerio publicó el libro *Educación bilingüe: comunidad, escuela y currículo* (Colombia, MEN s.f.), que era una adaptación de un texto publicado por la Unesco en Chile, en el que se ofrecía una guía de trabajo para maestros, que incluía orientaciones acerca de contenidos y metodologías que deberían emplearse en el trabajo en las aulas. Mientras tanto, algunas organizaciones continuaban su trabajo de diseño de materiales educativos, en ocasiones por su propia cuenta o con cooperación internacional, y en otras con el apoyo profesional y financiero del Ministerio. También se avanzó en la formación de maestros que trabajaban en escuelas de población indígena, proceso que dio lugar a los programas de profesionalización de docentes y a la posterior titulación de estos como bachilleres pedagógicos; más adelante estos programas servirían como referente para la creación de programas universitarios de etnoeducación (Caicedo y Castillo 2008). A lo largo de todo este proceso el Ministerio de Educación mantuvo una política bastante irregular en cuanto a la conformación de sus equipos de trabajo, aunque hubo un aspecto que fue objeto de constante requerimiento por parte de algunas organizaciones sociales: la contratación de activistas e intelectuales indígenas y negros para que se desempeñaran como funcionarios en el diseño y la ejecución de las políticas estatales; fue así como algunos intelectuales provenientes de procesos organizativos regionales o nacionales se posicionaron como expertos en etnoeducación. Valga mencionar que un número importante de ellos se desempeñan aún como funcionarios públicos en instituciones del sector educativo, y gestionan proyectos de cooperación internacional en etnoeducación, o como maestros en instituciones educativas locales, de modo que constituyen un importante sector de la intelectualidad étnica en el país.

Para comienzos de la década de los noventa, en apenas diez años, la etnoeducación abandonó el énfasis en la construcción de autonomía que se expresaba en las primeras formulaciones de la política, a la luz del concepto de etnodesarrollo, para concentrarse en la dimensión culturalista de conservación y recuperación de tradiciones, como puede observarse en las memorias del II Seminario de Etnoeducación sobre Diseño Curricular y I de Profesionalización, realizado en 1993 (Colombia, MEN 1998), en el que el énfasis en aspectos pedagógicos y de diseño de política pública también es notorio. El seminario tiene, además, implicaciones en otros planos, ya que es uno de los primeros documentos en que se registra participación de población afrocolombiana y se hace referencia a ella

como un grupo étnico. Se menciona incluso que, dado el reciente reconocimiento de esta población como grupo étnico, aún es difícil para los participantes referirse a sí mismos en estos términos:

Dicen que, a partir de la Constitución de 1991, son reconocidos como etnia; por lo tanto, no tienen unos fundamentos como tales; también expresan que hay una diferencia entre raizales y afrocolombianos, pero que tienen puntos comunes en algunos términos, lingüísticos. Se ha venido trabajando por fundamentos educativos en algunas comunidades de manera muy particular como en Palenque, Buenaventura, Chocó y otros pueblos afrocolombianos. (Colombia, MEN 1998: 31).

A los afrocolombianos y raizales les resultaba difícil expresarse en términos que se correspondieran con su nueva condición de grupo étnico, situación que ilustra una de las paradojas de la etnicidad: se supone que estos grupos son reconocidos como étnicos en tanto ya lo eran pero no se les incluía en tal categoría; no obstante, la etnicidad es una categoría académica, jurídica y política llena de contenidos específicos a la que ellos deberán amoldarse. Esta dificultad se observa en la mención que se hace de las experiencias educativas realizadas en comunidades negras hasta ese momento, cuyo lenguaje y objetivos eran distintos de los que para la fecha se habían institucionalizado entre los indígenas (Colombia, MEN 1998, 31). Lo mismo sucedió cuando, en 1993, el Ministerio de Educación realizó en Cartagena el Primer Seminario Taller de Etnoeducación para Comunidades Afrocolombianas (Colombia, MEN 1994), en respuesta a uno de los compromisos fijados en el taller anterior; allí se presentaron como experiencias etnoeducativas diversos proyectos que se adelantaban desde mucho antes de que existiera tal denominación. Uno y otro caso ilustran la manera en que opera la violencia epistémica de estas políticas. El hecho de que a partir del cambio constitucional de 1991, y específicamente desde la promulgación de la Ley 70 de 1993,<sup>12</sup> se reconozca a las comunidades negras como grupo étnico, tiene efectos significativos tanto en el tratamiento que el Estado da a las poblaciones que empiezan a reclamar este estatus, como en la manera en que son concebidos los proyectos educativos que se venían ejecutando. En este contexto, la noción de grupo étnico, además de productora de alteridad, se basaba –y aún hoy lo sigue

---

12 El artículo 1° de la Ley 70 de 1993 reza: “La presente ley tiene por objeto reconocer a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva, de conformidad con lo dispuesto en los artículos siguientes. Así mismo tiene como propósito establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico, y el fomento de su desarrollo económico y social, con el fin de garantizar que estas comunidades obtengan condiciones reales de igualdad de oportunidades frente al resto de la sociedad colombiana”.

haciendo— en un molde indígena. Esto significa que no solo produce la idea de otredad, sino que lo hace a partir de un referente particular desde el cual se piensa la diferencia.

En 1996 el Ministerio presentó unos nuevos lineamientos de etnoeducación. En ese año la política de etnoeducación, que desde 1986 era concebida como política educativa indígena (Bodnar 1986), expresó de manera más clara un cambio formal, con el título de La etnoeducación. Realidad y esperanza de los pueblos indígenas y afrocolombianos (Colombia, MEN 1996a), y vino acompañada de un documento de Lineamientos generales para la educación en las comunidades afrocolombianas (Colombia, MEN 1996b).<sup>13</sup> No obstante, si bien la Ley 70 de 1993 había establecido la Cátedra de Estudios Afrocolombianos (artículo 39), esta no se reglamentó sino hasta 1998 (Decreto 1122), y solo se publicó una primera propuesta en 2001 (Colombia, MEN 2001); dilaciones que expresan las distintas lógicas de pensamiento sobre la alteridad que han definido el lugar de la indianidad y la negritud en el país. Esta situación talvez ayude a entender por qué la interculturalidad ha ocupado un lugar marginal en los proyectos dirigidos a las poblaciones negras: su lugar en la producción académica acerca de lo cultural, en la legislación internacional y en las políticas de Estado ha sido distinto del lugar de quienes han sido la representación oficial de la otredad, los indígenas.

Desde el inicio de su institucionalización, en 1982, la difusión de la etnoeducación ha sido objeto de atención compartida por parte de indígenas y funcionarios estatales, al tiempo que se creó una amplia legislación relativa al tema, se produjeron documentos de orientación curricular y materiales didácticos y se abrieron programas de formación de maestros en al menos siete universidades. Aun así, y aunque con frecuencia han reclamado del Estado el cumplimiento de la legislación, las organizaciones sociales y algunos intelectuales indígenas y afrodescendientes han manifestado insistentemente su distancia frente a las políticas de Estado, y en muchos casos se han resistido a emplear el término etnoeducación para referirse a sus propios proyectos educativos (Bolaños *et al.* 2004: 62). Al respecto, Abadio Green, uno de los intelectuales indígenas más destacados en el país, ha planteado que:

Los pueblos indígenas debimos aceptar y promover, incluso con una insistencia digna de mejores causas, la educación intercultural bilingüe EIB o etnoeducación. Pero las razones para que ello ocurriera no fueron la aceptación de sus fundamentos y ni siquiera el reconocimiento de sus éxitos, sino su avance frente a la educación evangelizadora e integracionista que había. Obviamente ello condujo a que las propias organizaciones indígenas

---

13 Resulta por lo menos curioso que en la carátula del documento el título haga referencia a educación, mientras en su contenido se habla de etnoeducación.

promovieran la concepción de etnoeducación y considero que otro tanto ocurrió con la EIB [...]. (Citado en Regalsky 2002)

Estas tensiones también se expresan en algunas conceptualizaciones elaboradas por el intelectual afrocolombiano Jorge García, para quien el proyecto educativo de las poblaciones negras y afrocolombianas se distancia de aquel que representa un proyecto de nacionalidad homogénea y los intereses de las élites nacionales:

El concepto de etnoeducación que se ha filtrado entre líneas del lenguaje institucional, revela la presencia de un pensamiento que busca la reafirmación de lo afro hacia dentro, en un intento por perfilar una propuesta educativa anclada en los intereses colectivos y no tanto en el interés ciudadano. Esta posibilidad de construir educación desde las raíces, en franca relación con los elementos de la identidad y fundamentalmente con el proyecto político-organizativo, es lo que llamamos etnoeducación en una perspectiva endógena. (García 2009: 28).

Como se puede observar, luego de casi tres décadas, ni los programas de etnoeducación ni las entidades y organizaciones que los promueven son homogéneos, ni lo son sus propósitos, ámbitos y estrategias de acción. Sin embargo, habría que analizar hasta dónde estas diferencias expresan una distancia real entre los proyectos etnoeducativos que son promovidos por el Estado y los que son propuestos por intelectuales con actitudes críticas respecto de los primeros. En concreto, habría que analizar cuán distintos son los proyectos políticos y las formas de entender la alteridad que constituyen a unos y otros, y habría que preguntarse si no constituyen dos expresiones de un mismo proyecto.

## **A modo de cierre: pedagogías de la alteridad**

En un contexto en que la cultura adquiere centralidad en tantos y tan diversos frentes, hay un asunto que los atraviesa a todos: la tensión entre unidad y diferencia, la relación entre mismidad y alteridad. Los debates académicos, las políticas estatales, los organismos multilaterales y las organizaciones sociales se refieren de alguna manera al problema de cómo afrontar el hecho de que, en cada sociedad y en las relaciones entre diferentes sociedades, existan trayectorias históricas y circunstancias presentes mediadas por relaciones desiguales de poder. La idea de cultura parece ocultar este hecho a fuerza de hacerlo visible; supone con bastante frecuencia que las diferencias son ontológicas, no construidas en relaciones históricas. Desconoce que la diferencia es relación, asume la otredad como substancia. Esta es una de las paradojas del reconocimiento multicultural: otorga derechos mientras ello no altere el orden establecido.

La etnoeducación no es solo una política pública de educación para grupos étnicos, ha sido también una política de producción y de gobierno de la alteridad. Desde sus inicios ha estado ligada a la problematización de las relaciones entre grupos culturales y ha sido espacio de conceptualización de la multiculturalidad y de definición de los mecanismos para administrarla. La etnoeducación no solo es un derecho de los grupos étnicos, entre otras razones porque ella define quiénes son los grupos étnicos, cómo deben educarse y el tipo de relación que deben establecer con los conocimientos y poblaciones que son considerados como no étnicos. Sus currículos están diseñados de tal forma que los sujetos que en ella se educan actúen de acuerdo con una condición de radical alteridad respecto de las sociedades de las que hacen parte; es decir, para que se gobiernen a sí mismos en nombre de la cultura y la diferencia.

Tanto en la academia como en las instituciones del Estado y las organizaciones sociales, la etnoeducación es concebida y demandada como educación de los grupos étnicos y para ellos busca diseñar y poner en práctica programas de educación que fortalezcan las identidades y culturas de estos grupos. Como proyecto pedagógico, promueve una formación centrada en un conjunto de aspectos definidos principalmente por la antropología –y por otras disciplinas, como la lingüística–, que se supone encarnan las culturas de indígenas y afrodescendientes;<sup>14</sup> en la mayoría de los casos se trata de atributos escasamente presentes en la vida cotidiana de los grupos o en su conocimiento local, por lo que resulta común que se recurra a nociones como las de recuperación y fortalecimiento cultural. En casi todos los casos, aquellos rasgos que se consideran como propios están definidos por una idea particular de cultura, marcada por lo que se podría llamar el deber de la diferencia cultural. Los grupos étnicos están en la obligación de hacer visible, recuperar, y fortalecer su cultura, a la que se presenta como inconmensurable y siempre en aparente oposición con la que se considera la cultura dominante, moderna, occidental, eurocéntrica o universal; es decir, una cultura subalterna, tradicional, no occidental, no eurocéntrica y local. Como todo proyecto pedagógico, la etnoeducación busca formar un tipo particular de sujetos, en este caso, sujetos étnicos. Es una pedagogía para la producción de alteridades, un proyecto educativo de otrerización.

Una característica frecuente de los proyectos de etnoeducación es la denuncia de los procesos de sometimiento e imposición cultural; sin embargo, la mayoría de estos proyectos carecen de un análisis crítico acerca de los efectos de esta historia, y tampoco mencionan las formas concretas en que se expresa en el

---

14 Es frecuente encontrar referencias a la ancestralidad, las autoridades tradicionales, la lengua indígena, la existencia de mitos y leyendas, la medicina tradicional, las formas tradicionales de producción y la relación armónica con el ambiente, entre las más comunes.



presente.<sup>15</sup> En consecuencia, es posible encontrar que se reclamen como propias instituciones coloniales, como el uso de castigos físicos para ejercer justicia (cepo, fuate), el cabildo como forma de gobierno, las unidades de medida de origen colonial (castellano, ración) o las fiestas religiosas católicas (fiestas dedicadas a los patronos), entre otras. De esta manera, al ser incorporadas en los proyectos educativos, estas particulares formas de entender la historia promueven la idea de un sujeto esencialmente definido por su exterioridad con respecto a la formación social de la que participa. Es decir, proyectan la idea de grupos que constituyeron sus instituciones políticas, definieron sus prácticas jurídicas, adoptaron prácticas religiosas o llegaron a ser hablantes de un idioma por fuera de las relaciones sociales. Esto resulta bastante problemático, sobre todo si se quiere cuestionar la historia del colonialismo.

En este contexto, la interculturalidad se ocupa de hacer conmensurable la alteridad, en un proyecto ambiguo que, al tiempo que produce la alteridad, busca integrarla. Opera como fin o principio en nombre del cual se busca evitar que aquellos sujetos de la otredad permanezcan al margen del proyecto de nación: gestiona un particular diagrama de mismidades y diferencias, para el que traza unos contornos bien definidos. Al promover el diálogo entre culturas, propende por que los otros no aprendan solo el conocimiento propio, sino que aprendan también el universal. Dado que es un proyecto dirigido únicamente a quienes se reconozcan y sean reconocidos como sujetos étnicos, más que de interculturalidad se trata de intraculturalidad: solamente afecta a aquellos que se gobiernan en nombre de la cultura.

La interculturalidad opera como principio de ordenamiento de lo social, marcando, clasificando, incluyendo y excluyendo expresiones de la diferencia que ella misma produce. No se trata pues de que las diferencias culturales estén allí y de que los proyectos interculturales sean una forma de llegar a tramitar las relaciones entre ellas; de hecho, muchas diferencias culturales no son objeto de ningún tipo de atención intercultural. Estos proyectos intervienen sobre producciones específicas de la diferencia, en particular, sobre aquellas en las que la diferencia opera como alteridad y es clasificada como cultural. No se trata entonces de problematizar cualquier tipo de diferencia, sino un tipo particular en nombre del cual se argumenta la supuesta necesidad de intervenir y transformar las relaciones entre grupos humanos. A ello hay que sumar que la problematización de las relaciones entre culturas no produce los mismos efectos para los distintos polos de la relación. Las poblaciones “mayoritarias” son con frecuencia ignoradas en los programas de gobierno intercultural. De tal manera, se produce primero un régimen particular desde el cual se piensa la diferencia y se problematiza la historia, o la situación

---

15 Tal vez la mayor excepción se encuentra en los aspectos lingüísticos, en los que se hace hincapié en la pérdida de la lengua y en el impacto de la imposición del castellano.



actual de su relación con los sectores de la sociedad que encarnan el proyecto de mismidad. Desde este proyecto se enuncian las diferencias, y desde ese lugar se interviene sobre el polo ubicado como alteridad en la relación.

La etnoeducación llegó a ser posible en un momento en el que la cultura adquiría su centralidad y se dispersaba de manera insospechada en los más diversos ámbitos académicos y políticos, como producto de un proceso histórico en el que se cruzaron múltiples líneas de fuerza, entre ellas, la problematización de la existencia de grupos étnicos dentro de las sociedades nacionales; los cuestionamientos a la noción de raza, que adquirieron su fuerza decisiva luego de la segunda guerra mundial y que se relacionan estrechamente con la institucionalización de la antropología y los debates sobre el racismo en los Estados Unidos (Grimson 2008, Trouillot 2011); los debates propuestos por movimientos intelectuales como el de la negritud, que resultarían esenciales en las luchas anticoloniales y en la transformación de los imaginarios coloniales de la negritud (Césaire 2006); la constitución de un sistema interestatal de derecho internacional, que incluyó los derechos humanos y los derechos sociales y culturales; la creación de instancias para la lucha en contra de las diferentes formas de discriminación y racismo (Anaya 2005); los cuestionamientos al colonialismo, particularmente en la segunda posguerra, que resultaron cruciales en discusiones como las de la autodeterminación de los pueblos y en la emergencia de los “indígenas” como sujetos de derecho (Anaya 2005, Morales 2001);<sup>16</sup> la consolidación de un sistema institucional interestatal orientado a la integración de los indígenas a las sociedades nacionales y al desarrollo (Ballesteros y Ulloa 1961, Unesco 1996); y la creación y consolidación de organizaciones sociales indígenas (Bonfil 1979, Gros 2000), entre las líneas más visibles.

Es así que las luchas y proyectos contemporáneos marcados por la diferencia cultural y la etnicidad no pueden ser entendidos como mera resistencia u oposición a un poder por fuera del cual se encontrarían. Al contrario, los términos de las luchas son definidos de acuerdo con las formas de poder propias del momento histórico. Más que como un término o un concepto en sí mismo, la interculturalidad resulta relevante como proyecto político que participa de la producción y gestión de la alteridad; un proyecto que debe ser comprendido en su complejidad, si es que se quiere hacerle resistencia.

Los planteamientos que afirman que la etnoeducación es un derecho étnico por el que se debe luchar, en tanto expresa las aspiraciones y proyectos políticos de indígenas y afrodescendientes, o aquellos que sostienen que la interculturalidad es un proyecto político y epistémico alternativo nacido en las organizaciones

---

16 En este contexto, la noción de indígena aparece para nombrar a los pueblos nativos de aquellos territorios que padecieron la colonización.

sociales, son, en el mejor de los casos, ingenuos: desconocen la complejidad de los procesos en que se inserta la experiencia contemporánea del multiculturalismo. Si se quiere aportar a la construcción de proyectos políticos alternativos con capacidad real para transformar las relaciones de poder vigentes, es necesario develar cómo opera ese poder en formaciones sociales concretas y en momentos particulares. Para ello es crucial comenzar por comprender las formas en que la diferencia es articulada a formas de gobierno que sostienen, reproducen y legitiman la desigualdad, sobre todo en aquellos casos en que esto implica ir en contravía de las certezas propias del sentido común de la época.

## Referencias citadas

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1957. *El proceso de aculturación*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Anaya, S. James. 2005. *Los pueblos indígenas en el derecho internacional*. Madrid: Trotta.
- Arana De Swadesh, Evangelina. 1976. Lingüística y educación indígena. *América Indígena* 36 (2): 347-358.
- Bairon, Max Agatón. 1952. La educación indígena en las selvas de Bolivia. *América Indígena*. 12 (2): 141-147.
- Ballesteros Gaibrois, Manuel y Julia Ulloa Suárez. 1961. *Indigenismo americano*. Madrid: Cultura Hispánica.
- Bodnar, Yolanda y Gina Carrioni. 1988a. "Informe Seminario de Etnoeducación. Puerto Inírida- Guainía". Noviembre 2 al 6 de 1987". Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, Dirección General de Capacitación y Perfeccionamiento Docente, Currículo y Medios Educativos, Programa de Etnoeducación.
- \_\_\_\_\_. 1988b. "Informe Seminario de Etnoeducación. Leticia, Amazonas. Noviembre 30 a diciembre 4". Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, Dirección General de Capacitación y Perfeccionamiento Docente, Currículo y Medios Educativos, Programa de Etnoeducación.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Etnoeducación. Política educativa indígena nacional y algunas experiencias bilingües-interculturales adelantadas en el país*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.
- \_\_\_\_\_. 1987a. "Informe Seminario de Etnoeducación Mama Bwe Reojache-Caquetá". Agosto 24-28. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, Dirección General de Capacitación y Perfeccionamiento Docente, Currículo y Medios Educativos, Programa de Etnoeducación.
- \_\_\_\_\_. 1987b. "Informe Seminario de Etnoeducación Santa Teresita-Vichada, del 5 al 10 de julio y Seminario para la Unificación del Material Educativo de la Comunidad Sikuni de Meta y Vichada. El Cortijo (Meta), agosto 31 a 4 de septiembre". Bogotá: Ministerio de Educación Nacional,

- Dirección General de Capacitación y Perfeccionamiento Docente, Currículo y Medios Educativos, Programa de Etnoeducación.
- \_\_\_\_\_. 1988c. "Seminario para la Elaboración de Material Educativo para la Etnia Sikuani y de una Propuesta de Programa de Profesionalización para Maestros Bilingües Sikuani. Centro Unuma-Puerto Gaitán (Meta)". 22 a 24 de abril de 1988. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, Dirección General de Capacitación y Perfeccionamiento Docente, Currículo y Medios Educativos, Programa de Etnoeducación.
- Bolaños, Graciela, Carlos Miñana, Abelardo Ramos y Joanne Rappaport. 2004. *¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia*. Bogotá: Programa de Educación Bilingüe e Intercultural, Consejo Regional Indígena del Cauca.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1982. "El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización". En: Francisco Rojas Aravena (ed.), *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio.*, 131-145. San José: Flacso.
- \_\_\_\_\_. 1979. "Las nuevas organizaciones indígenas. (Hipótesis para la formulación de un modelo analítico)". En: *Indianidad y descolonización en América Latina*. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados, editado por Grupo de Barbados. pp. 23-40. México, D. F.: Nueva Imagen.
- Bonilla, Víctor Daniel *et al.* 1972. *Causa popular, ciencia popular. Una metodología del conocimiento científico a través de la acción*. Bogotá: Publicaciones de la Rosca.
- Caicedo, José Antonio y Elizabeth Castillo. 2008. Indígenas y afrodescendientes en la universidad colombiana: nuevos sujetos, viejas estructuras. *Cuadernos Interculturales*. 6 (10): 62-90.
- Césaire, Aimé. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Colombia, Ministerio De Educación Nacional (MEN). 1994. *Primer Seminario Taller de Etnoeducación para Comunidades Afrocolombianas*. Memorias. Bogotá: MEN.
- Colombia, MEN. 1996a. *Etnoeducación: realidad y esperanza de los pueblos indígenas afrocolombianos*. Bogotá: MEN.
- Colombia, MEN. 1996b. *Lineamientos generales para la educación en las comunidades afrocolombianas*. Bogotá: MEN.
- Colombia, MEN. 1998. II Seminario de Etnoeducación sobre Diseño Curricular y I de Profesionalización. El Ocaso, 17 al 28 de mayo de 1993. Memorias. Bogotá: MEN, Dirección General de Investigación y Desarrollo Pedagógico, Grupo de Atención a la Comunidad Educativa y Grupos Poblacionales, Programa Nacional de Etnoeducación.
- Colombia, MEN. 2001. *Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Lineamientos curriculares*. Bogotá: MEN.
- Colombia, MEN. s. f. *Educación bilingüe: comunidad, escuela y currículo. Plan de Universalización de la Educación Primaria. Materiales de apoyo para la formación docente en educación bilingüe intercultural*

- Cultura*. Bogotá: MEN, Dirección General de Capacitación, Programa de Etnoeducación.
- Colombia, MEN y Organización Indígena de Colombia (ONIC). 1986. *Primer Seminario de Etnoeducación. 25-31 de agosto de 1985*. Memorias. Bogotá: MEN y ONIC.
- Colombia, Ministerio de Gobierno. 1972. Primera Reunión de Trabajo sobre Educación Bilingüe en los Grupos Indígenas. Documento final. Bogotá: Dirección General de Integración y desarrollo de la Comunidad, Ministerio de Gobierno.
- Comité de Educación Bilingüe Aborigen Sikuani (CEBAS). 1988. *Wajajumeltane Yakinatsi Yorobatsi*. Bogotá: Cebas.
- Cuche, Denys. [1966] 2007. *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Cunin, Elisabeth. 2012. “¿Es posible hablar de ‘diáspora negra?’” En: *América Latina: Etnicidad, nación y globalización a partir del caso colombiano*. En prensa. Una versión en francés fue publicada en *Autrepart* (38): 135-153, 2006.
- Díaz-Polanco *et al.* [1979] 1987. *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*. México: Centro de Investigación para la Integración Social.
- Escobar, Arturo. 2010. *Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envión.
- Fals Borda, Orlando. 1985. *Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México, Colombia*. Bogotá: Punta de Lanza y Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2006. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Freire, Paulo. 2000. *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- García, Jorge. 2009. *Sube la marea. Educación propia y autonomía en los territorios negros del Pacífico*. Tumaco: Edinar.
- Giroux, Henry. 2004. *Teoría y resistencia en educación*. México Siglo XXI.
- Grimson, Alejandro. 2008. Diversidad y cultura. Reificación y situacionalidad. *Tabula Rasa* (8): 45-67.
- Gros, Christian. 2000. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Inda, Jonathan Xavier. 2008. “Analytics of the Modern: An Introduction”. En: Jonathan Xavier Inda (ed.), *Anthropologies of Modernity*. pp. 1-20. Oxford: Blackwell.
- Instituto Interamericano Indigenista. 1968. “VI Congreso Indigenista Interamericano: ponencias”. *Anuario Indigenista* (28).
- Marroquín, Alejandro Dagoberto. 1972. *Balance del indigenismo: informe sobre la política indigenista en América*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Montalto, Nicholas. 1978. *The Forgotten Dream: A History of the Intercultural Education Movement, 1924-1941*. Minneapolis: University of Minnesota.

- Montoya, Javier. 1972. Reportaje a un profesor indígena bilingüe. *Cultura Nariñense* (53): 27-29.
- Morales, Patricia (coord.). 2001. *Pueblos indígenas, derechos humanos e interdependencia global*. México: Siglo XXI.
- Mosquera, Juan De Dios. 1986. *Las comunidades negras de Colombia. Pasado, presente y futuro*. Medellín: Movimiento Cimarrón.
- Nahmad Sitton, Salomón. 1982. La educación bilingüe y bicultural para las regiones interculturales de México. *América Indígena* 42 (2).
- Paulston, Rolland G. 1970. Maestros como agentes del cambio comunal: cuatro programas peruanos. *América Indígena*. 30 (4): 929-944.
- Rappaport, Joanne. 2008. *Utopías interculturales. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y el pluralismo étnico en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, Universidad del Cauca.
- Redden, John y Francis A. Ryan. 1951. *Intercultural Education*. Milwaukee: Bruce Publishing.
- Regalsky, Pablo. 2002. "Reforma educativa y territorialidad andina en Bolivia: en busca de los protagonistas". En: Norma Fuller (ed.), *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. pp. 143-163. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Rubio, Gonzalo. 1957. *Promociones indígenas en América*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Santamaría, Ángela. 2008. *Redes transnacionales y emergencia de la diplomacia indígena*. Bogotá: Centro de Estudios Políticos e Internacionales, Universidad del Rosario.
- Sosa, Marcelino. 1981. *El niño guahibo y la educación bilingüe*. Bogotá: Marcelino Sosa.
- Torres, Rosa María. 1986. *Educación popular: un encuentro con Paulo Freire*. Caracas: Cooperativa Laboratorio Educativo.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2011. *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Popayán: Universidad del Cauca y Universidad de los Andes.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). 1996. *Nuestra diversidad creativa: Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*. México: Unesco.
- UNESCO y Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso). 1981. *Etnocidio y etnodesarrollo*. Ginebra: Docip.
- Vargas, Nicasio A. Y Jacob A. Loewen. 1963. Experiencia de alfabetización con los indios chocoes. *América Indígena* 23 (2): 121-125.
- Wade, Peter. 2007. "Defining Blackness in Colombia". Ponencia presentada en el XII Congreso de Antropología en Colombia. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Walsh, Catherine. 2009. *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Abya Yala.

- \_\_\_\_\_. 2004. "Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización". *Boletín ICCI-Rimay* 6 (60).
- Walsh, John E. 1973. *Intercultural Education in the Community of Man*. Honolulu: The University Press of Hawaii.

# Indigenismo, un orientalismo americano<sup>1</sup>

ALCIDA RITA RAMOS<sup>2</sup>

**E**n primer lugar, quiero agradecer la generosa y vistosa invitación de los colegas organizadores para participar en este evento. Con los 156 centímetros de estatura que me califican como “Chapa Rita”, según mi amigo Miguel Bartolomé, no estoy a la altura, en todos los sentidos, de esta tarea, aunque haré lo posible para superar la modesta talla delante de mis pares. En segundo lugar, no puedo dejar de rendir homenaje a dos de nuestros grandes antecesores, de quienes tuvimos el privilegio de ser contemporáneos y que hicieron tanto para el avance de los estudios de las relaciones interétnicas: Guillermo Bonfil Batalla y Roberto Cardoso de Oliveira. En tercer lugar, me siento honrada de venir a hablar sobre indigenismo en su patria originaria, una vez que fue México el que puso este campo tan fértil de la antropología profunda en el mapa de nuestra disciplina.

Desde la década del cuarenta, marco importante en su historia, el indigenismo ha desvendado todo un mundo empírico y teórico sobre las relaciones extremadamente desiguales entre los pueblos indígenas y los Estados nacionales, en América Latina en particular. Inicialmente dedicado al papel del Estado como disciplinador de esas relaciones, el indigenismo ha pasado por transformaciones conceptuales al ritmo de los cambios vividos por sus protagonistas. Es hora de redefinir lo que es indigenismo.

---

1 Publicado en 2004 en *Desacatos* (39): 161-184.

2 Alcida Rita Ramos es Profesora Titular Emérita de la Universidad de Brasilia e Investigadora Senior del CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). Entre 1968 y 2005 se dedicó a la investigación empírica entre los Sanumá, subgrupo Yanomami, en Brasil. Actualmente se dedica al estudio de la trayectoria intelectual indígena en el contexto de la antropología y desarrolla el proyecto “Indigenismo Comparado”, focalizando Brasil, Argentina y Colombia. Además de una centena de artículos, publicó, entre otros libros, *Sanumá Memories: An Ethnography in Times of Crisis* (1995), *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil* (1998), compiló el volumen *Constituciones Nacionales y Pueblos Indígenas* (2014), el número temático Estados y Etnias en las Fronteras Amazónicas para el *Anuário Antropológico/I* (2018) y *Genocidios Indígenas en América Latina* (2023), junto a Carlos Salamanca.

## Redefiniendo el indigenismo

Considerando que más allá del Estado otros actores han ejercido su influencia en el campo de las relaciones interétnicas, el concepto tradicional de indigenismo ya no abarca a todos esos actores y acciones. Por eso sentí la necesidad de ampliarlo e, inspirada en el trabajo de Edward Said (1979), de equipararlo al orientalismo. Ese orientalismo americano podría denominarse occidentalismo, como lo hace Fernando Coronil (1997), pero prefiero indigenismo para mantener un vínculo más estrecho con la tradición latinoamericana de pensamiento social sobre las relaciones interétnicas. Amplíe el concepto de indigenismo para ir más allá de la incorporación estatal de los pueblos indígenas, a manera de incluir el vasto territorio, tanto popular como erudito, de imágenes e imaginarios, verdadero taller donde se esculpen los muchos rostros del indio. El campo de fuerza generado en la arena interétnica, que involucra indígenas y no indígenas, crea una realidad práctica y conceptual propia de esa modalidad de interacción. En mi concepción, indigenismo es un fenómeno político en el sentido más extenso del término. No está limitado ni a las políticas públicas o privadas ni a las acciones generadas por ellas. Incluye a los medios de comunicación, la literatura de ficción, las actuaciones de la Iglesia y de activistas de los derechos humanos, los análisis antropológicos y las posiciones de los propios indios que pueden negar o corroborar ese conjunto de imágenes sobre el indio. Todos esos actores contribuyen para construir un edificio ideológico que hace de la cuestión indígena su piedra angular. Espiando por detrás de todas las imágenes del indio compuestas por ese caleidoscopio de puntos de vista, siempre se ve la imagen o, más precisamente, la antiimagen del blanco, del dicho “civilizado”. El indio como espejo, casi siempre invertido, representa una de las metáforas más presentes y persuasivas en el campo interétnico. En otras palabras, el indigenismo es a las Américas lo que el orientalismo es a Occidente. El libro *Orientalismo*, de Edward Said, marcó época al exponer a Oriente como pura creación de Occidente. Los paralelos entre indigenismo y orientalismo son fáciles de trazar, como podemos ver en los siguientes fragmentos. Según Said: “Oriente es orientalizado”, también el indio es indianizado. El autor continúa: “Para el occidental, el oriental siempre fue semejante a algún aspecto de Occidente”. Para limitarme a mi contexto específico, también para el brasilero el indio fue siempre semejante a algún aspecto de Brasil. Oímos todos los ecos del orientalismo en el indigenismo en pasajes de Said, como éste:

Es Europa [léase América Latina] quien articula Oriente [léase indio]; esa articulación es la prerrogativa, no de un titiritero sino la de un creador genuino, cuyo poder de generar vida representa, anima y constituye el espacio que está más allá de las fronteras que le son familiares, fronteras que de otro modo serían silenciosas y peligrosas (Said 1979: 57).



Sin embargo, mi caracterización del indigenismo diverge del orientalismo, al menos, en un aspecto importante, que es la participación de los propios indígenas en su construcción. Al contrario del orientalismo que, según Said, es creado exclusivamente por mentes europeas distantes, en el indigenismo “nacionales” e indígenas hacen parte del mismo espacio de un Estado-nación, lo que coloca a estos últimos en contigüidad temporal y espacial con los primeros, a pesar de las leyes, actitudes y acciones que los segregan. Por ésta y otras razones, igualmente, los indios son agentes del proyecto indigenista de nuestros países, no importa cuán restricta sea su libertad de acción. Además de esto, los indígenas se han apropiado del concepto de cultura, un artefacto del pensamiento occidental sobre la alteridad. Con ello impulsan su lucha por el reconocimiento étnico y su autodeterminación. Al hacerlo, contribuyen significativamente en el diseño del indigenismo. Siendo así, no se puede decir, como hace Said sobre el orientalismo, que, por ejemplo Brasil –léase Occidente– es el actor y el indio –léase el oriental–, el receptor pasivo. En suma, desde mi perspectiva, el indigenismo puede ser visto como una elaborada construcción ideológica sobre la alteridad y la mismidad en contextos étnicos y nacionales.

En este inmenso campo práctico-simbólico el indigenismo se manifiesta de muchas maneras. Puede tomar el rostro del prejuicio regional, de la conmiseración urbana, del control estatal, de la curiosidad antropológica, del celo religioso, de la publicidad mediática o de los discursos verbales, gestuales o escritos de los propios indígenas. Cada una de esas manifestaciones es como un ladrillo que se coloca en la construcción de un edificio de ideas y acciones que abrigan algunos de los aspectos más reveladores de las nacionalidades americanas. El indigenismo es la ventana indiscreta que expone el ethos, casi siempre oculto, de una determinada identidad nacional en el continente.

Es una encrucijada donde muchos agentes se encuentran –y los indígenas no son menos importantes–, ya sea por medio de acciones específicas de protesta o mediante la transformación de conceptos antropológicos en herramientas de afirmación étnica y fortalecimiento político. Otros actores más establecidos del indigenismo, como el Estado, la Iglesia y las organizaciones no gubernamentales (ONG), tienen perfiles y agendas bien delineados. Los medios de comunicación muestran un interés periférico en la cuestión indígena, aunque los periodistas tienen gran responsabilidad en la formación de la opinión pública y en mantener o matar el interés en el asunto. Nosotros los antropólogos, queramos o no, cargamos con el peso de traducir la alteridad en textos, que se espera que sean inteligibles, y tenemos el poder de retratar a un pueblo indígena como respetable o deplorable.

Todos esos agentes circulan en el terreno movedizo de la ambivalencia interétnica, pues la riqueza simbólica de la interétnicidad, al menos en el caso brasileño, está

precisamente en la nebulosa que permea ese campo de lo político. Si no, veamos: el Estado aprueba leyes que protegen los derechos indígenas, pero el mismo Estado pasa por alto sus propias leyes con acciones que son manifiestamente antiindígenas. La Iglesia progresista propone que sus misioneros respeten y absorban las costumbres indígenas a través de lo que llaman “enculturación”, pero con el propósito de transformar a los indios en cristianos. Las ONG, nacionales o extranjeras, abogan a favor de los derechos indígenas, pero exigen que los indios se comporten de acuerdo con las expectativas de los blancos si quieren merecer su apoyo. Es el caso del indio hiperreal (Ramos 1994). Y así, la insostenible ambivalencia de ser indio se insinúa por todos lados, creando un medio fértil para la propagación de tantos “indios” cuantos sean los agentes interesados en construir ese edificio fascinante, multifacético y, a veces, tan imposible de descifrar como una obra de Escher. Ése es el indigenismo que llegó al siglo XXI.

## Indigenismo comparado

Pero, ¿por qué salir del estructurado indigenismo estatal y encaminarse por un indigenismo difuso, un tanto aleatorio y amorfo? Porque parto del hecho irrefutable de que todas, pero todas, las naciones del Nuevo Mundo se construyeron sobre las ruinas de los pueblos indígenas, en algunos casos de manera tan literal que es visible a ojo cerrado, como en Perú y en México. Ese hecho no se circunscribe a los asuntos de Estado. Impregna a la sociedad de forma total. Cada nación americana lidia con esa culpa a su modo: unas con prejuicios delirantes o con un silencio estridente, otras con una negación sorda, ciega y muda del pasado indígena, pero todas intentando borrar las huellas de ese pasado con plumeros freudianos que poco esconden. Una buena mala conciencia siempre es un manantial de confesiones y descubrimientos potenciales, entonces nada mejor que incluir en nuestra búsqueda de sentido del indigenismo revelaciones escondidas en los pliegues del manto espeso que cubre la conciencia de una nación. Estereotipos y clichés son manifestaciones cándidas, desarmadas de algo o alguien que fastidia y amenaza la comodidad existencial de quien las alimenta. Expresiones populares, como las comúnmente oídas en Brasil sobre la abuela indígena que fue enlazada en las profundidades de la selva, revelan volúmenes sobre el malestar de convivir con una alteridad indomable y, al mismo tiempo, en el caso brasileño, con un cierto orgullo de ser hijo natural de la tierra, brasileño legítimo que no se confunde con el inmigrante extranjero.

Mi objetivo de interrogar ese indigenismo *lato sensu* no es escudriñar en la intimidad de las culturas indígenas, buscar su nexu u origen, sino desvendar las maneras en que las naciones americanas se constituyeron y continúan construyéndose, contra el telón de fondo del genocidio indígena que perpetraron, aunque en ese entonces todavía no fueran naciones independientes. Para eso, me apoyo en la

comparación, uno de los cimientos de la investigación antropológica capaz de cotejar situaciones diversas para revelar semejanzas y diferencias entre realidades que a veces aparentan ser iguales. El indigenismo comparado puede traer muchas sorpresas sobre el papel que los pueblos indígenas han desempeñado en la formación de las nuevas naciones del continente. Mi foco actual son tres países cuyas poblaciones indígenas conforman nítidas minorías demográficas y políticas. Es lo que podemos llamar, de sur a norte, el abc –abecé– indigenista: Argentina, Brasil y Colombia. Pero por una cuestión de conveniencia expositiva, ya que hablo desde Brasil, comienzo por él. Es un relato necesariamente resumido e incompleto.

## El indigenismo brasileiro

Si tuviéramos que escoger una única palabra para describir la relación de Brasil con sus indios, ésa sería ambivalencia. Desde su descubrimiento en 1500, la tendencia de ver a los indígenas como hijos nobles del paraíso o como innobles salvajes que deben ser civilizados se elevó hasta desembocar en una verdadera esquizofrenia en la política indigenista oficial. Por un lado, los legisladores, al menos en décadas pasadas, mostraron una sensibilidad razonable para proteger las diferencias culturales y étnicas representadas por los pueblos indígenas. Por otro lado, los ejecutores de las políticas indigenistas, ya se trate de funcionarios de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), gobernadores o ministros, se han distinguido por atentar contra la legislación proindígena, incluida la propia Constitución Federal de 1988.

Persiste el credo de la unidad nacional que toma a la nación como individuo colectivo –al gusto del Estado tutelar– y no como colectividad de individuos de inclinación liberal (Reis 1988: 193-194). En diversas ocasiones, las autoridades brasileras se pronunciaron contra la presencia de indígenas en el territorio nacional, pues éstos representarían el atraso en un país que ansía ser aceptado en el selecto club de países del “primer mundo”. Al declararse contrarios a la diversidad cultural interna del país, esos señores desnudan al Brasil por el ojo de la cerradura de la política indigenista. La cuestión indígena, como un potente reflector, expone las imperfecciones de la intimidad del ethos brasileiro sin la generosidad de retoques. Si hay alguna sutileza en el modo tutelar en que el Estado trata a los ciudadanos en general, esa finura desaparece cuando los sujetos son los indígenas. Los indios son el prototipo del objeto de tutela por parte del Estado y de la nación (Ramos 1998).

No obstante, Brasil sería inconcebible sin sus indios, no como colectividades concretas, sino como objetos del imaginario y de la manipulación nacional. Como una memoria involuntaria proustiana, la cuestión indígena tiene la potencia de extraer de la imagen autodeclarada del país aquello que no se piensa o que no se quiere admitir. Para usar una figura freudiana, es como si los indios representasen el *id*, el inconsciente más profundo de la nación, un componente

a veces embarazoso pero necesario a su propia constitución. La fábula de las tres razas no es más que un intento de acomodar esa ambivalencia entre una ideología humanista y el ansia por la modernidad. En ese juego ideológico, los indios fueron convertidos en moneda de cambio del capital simbólico del país, desde emblemas de codicia extranjera hasta donadores de genes que, junto a negros y portugueses, produjeron ese ser único y privilegiado que es el brasilero.

La ambivalencia contamina todo y abre un gran flanco para la proliferación de posturas e imágenes casi siempre deletéreas para los indígenas. Vemos la invención de la nación y del indio en literatos, en decretos y leyes, en los proyectos de desarrollo, en las columnas periodísticas, en las románticas formulaciones ambientalistas y en tantas otras manifestaciones de repudio o elogio a las diferencias socioculturales. En esta Babel ideológica se percibe que es imposible extirpar al indígena de la autoconciencia del Brasil.

## El indigenismo argentino

Siempre con Brasil como punto de partida y referencia, he investigado las ideologías y acciones indigenistas en Argentina y cómo han contribuido para formar a aquella nación (Ramos 2009). Aunque la investigación esté en curso, algunos temas empiezan a surgir como indicadores importantes de las trayectorias políticas y científicas en ambos países y de la forma en que han afectado y continúan afectando directa o indirectamente a los pueblos indígenas. Uno de los puntos comunes entre Argentina y Brasil es el papel de la ideología positivista. No obstante, los presupuestos y consecuencias políticas difieren de manera considerable. En Argentina, el positivismo de vertiente inglesa prevaleció tanto en la política –por ejemplo, en la figura del general Roca, “el Conquistador del Desierto” (Briones y Delrio 2009)–, como en la ciencia, aunque no haya sido unánime. Ya en Brasil, el positivismo comteano de origen francés fue el que asumió el liderazgo en la política y, en especial, en el indigenismo, mientras que el darwinismo social inspiró a científicos dedicados al estudio de la raza.

Otra constante está en los “mitos de origen” brasilero y argentino. Mientras Brasil incluye a los indígenas como formadores de nacionalidad, Argentina les niega perentoriamente a los pueblos originarios la participación en la formación de la argentinidad. Como dice el viejo chiste, al contrario de los peruanos que vinieron de los incas y de los mexicanos que vinieron de los aztecas, los argentinos dicen que vinieron de los barcos. Rechazan cualquier ascendencia indígena y afirman que el dibujo de su nación tiene únicamente trazo europeo. Aunque en sus años formativos el Estado argentino anhelara atraer inmigrantes del norte europeo, tuvo que contentarse con multitudes de italianos y españoles. Fueron ellos, más que los ingleses y los alemanes, quienes aparecieron en los barcos.

En el campo de la producción cultural, en especial en la literatura, Brasil tuvo en el movimiento indianista un grito de alabanza a las cualidades atribuidas a los indios, cantadas en autores como José de Alencar y Gonçalves Dias. Pero los indios del indianismo brasileiro son las muchedumbres primigenias de un pasado que nunca existió. Viviendo en la misma época de esos indianistas brasileiros, los argentinos Domingo Faustino Sarmiento, José Hernández y Lucio Mansilla, por ejemplo, trataron el problema indígena desde el punto de vista de la construcción de la nación, aunque en un registro diametralmente opuesto al brasileño. Sus indígenas eran sus contemporáneos, competían por recursos con la sociedad nacional y por ello les hicieron la guerra. Sin nostalgia por la inocencia perdida, lo que incomodaba a los formadores de la nación argentina eran los indios vivos, no los muertos. No se trataba de indios extintos que el tiempo transformó en héroes, sino de obstáculos para un progreso que parecía esperar con impaciencia que Argentina los eliminara para, finalmente, florecer. Ellos eran los “diferentes” y los “imposibles de asimilar”. Desde Londres, un argentino lamentó: “no nos dejan hacer buenos negocios, los de aquí se impacientan” (Viñas [1982] 2003: 59).

Para marcar la (in)significancia de los indios para el destino del naciente país, autores como Domingo Faustino Sarmiento atacaron el problema por los lados, por así decir. El blanco privilegiado de su tiro civilizador no era exactamente un indio, pero sí un caudillo interiorano de Cuyo que mostraba su fuerza política al comando de un ejército regional. Juan Facundo Quiroga emerge de las páginas de Sarmiento como un bandido desgredado que rechaza la elegancia del frac –epítome de la civilidad europea– y comete actos atroces que, en manos de aliados, serían apenas prácticas inevitables de guerra:

Facundo es un tipo de la barbarie primitiva; no conoció sujeción de ningún género; su cólera era la de las fieras; la melena de sus renegridos y ensortijados cabellos caía sobre su frente y sus ojos en guedejas, como las serpientes de la cabeza de Medusa. (Sarmiento [1845] 2004: 123).

No siendo indio, se mimetiza en el salvaje:

tráfico desde Córdoba con los indios; y últimamente se casa con la hija de un cacique, vive sanamente con ella, se mezcla en las guerras de las tribus salvajes, se habitúa a comer carne cruda y beber sangre en la degolladera de los caballos, hasta que en cuatro años se hace un salvaje hecho y derecho. (Sarmiento [1845] 2004: 206).

Actos imperdonables para el civilizador Sarmiento, para quien peor que nacer indio es hacerse indio habiendo nacido blanco. La civilización soñada por Sarmiento para Argentina era en todo la antípoda de la barbarie. De ella estaban excluidos indios, gauchos, ejércitos informales –las montoneras de Facundo–. Portavoz de

ese poder civilizado, Sarmiento inauguró un proyecto cuyo desenlace no dejaba espacio al término medio: “o se someten o se los elimina; se convierten o se los suprime. El resto son suspiros de beatas”. Con esa plataforma negativa más la propuesta positiva de difundir un sistema ejemplar de educación nacional, Sarmiento se eligió presidente de Argentina entre 1868 y 1874.

Sin embargo, la aspiración de eliminar la barbarie, neutralizando la actuación indígena, sólo comenzó a ser satisfecha de veras algunos años después. Casi al final del siglo xix, la llamada Campaña del Desierto de 1879 dilaceró la vida indígena en la Pampa y en la Patagonia, seguida por las masacres que devastaron a los pueblos del Chaco. La vasta literatura sobre la “conquista del desierto” muestra que la acometida de 1879, liderada por el coronel Julio Argentino Roca, fue el último de una serie de ataques armados contra los indígenas, sólo en el siglo XIX. Fue un tiro de gracia anunciado hacía mucho tiempo y se convirtió en el arquetipo de la “solución final”.

Las campañas bélicas mataron dos pájaros de un solo tiro: hicieron invisibles a los indígenas argentinos para la nación y para el mundo. Desde el punto de vista económico, el Estado convenció al país de que la solución era desocupar de indígenas las tierras fértiles para acelerar un plan de cría extensiva de ganado destinada a la bonanza del mercado internacional de carnes y derivados. Desde el punto de vista ideológico, demostró que destruir a los indios cumplía la profecía según la cual Argentina era una nación de blancos para blancos venidos de los barcos.

El grandioso diseño de la nación argentina siguió, paso a paso, un plan cuidadoso y bien definido: 1) eliminar a los indios; 2) poblar el interior con inmigrantes europeos; 3) blanquear el país, y 4) implantar un programa de educación universal. En rigor, apenas este último punto tuvo el éxito esperado: ni los indios fueron eliminados –hoy en día son más de un millón– ni se presentaron los esperados inmigrantes del norte europeo ni el país salió más blanqueado si fuéramos más allá de las estadísticas de los censos. Uno de los subproductos de las campañas antiindígenas, unidas al desatino de la Guerra del Paraguay (1865-1870), fue el alarmante crecimiento de la deuda pública, “que consumió casi la mitad del presupuesto en 1878-1879” (Fausto y Devoto 2004), o sea, se vaciaron los campos y los cofres públicos en nombre de una hegemonía erguida a sangre y fuego, dejando tras de sí un rastro de miserables equivocaciones. La comparación del indigenismo se vuelve más rica a medida que adicionamos casos empíricos. Seleccioné a Colombia como el país que mejor ejemplifica un tercer término en la construcción del indigenismo y de la nación.

## El indigenismo colombiano

En una cápsula, el politólogo Álvaro Tirado Mejía caracteriza a Colombia así:

Colombia ha sido un país muy metido en sí mismo, sin grandes movimientos de inmigración, con una economía mediana, cuando no pobre, si se lo compara con sus homólogos del continente pero, sobre todo, un país que se sale de los esquemas con que se mira a Latinoamérica desde el exterior. En efecto, Colombia brilla por la ausencia de dictadores; posee un sistema bipartidista, una tradición electoral y unos partidos políticos que se sitúan entre los más antiguos de Occidente, con instituciones propias de la democracia liberal, pero, al mismo tiempo, ha sufrido una tremenda violencia. (Tirado 1994: 9).

Fuente de orgullo para muchos colombianos, ese respeto por el sistema electoral que le ha ahorrado a Colombia golpes de Estado, tan comunes en los demás países sudamericanos, no garantiza la vigencia de un régimen democrático. La proverbial debilidad del Estado colombiano tiene como resultado la desastrosa proliferación de actos de violencia que dejan a los ciudadanos a merced del arbitrio de grupos regionales que se arrojan el derecho de usar la fuerza en beneficio propio. Dentro de los segmentos más sufrientes de Colombia están los pueblos indígenas, víctimas de masacres, persecuciones y expropiaciones. En este punto, Colombia se aproxima lamentablemente a sus vecinos del sur. Diversos autores colombianos o dedicados al estudio de Colombia son unánimes en apuntar un rasgo distintivo del ordenamiento nacional. Se trata de la inapetencia por la centralización del poder, la cual ha posibilitado la propagación de poderes regionales, e inclusive familiares, agudizando la debilidad del Estado y la instalación endémica, e incluso epidémica, de la violencia generalizada que ha afligido a la nación colombiana durante más de setenta años.

Un observador externo no puede dejar de hacer la pregunta que no calla: ¿por qué Colombia, en este aspecto, difiere tanto de sus vecinos sudamericanos? ¿Por qué allá poderosas fuerzas regionales, aparentemente sin un proyecto separatista, proliferan tan a gusto sin que el Estado central haya ejercido plenamente sus atribuciones weberianas, o sea, mantener el monopolio legítimo de la fuerza? ¿Por qué el Estado colombiano deja a sus ciudadanos a merced de la saña de grupos armados al servicio de intereses particulares? ¿Qué hay en la historia del país que pueda iluminar esa particularidad única en el continente? Considerando que Colombia tuvo el mismo sustrato de sus vecinos, primero colonial y después libertario en la figura de Simón Bolívar, la posible respuesta no estaría en el paso de colonia a país independiente. ¿Estará, entonces, en alguna peculiaridad de su colonización española o podrá ser trazada más atrás en el tiempo? ¿La actual fragmentación de poder tendrá algo que ver con la estructura política



prehispánica que dominaba en especial los Andes colombianos y que estaba ausente o muy débil en Venezuela y en los otros países de la región? Frente a la ausencia de análisis que, hasta donde sé, silencian ese tema específico, me tomo la libertad de sugerir una interpretación, más como una provocación para nuevas investigaciones que propiamente como una afirmación temeraria. Como “hipótesis de trabajo”, y corriendo el riesgo de crear una ficción antropológica más, propongo que el sustrato indígena en la forma de los famosos cacicazgos sea, si no el principal responsable, al menos un elemento importante en la formación de un país que ha sido visto como “Colombia: una nación a pesar de sí misma” (Bushnell 1994); “país fragmentado, sociedad dividida” (Palacios y Safford, 2002), o como “el fracaso de una nación” (Múnica [1998] 2008).

El registro arqueológico e histórico de la ocupación de Colombia, en especial en las regiones andina y caribeña, resalta la presencia de los llamados “cacicazgos”, formaciones político-sociales organizadas en confederaciones independientes y en gran competencia entre sí (Langebaek 1996, 2001, Langebaek y Cárdenas 1996). También se sabe por la historiografía que los conquistadores españoles, a semejanza de lo que hicieron en los Andes bolivianos y peruanos, en una primera fase de la conquista depusieron a los grandes líderes y los sustituyeron sin alterar sustancialmente la estructura de poder vigente (Herrera 2006a y 2006b, 2007, 2009). Mantuvieron la tendencia a la fragmentación regional. A pesar del robo de tierras y de la fuerza de trabajo indígena, persistió –al menos en los territorios de dominio chibcha– la organización en clanes matrilineales (Gamboa 2010). Igual que en Argentina, la independencia y la constitución del nuevo Estado republicano pusieron en choque a aquellos en favor del centralismo de gobierno contra los adeptos al federalismo que buscaban mantener la autonomía regional. Pero, al contrario de Argentina, que optó por un Estado formal y sustantivamente centralista, Colombia quedó a la mitad del camino con un gobierno formalmente centralizado pero con un fuerte contrapeso regionalista.

Además de esto, la gran fuente de energía que ha alimentado las disputas regionales son algunos grupos familiares muy poderosos que, con sus fuerzas de seguridad particulares, provocaron el surgimiento de las facciones paramilitares que aún hoy aterrorizan al país. De los clanes muiscas de los tiempos prehispanicos a las familias poderosas de la actualidad colombiana parece haber una continuidad inédita en el paisaje político sudamericano. No me resisto a evocar a Lewis Henry Morgan cuando analiza el surgimiento de la sociedad civil en la Antigua Grecia. El Morgan historiador deja claro que ese proceso estuvo acompañado por largas y violentas luchas internas en las que “la sociedad se devoraba” (Morgan 1963: 271). Su fascinante análisis histórico podría ser visto también como la búsqueda por las “formas elementales de la vida civil”. La transformación de la sociedad griega, de un gran y articulado colectivo organizado con base en el parentesco a una sociedad civil compuesta de elementos muchas veces dispares, es descrita



por Morgan en uno de los pasajes más ricos de *Ancient Society* ([1877] 1963). El parentesco como motor de la organización social es sustituido por el orden político hasta transformarse en un nuevo modelo de sociedad, la polis. El periodo de transición entre la sociedad gentilica –organizada alrededor de gentes o clanes– y la sociedad civil duró siglos y fue conturbado por la coexistencia y gran competencia entre las instituciones antiguas basadas en el parentesco y las nuevas basadas en el territorio, la propiedad privada y la ciudadanía. Un largo periodo repleto de situaciones altamente conflictivas.

Propongo la osadía de extender la imaginación sociológica de Morgan a la situación actual de Colombia, donde parentesco y Estado aún no han resuelto sus diferencias, donde poderosas familias oligárquicas continúan desafiando al orden estatal, llevando terror a la ciudadanía. Si esta interpretación tiene algún fundamento, en el caso de Colombia tenemos una de las mayores demostraciones de cuánto contribuyeron los indígenas para la formación de la nación, sean cuales fueran los ingredientes de esa construcción.

Hay otra característica del caso colombiano que cabe en el tema central del indigenismo comparado: la repulsión por el propagado salvajismo o barbarie. Diferente del caso argentino, la idea colombiana de barbarie fue construida de manera selectiva. Si, por un lado, el peso de la barbarie recayó sobre los pueblos amazónicos y caribeños –de las tierras calientes–, por otro lado, los habitantes de los Andes –de las tierras frías– recibieron el dudoso privilegio de representar a los indios legítimos de un pasado noble, admirable y, especialmente, dorado, con sus magníficos y relucientes adornos de oro, volviéndolos dignos de servir como ancestros de la nueva nación. Pero esto no quiere decir que los indígenas andinos hayan sido librados de las vicisitudes de la conquista y del colonialismo que diezmó a la América indígena, como muestra la abundancia de casos de abusos, ilustrados en la repetición de masacres que continúan hasta hoy en la región del Cauca (Jimeno, Castillo y Varela, 2010). Por tanto, no cuesta enfatizar que no me refiero al “indio” concreto sino a las imágenes que se hacen de él.

En flagrante contraste con la nobleza prístina concebida sobre los Andes, los indígenas de la región amazónica y del Caribe, así como los afrocolombianos, eran, y son, el epítome de la barbarie. Un ejemplo de esa dicotomía fue la reacción indiferente, si es que no de alivio, a la pérdida de Panamá en 1903, región entonces considerada como la metáfora del fracaso de un modelo de nación: “Por su geografía, por su composición racial y por el predominio de una cultura popular, el Istmo encajaba perfectamente en el estereotipo de las tierras incivilizadas y bárbaras” (Múnera 2005: 116). En suma, la pérdida de aquel gran territorio fue compensada por el descarte de la barbarie que contenía, aliviando a Colombia de la carga de civilizarlo. A su vez, la Amazonia colombiana ha sido el escenario del inmenso sufrimiento para los pueblos indígenas, especialmente en la

época del caucho. Todavía a mediados de la década del sesenta, los indígenas de la Amazonia y la Orinoquía eran considerados como entes subhumanos, incluso ante los ojos de la ley, para la cual matar indios no era un crimen.

Como ocurrió en Brasil a partir de 1988, la Constitución promulgada en 1991 introdujo cambios sustanciales al indigenismo colombiano. Al declarar que el “Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana” (artículo 7), la nueva Constitución creó una serie de medidas que garantizan el derecho indígena a las tierras ancestrales, a sus usos y costumbres, delegando a los propios indígenas la responsabilidad de administrar sus territorios. Aun sin el amparo de la legislación ordinaria, esta última provisión ha sido objeto de críticas de varios órdenes.

Comparar la construcción de la nación colombiana con la brasilera y argentina inmediatamente revela algunas diferencias, de las cuales destaco tres: la doctrina del positivismo, la política de inmigración y el tributo de la arqueología. Al contrario de Brasil y Argentina, Colombia no sufrió la fuerte influencia del positivismo de inspiración francesa o inglesa, ni en el ámbito del gobierno ni en el de la intelectualidad. Aunque algunos pensadores de la nación se inspiraron en el ejemplo de Inglaterra, no fue el positivismo el que orientó la formación de la nación colombiana, sino la doctrina del *laissez-faire*, o sea, el liberalismo, o una “filosofía experimental” (Rúben Sierra, comunicación personal, 24 de abril, 2010). Esto significa que el Estado colombiano, para bien o para mal, abdicó de conducir una política indigenista coherente con su designio de “civilizar” al país. En gran medida, Colombia delegó a los misioneros el papel de tratar con los indios que enfrentaban la furia expansionista del sector privado en varios frentes. Así, mientras el positivismo argentino y el brasilero contribuyeron para la separación del Estado y la Iglesia, la filosofía benthamista de Colombia siguió la dirección opuesta, transfiriéndole a la Iglesia atribuciones que serían del Estado.

Otro fuerte contraste entre Colombia, de un lado, y Argentina y Brasil, del otro, fue el de la escasa inmigración hacia ese país. Algunos intentos débiles de gobiernos republicanos para atraer inmigrantes resultaron en un rotundo fracaso, lo cual acentuó el ya crónico aislamiento de Colombia en relación con el Viejo Mundo y hasta con sus vecinos del continente. Aunque existiera el anhelo de blanquear el país con la atracción del inmigrante ideal, las “políticas voluntaristas” que comandaron ese anhelo se derruyeron por falta de consistencia y de recursos materiales. Por tanto, no hubo una avalancha de inmigrantes desbravando el “desierto” para enriquecer al país, lo que sirvió como justificación para el exterminio y sumisión de los pueblos indígenas, como ocurrió en la mayor parte de Argentina y en el sur de Brasil. La frontera económica de la Colombia independiente se formó, y aún se forma, principalmente, por las fuerzas internas del propio país, como los sectores cafetero, minero y militar, y cocalero.

Por último, la arqueología ha moldeado el imaginario colombiano, como los sectores cafetero, minero, militar y cocalero, en relación con los pueblos indígenas y ha creado contrastes exacerbados entre las grandes realizaciones del pasado y la indigencia del presente. También aquí, Colombia contrasta con los otros dos países, ya que esa actividad no ha generado consecuencias sociales o políticas perceptibles ni en Brasil ni en Argentina. Me refiero a la arqueología no como una disciplina académica, sino como un recurso ideológico que contribuye a marcar diferencias sociales. La arqueología como elemento ideológico separa el pasado admirable, traducido, por ejemplo, en las espectaculares esculturas de San Agustín, del presente miserable de los pueblos indígenas paupérrimos y marginalizados. Como afirma el arqueólogo Cristóbal Gnecco: “la negación de continuidad cultural resultó muy útil para deslegitimar las reivindicaciones territoriales de las sociedades indígenas contemporáneas” (2000: 40). “Los sujetos arqueológicos”, dice Gnecco, “no cambian, desaparecen” (2000: 37). De este modo, se atribuye la civilización a los indígenas del pasado monumental y la barbarie a sus actuales descendientes. De estos últimos se espera apenas que se civilicen y dejen de demandar derechos étnicos.

En flagrante contraste con el glamour atávico de las montañas o del Caribe, la región amazónica fue elegida por el propio Estado como “el lugar propicio para los condenados, mediante la creación de Colonias Penales y centros de confinamiento” (Gómez 2000: 93). Esa marginalidad política y social ha contribuido a perpetuar la marginalización de los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana. La caracterización que hace Augusto Gómez expone la fuerza del imaginario colombiano sobre la Amazonia: la satanización [de la Amazonia] se ha venido construyendo de dicho espacio y de sus habitantes, hasta convertirla en el “infierno”, en el “lugar de los condenados”. La difusión de imágenes como, por ejemplo, la del salvajismo y canibalismo de sus pobladores aborígenes [...] ha sido desde siglos atrás parte de esa construcción de la región, con sus efectos desastrosos... peor aún, si se observa que muchas de esas imágenes negativas [...] persisten hoy en la sociedad colombiana (Gómez, 2000: 93). En última instancia, apenas los indios del pasado glamoroso, como los muiscas (Gómez Londoño 2005, Gamboa 2008, Langebaek 1996) y los taironas (Langebaek 2007), merecen consideración. Indio vivo, ya sea de la montaña, del Caribe o de la Amazonia, es indio perdido si no se somete a los dictámenes de una civilización que continúa ciega a su propia incapacidad de servir de ejemplo para alguien.

## Concluyendo

Al estudiar el indigenismo como una ideología sobre las diferencias culturales, espero poder invadir al Estado-nación en sus espacios más íntimos y ocultos. Es como si la cuestión indígena fuera una neurosis virtualmente incurable que, en

general, de un modo u otro, aflige a los países americanos. ¿Hasta qué punto, al revolver en ese subconsciente nacional, es posible desvendar algo nuevo? Puedo decir que, en el caso del Brasil, ir al fondo de los discursos indigenistas y de las imágenes creadas sobre los indios ha hecho emerger, por ejemplo, una característica de la brasilidad poco o nada reconocida. Me refiero a la ambigüedad como un rasgo que subraya a Brasil. Mi desafío es usar el indigenismo para traer a la superficie el lado encubierto del país que no queda totalmente expuesto en los análisis sociológicos o políticos.

En relación con Argentina, hay un claro renacimiento de la indianidad después de siglos de negación de la existencia de los indios y de la carga negativa que pesa sobre la figura de los “cabecitas negras” en los medios urbanos. Esta nueva coyuntura trae, necesariamente, consecuencias importantes y hasta imprevisibles. Cuando, en 1994, con la reforma de la Constitución nacional, los legisladores argentinos reconocieron por primera vez la presencia de los indios en el territorio nacional, desmintieron a los notables más importantes de la historia republicana del país y dieron un mensaje a la población: Argentina, advirtieron ellos, no es solamente un país de blancos y, aunque exista un anhelo de blanqueamiento por quien no es blanco, no es con homogeneidad étnica que se hace una verdadera nación.

En Colombia, el lugar de los indígenas es el de una minoría dominada. Aun en esa situación, es sorprendente constatar la visible vanguardia política de los pueblos indígenas respecto de las iniciativas de repudio y combate a la violencia generalizada. Como muchos segmentos de la sociedad rural de Colombia, los indígenas, tanto los de los Andes como los de la Amazonia y de la región caribeña, han sido perseguidos, torturados y asesinados por los varios brazos armados que asolan el país, desde grupos paramilitares y revolucionarios hasta el propio ejército nacional. La masa de mutilados y desposeídos dejada en la estera de las agresiones externas por parte de esos grupos beligerantes generó una nueva categoría política en la estela de las agresiones: las víctimas. De desvalidas a políticamente activas, esas víctimas a duras penas se han movilizado para hacer públicas sus pérdidas y las condiciones en que ocurrieron, transformando la impotencia individual en potencia colectiva. Al frente de esas movilizaciones están los grupos indígenas organizados, contando con la adhesión de los demás segmentos del país (Jimeno, Castillo y Varela 2010). Ese protagonismo indígena en Colombia no sucede por casualidad. En aquel país hay innumerables líderes y pensadores de diversas etnias que, en el pasado y en el presente, se han destacado por su actuación política e intelectual. El resultado es una visibilidad en el ascenso de figuras preeminentes en el campo de las relaciones interétnicas en Colombia.

No está demás enfatizar que el estudio del indigenismo como vía para entender el *ethos* de una nación americana es como una puerta que se abre a las regiones más íntimas y recónditas de un país. El indigenismo tiene el potencial de revelar lo no

dicho de una nacionalidad, o sea, aquellos espacios muchas veces implícitos que no se quiere o no se puede explicitar. En última instancia, el valor heurístico de la comparación es el de permitir un conocimiento más profundo de nuestra propia realidad, reflejada en el espejo que son los otros. La comparación también ayuda a minimizar la tendencia de nuestros países a un provincianismo etnográfico en el que los estudiosos se ocupan con demasiada exclusividad en examinar su propio contexto nacional. Que este Encuentro me desmienta.

## Referencias citadas

- Briones, Claudia y Walter Delrio. 2009. "The 'Conquest of the Desert' as a Trope and Enactment of Argentine's Manifest Destiny". En: David Maybury-Lewis, Theodore Macdonald y Biorn Maybury-Lewis (comps.), *Manifest Destinies and Indigenous Peoples*. pp. 51-83. Cambridge: Harvard University Press.
- Bushnell, David. 1994. *Colombia, una nación a pesar de sí misma: de los tiempos precolombinos a nuestros días*. Bogotá: Planeta.
- Coronil, Fernando. 1997. *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fausto, Boris y Fernando Devoto. 2004. *Brasil e Argentina: um ensaio de história comparada, 1850-2002*. São Paulo: Editora 34.
- Gamboa Mendoza, Jorge A. (comp.). 2008. *Los muisca en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- \_\_\_\_\_. 2010. *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista: del sibipkua al cacique colonial, 1537-1575*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Gnecco, Cristóbal. 2000. "Arqueología, Estado y nación". En: Jairo Tocancipá (comp.), *La formación del Estado-nación y las disciplinas sociales en Colombia*. Popayán: Taller Editorial-Universidad del Cauca.
- Gómez Londoño, Ana María (comp.). 2005. *Muisca: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Gómez, Augusto. 2000. "Amazonía: tierra de los desterrados", en Jairo Tocancipá (comp.), *La formación del Estado-nación y las disciplinas sociales en Colombia*, Taller Editorial-Universidad del Cauca, Popayán.
- Herrera Ángel, Marta. 2009. *Popayán, la unidad de lo diverso: territorio, población y poblamiento en la Provincia de Popayán, siglo XVIII*, Bogotá: Universidad de los Andes.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Ordenar para controlar: ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos. Siglo XVIII*. Medellín: La Carreta Editores.

- \_\_\_\_\_. 2006a. Transición entre el ordenamiento territorial prehispánico y el colonial en la Nueva Granada. *Historia Crítica*. (32): 118-152.
- \_\_\_\_\_. 2006b. Las bases hispánicas de la configuración territorial de la Provincia de Popayán en el periodo colonial. *Journal of Latin American Geography*. 5 (2): 53-73.
- Jimeno, Myriam, Ángela Castillo y Daniel Varela. 2010. A los siete años de la masacre del Naya: la perspectiva de las víctimas. *Anuário Antropológico* 2009, pp. 183-205. Universidad de Brasilia.
- Langebaek, Carl. 2007. *Indios y españoles en la antigua Provincia de Santa Marta, Colombia: documentos de los siglos XVI y XXVII*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- \_\_\_\_\_. 2001. Cacicazgos, orfebrería y política prehispánica: una perspectiva desde Colombia. *Revista de Arqueología del Área Intermedia*. (2): 11-46.
- \_\_\_\_\_. 1996. Noticias de caciques muy mayores: origen y desarrollo de sociedades complejas en el nororiente de Colombia y norte de Venezuela, Medellín: Editorial Universidad de Antioquia-Ediciones Uniandes.
- Langebaek, Carl y Felipe Cárdenas (comps.). 1996. *Chieftains, Power and Trade: Regional Interaction in the Intermediate Area of the Americas*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Morgan, Lewis. [1877] 1963. *Ancient Society*, Cleveland: Meridian Books.
- Múnera, Alfonso. [1998] 2008. *El fracaso de la nación: región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*. Bogotá: Banco de la República-El Áncora Editores.
- \_\_\_\_\_. 2005, *Fronteras imaginadas: la construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Planeta.
- Palacios, Marco y Frank Safford. 2002. *Colombia, país fragmentado, sociedad dividida: su historia*. Bogotá: Norma.
- Ramos Alcida, Rita. 2009. "O indigenismo na montagem da nação: contrastes e convergências entre Brasil e Argentina. *Anuário Antropológico* 2009, pp.27-59. Universidad de Brasilia.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.
- \_\_\_\_\_. 1994. The Hyperreal Indian. *Critique of Anthropology*. (14): 153-171.
- Reis, Elisa P., 1988. O Estado nacional como ideología. *Estudos Históricos*. 1 (2): 187-203.
- Said, Edward. 1979. *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
- Sarmiento, Domingo. [1845] 2004. *Facundo*. Buenos Aires: Losada. Tirado Mejía, Álvaro. 1994. "Presentación". En David Bushnell, *Colombia, una nación a pesar de sí misma: de los tiempos precolombinos a nuestros días*. Bogotá: Planeta. Viñas, David. [1982] 2003. *Indios, ejército y frontera*. Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Tirado Mejía, Álvaro. 1994. "Presentación". En David Bushnell, *Colombia, una nación a pesar de sí misma: de los tiempos precolombinos a nuestros días*. Bogotá: Planeta.
- Viñas, David. [1982] 2003. *Indios, ejército y frontera*. Buenos Aires: Santiago Arcos.

# Identidades políticas y alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global<sup>1,2</sup>

RITA SEGATO<sup>3</sup>

Si no nos cuidamos, la mejor alegoría del derecho de las minorías en el mundo globalizado estará dada por las transformaciones de la muñeca Barbie que, frente a las críticas al modelo anglosajón de belleza que suscita, apareció con ropas étnicas y piel más oscura. Sin embargo, la estructura ósea que se adivina por debajo de la piel es la misma.

## Las dos visiones del mundo globalizado: ¿homogeneidad o heterogeneidad?

**D**os tendencias opuestas se le atribuyen al proceso centenario que hoy, huyendo del desgaste de las nociones de imperialismo o de internacionalismo, llamamos eufemísticamente “globalización”. La primera es la progresiva unificación planetaria y homogeneización de los modos de vida; la segunda, la producción de nuevas formas de heterogeneidad y el pluralismo que resulta de la emergencia de identidades transnacionales a través de procesos de etnogénesis o de radicalización de perfiles de identidad ya existentes. Quienes adhieren a la primera versión, advierten que lo local, lo particular, minoritario o regional, y sus identidades asociadas adquieren, contemporáneamente, un papel derivado, pasando a ser ahora redirigidos o incluso hasta generados por las fuerzas instituyentes del sistema económico mundial, que les otorgan un espacio

---

1 Publicado en el 2002 en *Nueva Sociedad* (178): 104-125.

2 Trabajo presentado en el Simposio Central del VIII Congreso de Antropología de Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, noviembre 1997.

3 Profesora Emérita de la Universidad de Brasilia, Investigadora Senior de Conselho Nacional de Pesquisas -CNPq de Brasil, Directora de la Cátedra Rita Segato de Pensamiento Incómodo de la Universidad Nacional de San Martín, Directora de la Maestría Interinstitucional Universidad Autónoma de Entre Ríos-Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina.



designado y restringido dentro del sistema globalizado. Quienes abogan por el segundo aspecto tienden a concordar con autores como Varese, en su confianza en una “globalización desde abajo”, por donde pueblos históricamente oprimidos por los Estados nacionales inscriben sus identidades tornándolas visibles en el orden mundial, se asocian a través de las fronteras nacionales y ofrecen resistencia directa a las presiones de las corporaciones de capital transnacional.

Por un lado, contingentes humanos y bienes de cultura –modelos de producción, técnicas, marcas comerciales, tecnologías mediáticas y sus estilos de comunicación asociados, valores, posturas filosófico-existenciales, géneros musicales, estilos de vida, o cualquier otro conjunto de ideas y prácticas culturales originalmente locales– que se transnacionalizan y dejan el paisaje global pespunteado por la proliferación y relocalización en otros lugares de lo que fuera, hasta hace poco tiempo atrás, estrictamente regional. La imagen resultante consiste en franjas de poblaciones o de bienes culturales que atraviesan fronteras nacionales, estableciendo nexos globales donde antes no existían (comprendo de esta forma la noción de bandas o franjas de “paisajes” de Appadurai [1991 y 1995], pero la percepción de una tendencia contradictoria surge como consecuencia de que este proceso también introduce o refuerza heterogeneidades en los órdenes nacionales). Un caso particular de esta inoculación de diversidad lo constituye la transnacionalización de identidades étnicas y sus luchas, que parecería producir, para algunos, una contracorriente de la tendencia unificadora. De esta forma, algunas voces que celebran el proceso de “globalización” y no lo interpretan como una exacerbación del imperialismo, se apegan a la idea de que solo gracias a la internacionalización de ideas modernas de ciudadanía y derechos humanos se hizo posible la emergencia de pueblos antes invisibles, que hoy reclaman derechos en nombre de su identidad.

Propongo aquí que esto último es verdadero en parte y si es instrumentalizado con toda la sofisticación necesaria. Se trata, considero, de un proceso ambiguo e inestable, capaz, por un lado, de afirmar los derechos de las minorías pero también, por otro, de homogeneizar las culturas, achatando sus léxicos y valores, de manera que puedan entrar en la disputa generalizada por recursos, pero dejando fuera del horizonte de la política una reflexión más profunda sobre la naturaleza misma de esos recursos, y la pluralidad de sus formas de producción y utilización. Si el gran lema y, yo diría, la utopía posible del momento es la utopía de un mundo diverso, no debemos perder de vista la dimensión de la diferencia radical de culturas y la pluralidad de mundos donde esas diferencias cobran sentido. Este tipo de diferencia radical, captada por el concepto antropológico de cultura, ha sido el tema de la antropología durante un siglo, y la domesticación de esta idea está directamente relacionada con la declinación y, por así decirlo, casi el descrédito que viene afectando a nuestra disciplina en los últimos años.



## Los actores y su escena: estado nacional, sociedad nacional y pueblos

En verdad, la escena cambia dependiendo de los actores que consideremos. Uno de los pecados capitales de los análisis sobre los recientes procesos de internacionalización es, a mi juicio, considerar como únicos actores del drama histórico de la nación, por un lado, a los Estados nacionales y, por el otro, a los grupos de interés –ya constituidos en minorías o luchando por constituirse.

Las relaciones –que mejor llamaríamos tensiones– centrales, dentro de este modelo de análisis, habrían ocurrido históricamente entre los Estados nacionales y esos grupos. Con el “nuevo orden mundial”, como sugiere Varese en el texto ya citado, se produciría un debilitamiento de las soberanías de los Estados nacionales y, con esto, el enfrentamiento pasaría a darse entre grupos y corporaciones transnacionales. Sin embargo, como este autor reconoce, durante un largo periodo histórico previo, la propia etnicidad de las naciones indígenas y minorías fue forjada en un campo interlocucional particular donde las presiones ejercidas por el Estado sobre esos grupos tuvieron un gran impacto, inclusive por dejarlos aislados, al margen de los derechos y, por lo tanto, consientes de su “alteridad”. Asimismo, en el presente, el papel fuerte del Estado nacional como productor de diversidad no ha caducado. Como afirma Gros, basándose sobre todo en el caso colombiano, no solo no ha perdido vigencia sino que presiones de orden global y cambios en la concepción de su papel en el proceso de construcción de la nación fueron imponiendo, especialmente a partir de los años ochenta, “progresivamente la idea de que el Estado podría sacar ventajas de ‘administrar la etnicidad’ (en vez de) trabajar por su desaparición” (1997: 32), al punto que en la actualidad “es incuestionable que se pueden encontrar fácilmente casos en que una organización indígena deba su existencia, más a la voluntad interesada del Estado que a una lucha emprendida por la base para hacer reconocer su presencia, defender su autonomía y asegurar el logro de sus reivindicaciones” (1997: 38).

Pero, en general, el papel histórico del Estado como forjador de alteridades y desigualdades a lo largo de la historia es muy poco reconocido. Una autora que, de forma muy original, ha enfatizado recientemente el papel del Estado como instituidor de la diferencia étnica es Williams; para ella, hablando de los africanos en las naciones de colonización anglosajona, “el proceso de construcción de nación es un proceso de construcción de raza” (1989: 436), en el cual los grupos raciales de origen son transformados en “componentes” étnicos de la nación, creados por ésta, es decir, por el elemento pensado como “no étnico” de la nación (Williams 1993: 154). A la vez, es importante recordar que si como esta autora sugiere los Estados anglosajones en el Nuevo Mundo, y particularmente Estados Unidos, crearon “raza” como el modo más relevante de heterogeneidad interior, otros Estados nacionales pueden haber creado otras discontinuidades a lo largo de otras fronteras internas, que resultaron de mandatos diferentes del

racial, pero igualmente ineludibles, y se corporizaron con la misma materialidad, generando jerarquías y tensiones equivalentes. Si en toda nación identificamos positivamente clase, raza, etnia, género, región, localidad, etc., es posible afirmar, como argumentaré más adelante, que en cuanto construcciones ideológicas esas categorías funcionan de manera diferente y desempeñan papeles característicos dentro de un conjunto de representaciones que dependen del orden nacional.

De hecho, en la gestación de este orden nacional, el Estado se constituyó a lo largo de la historia de los países del Nuevo Mundo como un actor múltiple. Simultáneamente, un conjunto de instituciones para la administración de un territorio, de un capital y de un arsenal bélico controlado por sectores particulares de la sociedad nacional; y un conjunto de instrumentos legales para la resolución de conflictos entre partes dentro del marco nacional y entre naciones; y un interlocutor, entre otros, pero particularmente legitimado, en el ámbito de la red discursiva que da materialidad a la nación (Anderson 1983). En su papel de interlocutor especialmente calificado en ese ámbito, el Estado nacional ha tenido un papel muy relevante dando forma al “otro” interior por su capacidad de interpelación. En tal sentido, puede decirse que el Estado se comporta como un interlocutor con gran poder de interpelación (esta idea está también en el citado artículo de Gros).

De acuerdo a cómo y con qué peso realizan este papel de interlocutor privilegiado en el entrecruzamiento de voces de la nación, por un lado; y, por el otro, dependiendo de la forma como se relacionan con otros Estados nacionales, puede hablarse de Estados de diversas magnitudes. Es decir, es posible identificar Estados de primera, segunda o tercera, en función del poder relativo de interpelación que posean dentro de la escena nacional y en relación con otros Estados, escenas nacionales y corporaciones de capital transnacional. Esta jerarquía de magnitudes es justamente lo que se exagera en el presente proceso de “globalización”, trazando lo que llamaré de “la gran frontera” con una nitidez nunca antes mayor. Dice Santos:

Si en el plano interno el Estado está cada vez más confrontado con fuerzas subestatales, en el plano internacional se confronta con fuerzas supra-estatales. [...] Este proceso de erosión de soberanía, que hace de ésta un valor absoluto menos que un título negociable, a pesar de ocurrir globalmente, no elimina, y, por el contrario, agrava las disparidades y las jerarquías en el sistema mundial (1995: 315).

El “soporte institucional” que pasa a desbancar la soberanía del Estado nacional emana, según Santos, de las “agencias financieras y monetarias internacionales, la deuda externa, la *lex mercatoria*, las firmas de abogados norteamericanas [...] La nueva regulación económica [...] se arroga ser regulación social” (1995: 146), pero

es preciso aclarar que estos poderes supraordenados en relación con los Estados cuentan con el apoyo logístico y, por qué no decirlo, también bélico, resultante de su alianza privilegiada con Estados nacionales centrales.

En general, constatamos que junto con el debilitamiento real de la soberanía en los países periféricos, la atención de los especialistas hacia la relación *entre* Estados nacionales ha decaído, y autores como Wallerstein, que dirigieron el foco hacia la diferencia de poder entre estos Estados y los impactos de esta desigual entrada en el mercado mundial han sido duramente criticados e injustamente condenados a una circunstancial obsolescencia por la pléyade de autores culturalistas, menores pero numerosos, que dominan el capítulo de estudios que conocemos como “teoría de la globalización”.

Con el descrédito del Estado nacional en este tipo de análisis también hemos pasado a mirar desdeñosamente a la nación y el marco que ofrece para la comprensión de los procesos sociales. Una ecuación falaz se estableció entre nación, en el sentido de sociedad nacional, y Estado nacional. Por su parte, la pérdida de estatuto existencial de la sociedad nacional en el análisis, conjuntamente con el énfasis en la agenda de los grupos de interés, hizo que a la desaparición de las relaciones de poder *entre* Estados nacionales de nuestras ecuaciones se sumase también el desinterés por las relaciones de poder y *prestigio* entre naciones, *tout court*. Dentro de este cuadro, identidades descontextualizadas, transnacionales, construidas como entidades de fundamento casi biológico, entrarían en una alianza natural a través de las fronteras.<sup>4</sup>

La crítica a los esencialismos a que llevaron la reflexión antropológica, los análisis de género y los estudios culturales en los últimos años, también parece haber afectado de forma desigual la noción de cultura y, entre otras, la de cultura o hábitos de convivencia de una sociedad nacional y la de etnia. Si las primeras fueron desmontadas bajo artillería pesada (cfr. además de la crítica de los antropólogos posmodernos al esencialismo de la cultura resultante de la retórica etnográfica, la crítica de Bhabha [1990] a la idea unitaria de nación), la sustancia de lo étnico o racial (a pesar de eruditas y bien argumentadas protestas, como Appiah 1990, 1992 y 1994) parece haber salido incólume o hasta reforzada, sin mencionar el esencialismo autorizado o “estratégico”, propuesto por una autora cuyo potencial crítico está por encima de cualquier duda como Spivak.

---

4 “No es ninguna *diferencia* cultural *a priori* lo que hace la etnicidad: ‘El tintorero chino no aprende su oficio en China; no hay tintorerías en China’. Esto afirma el inmigrante chino Lee Chew en *Life Stories of Undistinguished Americans* (1906) de Hamilton Holt [...] Es siempre la especificidad de las relaciones de poder en un momento histórico dado y en un lugar particular que denota una estrategia de explicaciones pseudo-históricas que camufla el acto de invención propiamente dicho” (Sollors 1989: xvi).

Por mi parte, considero que no solamente es fundamental considerar la manera como se da la relación entre Estados nacionales, sino también apreciar el papel que tienen, en la escena de estas relaciones, las sociedades nacionales. Aunque los Estados con sus instituciones desempeñaron un papel de peso en la configuración de las sociedades nacionales, nación y Estado no pueden ser confundidos. El cuadro entero debe considerar, en cada caso el Estado nacional, como el conjunto de instituciones controladas de forma más o menos legal por algunos sectores de la sociedad nacional; la sociedad nacional o nación, como el espectro completo de los sectores administrados por ese Estado y que, por el efecto de la historia y bajo las presiones del Estado, adquirió una configuración propia e identificable de relacionamientos entre sus partes; y los componentes étnicos particulares y otros grupos de interés –de género, de orientación sexual, religiosos, etc.– que integran la nación. A partir de estos actores, para cada escena nacional es necesario considerar la relación entre los Estados nacionales periféricos y los Estados poderosos; la relación de los grupos de interés con el Estado nacional particular; la relación entre los grupos de interés de las naciones periféricas con los de las naciones poderosas; y, lo que es generalmente obviado en los trabajos recientes, la configuración de relaciones entre las partes y entre el todo y las partes, con sus líneas de fractura características, que confieren singularidad a cada nación. No es posible hablar de ninguno de estos niveles de análisis sin considerar la localización del poder y la égida de su influencia en el conjunto de relaciones. Ni tampoco será posible diseñar estrategias eficaces para superar los problemas de la desigualdad y la opresión que no tomen en consideración las peculiaridades de cada una de estas escenas.

### **La gran frontera (las relaciones entre estados nacionales y sociedades nacionales del norte y del sur)**

Así, no es posible hablar de la relación entre Estados nacionales centrales y periféricos sin mencionar la totalización del sistema capitalista mundial, la integración de un “conjunto geográficamente vasto de procesos productivos ... y el establecimiento de una única ‘división del trabajo’ [...] [que] nunca antes fue tan compleja, tan extensiva, tan detallada, y tan cohesiva” (Wallerstein 1995: 35). La órbita del poder económico –así como de los poderes bélico y tecnológico que son sus correlatos– también se globalizó, aunque éstos no han perdido su sede, que continúa estando claramente localizada. Como bien hace notar Wallerstein: si la realidad política de ese sistema mundial corresponde a una articulación entre Estados nacionales (“*an interstate system*”), el armamento de gran poder letal, básicamente el nuclear, así como toda la investigación tecnológica relacionada con el poder letal, siguen estando intra-estatalmente situados. En otras palabras, los ejércitos y los armamentos son nacionales –y esto no es un detalle de poca relevancia–, porque es el marco silencioso dentro del cual se establece una

jerarquía de naciones de acuerdo con su grado de poder bélico, económico y tecnológico. Tanto las fuerzas de la ONU, que tienen un carácter preventivo, como las de la OTAN, están constituidas por contingentes dislocados de fuerzas armadas nacionales para servir en bases internacionales.

De hecho, consulto el índice temático de una de las principales obras de referencia sobre globalización, donde se sistematiza la reflexión teórica existente (Robertson 1992), y veo que la palabra “poder” está recogida en una sola página (p. 166), donde hay una mención al poder de la identidad y a la lucha por el reconocimiento (“*the struggle for recognition*”), estrategia típica de la política de las minorías. O sea, en ningún momento el autor, por lo demás muy bien intencionado, hace apunte alguno al hecho de que existe una hegemonía localizada, en el sentido de capacidad concentrada de direccionamiento, inducción y regulación de los tránsitos de personas y bienes culturales por los países desarrollados. Esto no implica negar que ocurran casualidades, acontecimientos aleatorios, desobediencias e insubordinaciones, pero exige reconocer el impacto desigual de las decisiones tomadas por las potencias –y, en particular, la única superpotencia existente en el momento–, así como los resultados de su poder de negociación, que cuenta con el respaldo de medios económicos, tecnológicos (incluyo aquí las técnicas mediáticas) y bélicos de un tamaño hoy exorbitante, generalmente minimizado por los teóricos más en boga de la globalización. Así, la teoría de la globalización corre el gran riesgo de ser puramente ideológica, pues ayuda a enmascarar el carácter localizado del origen de las presiones que más contribuyen para que el mundo sea lo que es. Encubre, por lo tanto, la responsabilidad naturalmente asociada al poder. Actores nunca antes tan poderosos, territorialmente localizados y con lealtades nacionales claras colocan la totalidad de sus recursos masivos para mantener bajo su control los flujos en un ámbito global e imponerles su orientación; prueba de esto es que, hoy más que nunca, las grandes corporaciones oriundas de los países ricos –particularmente de Estados Unidos– suman esfuerzos con los poderes estatales para este fin, como lo demuestran innumerables informaciones y análisis publicados por Chomsky en sus textos políticos.

Estas consideraciones nos permiten concebir una primera frontera, trazar la primera línea divisoria: la línea entre *ellos* y *nosotros*. Los que, por su fuerza económica, tecnológica y bélica tienen mayor poder de conducción sobre el curso de los flujos propios del proceso de globalización, y quienes simplemente acompañan este proceso. Los países modernos y los países ansiosos de modernidad. A lo largo de esta frontera, dice Wallerstein “la distancia entre el lucro de los Estados que se encuentran en la cima y en el fondo de la jerarquía creció, y ha aumentado considerablemente a lo largo del tiempo” (1995: 48). Esta es la gran frontera que divide el paisaje global, y deja a las naciones agrupadas a uno y otro lado, sobre el eje vertical de una diversidad jerárquica. No me parece posible hablar de los tránsitos propios de un mundo globalizado, incluyendo la emergencia

de identidades políticas globales, sin incluir en nuestros modelos interpretativos esta primera divisoria de aguas entre dadores y receptores de modernidad, y los sistemas de circulación de poder y prestigio que entre ellos se establece.

Los bienes que se “globalizan” no fluyen aleatoriamente, y se encuentran concentrados en proporciones extraordinariamente desiguales, siendo su concentración masivamente mayor en los países que hegemonizan los procesos de circulación. Se cierran y se abren compuertas como consecuencia de las leyes reguladoras que se promulgan en esos países y que, de hecho, inciden fuertemente en el mercado internacional, así como también se dejan sentir los resultados de las estrategias por ellos ejecutadas para afectar las políticas internas de las naciones no hegemónicas –y esto se acentuó en las últimas décadas a pesar de las apariencias y de las modas académicas que conducen nuestra atención en otras direcciones–.

De este lado, el de los países con poca concentración de ese tipo de bienes (tanto en lo que respecta al ideario cívico como a los recursos materiales), los países hegemónicos, por su riqueza en tales recursos, gozan de un inquebrantable prestigio que roza lo irracional (estoy convencida de que sería necesario un instrumental psicoanalítico para desentrañar los fundamentos de ese prestigio y el de sus efectos sobre nosotros). Más que como tal conjunto de bienes materiales y filosóficos sustantivos, la modernidad tiende a ser percibida de este lado como un conjunto de acreditados signos, y es usualmente en tanto señales o emblemas de modernidad y no como contribuciones a la calidad de la vida que esos bienes pueden y deben ser adquiridos. Desde esta perspectiva, lo que allá es acumulación histórica, aquí es mero signo, emblema, fetiche. Entre tantos posibles ejemplos, uno curioso es la venta sin precedentes que viene obteniendo la revista brasileña *Raça Negra*, lanzada hace aproximadamente un año a imagen y semejanza de la *Ebony*, con dos décadas de circulación en Estados Unidos. Este éxito, más que como un avance democrático de la igualdad de derechos de los ciudadanos negros, puede ser mejor leído dentro de otra perspectiva: la asociación exclusiva, entre nosotros, de la modernidad, con el tipo físico europeo, ahora dejó paso al prestigio de las minorías como signo de modernidad. En otras palabras, cuando la fuerza de las minorías pasa a ser uno de los signos asociados al carácter avanzado de los países hegemónicos, a nuestros ojos las minorías se contaminan de prestigio de la modernidad y, dentro de este envoltorio y no con el aspecto tradicional con que las conocemos en nuestras sociedades, las adoptamos. Un negro, un indio, una mujer “hiperreales”, enlatados, pasan a sustituir a los sujetos históricos auténticos (Ramos 1994). Además, el espejo global devuelve a las categorías históricas su imagen ahora transformada en consumidores marcados. Esta marca de consumidor con gusto previsible es, en buena medida, la marca étnica.

Dice Gros para los grupos indígenas: “Ser diferente para ser moderno” (1997: 25). Pero en este caso, sosteniendo que diferenciarse étnicamente, aceptar la

nominación y la cuadrícula étnica, por parte de los grupos indígenas responde hoy a demandas espontáneas en favor de bienes de la modernidad, como su desarrollo tecnológico. Esto porque la modernidad también implica, en el presente, el mandato de diversidad. Analizando en Estados Unidos los cambios en los patrones de aculturación de los inmigrantes, Gans (1992: 186) observa que si para las antiguas generaciones la aculturación consistía en un proceso constante de lo que llama de “americanización”, este tipo de adaptación fue sustituido desde 1925, debido a la valorización creciente de la diversidad étnica por la nación, debido a un apego a los trazos étnicos de comportamiento. En mis términos, diría que la “americanización” contiene hoy en día entre sus muchos aspectos el mandato de la “etnización” o racialización, y esa influencia como parte de la expansión hegemónica de la cultura norteamericana pasa también a los países periféricos.

Por mi parte, creo que los bienes asociados con la modernidad, incluyendo la identidad diferenciada, han pasado a ser percibidos como “culto de cargo”, donde el bien es adquirido no por su contenido intrínseco, sino porque se encuentra contaminado por el prestigio del que goza su fuente de origen. Podría hablarse de un halo “cargóístico” de los bienes que circulan globalmente. Existe, por lo tanto, una aspiración de trazo “moderno” que es, por definición, introducido de afuera, “importado”, como una “carga” venida de más allá de la frontera –“desarrollo por imitación” o “mimético”, dice también Chesneaux (1995: 166 y 168); *“hiper-cargo cult”* (p. 102). Sin embargo, es importante resaltar que esos bienes son trasladados hacia el campo de interlocución configurado fronteras adentro. Los sectores con acceso a estos bienes pasan también a estar contaminados fetichísticamente por ellos, y esto tiene importancia, en el ámbito en que viven inmersos, en la estructura particular de sus relaciones con otros segmentos y del cuadro general de lugares asignados en el marco de la nación.

### **La sociedad nación al como configuración específica: formaciones de diversidad**

Después de enfatizar el impacto extraordinario de La Gran Frontera sobre estados, naciones y grupos de interés que se encuentran a uno y otro lado de la misma, quiero colocar ahora en foco la importancia del marco nacional para comprender las configuraciones de diversidad que le son específicas. Para esto, es fundamental comprender que las estrategias de unificación implementadas por cada estado nacional y las reacciones provocadas por esas estrategias resultaron unas fracturas peculiares en las sociedades nacionales, y es de esta; fracturas peculiares que partieron, para cada caso, culturas distintivas, tradiciones reconocibles e identidades relevantes en el juego de intereses políticos. A la sombra de este clivaje o línea de fractura principal, se constituyó, a lo largo de una historia nacional, un sistema o lo que llamo de “formación nacional de diversidad” con un estilo propio de interrelación entre sus partes. Dentro de esa formación, “alteridades históricas” son



los grupos sociales cuya manera de ser “otros” en el contexto de la sociedad nacional se deriva de esa historia y hace parte de esa formación específica. Las formas de alteridad histórica propias de un contexto no pueden ser sino falsamente trasplantadas a otro contexto nacional. Y los vínculos entre las mismas no pueden establecerse sin esa mediación necesaria, a riesgo de que caigamos en un malentendido planetario o, lo que es peor todavía, que impongamos un régimen de clivajes propios de un contexto específico a todo el mundo –lo que no sería, ni más ni menos que subordinar el valor de la diversidad, hoy emergente, al proyecto homogeneizador de la globalización–. En otras palabras, es a partir del horizonte de sentido de la nación que se perciben las construcciones de la diferencia.

Comparando tres países bastante paradigmáticos, es posible decir, por ejemplo, que si en Estados Unidos las fracturas de la sociedad nacional y, por lo tanto las identidades políticas que se perfilan con mayor nitidez, pasan por lo étnico –incluyendo aquello que puede ser convertido en formas próximas al literalismo de la etnicidad, género u orientación sexual–; en Argentina, las identidades políticas que se derivan de una fractura inicial entre capital-puerto y provincia-interior son las que prevalecen hasta hoy como verdaderas líneas civilizatorias, travistiéndose, a lo largo de la historia, en conjuntos de lealtades en torno de partidos políticos, posturas intelectuales, gustos estéticos, estilos de convivencia y hasta maneras de hablar y comportarse, constituyendo, en fin, verdaderas culturas. Es posible decir que estos alineamientos férreos y sus transformaciones a través de las generaciones impregnan y dividen la sociedad encontrando significantes hasta en niveles de la interacción que podríamos llamar de francamente microscópicos (y que, permitiéndome una corta digresión, me recuerdan a la manera cómo es posible diferenciar a protestantes y católicos en Irlanda del Norte por su color de ropa); la filiación política dentro de este marco ha producido, en Argentina, un efecto muy próximo al clivaje social de lo étnico en Estados Unidos.

El Brasil por su parte es otro mundo, donde el dilema central de la sociedad, su línea de clivaje principal, se presenta a primera vista y es conocido habitualmente como “los dos Brasiles”, o Bel-India como lo denominó Celso Furtado hace ya bastante tiempo: una especie de injerto entre Bélgica –para aludir al Brasil moderno, con ciudadanía y riqueza– y una India –el Brasil de los miserables, de los descastados, de los sin esperanza, de los excluidos por el *apartheid* social, no siempre coincidente con la línea racial del que nos habla, por ejemplo, Buarque. Esto es mucho más complejo de lo que aquí se representa pues, si en una primera aproximación se trata efectivamente de dos contingentes poblacionales con fronteras bien precisas, identidades y formas peculiares de resolución de conflictos que atraviesan los Estados y las regiones, una variedad de autores ha señalado cómo la fractura social marca su huella en el comportamiento también dual, moderno y premoderno, ciudadano y no ciudadano, del Brasil “incluido” (es clásica la propuesta de Da Matta –Da Matta/ Hess– en este sentido, recientemente



reformulada y sofisticada por Soares). Dos Santos (1993: 79) no ha hesitado en clasificar una gran parte de la población brasileña, o sea, la población “excluida”, resistente a ser encuadrada en los moldes institucionales del Estado, como una población presocial que vive en un “estado de naturaleza” hobbesiano. Según cálculos de este autor, en Brasil solamente 7% de los conflictos que surgen son resueltos por medios legales, dando esto la pauta del abismo de separación que divide a los “dos Brasiles”.

Día a día se expanden movimientos sociales de familias sin tierra, sin techo y de niños de la calle, mostrando por donde pasan las identidades políticas fundamentales. Tomar en cuenta esta fractura básica de la sociedad, ponerla de relieve y darle su debida importancia al examinar el modelo de identidades brasileño es fundamental, para luego poder teorizar y calibrar mejor la cuestión étnica. Ello nos permite, en este caso, reaccionar de forma apropiada cuando oímos, como me ocurrió recientemente, de boca de una estudiante negra brasileña en el Center for Latin American Studies de la Universidad de la Florida, la propuesta de colocar la cuestión racial, o sea, de introducir la frontera étnica entre negros y blancos en el Movimiento de los Sin Tierra. El idioma vernáculo de la política en Brasil es el de la exclusión, del *apartheid* social, y no el de raza. No estoy afirmando que la cuestión étnica y las formas que el racismo asume deban quedar desatendidas, sino que debieran ser formuladas con precisión dentro de la ecuación nacional.

Las diferencias entre estos tres prototipos de formación nacional van todavía más lejos. El ejemplo de construcción de la nación francesa (como ha sido descrito por Balibar) representa muy bien el caso argentino, donde es válida la noción de “etnicidad ficticia” en el sentido de “fabricada”. Allí el Estado nacional, frente a la fractura originaria capital/interior y los contingentes de inmigrantes europeos que se sumaron y superpusieron a ella (adoptando su estructura y traducándose, curiosamente, a sus términos, a lo largo de un proceso todavía no adecuadamente estudiado) presionó para que la nación se comportase como una unidad étnica dotada de una cultura singular propia homogénea y reconocible. El modelo de lo étnico esencial e indivisible aplicado a la sociedad nacional entera parece representar muy bien la idea que orientó la acción de las instituciones estatales, particularmente la escuela y la salud públicas (cfr. Salessi 1995, Segato 1991, Tedesco 1986). La recurrencia del tema del ser nacional, la obsesión por crear una ontología de la nación y las tentativas de secuestrar (Sigal/Verón) ese “ser” discursivamente y formado bajo esas presiones constituye un capítulo específico de la literatura argentina, con innumerables exponentes.

Muy por el contrario, en Estados Unidos, entre quienes controlaron históricamente el Estado y condujeron la construcción de la nación —o sea, el grupo anglo-protestante— acabó dominando la tesis de que la unidad nacional dependía de la

administración de la convivencia de varios contingentes étnicos en cuanto tales. La historia de la nación es la historia de esas parcialidades y de sus relaciones. En Brasil, por su parte, la unidad de la nación está dada por la interpenetración cultural de los elementos que en ella confluyeron, donde la cultura popular, como afirma Da Matta, sustituyó al Estado en su poder de convocatoria e interpelación, o sea, ha sido la fuerza principal por detrás de la creación de una idea de nación, una convergencia de partes en emblemas nacionales comunes. Y como se sabe, el componente étnico en particular pero no exclusivamente africano, da la tónica y es el factor englobante en la cultura popular.

Es significativo que, aunque usemos el mismo término: “melting pot” en Estados Unidos, “crisol de razas” en Argentina, “cadinho de razas” o “fábula de las tres razas” en Brasil, estas tres imágenes, que podrían significar lo mismo, lo que debe leerse en cada una de ellas en su contexto particular es completamente diferente. En Estados Unidos, al hablar de la sociedad nacional como un caldero étnico se está hablando de un mosaico de razas siempre identificables cohabitando en el mismo suelo en tanto diferentes, en calidad de grupos humanos separados. Estados Unidos procesó sus contingentes constitutivos como un conjunto de unidades étnicas segmentadas, segregadas, jerarquizadas y enfrentadas de acuerdo con una estructura polar originaria de blancos y negros. Sobre esa estructura básica de dos contingentes antagónicos, se instalaron los segmentos de lo que, para el momento actual, Hollinger describe como el “pentágono étnico”: americanos africanos, americanos asiáticos, americanos nativos, latino-americanos y euro-americanos, categorías o bloques etnoraciales donde “la categoría de los ‘blancos’ –afirma Hollinger– fue articulada en el moderno Estados Unidos primeramente en relación con los negros y secundariamente en relación con la gente de otros colores” (p. 30). Otras clasificaciones y denominaciones son también posibles, pero lo que interesa aquí es la estructura segmentada de la diferencia que se desarrolla a partir del modelo fundador blancos-negros como matriz rectora e idioma de la alteridad y de la producción de identidad.

Pese a que en un principio la idea de “melting pot”, acuñada por Israel Zangwill en 1908, daba continuidad al ideario de amalgama social que tuvieron J. Hector St. John de Crèvecoeur, Ralph Waldo Emerson y Herman Melville, donde la diversidad residía no en el resultado final sino en los componentes que confluirían en él, es decir, donde se enfatizaba la disolución de la diversidad en un producto único, ya en 1915 Horace Kallen comenzaba a formular su crítica a esta concepción de “melting pot” y a proponer lo que llamaría, en 1924, “pluralismo cultural” usando el modelo de la orquesta sinfónica como analogía. Así, “cada instrumento era un grupo distintivo transplantado del Viejo Mundo, haciendo música en armonía con los otros grupos. Enfatizaba la integridad y la autonomía de cada grupo definido por descendencia” (Hollinger 1995: 92). Este movimiento de resistencia a la asimilación obtuvo apoyo de los intelectuales liberales de la época y acabó

constituyéndose en el mapa dominante de la composición social norteamericana. En la actualidad, afirma Hollinger, este

mecanismo clasificatorio no es ni siquiera una guía de las líneas a lo largo de las cuales se da la interacción y convergencia genealógica; más que esto, es un marco para la política y la cultura en Estados Unidos. Es una prescripción implícita para los principios de acuerdo con los cuales los americanos deben mantener comunidades; es una afirmación de que ciertas afiliaciones son más importantes que otras. (1995: 24).

Por esta diferencia crucial entre nociones como “melting pot” y “crisol de razas”, a pesar de la aparente equivalencia entre una y otra expresión, el contexto nacional es indispensable para entender los términos y consignas que comandan la convivencia y estructuran las líneas de conflicto. En este sentido la nación, atravesada por discursos que una sociedad comparte, conoce, discute, o sea, en cuanto campo cerrado de interlocuciones varias, tiene una historia propia. Tensiones características, resultantes del esfuerzo, siempre administrado por el Estado, por construir una unidad, dan forma a la pluralidad resultante. Si tenemos una historia particular, no podemos importar nociones de identidad formadas en otro contexto nacional; tenemos que trabajar, elaborar, robustecer y dar voz a las formas históricas de alteridad y desigualdad existentes. En general, el discurso de la globalización nos invita a olvidar ese marco histórico, el de la historia de la nación y de los conflictos característicos y emblemáticos de cada sociedad.

En el contexto de diferencia de poder y prestigio entre Estados Unidos y los países de América Latina, y como parte del proceso de influencias por el que se globalizan formas particulares de identidad resultantes de una historia particular, ha surgido un grupo de investigadores norteamericanos que critican lo que ellos denominan nuestro “mito del mestizaje” (v., p. ej., en relación con Brasil, la obra colectiva de Hanchard, o Hellwig, y mi crítica a éstos en Segato 1998), sustituyendo subrepticamente la idea de utopía (una utopía del mestizaje o de la imbricación de pueblos) con la idea, peyorativa aquí, de mito. No tengo dudas de que ambos paradigmas, el de la administración de lo diverso como diverso, y el de la constitución de una nación unitaria, tienen fallas y virtudes, y de que solamente tomando en consideración realidades particulares, emergentes de historias singulares, podremos implementar estrategias políticas eficientes. Sin embargo, constatamos una entrada agresiva, sostenida con fondos, becas y oportunidades –difíciles de conseguir en nuestros países– para que la gente se convierta al discurso político de las identidades segregadas, de las minorías. Comienzan a surgir así, distorsiones y adaptaciones forzadas al nuevo esquema.<sup>5</sup>

---

5 Solo para que el argumento que presento no sea mal entendido, es importante aclarar que soy partidaria de la institución de cuotas de vacantes específicas para negros e indígenas

Una percepción tergiversada o inadecuada del comportamiento social en los países periferalizados por las representaciones dominantes refuerza las certezas de “superioridad moral” de las naciones imperiales. La “superioridad moral”, como muy bien lo hace notar Said (pp. xvii-xviii), constituye el fundamento de la “filantropía imperialista”, “la misión civilizadora”, características de los países centrales, y es uno de los pilares, sino el más vital, de la estructura del poder imperial. Buenas intenciones y vista corta son lo que nos lleva a aceptar el “auxilio”.

Algunos análisis particulares muestran cómo este proceso de formación de lenguajes de identidades transnacionales se va distanciando de la experiencia étnica local. Chase Smith, por ejemplo, describe la consolidación del movimiento indígena amazónico a través de la formulación de la noción de “pueblos indígenas”, que sirvió de base para la formalización de su alianza en la Comisión Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), pero relata cómo, a lo largo de este proceso, y como consecuencia del impacto global sobre el mismo, los representantes de la Coica fueron distanciándose en hábitos, vocabularios y propósitos de sus bases culturales. Según Chase Smith, “El enfoque de la Coica se ha dirigido casi exclusivamente al exterior, hacia Europa y Estados Unidos” (p. 115), y las raíces y lealtades locales se debilitaron.

En el caso de la identidad negra transnacional emergente, el impacto del universo racial interno de Estados Unidos es masivo, pero la resistencia de las bases locales a “identificarse” o racializarse según las pautas del nuevo canon llama bastante la atención. Se trata de un largo capítulo de análisis que no es posible incluir aquí (v., p. ej., para el caso de Brasil, Segato 1995 y 1998), pero baste mencionar la visita en 1996 del líder negro norteamericano Jesse Jackson a Brasil, donde mantuvo todos sus encuentros secundado por el embajador estadounidense. O citar el revelador comentario de Anani Dzidzienyo a la compilación de Hellwig, con textos que revelan la mirada de intelectuales afronorteamericanos sobre Brasil:

Si, como se argumenta comúnmente, los Estados Unidos sientan el standard contra el cual otras comunidades políticas son juzgadas en lo que respecta a relaciones raciales, entonces, ¿qué otra fuente de percepciones más profundamente sentidas que las observaciones de los africanos [norte] americanos mismos? (contraportada del volumen).

---

en Brasil, un país ferozmente racista, y que me encuentro colaborando activamente en la elaboración de una propuesta para la introducción de este instrumento de acción afirmativa, basado en un principio de equidad y discriminación positiva, en la Universidad de Brasilia.

## Alteridades históricas/identidades políticas: la importancia de una distinción rigurosa

No se trata de afirmar que toda identidad política es enteramente perversa, sino de alertar sobre la importancia de distinguir rigurosamente entre nuevas identidades políticas, por un lado, y, por el otro, las formas tradicionales de alteridad y desigualdad con sus culturas asociadas que surgieron de su convivencia histórica en determinada escena nacional. Solo esta diferenciación precisa podrá evitar que las primeras devoren a las segundas, ocupando su lugar y eliminando sus huellas. Una especie de secuestro y sustitución a través de un proceso de *verosimilitud*.

Son *alteridades históricas* aquellas que se fueron formando a lo largo de las historias nacionales, y cuyas formas de interrelación son idiosincrásicas. Son “otros” resultantes de formas de subjetivación que parten de interacciones a través de fronteras históricas interiores, inicialmente en el mundo colonial y luego en el contexto demarcado por los Estados nacionales. Cuando subrayo el papel de las interacciones e interrelaciones históricas en los procesos de subjetivación pienso en estrecha afinidad con la recuperación que Bhabha hace del sentido de la diferencia en Fanon, pues lo que llamo aquí de alteridad histórica es, más que un conjunto de contenidos estables, una forma de relación, una modalidad peculiar de *ser-para-otro* en el espacio delimitado de la nación donde esas relaciones se dieron, bajo la interpelación de un Estado y articuladas por una estructura de desigualdades propia. Ciertamente, el ser para otro del afrobrasileño, y la filosofía que orienta su movimiento de *subjetivación en relación*, es muy diferente del ser para otro del negro en el contexto norteamericano. Como Bhabha afirma, desarrollando la experiencia de Fanon, el sujeto que enuncia esa diferencia es un sujeto de identidad híbrida, pero esa hibridez, agregaría yo, es el resultado de una interacción con interlocutores precisos y estables en un ámbito delimitado. Si en el caso de los países de descolonización reciente, como los de África, Asia o el Caribe, esta interlocución y consecuente hibridez se dio entre nativos y administradores imperiales, en el caso de América Latina y América del Norte se dio dentro del ámbito nacional. Esta “diferencia” emergente de la interlocución, según Bhabha, no puede ser confundida con la “diversidad cultural”, concepto mecánico y objetivador que “da origen a nociones liberales y anodinas de multiculturalismo, intercambio cultural, o cultura de la humanidad. Diversidad cultural es también la representación de una retórica radical de la separación de culturas totalizadas que viven incontaminadas por la intertextualidad de sus localizaciones históricas” (1994: 34).

A su vez, las alteridades históricas me parecen diferentes de las *identidades políticas transnacionales* debido a que éstas son un producto de la globalización por dos caminos posibles:

1) Pueblos que estuvieron siempre constituidos y bastante aislados y que ahora inscriben su presencia con perfil definido, como solicitantes de derechos y legislaciones específicas, en un proceso de adquisición de visibilidad en términos étnicos o de “minorías” que puede ser llamado de etnogénesis o emergencia de identidades. Este es el caso, por ejemplo, de los “quilombos” o comunidades de negros cimarrones en Brasil, que deben su permanencia histórica justamente a estrategias de ocultamiento en el seno de la nación (Carvalho 1996, 1997) y que ahora se ven empujados a “visibilizarse”, “etnizarse” y racializarse en términos que les son novedosos; y

2) Segmentos de la población con características raciales o tradiciones diferenciadas que han existido históricamente pero cuya etnicidad pasa ahora a obedecer las pautas de un guion fijo introducido por la globalización y endosado por los Estados nacionales bajo la presión de los agentes globalizadores. Es el caso, por ejemplo, de los descendientes de africanos en Brasil y de su cultura, y del impacto sobre los mismos de las concepciones de raza en Estados Unidos, y del papel del factor racial en las relaciones sociales en aquel país. También son ejemplos las diversas formas de construcción de la etnicidad indígena en el Nuevo Mundo, y la pauta del indigenismo transnacional antes mencionada.

No se trata simplemente de la adquisición de conciencia sino de la sustitución de una forma de ser otro, de constituir alteridad, dentro de una historia concreta de interacciones, por un estatuto de identidad con referencia a patrones fijos donde se rechaza o niega la hibridez constitutiva de subjetivarse como “otro” en relación con lo que dice Bhabha. Por lo tanto, se produce una reducción, un achatamiento de las formas de ser diverso. O, lo que es más grave, una homogeneización mundial de las maneras de constituirse en diferencia, en identidad. Se introduce también una artificialidad y una superficialidad de lo étnico, un “multiculturalismo anodino y liberal” que se transforma en puramente emblemático –etnicidad emblemática, en tanto que constituida por puros signos diacríticos de una supuesta “diferencia”, pero donde no hay lugar para la discusión sobre la naturaleza misma de los recursos, su forma de extracción y su finalidad en el destino humano—. Parece ser una descripción más adecuada que la “etnicidad simbólica” propuesta por Gans (1979) para describir este mismo achatamiento y vaciamiento de la diversidad cultural. Lo emblemático tiene un grado menor de densidad y profundidad que lo simbólico.

Como se sabe, el beneficio de introducir estas identidades políticas consiste en que, a partir de la pertenencia a grupos así marcados es posible reclamar acceso a recursos y garantías de derechos, pero el precio a pagar por esta conquista es alto:

1) Lo que es reclamable o deseable también llega definido, como una finalidad impuesta. En este proceso de pérdida de la memoria de las finalidades alternativas podríamos encontrarnos con mujeres aspirando a ser generales, o negros

imaginando fórmulas para maximizar la plusvalía de sus subordinados, pues toda la idea de contracultura, de contestación a partir de la experiencia histórica de pueblo, se pierde. La conciencia de la pluralidad de las aspiraciones humanas es disuadida, y un determinismo del origen sustituye el principio de que lo que une a los seres humanos es el tipo de mundo que defienden.

2) Es difícil captar para este tipo de política, con sus promesas de ciudadanía, a los grupos no periferizados, o sea, que viven todavía ajenos a las presiones de los agentes transnacionales y al proceso modernizador de la globalización.

3) Se da una pérdida de tradición, de la imaginación apoyada en soluciones culturales peculiares y un olvido de las formas de convivencia que no caben en este modelo y que son propias de nuestro mundo mestizo latinoamericano.

Con referencia a este empobrecimiento de la diferencia, la interpelación por interlocutores históricos concretos que lleva a la subjetivación es sustituida por una interpelación mecánica y racionalizada consistente básicamente en la oferta de emblemas por parte del mercado, agentes globalizadores y medios masivos de comunicación. Lo que era un proceso de comunicación donde predominaba el elemento indicativo, espontáneo, de posicionamiento con relación al “otro”, se transforma en autoclasificación mecánica y objetivadora referida a un patrón abstracto, distanciado, global. Se da, así, una profunda modificación de la relación entre el lenguaje y lo vivido. La “conciencia práctica” de ser sujeto de identidad es sustituida por una conciencia obligatoriamente “discursiva” e instrumentalizadora de la propia identidad.

Veo aquí en acción “el crimen perfecto”, que sustituye progresivamente las economías “reales” (en los términos de Baudrillard), locales, por la economía global bajo el régimen de la equivalencia general, como un verdadero exterminio de la experiencia de la alteridad. Identidades virtuales, programadas y producidas en escala mundial y difundidas mediáticamente secuestran y toman el lugar de las formas históricas de “ser otro”.

## Referencias citadas

- Appadurai, Arjun. 1991 “Global Ethnoscapes” En: Richard Fox, (ed.), *Recapturing Anthropology*. Santa Fe: School of American Research Press.
- \_\_\_\_\_. 1995. “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”. En: Featherstone, Mike (ed.) *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications.
- Appiah, A. Kwame. 1990. But Would That Still Be me? Notes on Gender, ‘Race’, Ethnicity, as Sources of ‘Identity’. *Journal of Philosophy* 87 (October).



- \_\_\_\_\_. 1992. *In my Father's House: Africa in the Philosophy Culture*. New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1994 "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction". En: Amy Gutmann (ed.) *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Balibar, Etienne. 1993 "The Nation Form: History and Ideology". En: Etienne Balibar y Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. London: Verso
- Baudrillard, Jean. 1996. *El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso
- Bhabha, Homi. 1994 "The Commitment to Theory". En: *The Location of Culture*. New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 1990 "Dissemi.Nation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation". En: Bhabha, Homi (ed.): *Nation and Narration*. Londres-New York: Routledge.
- Carvalho, Jose Jorge 1997. Quilombos: Símbolos da luta pela terra e pela liberdade. *Cultura Vozes* 5 (91): 149-60.
- \_\_\_\_\_. (org.) 1996. *O Quilombo do Rio das Rãs. Historias, Tradições, Lutas*. Salvador, Bahia.CEAO/EDUFBA.
- Chase Smith, Richard. 1996 "La Política de la Diversidad. COICA y las federaciones étnicas de la Amazonia". En: Stefano Varese (coord.), *Pueblos indios soberanía y globalismo*. pp. 81-126. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Chomsky, Noam. 1994. *World Orders Old and New*. New York: Columbia University Press.
- Da Matta, Roberto. 1978. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro: Zahar
- Da Matta, Roberto y David Hess. 1995 *The Brazilian Puzzle. Culture of the Borderlands of the Western World*. New York: Columbia University Press.
- De Sousa Santos, Boaventura. 1995. *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*. São Paulo: Cortez.
- Dos Santos, Wanderley Guilherme. 1993. *Razões da Desordem*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Figuerola De Medeiros, Bartolomeu. 1994. "Entre Almas, Santos e Entidades Outras no Rio de Janeiro. Os Mediadores". Dissertação de Mestrado: Rio de Janeiro PPGAS, Museu Nacional.
- Fry, Peter. 1982. *Identidade e Política na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gans, Herbert. 1979. Symbolic Ethnicity in America. *Ethnic and Racial Studies* (2): 1-20.
- \_\_\_\_\_. 1992. Second-Generation Decline: Scenarios for the Economic and Ethnic Futures of the post-1965 American Immigrants. *Ethnic and Racial Studies* 15 (2): 173-192.
- García. Canclini, Néstor. 1990. *Culturas Híbridas*. México: Grijalbo.



- Gros, Christian. 1997. "Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal". En: *Antropología en la Modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Halperin, David. 1990. *One Hundred Years of Homosexuality*. New York: Routledge.
- Hanchard, Michael George. 1995. *Orpheus and Power. The Movimiento Negro of Rio de Janeiro and Sao Paulo, Brasil, 1945-1988*. Princeton: Princeton University Press.
- Hellwig, David (ed.). 1992 *African American Reflections on Brazils Racial Paradise*. Philadelphia: Temple University Press.
- Hollinger, David A. 1995 *Postethnic America. Beyond Multiculturalism*. New York: Harper Collins, BasicBooks.
- Mato, Daniel. 1997. On Global Agents, Transnational Relations, and the Social Making of Transnational Identities and Associated Agendas in "Latin" America. *Identities*. 4 (2): 155-200.
- Mclaren, Peter. 1994 "White Terror and Oppositional Agency: Towards a Critical Multiculturalism". En: David Theo Goldberg, (ed.), *Multiculturalism. A Critical Reader*. Cambridge, Mass.: Basil Blackwell
- Palmie, Stephan. 1995. "Africanizing and Cubanizing Discourses in North American orisa worship". En: Richard Pardon, (ed.) *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. London: Routledge.
- Parker, Andrew, Mary Russo, Doris Sommer y Patricia Yaeger (eds.). 1992. *Nationalisms & Sexualities*. New York: Routledge.
- Parker, Richard. 1991. *Bodies, Pleasures and Passions: Sexual culture in Contemporary Brazil*. Boston: Beacon Press.
- Pereira de Queiroz, Maria Isaura. 1988. "Identidade Nacional, Religião, Expressões Culturais: A Criação Religiosa no Brasil". En: Maria Isaura Pereira de Queiroz *et al. Brasil e EUA. Religião e identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal
- Ramos, Alcida. 1994a. The Hyperreal Indian. *Critique of Anthropology*. 14 (2).
- \_\_\_\_\_. 1994b. "From Eden to Limbo: the construction of indigenism in Brazil". En: Bond, George e Angela Gillian (eds.): *The Social Construction of the Past. Representation as Power*.
- Robertson, Roland. 1992. *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage Publications.
- Rouquie, Alain. 1984. *L'Argentine*. Paris: Presses Universitárias de France.
- Said, Edward. 1993. *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf.
- Salessi, Jorge. 1995. *Médicos, maleantes y maricas. Higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la nación argentina (Buenos Aires: 1971-1914)*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora.
- Sanchis, Pierre. 1997. "O Campo Religioso contemporâneo no Brasil". En: Ari Oro (ed.), *Religião e Globalização na América Latina*. Petropolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. 1995. As Tramas Sincréticas da Historia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (28).

- \_\_\_\_\_. 1994a. Para não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISER* (45)
- \_\_\_\_\_. 1994b. O Repto Pentecostal a “Cultura Católico-Brasileira. *Revista de Antropologia*, LISP. 37.
- Sansone, Livio 1997. “The emergence of the politics of black identity in Bahia, Brazil”. En: Vermeulen Hans y Cora Govers (eds.), *The Politics of Ethnic Consciousness*. London: MacMillan.
- Segato, Rita Laura. 1996. Frontiers and Margins: The Untold Story of the Afro-Brazilian Religious Expansion to Argentina and Uruguay. *Critique of Anthropology*.16 (4).
- \_\_\_\_\_. 1995a. “Cidadania: Por que Não? Estado e Sociedade no Brasil a Luz de um Discurso Religioso Afro-Brasileiro”. *Dados. Revista de Ciências Sociais*. 38 (3).
- \_\_\_\_\_. 1995b. Santos e Daimones. O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal. Brasília: EdUnB.
- \_\_\_\_\_.1991. “Uma Vocacao de Minoria: A Expansão dos Cultos Afro-brasileiros na Argentina como Processo de Re-etnizagao”. *Dados-Revista de Ciências Sociais* 34 (2).
- Sigal, Silvia y Eliseo Veron. 1985. *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Buenos Aires: Legasa.
- Soares, Luiz Eduardo. s.f. “The Double Bind of Brazilian Culture”, mimeo.
- \_\_\_\_\_. 1993. “Dimensões Democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais conua o afro-brasileiro”. En: Os Dois Corpos do Presidente e Outros Ensaio. Rio de Janeiro: ISER-Relume Dumara.
- Soares, Luiz Eduardo e Leandro Piquet. 1992. “Religiosidade, Estrutura Social e Comportamento Politico”. En: Maria Clara Bingemer (org.), *O impacto da Modernidade sobre a Religião*. Rio de Janeiro: Editora Loyola.
- Sollors, Wemer. 1986. *Beyond Ethnicity. Consent and Descent in American Culture*. New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (ed.). 1989. *The Invention of Ethnicity*. New York: Oxford University Press.
- Spivak, Gayatri. 1987. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. London: Methuen
- Tedesco, J.C. 1986. *Educación y Sociedad en Argentina (1880-1945)*. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- Teran, Oscar. 1987. *Positivismo y nación en Argentina*. Buenos Aires: Puntosur.
- Varese, Stefan. 1996. “Parroquialismo y Globalizacion. Las etnicidades indígenas ante el tercer milenio”. En: Varese, Stefano (coord.) *Pueblos indios soberanía y globalismo*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Velho, Gilberto. 1992. “Unidade e Fragmentacao em Sociedades Complexas”. En: Velho, Gilberto e Otavio, *Duas Conferências*. Rio de Janeiro: Forum de Ciência e Cultura- UFRJ.
- Wafer, Jim. 1991. *The Taste of Blood. Spirit Possession in Brazilian Candomble*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Wallerstein, Immanuel. 1995. "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System". En: Featherstone, Mike (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications.
- Williams, Brackette F. 1989. A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain. *Annual Review of Anthropology*. (18).
- \_\_\_\_\_. 1993. The Impact of the Precepts of Nationalism on the Concepts of Culture: Making Grasshoppers of Naked Apes. *Cultural Critique*. Spring.



ANTROPOLOGÍAS HECHAS • ANTR

# 5. ENTRE LA ANTROPOLOGÍA COMO TRABAJO Y EL TRABAJO DE SER ANTROPÓLOGO

ANTROPOLOGÍAS HECHAS • ANTR



# **5. ENTRE LA ANTROPOLOGÍA COMO TRABAJO Y EL TRABAJO DE SER ANTROPÓLOGO**

## La etnografía y el futuro de la antropología en México<sup>1</sup>

CLAUDIO LOMNITZ<sup>2</sup>

**D**e los años ochenta para estas fechas ha caído paulatina pero aparentemente inexorablemente el prestigio de la antropología social en México. De ser un poco la reina de nuestras ciencias sociales –coronada justamente con la construcción de este gran museo– ha pasado a ser una cenicienta.

Varias instituciones superiores en ciencias sociales de alto prestigio parecen poder prescindir de la antropología, sin despeinarse demasiado. No tienen centros de antropología ni El Colegio de México ni el CIDE, por ejemplo, ni tampoco han desarrollado este campo instituciones privadas influyentes, como el ITAM o el Tecnológico de Monterrey. La Universidad Iberoamericana, con una tradición de gran prestigio en esta área, quitó hace algunos años a su departamento de antropología para fusionarlo mejor en uno general abocado a las ciencias sociales...

La caída en el prestigio de la antropología se extiende también al debate público, donde los antropólogos tenemos mucho menos representación que, por ejemplo, los politólogos, los historiadores, o los economistas. A veces no se echa mano de los antropólogos ni siquiera cuando se trata de discutir conceptos que son centrales de la antropología, como el concepto de la cultura, por ejemplo. Así, por ejemplo, en semanas pasadas hubo una viva discusión en torno de una declaración del presidente Enrique Peña Nieto en el sentido de que la corrupción en México es también un problema cultural. La antropología brilló por su ausencia en ese debate y, de hecho, la discusión se desarrolló sin elementos analíticos básicos, como, por ejemplo, sin idea de lo que pueda significar que un conjunto heterogéneo de prácticas como aquellas que se reúnen bajo el concepto de “corrupción” sean o no parte del repertorio de la representación simbólica de nuestra sociedad.

---

1 Publicado el 14 de noviembre de 2014 en *Nexus*.

2 Departamento de Antropología de la Universidad de Columbia, y miembro del Colegio Nacional (México).

La caída de la situación de la antropología se ha filtrado incluso a espacios del imaginario colectivo y del estereotipo: el “antropólogo huarachudo”, por ejemplo, ha pasado de ser imaginado como una figura de la contracultura a una figura proletarizada. Y si en los años setenta los antropólogos latinoamericanos se esforzaban melosamente por “darle la mano al indio”, hoy, para muchos economistas o politólogos resulta más o menos igual de osado darle su mano al antropólogo.

¿Como volver a ganar un lugar en la mesa de la discusión pública? La etnografía es, me parece, la clave para eso. En mis comentarios de hoy explicaré el cómo y el por qué de eso, pero antes, importa pensar un poco acerca del prestigio anterior de la antropología mexicana, no porque estemos celebrando los cincuenta años de este gran museo, sino porque no podremos contribuir a construir una nueva visión de futuro de la antropología sino a partir de una comprensión aunque sea general de algunos de los elementos clave de los éxitos pretéritos. Seré breve en el rodeo.

## Indigenismo y modernismo

Me parece que se puede resumir el por qué del éxito de la antropología como ciencia social en el periodo revolucionario –digamos entre 1910 y 1982– haciendo referencia breve a dos de sus monumentos: el proyecto de Teotihuacán de Manuel Gamio, publicado en 1924 y que fue parte de sus inicios, y la construcción e inauguración del Museo Nacional de Antropología en 1964, ya como expresión material y emblema de su apogeo.

El proyecto de Gamio en Teotihuacán reunía varios aspectos distintos que, todos juntos, formaban una propuesta original para la antropología, quizá incluso a nivel mundial: se trataba, por una parte, un proyecto de realizar una reforma social profunda, fincado en la repartición agraria en el poblado de San Juan Teotihuacán, en un programa de empleo para la población en las obras arqueológicas de Teotihuacán, y en la elaboración de instituciones educativas para la población; por otra parte, era también un proyecto de investigación de arqueología y de antropología social; y era también, finalmente, parte de un proyecto de reconstrucción de las ruinas que abriría la zona al desarrollo turístico y a su uso simbólico para la construcción de una imagen de México. Quizá visto esto, se entienda más fácilmente el por qué la antropología en México llegó a ser reina de las ciencias sociales –ninguna otra disciplina tenía un rango de acción que se moviese de la implementación práctica de la reforma agraria y educativa a la figuración simbólica del país, pasando de manera orgánica por la construcción científica de la disciplina misma.



Por otra parte, en cuanto a la figuración simbólica de país, el proyecto de Gamio tuvo como eje la construcción práctica de una fórmula creíble para conseguir que el pasado y el futuro de México convergieran en el proyecto de reforma revolucionaria: así, las pirámides de Teotihuacán representarían la grandeza pretérita de mexicano, mientras la miseria del poblado de San Juan Teotihuacán representaba la degradación del pueblo que había construido las pirámides a manos del sometimiento colonial español, y luego del neo-colonialismo porfirista. Y la acción social revolucionaria, guiada por la ciencia antropológica, sería el factor decisivo para elevar a ese pueblo degradado al lugar que le correspondía según su potencial demostrado, es decir que lo llevaría a volver a ser aquel pueblo que fuera en tiempos pretéritos capaz de construir la grandeza de Teotihuacán. El México moderno ya volvería a construir nuevos teotihuacanes.

Esta manera de juntar el pasado y el futuro del indigenismo mexicano tenía, además, inmensas posibilidades de desarrollo en el campo estético, porque si la grandeza futura de México estaba cifrada en la grandeza de su pasado, la estética precolombina podía fácil y creíblemente servir para figurar ese futuro. Por eso, la escultura y la arquitectura precolombina pasarían de ser apreciadas como como reliquias de una barbarie noble y misteriosa que habían sido tragadas por la selva, y permanecido así, dispuestas para ser descubiertas por los nuevos conquistadores de los trópicos (ya fueran ingleses, franceses, alemanes o norteamericanos) –a ser vistas como objetos de un arte clásico, que prefiguraba el arte moderno, y que encerraban en sus formas y volúmenes la fórmula secreta indispensable para desarrollar un modernismo propiamente mexicano.

Por eso, sin duda, en los mismos años en que Manuel Gamio echó a andar su gran proyecto de Teotihuacán, José Clemente Orozco escribiría en su memoria como él y el pintor francés Jean Charlot visitaban frecuentemente el salón de monolitos del viejo Museo de Antropología y como “hablábamos durante horas de ese arte hermosísimo”.

El propio Gamio entendía perfectamente la importancia de lo precolombino como estética para chapar la nueva imagen de México, y la utilizó no sólo para decorar, de forma muy hermosa, muchas de sus publicaciones, sino también para ir elaborando nuevas formas de ritual público, propuestas para el cine mexicano, e incluso un grano de arena para desarrollar aquello que se daría a conocer como la “fiesta mexicana.” Así, por ejemplo, el casamiento del propio Manuel Gamio, que se realizó en las pirámides, incluyó menú impreso que traía platillos con nombres como “arroz a la tolteca” (poco importaba que los toltecas no hayan conocido el arroz): “mole de guajolote teotihuacano,” “liebres de las pirámides,” y “frijoles a la indiana”. Vale la pena notar que en décadas anteriores, lo indio en general era símbolo de lo contrario de lo civilizado. Incluso el término “guajolote” mismo era usado más bien para indicar bajeza por ser de raíz india. Así, en 1871

un crítico de la poesía de Guillermo Prieto aludía irónicamente a ella como una composición de “versos chulísimos oliendo a guajolote”.

La antropología de tiempos de Gamio, en cambio, había conseguido sublimar la cultura popular y ver en ella a la vez la grandeza del pasado remoto, la degradación del pasado inmediato, y el potencial presente para el futuro de México. Por eso lo indio sería también la base estética de la modernidad mexicana, y poco importaba que los toltecas no conocieran el arroz, ni que no tuviésemos ni zorra idea de si los antiguos teotihuacanos, que habían desaparecido en el siglo noveno, comían o no mole.

En muchos sentidos, nuestro tan amado Museo Nacional de Antropología es la culminación de ese proyecto estético, aunque también representa, a su manera, el crepúsculo del proyecto político de la antropología revolucionaria. El Museo Nacional es el momento culminante de la antropología revolucionaria porque se presenta una arquitectura y una ingeniería mexicana moderna ya completamente desarrollada, que ha conseguido incorporar y fusionar plenamente la estética precolombina con los materiales, las técnicas de construcción, e la idea de elegancia y funcionalidad del modernismo. Además, el museo es una culminación porque fue un proyecto financiado por el estado mexicano, con base en planos de un arquitecto mexicano, y construido por ingenieros y trabajadores mexicanos presentes, para cobijar y exhibir de la mejor forma al gran pasado mexicano. Así, el espacio del Museo Nacional de Antropología es, en sí mismo y por fin, un ejemplo innegable de la realización del potencial México como nación moderna. No es por nada que el Museo Nacional de Antropología fuese aclamado como la joya de la corona del México revolucionario, y se convirtió, también y de inmediato, en la carta de presentación de la antropología mexicana como reina de sus ciencias sociales. Por eso la Escuela Nacional de Antropología se albergó en el museo mismo.

## Grietas en el edificio de la antropología nacional

Sin embargo, como sucede tantas veces, el apogeo de una fórmula, su momento de mayor plenitud, marca también el inicio de su decadencia. La consolidación del estado mexicano, y los casi veinte años de “milagro mexicano” que culminaron en la construcción del Museo Nacional de Antropología, llevó también a la conclusión de aspectos importantes del proyecto de reforma social que había sido tan importante en la fórmula de Gamio.

Para los años sesenta, la reforma agraria estaba ya entre estancada y concluida, y el campesinado mexicano comenzaba un proceso de decadencia que terminaría en una forma de pobreza urbana que no se prestaba para la figuración del

futuro de México. Así, en el mismo año que se estrenaba el Museo Nacional de Antropología, el Fondo de Cultura Económica publicaba la versión castellana de *Los hijos de Sánchez*, del antropólogo Oscar Lewis, que era un retrato etnográfico y literario de la miseria en la ciudad de México. La Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística presentaría casi de inmediato una demanda judicial contra tanto Lewis como el Fondo de Cultura Económica, acusando al libro de ser anti-revolucionario, y de difamar las instituciones mexicanas y la vida social en México. El escándalo llevaría a la renuncia del editor del Fondo de Cultura Económica, Orlando Orfila. O sea que la presentación moderna de la grandeza pretérita de México no necesariamente se mostraba capaz de erigirse en una alternativa para la nueva pobreza urbana, que se entreveía como el lado feo de la modernidad.

Por otra parte, el programa redentor del estado mexicano, que buscaba, usando la fórmula cardenista, “convertir a los indios en mexicanos,” comenzó a ser vista por las nuevas generaciones de antropólogos como un proyecto de sometimiento del indio –es decir, de aquel fetiche adorado, ya, por la antropología como el talismán y objeto de su éxito. Por eso, la antropología de la generación del 68 quiso alejarse de las políticas públicas del Estado, y criticó duramente a la generación de antropólogos que había conseguido la apoteosis modernista de la antropología, buscando en vez nueva energía en el espacio de intermediación entre el campesinado –acechado por las fuerzas del mercado y del estado– y el propio Estado. Así, el título del libro de Arturo Warman, ... *Y venimos a contradecir los campesinos de Morelos y el estado nacional (1976)*, es, quizá, lo que mejor expresa la nueva fórmula de inserción de la antropología en la sociedad mexicana.

“Y venimos a contradecir” era una fórmula legal, utilizada por escribanos o abogados coloniales en representación de comunidades indígenas que traían pleitos de tierra ante juzgado. Ahora el antropólogo se habría convertido en su abogado. Aquella fue la fórmula de la antropología con la que yo formé, en el México de los años setenta, y en su momento, parecía tener bastante energía: mucho presente, y bastante futuro.

En parte esa energía, ese futuro, manaba justamente de haber tomado el partido de las clases populares frente al estado, y en parte, las generaciones posteriores al 68 se beneficiaban todavía bastante del prestigio acumulado por la antropología anterior, y que todavía nos cobijaba, por más que la criticáramos. Cuando yo comencé a estudiar antropología, en 1973 y 74, la Escuela Nacional de Antropología todavía estaba físicamente en este edificio, en el Museo Nacional de Antropología, y aunque la Escuela fuese un espacio muy contrastante con el resto del museo –en ese año, por ejemplo, la escuela no tenía director, y estaba regida en supuesto autogobierno por los estudiantes– al menos el mismo espacio que el museo, y, como hemos visto ya, eso no significaba poco.

La separación en 1979 de la ENAH del Museo Nacional de Antropología, su divorcio del emblema máximo del modernismo mexicano, y su exilio a un edificio moderno pero sin chiste arquitectónico, carente de cualquier alusión a la estética modernista propiamente mexicana, y trazado, en vez, con un funcionalismo desnudo y barato, puso el potencial de la antropología nacional a prueba. ¿Podría la antropología mexicana mantener su lugar privilegiado entre las ciencias sociales sin una inserción clara en el diseño de las políticas del estado? ¿Podría hacerlo si estaba perdiendo, además, la capacidad de influir en las fórmulas estéticas imperantes? Y, quizá todavía más difícil, ¿podría hacerlo si, al final, seguía enamorada de su éxito anterior? ¿De su romance con el potencial de lo indio para figurar el futuro?

Ya para los años ochenta, la respuesta a estas preguntas parecía ser un “No” bastante rotundo. Nombro dos pequeños episodios de época que me parecen significativos. El primero, sobre el que escribí alguna vez en un libro de ensayos titulado *Modernidad indiana*, fue la ceremonia de exorcismo a la ENAH que encargó Alejandro Figueroa, quien fuera brevemente director de la Escuela Nacional de Antropología antes de su muerte prematura y muy lamentada. Alejandro, que era de Sonora, le encargó la limpieza a un *marakame* yaqui, como preludeo a un concierto de rock y la ceremonia de su toma de posesión.

El *marakame* invitado se paseó por el predio de la nueva escuela de antropología que, como muchos de ustedes saben, está pegada al Periférico, junto a la zona arqueológica de Cuicuilco, y casi enfrente del entonces todavía flamante Centro Comercial Perisur. Trás de algunos pases y cavilaciones, el *marakame* yaqui dio su diagnóstico, que no podía ser más certero: la nueva escuela estaba mal ubicada. El estado mexicano la había construido al costado negativo de la pirámide de Cuicuilco. Por eso, las malas vibras de la pirámide le llegaban de lleno a la Escuela de Antropología, mientras la energía buena de la pirámide iba en la otra dirección, derechito a Perisur.

De esa manera, el *marakame* hizo público algo que los antropólogos de ese entonces quizá intuíamos, pero que todavía no alcanzábamos a entender, que era que la antropología de esos años no era ya capaz de mediar entre el pasado y el mercado —entre la pirámide y Perisur— como lo había sido anteriormente. Finalmente, la fórmula de Manuel Gamio en Teotihuacán había sido una piedra de toque de la industria del turismo mexicano, que por varias décadas fue la industria más importante de México, y esa misma fórmula fue también el principio estético de la nueva arquitectura, los nuevos movimientos artísticos, etc. O sea que además de construir patria, la antropología había contribuido a diseñar un nicho de mercado importante para México, que influía desde el turismo hasta la industria de la construcción, etc. Para los años ochenta, todo aquello estaba ya

decrépito. Quedaban, apenas, algunas rentas, cada vez más magras, de aquellas glorias pasadas.

El segundo episodio sintomático de la decadencia de la antropología en aquellos años, fue un pequeño artículo publicado por Octavio Paz en *Vuelta* a mediados de la década de los ochenta, lamentando el estado de la Escuela Nacional de Antropología, a raíz de una reseña de un libro de la historiadora de arte Linda Schiele. Linda Schiele y sus colaboradores había conseguido, por fin, leer la escritura de los antiguos mayas. Se trataba de una verdadera revolución, que había tardado más de cien años de esfuerzos en suceder, y Paz se preguntaba por qué aquello había sucedido en universidades norteamericanas. ¿Por qué no ha habido una contribución de la ENAH a este descubrimiento? Su respuesta era que la escuela se había sumido en un proceso de politización que la había alejado irremediabilmente de su vocación y de su justificación profunda.

No hubo, en su momento, una respuesta clara a la crítica de Paz, más allá de los lamentos (el mío incluido) de que la ENAH no tenía presupuesto para hacer gran cosa a nivel de investigación, o de las protestas de quienes consideraban que la labor de la ENAH era la revolución, y que la epigrafía maya tendría que venir después de ese alumbramiento. Pero si analizamos la cuestión de manera más amplia, nos percatamos de que Octavio Paz estaba, finalmente, poniendo el dedo en la llaga: la antropología no tenía ya aquella relación con el pasado que le había permitido un protagonismo en la figuración de un futuro colectivo, y, en vez, se había situado en un espacio contestatario difuso, donde no tendría una voz ni una función propia, que la distinguiera de la de una dirigencia sindical, por ejemplo.

Los lodos de la antropología de hoy, vienen, en buena parte, de esos polvos. El prestigio de la antropología todavía no se ha terminado de recuperar de la encrucijada de los años setenta y ochenta.

### **Y sin embargo, se mueve**

Y sin embargo, la situación de la antropología, hoy, es, bastante diferente de ese momento de crisis de los años sesenta y setenta, y decadencia de los años ochenta. Hay, hoy día, una potencialidad inmanente bastante clara de la antropología, que se presente o se intuye en los muchos estudiantes de ciencias sociales que están comenzando a orientarse hacia la antropología. Sin embargo, para poder pensar la potencialidad de la antropología hoy, es necesario decir dos o tres palabras acerca de las ciencias sociales que sí consiguieron prestigiarse en el tránsito del régimen revolucionario decadente al neoliberalismo: la economía, la ciencia política, y la sociométrica.

El prestigio de la economía surgió justo cuando caía el de la antropología, con la crisis de 1982. En ese momento, los economistas, que había hasta entonces ocupado ramas especializadas del gobierno, comenzaron a tener aspiraciones presidenciales, y el lenguaje de la economía saturó el lenguaje público.

Sin restarle méritos a la economía como ciencia, ello se debió en buena medida a dos hechos: primero, que el estado mexicano necesitaba tener una comunicación perfecta con el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial para poder reestructurar la deuda pública, y para poder instaurar las políticas que esas instituciones recetaban a cambio de la reestructuración de la deuda; y segundo que la vieja economía aparecía ahora como fundada en una ficción –la ficción de lo nacional como principio y fin, como soberanía absoluta, como mercado nacional– esta ficción contrastaba con “la realidad”, que era una manera de decir que el proyecto de la economía nacional había fracasado, y que su discurso había pasado de ser una receta para el futuro a ser falsa propaganda. La economía, como disciplina, ofrecía no sólo una mediación necesaria y eficaz con los organismos internacionales que le prestaban a México, sino que ofrecía otra visión de lo real, que manaba de otros principios, y que se erigía como una alternativa a los dogmas del régimen quebrado. Y como había en verdad una quiebra del viejo régimen, la economía estaba en situación de ofrecer imágenes creíbles del futuro que eran indispensables tanto para reformar al Estado y al mercado, como para los mismos actores que tenían que operar bajo nuevas reglas. En un contexto así, la economía se coronaba como la nueva reina de las ciencias sociales.

Algo análogo sucedió en esos años con la ciencia política, que también consiguió un buen lugar en la corte. La transición económica que se desencadenó a partir de la crisis económica de 1982 fue de la mano de una transformación política. Esa transformación, que se enmarcó en un discurso acerca de la “transición democrática”, le dio bastante trabajo a la ciencia política, tanto como intérprete privilegiada del régimen de transición, como de diseñadora de la transición misma.

O sea que mientras la antropología perdía capacidad de figurar el futuro, y de juntar el pasado al futuro, la economía y la ciencia política conseguían justamente esa potencia y potencialidad. Ello se manifestó de inmediato en los contextos institucionales, con catedrales para estas ciencias construidas en instituciones como el ITAM, el CIDE, el IFE, etc.

Por otra parte, como el nuevo régimen se iba construyendo a partir de un sentimiento claro de necesidad de mapeo de la nueva realidad –una realidad ignota, que contrastaba con el discurso oficial y de las corrientes científicas afiliadas al viejo sistema. En ese contexto, surgió también el prestigio de la sociometría– de la encuesta y medición estadística, que serviría, en primer lugar, para derrumbar las supuestas certezas del viejo régimen, incluidas, desde luego, las verdades

construidas desde el ensayismo mexicano, desde el cine, la literatura, etc. Así, desde revistas como *Este País* y desde una serie de nuevas agencias dedicadas a sondeos de opinión, se comenzó a cuestionar la caracterización de “el mexicano” que había ido de la mano del desarrollo anterior: si se decía que “el mexicano” era religioso, la nueva sociometría preguntaba por religiosidad, y ofrecía cifras que demostraban que quizá el pueblo no lo era tanto. Si la literatura de lo mexicano hablaba de que el pueblo era fatalista, se preguntaba, se encuestaba, y se contaba. Si se decía que los mexicanos odiaban a los gringos, se preguntaba y se contaba.

Por problemático que fuese el ejercicio desde un punto de vista metodológico –a veces lo ha sido, y otras veces no tanto– la sociometría se estableció rápidamente como una forma de conocimiento indispensable, porque ofrecía una estrategia para documentar la ruina del sistema ideológico anterior, porque ubicaba realidades que debían ser reconocidas, y porque de esa manera apuntaba a zonas de acción indispensables para las políticas presentes y del futuro.

Aún en la antropología, la porción de la disciplina que demostró mayor vitalidad y capacidad de figurar futuro en esos años –desde fines de los años ochenta hasta iniciados los 2000– era aquella abocada a la descripción de fenómenos culturales emergentes, representada en primer lugar por la obra y escuela de Néstor García Canclini. Y, contrario al esquema clásico de la antropología, ligada siempre a la etnografía de comunidades imaginadas como un todo social, García Canclini no fue enemigo de levantar encuestas, ni de justificar la importancia de los fenómenos que documentaba usando instrumentos de la estadística social.

La otra gran corriente de vitalidad antropológica posterior a la crisis del 82, figurada quizá de manera más clara en el *México profundo*, de Guillermo Bonfil, se dedicaba a imaginar una posible nación alternativa, de nuevo con los instrumentos antiguos de la antropología, pero ahora con implicaciones contestatarias frente al nuevo Estado, surgía como una alternativa que era a la vez radical y conservadora. Era radical porque implicaba refundar el estado; y era conservadora porque imaginaba la posibilidad de extraer a México del proceso de globalización en que estaba inserto ya de manera irrevocable.

Los reacomodos de la antropología en esa década ayudaron a garantizar su sobrevivencia en el periodo de vagar en el desierto, posterior al éxodo de la tierra de las pirámides, pero no fueron en sí mismos suficientes para sacar a la disciplina del desprestigio relativo–pese a un buen número de excelentes trabajos que se realizaron en esos años. Ese último jalón, la salida del desprestigio y el regreso al debate público sobre el futuro de México es, me parece, el que toca dar ahora, y creo que se podrá hacer con buenas probabilidades de éxito, debido al agotamiento relativo de la economía, la ciencia política y la sociometría ante las nuevas realidades que arrojó la transformación social iniciada en los años ochenta.



El cansancio de las nuevas reinas –la economía, la ciencia política, y la sociometría– se manifiesta de una manera análoga a lo que había acontecido anteriormente con los saberes heredados frente a la crisis del 82, es decir, que se manifiesta en una sensación difusa de irrealidad o insuficiencia explicativa de las categorías y conclusiones cotidianas emitidas por sus especialistas. Esa sensación de irrealidad, o “falta de piso”, viene, me parece, porque las categorías de análisis y los conceptos cotidianos de los especialistas luego tienen referentes que o bien exceden o bien se quedan cortísimos frente a la realidad. Esa es, en todo caso, una parte del problema. La otra, es, sencillamente, que las estrategias de esas ciencias no están hechas para describir los fenómenos que se agregan en datos de grandes números. Es decir, hay un problema de no entender la fenomenología contemporánea, entender las formas de vida social en la nueva sociedad, y los métodos de la economía y la ciencia política, y aún los métodos más pedestres de la sociometría, no sirven demasiado para salvar la brecha.

Pongo un ejemplo. En los debates recientes sobre educación en México, hay un contraste enorme entre las cifras de rendimiento y calidad educativa que arrojan las organizaciones como la OCDE, o las pruebas de PISA o ENLACE, y las actitudes de los padres de familia frente a la educación de sus hijos e hijas. La OCDE muestra que la educación en México es mala o incluso pésima, y los padres de familia piensan que sus hijos están bien educados. ¿Como se puede explicar esto sin hacer un trabajo de campo antropológico? Básicamente, de ninguna manera. Y hoy, en efecto, debido precisamente a la falta de prominencia de la antropología, básicamente no tenemos todavía una explicación del fenómeno.

En una conversación reciente con la Dra. Blanca Heredia, politóloga dedicada al estudio de la educación, Blanca me comentó que en algún momento un estudiante de antropología se dedicó a hacer un estudio local de educación, y descubrió que en la comunidad en que trabajó, “buena educación” se entendía como buenos modales. Los padres consideraban que sus hijos estaban recibiendo una buena educación en la escuela, y sin duda la estaban recibiendo, sólo que los modales tienen sin cuidado a la OCDE, mientras que en México son bastante importantes. Las diferencias en el concepto mismo de “educación” pueden ser parte de la explicación de la distancia entre las evaluaciones de los padres de familia y la OCDE, por ejemplo.

Demasiado frecuentemente, hoy, nos encontramos con la sensación de que las categorías de análisis no alcanzan siquiera a describir la realidad –ni hablar de explicarla. De hecho, no se puede explicar bien lo que no se sabe describir primero. Es decir, que la crisis de la economía y de la ciencia política, e incluso de la afición actual por la encuesta y de la agregación de opiniones como si ellas describiesen de manera transparente las prácticas y creencias de los encuestados, está dejando



un espacio enorme para la etnografía y, por lo tanto, para un renacimiento del papel de la antropología en el debate público y la construcción de futuro.

## Momentos clave de transformación de la etnografía

Estamos, entonces, en un momento en México en que la antropología es requerida en el debate público, debido ya no tanto a su visión de la relación entre el pasado y el futuro, como en tiempos de Manuel Gamio, sino al simple hecho de que es la disciplina que tiene la más larga y profunda relación con el quehacer etnográfico. Para pensar un poco esto, tomo unos minutos de digresión respecto de la antropología mexicana, para considerar la historia de la transformación de la etnografía más en general. Pasaré de ahí ya a mis conclusiones.

Muy brevemente, vale la pena recordar que la historia del pensamiento antropológico ha impactado a la historia de la etnografía desde siempre. Así, hacia fines del siglo XIX, cuando se institucionalizaba la antropología en algunas universidades y museos de Europa y de los Estados Unidos, la etnografía todavía no formaba parte obligada de la idea de ser antropólogo. Es verdad que antropólogos de aquella época como E.B. Tylor tenían amplia experiencia de viajeros, pero al establecerse ya como catedráticos preferían usualmente recurrir a informes etnográficos, que les eran enviados usualmente por misioneros, oficiales coloniales, viajeros científicos, y otros corresponsales del estilo. El trabajo de entrevista sostenido y directo, como lo hecho por Henry Lewis Morgan, por ejemplo, era más bien excepcional. En vez, buena parte de los primeros antropólogos dependían de documentos que no eran generados por ellos mismos –de forma análoga al modo en que operan los historiadores–.

La etnografía se convirtió en parte obligada del canon de la antropología con la revolución funcionalista o estructural-funcionalista de inicios del siglo XX. Hablando mal y pronto, esto se debió a que el funcionalismo explicaba las instituciones sociales a partir de sus efectos, y por eso se interesa en la forma en que están interrelacionadas las prácticas sociales. Esta manera de pensar la sociedad como un todo interrelacionado pide descripciones detalladas que muy difícilmente podrían ofrecer los misioneros y viajeros, que hacían sus reportes en observaciones hechas fuera de contexto (por ejemplo, en las misiones, en las estaciones de gobierno), y que frecuentemente no se preocupaban siquiera por estudiar los idiomas de los “nativos.”

De manera paralela, la escuela antropológica fundada por Franz Boas en los Estados Unidos, que no era funcionalista sino más bien historicista, también insistió en la importancia de la etnografía directa, no sólo por su interés por la cultura –cosa que implicaba un conocimiento e interés por aprender idiomas– sino

también porque Boas insistía mucho en que un mismo síntoma podía provenir de dos causas diferentes, por lo cual resultaba indispensable tener un conocimiento detallado de los casos particulares, y esa clase de conocimiento detallado se conseguía haciendo etnografía.

Lo importante, en ambos casos, es que a partir de inicios del siglo XX la antropología se desarrolló como un campo que requería que el antropólogo pusiera su cuerpo de por medio en la generación del dato social. La etnografía es, finalmente, una práctica incorporada: se hace estando el investigador de cuerpo presente. Este hecho tan sencillo le ha dado a la antropología una situación especial entre las ciencias sociales, que demasiadas veces tratan a los “datos” como si existiesen de manera independiente del investigador. Con demasiada frecuencia se habla de la recolección de datos como si la investigadora fuese una especie de caperucita roja, y los datos fuesen hongos, creciendo en el bosque y listos para ser cortados y puestos en la canasta.

Sin embargo, cualquier persona que haya realizado algo de etnografía sabe que “el dato” no existe solo, sino que es, siempre, el producto de una interacción. El etnógrafo está más consciente de este hecho que nadie, porque lo experimenta y lo padece a diario. Así, por ejemplo, el etnógrafo se da cuenta de que no le hablan las mujeres porque es hombre, o que no le hablan los hombres, porque es mujer; o que sospechan de él porque es rico; o que le hablan de forma engolada, porque piensan que es educado, etc.

O sea, que el etnógrafo se da cuenta rápidamente de que dos investigadores diferentes tendrán necesariamente acceso a datos distintos, simplemente por la clase de persona que son. Por otra parte, como la etnografía es un proceso largo y sostenido, el etnógrafo también se da cuenta de que hay datos que son sensibles al contexto en que se recogen, y que cambian según el momento. Sabe, por ejemplo, que la respuesta a una pregunta puede ser inestable y muy sensible al contexto en que se ha hecho la pregunta.

Todos estos conocimientos ayudaron a que se fuera desarrollando conceptualmente la antropología. Así, por poner dos ejemplos, los antropólogos de la escuela de Manchester comenzaron a estudiar procesos de conflicto justamente porque en ellos se veía cómo se separan las prácticas sociales del marco normativo de la sociedad. Describir una boda no arroja lo mismo que preguntarle a un informante por las prácticas matrimoniales de su sociedad –la práctica siempre se desvía de la norma. Y la práctica etnográfica había ido arrojando dudas acerca del significado de las respuestas normativas, que se basaban usualmente en entrevistas con figuras de autoridad, interesadas en conservar un orden tradicional. Se sabía, por ejemplo, que los jóvenes no siempre estaban de acuerdo con los viejos– y que las mujeres no siempre lo estaban con los hombres. Se sabía que había personas que

emigraban podían sentir distancia frente al orden de la norma. Y por eso se fueron desarrollando estrategias etnográficas orientadas al estudio del conflicto y de los procesos sociales, justamente para entender entonces el verdadero significado de la norma.

Otro desarrollo relevante de la etnografía de mediados del siglo pasado fue la llamada etnociencia, que se preocupaba por las formas en que las categorías del lenguaje de las ciencias sociales podían en un momento dado violentar las formas culturales de la sociedad estudiada. La etnociencia, con todos sus problemas, fue también un movimiento conceptual y etnográfico orientado a generar descripciones que fuesen profundamente sensibles a los términos y categorías de la cultura. Por eso, los antropólogos de esa corriente preferían mucho las técnicas que llamaban de “elicitación” en las entrevistas, en lugar de la pregunta directa. En lugar de preguntar: ¿Cómo construyes tu casa? ¿Comenzarían, por ejemplo, preguntando “¿Qué es esto?” (señalando la casa), para tener la precaución de no presuponer que el antropólogo y su sujeto tenían el mismo concepto de “casa”.

Son dos ejemplos relevantes del pasado que sirven para entender el potencial de la etnografía en el México de hoy: la etnografía que duda de la norma estudiando el conflicto, y la etnografía que duda de lo adecuado de la categoría del estudioso, buscando descripciones que giran en torno de las categorías locales.

No tengo tiempo para seguirme paseando por la historia de la transformación de la etnografía hasta el día de hoy –ni valdría la pena hacerlo para el propósito de esta conferencia–. Con lo dicho vale ya para entender que la antropología lleva ya un siglo comprometida con la etnografía justamente debido a su preocupación, cada vez más refinada, por entender las instituciones como un sistema interrelacionado, y por ubicar y describir el sentido de las categorías de las sociedades de manera sensible a su contexto. Con eso basta, quizá, para entender lo fundamental, que es que la antropología puede incrementar su participación en el debate público debido a su largo compromiso histórico con la etnografía –un compromiso que ha sido sensible, a cada paso, a las innovaciones a nivel de pensamiento social.

## **Programa para la antropología mexicana, hoy**

Concluyo, por eso, de una manera nada modesta, con algunas ideas para ayudar a reinsertar la antropología en el debate público mexicano. Las pongo a manera casi de manifiesto, para facilitar su discusión y debate.

1. El modelo de éxito de la antropología mexicana, materializada en proyectos como el de Gamio en Teotihuacán y en la construcción del Museo Nacional de Antropología, se agotó hace ya muchos años.

2. La estrategia contestataria que surgió contra ese modelo, representada, por ejemplo, en el campesinismo de “...*Y venimos a contradecir*” y en las posiciones tomadas en el manifiesto titulado *De eso que llaman la antropología mexicana*, también se agotaron.

3. El neoindigenismo del *México profundo* de Guillermo Bonfil, avivado en su fuerza y potencialidad por el movimiento zapatista en Chiapas, sirvió de recordatorio de que la realidad no era necesariamente con el proyecto de futuro chapado por los ideólogos del orden económico y político, pero tampoco no fue suficientemente innovador para ganarle a la antropología un lugar sólido en el debate público, porque se trataba, a fin de cuentas, de una posición esencialista respecto de lo nacional, poco abierta a la discusión con las nuevas disciplinas, y poco dispuesta a bregar con las nuevas realidades tecnológicas y de integración económica y de comunicación que son el dato más duro de la historia contemporánea.

4. La estrategia de los estudios culturales, representada quizá de la forma más cabal por la escuela de Néstor García Canclini, fue otra fuente de fortaleza de la antropología durante las décadas de caída de prestigio disciplinario que siguieron de la crisis del 82. Al contrario del trabajo de Bonfil, esa escuela tendía a enfocarse en fenómenos sociales emergentes, y por lo tanto a demostrar la importancia de la antropología para darle contenido social y cultural a la globalidad. Por otra parte, la obsesión de los estudios culturales con los fenómenos emergentes resulta más interesante en los momentos de cambio más acelerado, como los de los años ochenta y noventa, y resulta insuficiente –insuficientemente histórico, quizá– una vez que entra ya la rutina de un sistema dominante implementado. Por otra parte, se trata de una corriente que se basa de manera importante, cuestionando a veces, detallando en otras, en las técnicas de la sociometría. Este hecho es a la vez ejemplar para la antropología del futuro –que necesitará obligadamente ubicar sus datos en relación con un mar de estadísticas– y quizá sintomático del hecho de que la etnografía de los años ochenta y noventa no consiguió desarrollar su potencialidad plena.

5. Todo esto suma a la situación en que estamos ahora, que es que existe una antropología mexicana robusta, pero todavía algo descolocada frente al debate público, y bastante golpeada en su prestigio y en su situación institucional. Una antropología que está bastante necesitada de poder demostrar públicamente para qué sirve, como lo demostraron, antes, los Manueles Gamio, los Alfonsos Casos, los Gonzalos Aguirres Beltranes, los Angeles Palerms, o los Arturo Warmans, por poner unos nombres.

6. La nueva antropología no podrá convencer a nadie de su importancia si quiere vender las viejas fórmulas, por las razones ya explicadas. Sin embargo, la antropología es la única disciplina social abocada al estudio de lo contemporáneo

que tiene un instrumento fino, que ha mostrado ser sensible a múltiples transformaciones teóricas y conceptuales: la etnografía.

7. Será a través de la etnografía que la antropología podrá reconstruir su lugar en la sociedad mexicana, porque la sociedad mexicana actual ya no se conoce a sí misma –y sabe que no se conoce–. Pero para conseguir un lugar en el debate público, la antropología de hoy va a necesitar de algo que no tiene aún, y que es una estrategia de colaboración y diálogo con otras disciplinas.

8. Y en esto último, la antropología mexicana tiene bastantes problemas, porque los éxitos pretéritos de la disciplina resultaron en la construcción de claustros relativamente aislados para la antropología: la ENAH, el INAH, el CIESAS. Esos espacios son y serán fundamentales para el futuro de la antropología, pero se va a requerir un esfuerzo por crear centros de antropología con una vocación de colaboración interdisciplinaria pensados de manera verdaderamente estratégica, más allá de la demagogia o del fetiche de “la interdisciplina”. Sin estrategias reales de colaboración, será difícil comenzar a demostrar la relevancia de la antropología para la discusión contemporánea.

9. Por último, será necesaria una estrategia disciplinaria de medios y educación pública. Mostrar la vigencia de la etnografía para la interpretación de la realidad actual. Como en tiempos de Gamio, y como en tiempos de la construcción de este gran museo, que merece tanto ser celebrado, la descripción de una nueva realidad desde la antropología tiene, para tener verdadero éxito, que ir hermanada de innovaciones a nivel estético. El futuro se tiene que figurar y se tiene que habitar –para crearlo, no bastará nunca una simple descripción de las prácticas presentes–. Al contrario, se deberá buscar figuras del futuro, sus formas, su estética, en elementos estéticos del presente y del pasado, como hicieron en su momento José Clemente Orozco, y también Manuel Gamio.



# El valor de las palabras: control, disciplinamiento y poder en torno al conocimiento antropológico. Lecturas y reflexiones a partir del caso chileno<sup>1,2</sup>

GONZALO DÍAZ CROVETTO<sup>3</sup>

---

1 Publicado en 2019 en *Plural* 2 (3): 71-106.

2 Este texto se trata de una versión revisada del trabajo expuesto en el libro *Diálogos con la antropología latinoamericana*, editado por Pablo Gatti y Lydia de Souza, en el marco de una jornada de encuentro proporcionada por la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) en mayo de 2018, en Montevideo, Uruguay, que, junto con reuniones de trabajo del comité directivo, permitió una serie de encuentros y seminarios bajo el mismo título y ánimo propuesto. Cabe notar que esta versión se enriquece con los comentarios, por un lado, de los participantes del encuentro, y por otro, de Annel Mejías Guiza, quien revisó y comentó esta última versión. No obstante, un trabajo con estas dimensiones políticas también se enriqueció a partir de otros encuentros y debates. De este modo, vale la pena distinguir que fue originalmente expuesto, como parte de una presentación conjunta del Colegio Antropólogos en el Intercongreso de la IUAES (International Union of Anthropological and Ethnological Sciences) en Dubrovnik (Croacia), durante abril del 2016 en el panel de la WCAA (World Council of Anthropological Associations), que llevó por nombre “Global Survey of Anthropological Practice”, y fue coordinado por Greg Acciaïoli. Posteriormente también, ya desde una lectura más personal, en el Simposio Especial de la 30ª Reunión de Antropología de la Asociación Brasileña de Antropología (ABA), realizado en João Pessoa (Brasil) durante agosto del 2016 –simposio que fue coordinado por el presidente en ejercicio de la ABA, Antonio Carlos de Souza Lima. Finalmente, el primer borrador de este texto fue discutido en el Simposio Geopolíticas del Conocimiento Antropológico, coordinado por Eduardo Restrepo y Esteban Krotz, en el V Congreso de la ALA en Bogotá, Colombia, efectuado durante junio del 2017. Agradezco a Rodrigo Sepúlveda (ex presidente, en dos ocasiones, del Colegio de Antropólogos de Chile) el estímulo inicial para escribir este texto y a todos los coordinadores y participantes de cada uno de esos enriquecedores encuentros. Este artículo se enriqueció con una lectura crítica de mis colegas y amigos: Mario Samaniego, Helder Binimelis, Gustavo Lins Ribeiro, Claudia Briones y Wladimir Martínez. De igual modo, dejo mi agradecimiento y reconocimiento al licenciado en antropología, Emanuel Figueroa, quien colaboró con cinco reseñas del material bibliográfico utilizado e incluido en esta versión final, como también en una sistematización de información en torno a las diferencias entre las categorías de indexación y, además, aportó con algunas interpelaciones sobre el borrador de este texto. No obstante de todo lo expuesto, la persistencia de errores, así como lo planteado en este texto, son de mi exclusiva responsabilidad.

3 Departamento de Antropología / NEII, Universidad Católica de Temuco, Chile.

“[...] Todas las sociedades distribuyen a sus miembros en función de una cierta jerarquía de prestigio, es decir, según la aptitud que reconocen a cada individuo para encarnar de forma ejemplar, en sus aspiraciones y sus comportamientos, sus valores esenciales”.

Lenclud y Mauze (2008: 609)

“La penalidad perfecta que atraviesa todos los puntos, y controla todos los instantes de las instituciones disciplinarias, compara, diferencia, jerarquiza, homogeniza, excluye. En una palabra, normaliza.”

Foucault (2012: 213)

## Introducción: propuesta y caminos

**E**n este texto entrecruzo algunos elementos claves para entender y reflexionar en torno a ciertas condiciones del trabajo académico contemporáneo. Para ello, lo que propongo en este ensayo es discutir las actuales condiciones de producción y divulgación de conocimiento escrito académico indexado y los modos establecidos que les dan forma y sentido; de disciplinamiento y control (Foucault 2012), ya no sólo desde una óptica desde las fronteras internas de la antropología o entre antropologías, sino a partir de elementos que estructuran al sistema mundo universitario globalmente hoy en día. Hago esto a partir de reflexiones que enfatizan tanto elementos constitutivos de la experiencia contemporánea universitaria vinculadas a formas de control administrativas, burocráticas y auditoriables. Formas que han sido problematizadas bajo la “condición de burocratización total” propuesta por David Graeber (2015), como también bajo la concepción de “culturas de auditorías” de Marilyn Strathern (2000), las cuales también han sido analizadas y problematizadas por Chris Shore y Susan Wright (2000, 2015). Cabe señalar que mi lectura es antropológica, tanto desde la posibilidades suscritas a un ejercicio de descotidianización (Ribeiro 2011b), como también al alero de algunos elementos críticos vinculados al repensar condiciones diferenciadas propias del ejercicio y práctica antropológica entre diversos contextos de desarrollo disciplinar (Restrepo y Escobar 2004, 2005, Ribeiro y Escobar 2009, Díaz Crovetto 2008, 2011). En ese sentido, vale la pena mirar las universidades como espacios de reproducción disciplinar, sobre todo si consideramos que gran parte de la expansión mundial de la antropología se dio a partir de estas (Ribeiro 2011a). Es verdad que el número de antropologías y antropólogos por el mundo



ha crecido, como también los centros donde se imparten y se garantizan los espacios de reproducción de la disciplina, y con ello, de quienes ejercen un papel formal en dicho proceso. Pero dicha situación, como propone Ribeiro, nos lleva también a la importancia de considerar las principales fuerzas globales que estructuran nuestros mundos (2011a: 70). De igual modo parece prudente concebir los espacios universitarios como susceptibles a regímenes de políticas públicas originadas desde racionalidades y formas de gobernanza privada (Strathern 2000b, Shore 2010, Shore y Wright 2000, 2015). Estas consideraciones iniciales pueden ser complementadas con la perspectiva de Saskia Sassen en torno al papel del Estado, quien facilita, domestica y regula las presiones y alteraciones de normativas que pueden provenir del corporativismo privado:

Lo que importa para nuestros propósitos aquí es que el capital global realizó estos reclamos y que los Estados nacionales respondieron a través de la producción de nuevas formas de legalidad. La nueva geografía de la centralidad debió ser producida tanto en términos de las prácticas de los actores corporativos como en términos del trabajo del Estado en producir nuevos regímenes legales. Las representaciones que caracterizan al Estado nacional como simplemente perdiendo importancia fallan ante esta relevante dimensión, y reducen lo que está sucediendo a una función de la dualidad global –nacional– en donde cuando uno gana, el otro pierde. (2007: 25).

En este caso, ya no solo se trata de reconocer y problematizar las diferencias y desigualdades entre antropologías, o en torno a la constitución de antropologías hegemónicas y una perspectiva que revela dinámicas diferenciadas en torno a geopolíticas del conocimiento entre antropologías (Restrepo y Escobar 2004, 2005, Ribeiro y Escobar 2009, Díaz Crovetto 2008); se trata más bien de una hegemonía, un poco más silenciosa, fuera de la disciplina, fuera del mundo de la antropología, pero que regula el mundo de la antropología, al menos para el contexto laboral del campo académico universitario.<sup>4</sup>

Me refiero al auge indiscriminado de lo que algunos autores han denominado como “culturas de auditoría” (Strathern 2000b, Shore y Wright 2000, 2015), sujetas, en muchos casos, a lo que Graeber ha reconocido como formas de burocratización total (Graeber 2015), que ha sido capaz de diseminar globalmente prácticas y formas coloniales de domesticación corporativa, las que afectan y regulan, hoy en día, todas las áreas del conocimiento de forma real y tangible en la vida universitaria, generando formas particulares de validar, controlar, puntuar y estandarizar la

---

4 Si bien, sabemos que gran parte del contingente de antropólogos y antropólogas no se encuentra realizando su papel profesional en las universidades, estos espacios aún se desempeñan, y por ello su importancia, más allá de cualquier cuestionamiento, como un espacio privilegiado y formal de producción y reproducción disciplinaria.

“producción de conocimiento escrito”. Estos principios de estructuración son, o se presentan como, universales y pueden constituir un sistema mundo de auditoría universitaria, de regímenes de gobernanza corporativa global. Estos modelos cuando operan mediante políticas públicas nacionales dan como resultado la generación de diferencia, naturalmente arbitraria, para poder jerarquizar, subordinar y organizar las formas de redistribución de recursos, “siempre escasos”, entre las universidades, en la medida que se busca “ofertar” esos recursos a las “instituciones” que presenten “más capacidades *ad hoc*”; consistentes con la lógica de discriminación del modelo, como por ejemplo: el número de publicaciones ISI<sup>5</sup> de un establecimiento, para administrar dichos recursos.

El problema, bastante antropológico diría, radica en preguntarse, ¿por quiénes y a partir de qué se definen estos criterios para dar valor a ciertas “capacidades” que valen más frente a otras que valen menos? ¿Y por qué esto no se hace de forma local, regional, nacional o hasta transnacional a partir de quienes integran estas comunidades o espacios de trabajo?<sup>6</sup> ¿Por qué las categorías métricas suelen ser iguales para todas las disciplinas y para todos los contextos de desarrollo de conocimiento? ¿Por qué, como hizo ver numerosas veces Mary Douglas (1996, 2007a y 2007b), sólo estamos centrando nuestra atención en una categoría, en lo que vale, lo indexable, y no en lo no indexable, en lo que queda fuera como indexado? ¿Qué dicen estas oposiciones? Así, si efectivamente estamos en una situación de imaginación asimétrica (Rosaldo 2011, Graeber 2015), o sea en una relación de subordinación/ dominación, deberíamos ser capaces de poder imaginar, y con ello, poder contestar las formas por las cuales se hegemoniza una forma de “saber” y consecuentemente, de un disciplinamiento de las formas válidas de representar dicho “saber” desde los espacios de trabajo universitario. Estas son parte de las interrogantes que planteo en las próximas secciones de este artículo. Parte de estas interrogantes son levemente ilustradas a partir del caso chileno, tal vez el más radical en América Latina, pero, lamentablemente, no tan distante de otros casos y contextos espaciales.<sup>7</sup> Tal vez, se trata simplemente de discutir las formas contemporáneas del capitalismo transnacional a partir de su capacidad efectiva de entretejer poder y políticas a escala global (Ribeiro 2003).

---

5 A pesar de que hoy en día se ha dejado de llamar ISI para llamarse WoS (*Web of Science*), esta nomenclatura sigue operando como categoría referencial entre quienes publican y quienes solicitan para validar las publicaciones. Ante ello, opte en este texto por dejar el uso cotidiano de la categoría

6 Aquí me refiero a las formas como grupos de pares, en este caso antropólogos, inseridos o no en grupos o comités de ciencia nacional, evalúan las revistas, y con ello, sus publicaciones, a partir de criterios propios. Así, algunas revistas pueden ser muy bien evaluadas por sus pares, pero no estar indexadas necesariamente en índices como ISI o SCOPUS.

7 Por ejemplo, para el caso colombiano nótese el trabajo de Gómez-Morales (2017) y Pérez (2017).

## Burocratización, cultura de la auditoría y sistema mundo universitario contemporáneo

El ‘descotidianizar’ parecería ser, por lo tanto, no solamente una manera de ser, sino también de vivir, en una búsqueda de solucionar la tensión aproximación/distanciamiento para revelar, a través de una experiencia totalizante, los elementos constitutivos de la realidad social.

Ribeiro (2011: 244).

En este texto, mi crítica, y con ello mi preocupación, no está dirigida a cierto aspectos humanamente valorables del “espíritu académico” –sobre todo los que abogan en torno a formas de vinculación y transformación social por el cual se fundaron algunas universidades, y con ello, muchas prácticas disciplinares–, sino con la forma por la cual este espíritu está, cada vez más, resguardado, reinterpretado y transformado por modelos, lógicas, sentidos y prácticas que se originan fuera de él, pero que lo regulan y subordinan con cada vez más vehemencia. En específico, se originan desde formas de gobernanza provenientes desde el mundo de la “contabilidad” y “auditoría”, a partir de políticas neoliberales que descentralizan y dejan en el mercado las formas de cómo regular el mundo público y privado a partir de modelos e indicadores homogéneos, comparables y cuantificables (Graeber 2015, Strathern 2000a y 2000b, Shore y Wright 2000, 2015). Aquí, nuevamente, parece útil la noción de sistema mundo de Wallerstein (2006), de esta vez, para pensar y reconocer un sistema mundo universitario contemporáneo regido bajo lógicas compartidas de disciplinamiento desde modelos auditoriales, donde la diferencia entre centro y periferia pueda establecerse desde las condiciones desiguales que se tengan para atender los nuevos requerimientos.

Generando con ello nuevas formas y paradojas de inclusión/exclusión, de diferencia y jerarquía. La conformación de “*audit cultures*” (Strathern 2000b) fue establecida, esparcida y fomentada en diferentes contextos nacionales, gracias a políticas públicas nacionalmente implementadas bajo modelos de gestión y administración universalizantes (Shore 2010). Estas “culturas de auditoría” están marcando cada vez más los sistemas y espacios universitarios, públicos o privados, generando considerables transformaciones internas, lamentablemente aún poco estudiadas y problematizadas (Graeber 2015, Strathern 2000b, Shore y Wright 2000). La consideración principal que debemos tener en cuenta apunta a que el espacio universitario no deja de ser un espacio de trabajo (Strathern 2000b), donde se materializan estas formas de burocratización y estandarización (Graeber 2015), a partir de la alteración en las condiciones objetivas del trabajo. Situación que revela la introducción de formas de intensificación, flexibilización y precarización

del trabajo mediante la implementación de estos nuevos modelos de gestión y validación del conocimiento en los espacios universitarios. Parte de esta ausencia investigativa debe estar motivada por la dificultad de reconocernos como sujetos culturales, históricos y políticos (Díaz Crovetto 2011). A la antropología le cabe también la posibilidad de revelar cotidianidades vinculadas a las formas de cómo se regula, ordena y significa el trabajo académico a partir de modelos y políticas nacionales de la ciencia y educación que suelen estar subordinados, amparados o representados en modelos transnacionales de gestión, administración y regularización de recursos, presentados siempre como limitados y escasos, a partir de un conocimiento burocrático algunas veces generado en el sector público, pero sobre todo “producido” en el sector privado, y usualmente, corporativo (Graeber 2015). Específicamente sobre las culturas de auditoría, nótese la siguiente cita de Shore y Wright:

En su forma más simple, la “cultura de auditoría” es el proceso mediante el cual los principios y técnicas de contabilidad y gestión financiera se aplican a la gobernanza de personas y organizaciones, y, lo que es más importante, a las consecuencias sociales y culturales de esa traducción. (2015: 24).

Si bien, los autores señalan que la aplicación de formas estadísticas y la construcción de indicadores no es algo realmente nuevo; sí lo es la forma exacerbada de cómo estas prácticas de cálculo, medida y de elaboración de rankings se han, hoy en día, institucionalizado, masificado y, sobre todo, han sido validadas y financiadas globalmente. Esto nos lleva a la paradoja de ser cada vez más “gobernados por números”, desde lógicas, prácticas y modelos originados desde afuera de las disciplinas que afectan, pero subyugando estas, introduciendo nomenclaturas y conceptos propios a nuestro quehacer cotidiano de experiencia como sujetos en la universidad bajo la premisa de ser más competitivos, eficientes, transparentes y, sobre todo, productivos (Shore y Wright 2015). La “cultura de la auditoría”, día a día, está transformando las lógicas internas del trabajo universitario, tornando a los académicos responsables de atender metas productivas alcanzables que pueden ser redistribuidas en bonos y beneficios personales, claro, como toda buena corporación. ¿Es esta la universidad que queremos? Sea como espacio de trabajo, o como espacio de sentido que va mucho más allá de los desempeños laborales de cada una de las personas que la integran. Resta pues descotidianizar (Ribeiro 2011b) parte del dilema que dirime la forma en que trabajan los integrantes de la comunidad responsables en reproducir, al menos formalmente, la “disciplina” en toda sus versiones y acentos a lo largo de todo mundo.<sup>8</sup>

---

8 Parte de esfuerzo se ha materializado en el volumen *Audit Culture* editado por Marilyn Strathern (2000), y en el volumen de la *Revista Social Anthropology/Anthropologie Sociale* de EASA (European Association of Social Anthropologists), coordinado por Chris Shore y Susan Wright (2015). También, desde perspectivas muy diversas, son interesantes los

Así, este ejercicio intelectual se instaura entonces como una posibilidad de “descotidianizar” los espacios nativos de la práctica, pensamiento e inserción en sistemas políticos y académicos determinados, como parte de un trayecto vinculado al reconocimiento de las posibilidades que entregan las antropologías de las antropologías. Tarea de auto-reflexividad (Díaz Crovetto 2011), que como propuse anteriormente, se intensifica, en posibilidades de contraste, cuando se ha transitado entre antropologías y entre contextos de inserción profesional diferenciados, y con ello, entre “academias” y sistemas político-administrativos universitarios nacionales y desde distintas posiciones laborales a partir de espacios de reproducción, siempre locales, pero regional, nacional y globalmente afectados.<sup>9</sup>

En ese sentido, cabe reconocer lo que Graeber (2015) propone como la era de la burocratización total, la cual conlleva formas de violencia estructural que nos someten en nuestra experiencia cotidiana a partir del control y poder ejercidos en las formas de burocratización y estandarización de nuestras prácticas en distintos ámbitos de la vida, como la académica-universitaria. Por otro lado, cabe distinguir que lo que discuto acá es una forma contemporánea de un sistema de generación de prestigio hegemónico y colonizante, que subordina y homogeniza –a menos que se le conteste–, basado en sistemas políticos de gobernanza corporativa, o sea, del sector privado, que en economías altamente liberales como la del caso chileno, ejercen su poder con mayor ímpetu. Es bajo este prisma que las escalas publimétricas de revistas indexadas se constituyen como una de las principales bases de la generación de prestigio, y con ello, de diferencia, entre colectivos (universidades) y personas (académicos/as e investigadores/as). Insisto, cuestión que no sólo afecta a la antropología, sino a todas las disciplinas y áreas de investigación. Es perverso, porque homogeniza al “medir” a partir de escalas cada vez más “neutras”, entre disciplinas, prácticas y saberes que se encuentran radicalmente diferenciados –casi, ontológicamente, el casi porque no me interesa el rumbo que pueda tomar la discusión por ahora. Sin duda también oprime desde nuevas formas coloniales de gobernar por números (Shore y Wright 2015), “pensados” desde afuera del lugar donde son medidos, pero impuestos unilateralmente.

No tengo duda que se trata de cosmopolíticas transnacionales neoliberales, que, como tales, suelen imponerse hegemónicamente en contextos donde prevalezcan

---

trabajos, para el caso latinoamericano de Gómez-Morales (2017), Kreimer (2011), Lux y Pérez (2017), Beigel (2013) y Gilbert-Galassi (2015). Sin duda aún son necesarios mayores esfuerzos reflexivos, que puedan a futuro, desencadenar en formas cada vez más concretas de situar y proponer otras posibilidades frente a estos modelos de culturas de auditorías.

9 No puedo esgrimir, que gran parte de lo que cierne este dilema en torno a la indexación lo fui realmente a comprender y reconocer en mi inserción laboral chilena, no que por ello, no tenga encontrado nobles gestos de “resistencia”, entrega y solidaridad con la disciplina, su ejercicio y reproducción.

ministerios de ciencia y de tecnología, como de educación, que cuenten con políticas internas de desarrollo débiles y mercados fuertes, extremadamente sensibles a acuerdos transnacionales. Tratase entonces de un sistema mundo universitario regido globalmente en torno a directrices auditoriables. Hay grados e intensidades distintas, pero es una tendencia global. Sin duda Chile es un caso particular, donde se han exacerbado las formas de medir, cuantificar y organizar la “productividad académica” a partir de escalas y modelos, usualmente, “extra académicos”. Estas “escalas” y “formas de medir” se han hecho evidentes en distintos procesos que atañen al sistema universitario. Ejemplo de ello está relacionado con las formas que rigen y supervisan el control de la calidad de programas de graduación ofrecidos en el contexto nacional, donde distintas “agencias privadas”<sup>10</sup> se ofrecen para medir la calidad de programas, prestando servicios remunerados para evaluar a otros pares y proyectos educativos –que pueden tornarse, siempre, al menos en este sistema, en competidores en otros ámbitos, pues muchos de estos “pares” también hacen parte de centros universitarios que también deben ser acreditados. El Estado, mediante un consejo ad hoc, “administra” y zanja algunos quehaceres y lineamientos para que esta práctica se haga siempre en buena fe. En este momento, uno podría recordar que descotidianizar también permite hacer evidente que: “Cada vez más está empezando a sonar como el desesperado intento de negar que los mecanismos del poder pueden ser tan crudos y simples como lo demuestra la experiencia cotidiana” (Graeber 2015, 36).

No podemos caer en el error de creer que toda la universidad en sí se somete integralmente a los modelos de cultura auditoriables, pues lo que se somete son las formas, productos y evidencias que dan valor y sentido basados en ideales de gestión y medición auditoriables, regidos, a su vez, por las formas y contenidos de políticas de gobernanza expresadas en políticas públicas de la ciencia, tecnología y la educación. De igual modo, no podemos dejar de reconocer que la experiencia universitaria entre quienes trabajan y la frecuentan tiene muchas representaciones y sentidos, y que muchos de estos están relacionados con ideales de conocimiento, de crítica, de vinculación y transformación de la sociedad, y que no se agotan o bien, simplemente, no están contemplados entre esas escalas o índices auditoriables. Lo cual no significa que no persistan y que no podamos reconocerlos y defenderlos. De hecho, la docencia, en su más amplia concepción, suele quedar fuera de las formas de control y reconocimiento, y eso, al menos para el estamento laboral docente, sean o no investigadores, constituye parte de la corrosión del carácter del trabajo (Sennet 2000). Extrañamente, en muchas formas de control, jerarquización y diferenciación entre universidades la docencia pasa a un segundo plano, casi

---

10 Para el caso de las ciencias sociales existen actualmente 4 agencias acreditadoras reconocidas por la Comisión Nacional de Acreditación (CNA) de Chile: Acreditación, Acreditadora de Chile, AESPIGAR y Qualitas. Información disponible en la página de la CNA, <https://www.cnachile.cl/Paginas/Agencia-Nivel-Conocimiento.aspx>

invisible, en la medida que no genera diferencia, ni se reconoce en muchos modelos de cuantificación vinculados a las culturas de la auditoría.

## Escalas de prestigio: indexación y diferencia

Durante mucho tiempo, el hombre ha sido otra cosa, y no hace mucho que es una compleja máquina de calcular.

Mauss (2009: 248).

Recientemente, algunas editoriales de revistas indexadas y no indexadas,<sup>11</sup> como también algunas materias periodísticas,<sup>12</sup> han cuestionado, cada vez más, el sistema de indexación, denunciando entre otros aspectos, el peligro de una mercantilización del “mundo editorial” académico. Este mercado se ha instaurado tan vehemente que ha podido replicar, usualmente impulsado por políticas y gobiernos liberales, las normas que se le imponen desde lógicas productivistas, donde nuestros textos y con ello, sus autores, se transan y compiten en mercados de indexación de impacto. Nada extraño que las empresas transnacionales dueñas de otorgar, administrar y supervisar algunas de las plataformas de indexación “prioritarias” sean gigantes corporativos de la cultura de la auditoría vinculados a todos los planos de la vida, como lo fue por un tiempo la agencia Thomson Reuters,<sup>13</sup> la cual, en su página dedicada al mercado chileno, se presenta como “líder mundial en soluciones de información inteligente y software para empresas, instituciones y profesionales”.<sup>14</sup> Indexar y dar valor a nuestras publicaciones parece ser un buen negocio para algunas empresas transnacionales, cada vez más interesadas en “administrar” dicho mercado.

Al parecer, ya no se trata de “decir cosas”, sino de producir “cosas”. ¿Se imaginan a nuestros/as autores/as clásicos de la antropología –Marcel Mauss, Franz Boas, Margaret Mead, Fernando Ortiz, Roberto Cardoso de Oliveira, Guillermo Bonfill Batalla, Ángel Palerm y tantos otros/as–, agobiados pensando y escogiendo a qué revista o anuario enviarán sus publicaciones a partir de una elección basada en

11 Ver por ejemplo la nota editorial de Mónica Espinosa en el volumen 23 de la *Revista Antípoda* (2015).

12 En el diario La Tercera (Chile) Natalia Opazo publicó un reportaje titulado “La tiranía de las publicaciones académicas” (23/01/2016), <http://www.latercera.com/noticia/la-tiranía-de-las-publicaciones-académicas/>

13 Sobre algunas particularidades históricas y vaivenes en los “dominios intelectuales corporativos” que controlan las bases de datos indexables ver el trabajo de Kreimer (2011) y Gilbert-Galessi (2015).

14 Ver en: <https://www.thomsonreuters.cl/PortalLN/HomeTR/Home.asp>



los índices de impacto (si la revista es ISI, Scopus o Scielo)? Tal vez si los anales de sociología no estuviesen indexados ni Mauss ni Durkheim serían reconocibles para el sistema, ¿pero sin duda que seguirán siendo reconocibles por nosotros, no? Ahí está el problema que iré retomando en este texto, hemos perdido la capacidad de asignar, contestar y resignificar nuestras propias prácticas y el valor que ellas tienen para nosotros como comunidad antropológica. Para qué hablar de producciones intelectuales menos académicas o levemente alejadas del formato y lugar de indexación formal, pero en muchos casos accesibles a comunidades extra disciplinares, y por ello, potencialmente ricas en su capacidad de contestar o aportar otras posibilidades de diálogo y acceso a resultados e interpelaciones sobre nuestro pensamiento, conocimiento o saber antropológico. Estas formas ni siquiera son menospreciadas por el “sistema”, sino, como discutiré posteriormente, simplemente no existen.

Creo que el problema no se reduce simplemente al “mercado editorial”, sino al modo como este mercado liberal revela jerarquías y categorías de clasificación en torno a formas de producción de conocimiento y de trabajo. Extraña lo fácil que el modelo se ha impuesto, de modo que la gente realmente está pensando que es de “verdad” y que tiene “sentido”, por ello recuerdo la buena indicación de Aihwa Ong en sus palabras finales de “ciudadanía flexible”, donde nos propone mantenernos radicalmente escépticos sobre las lógicas culturales situadas por detrás de los procesos de construcción y reconstrucción de nuestro mundo (Ong 1999: 244). Para mí, simple y llanamente el problema está en la construcción de la diferencia, de cómo se está construyendo e imponiendo una lógica productivista colonial y hegemónica que va en contra de otros saberes, formas y quehaceres del conocimiento y la práctica académica en escalas que no sólo miden, reconocen y premian la producción indexada, sino también que castigan (Foucault 2012). Me explico, gente se contrata, categoriza y despide a partir de la “producción académica indexada” y no por lo que esté diciendo o proponiendo en sus textos, los cuales son cada vez más olvidados, al final ya no se producen textos, sino “números” y “metas de producción”. La incidencia por ser buenos docentes y generar prácticas de vinculación social es totalmente secundaria o incluso se invisibiliza, sea en procesos de categorización, contratación o despido, a menos que estas prácticas tributen a partir de proyectos prioritarios que sean reconocidos formalmente en las escalas de prestigio y que incluso, en algunos casos, permiten entregar *overheads* económicos a las universidades.

Esta lógica, para que pueda existir como tal, necesita ser reconocida y estandarizada desde diversas instancias, y lo más extraordinario, es que ha sido reproducida vehemente y casi sin cuestionamientos o restricciones, incluso, desde algunas escasas posiciones donde se podría cuestionar; como por ejemplo, en la conformación de grupos disciplinarios en los consejos de ciencia y tecnología nacionales, los cuales definen la forma que se va “medir y cuantificar” la producción



curricular del investigador/a cuando postula a proyectos de investigación nacional que cuenten con financiamiento público (como por ejemplo, para el caso de Chile, el Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico –Fondecyt). Al mirar las pautas que ordenan y asignan puntajes por los grupos de estudios, no resta duda de cómo se han uniformizado tendencias de indexación, en desmedro de otros elementos que podrían evaluar tanto competencias curriculares en relación con su capacidad de desempeño “científico disciplinario”. Las cuales, por un lado, han privilegiado, y con ello, dado mayor valor, a artículos indexados en revistas ISI, SCOPUS, SCIELO y últimamente, ERIH PLUS, y por otro lado, a libros y capítulos que deben presentar o incluir textualmente en sus obras que cuentan con referato externo.<sup>15</sup> Además, suele considerarse solo un cierto intervalo de tiempo; usualmente cinco años.

Uno podría cuestionarse, y esto puede estar abierto a futuros debates, qué significa un buen desempeño científico en términos de investigación, y por qué deberían quedar afuera de la “evaluación” elementos que pueden ser parte de un buen desempeño en investigación, como evidencias que acrediten consideraciones en ámbitos de gestión, docencia y vinculación con el medio y formas de divulgación del conocimiento generado. Este cuestionamiento se plantea bajo la consideración que todo proyecto de investigación requiere competencias de gestión, como también de la capacidad de generar equipos y transmitir conocimientos (docencia) y sobre todo, tal como suele solicitarse en la propia postulación del proyecto, competencias que tributen una vinculación con el medio, la sociedad y la cultura, y con ello, al tipo y forma de conocimiento que se genera y divulga. No creo que la producción intelectual en términos de artículos científicos o capítulos de libro se deba desconocer o dejar de valorarse, sino, más bien, a que el resto de las “acciones” complementarias al papel de los “cientistas” deberían poder contar como aportes y ser visibles en términos curriculares y con ello, en criterios de clasificación y obtención de recursos. No podemos creer, como fundamentan las culturas de la auditoría, que solo cuenta el/la más indexada según los parámetros establecidos fuera y para todas las disciplinas.

Podemos considerar entonces, que el productivismo a ciegas, que está casado con una escala publimétrica y de impacto, se ha impuesto para ordenar y clasificar el mundo, dejando a su vez, en la oscuridad, lo que no se mide. Pues como reconoce Strathern, solo algunas operaciones pueden ser contabilizadas en los sistemas de auditoría (2000b: 2). Uno se pregunta si cuando se reúnen a cientos o miles de personas en un congreso de antropología latinoamericana si realmente existimos, pues el “sistema” que se ha generado suele no reconocer que estuvimos acá o

---

15 Véase en este link, las informaciones con los criterios de evaluación curricular para el área de Antropología y Arqueología para los años 2008 - 2018. [http:// www.conicyt.cl/fondecyt/grupos-de-estudios/antropologia-y-arqueologia/#tab-02](http://www.conicyt.cl/fondecyt/grupos-de-estudios/antropologia-y-arqueologia/#tab-02)

bien algunos casos, contar muy poco.<sup>16</sup> Pero sabemos que esta experiencia sí vale en tantas y diversas formas que hacen parte y dan sentido a lo que entendemos y podemos configurar al papel y rol que un/a académico/a puede aportar para su universidad, disciplina o sociedad. Aquí aparecen otros cuestionamientos.

¿En qué momento, otros grandes valores vinculados a la práctica y al pensamiento antropológico, parafraseando categorías propuestas por Roberto Cardoso de Oliveira en dos compilaciones (2000, 2003), quedan plasmados en las nuevas formas de clasificación que torna a las escalas de indexación específicas como sagradas, mientras torna profanas al resto no indexado? ¿Quiénes son las nuevas y nuevos maestras y maestros de nuestra disciplina? ¿Y para qué hablar de los maestros y maestras fuera de la academia, que se han ganado su nombre por haber emprendido un camino de formación y reorientación desde la práctica, en estudios, consultorías o propuestas de intervención aplicada? ¿O los y las que han publicado obras consagradas (pero sin referato), célebres monografías o bien elocuentes laudos o peritajes antropológicos? ¿Por qué, cada vez más, los libros ahora tienen que tener referatos? ¿Qué lógicas de sospecha se articulan? Sin duda, la transformación es radical y voraz, debo advertirles que las categorías ya están operando con toda su fuerza entre nosotros, sobre todo en el caso del sistema universitario chileno. No pocas veces escuché, observé y reparé como, ante la fuerza de toda categoría clasificatoria, que ordena las formas de la vida social, existe un reconocimiento cuantitativo ideal en torno al número de ISI o Scopus que fulano o fulana tiene, pero cada vez menos se sabe o comenta en torno a lo que dicen, proponen o piensan sus obras. Radical, ¿no? Naturalmente, “un currículum más indexado” garantiza mayores posibilidades de aceptación e interés donde las lógicas auditoriales imperan con mayor ahínco, garantiza acceso a plazas de trabajos, promociones laborales y, sobre todo, la postulación a fondos públicos de investigación. Esto sin duda, conlleva alteraciones del sentido del trabajo académico. En relación con la fuerza de la transformación proveniente desde estas “nuevas racionalidades” nótese la siguiente referencia de Shore y Wright:

Nuestro análisis destaca el hecho de que las tecnologías de auditoría que se están introduciendo en la educación superior y en otros lugares no son simplemente prácticas inocuas y neutrales de tipo legal-racional: más bien, son instrumentos para nuevas formas de gobernanza y poder. Encarnan una nueva racionalidad y moralidad, y están diseñadas para fomentar entre el personal académico nuevas normas de conducta y comportamiento profesional. En resumen, son agentes para la creación de nuevos tipos de subjetividad: individuos autoadministradores que se vuelven auditables a sí mismos. (2000: 57).

---

16 Para el caso chileno el sistema nacional de postulación de proyectos de financiación científica este ítem no existe.

Como expondré a continuación, específicamente en relación a la producción e indexación de textos, cabe reconocer, como proponen Shore y Wright (2015), que las tecnologías de las culturas de auditoría acaban determinando, mediante el uso de un lenguaje, con sus derivaciones conceptuales propias, como también, desde prácticas y normas coercitivas, ciertas formas jerárquicas de subordinación a partir de lógicas subyacentes desde modelos neoliberales, que suelen ser anticomunitaristas y fomentando una experiencia cada vez más individualizante en el espacio universitario.

### Situando la experiencia: indexando cosas, sentidos y cuerpos

El castigo, en la disciplina, no es sino un elemento de un sistema doble: gratificación-sanción [...] El castigo disciplinario tiene por función reducir las desviaciones. Debe, por lo tanto, ser esencialmente correctivo.

Foucault (2012 :210).

Sin duda, una de las principales formas de establecer un orden moral compartido (Douglas 2007a, 2007b), y en muchos casos, impuesto (Graeber 2015), se basa en mantener categorías que sirvan para establecer un orden y delinear lo ambiguo mediante sistemas de sanciones y compensaciones, sustentado por un modelo o al menos una lógica, que precisa establecer categorías y criterios que permitan agrupar, y en este caso, cuantificar, lo que se desea –el valor anhelado. Así, el modelo neoliberal plenamente consolidado en el contexto universitario chileno, que se refuerza constantemente bajo lógicas y prácticas inspiradas en burdos lineamientos productivistas al alero de políticas y convenios regulatorios bajo el prisma de la cultura de las auditorías, ha fijado sus categorías de valoración para el lugar donde “los productos son comercializados y expuestos”: las revistas indexadas. La categoría que marca diferenciación y distancia entre las revistas, y con ello impone subordinaciones, se basa más que nada en valores homogeneizantes de impactos, forma y estructura y no necesariamente de los contenidos de los trabajos. ¿Puede pasar la calidad de una revista exclusivamente por criterios administrativos? ¿O bien, por índices de impacto basado en referencias y accesos? ¿Dónde quedan los pares que deberían establecer los criterios de reconocimiento desde lo propio? ¿Existe lo propio para atribuirle reconocimiento a una revista o artículo en términos disciplinares? ¿O estamos cada vez más alienados de nuestros propios sentidos? Cabe distinguir que, de forma alguna, quiero quitar los méritos de los propios artículos publicados y de quienes publican, ni menos de las revistas y sus cuerpos editoriales, que con mucho esfuerzo materializan y disponen esos trabajos, mientras que invierten para mejorar los criterios y acceder

a las anheladas categorías Scielo, ISI y Scopus. Lo que me interesa resaltar es en qué se ha transformado publicar hoy en día en términos del valor que implica para el quehacer laboral académico. Insisto, esto no significa que no coexistan otros sentidos tradicionales que se vinculan con el acto de publicar, como los relacionados con las posibilidades de: intercambiar ideas, reflexionar sobre temas importantes, compartir informaciones sobre investigaciones y debatir en torno alcances epistémicos y disciplinarios, como también sobre el papel público y aplicado de nuestra disciplina. Estos “valores” se encuentran, hoy en día, totalmente subordinados. Reflejo de ello es que, cada vez más, he notado que se buscan revistas para publicar a partir de los criterios indexación que tenga la revista y no por la revista en sí. Al parecer, la revista y lo que se publica son antes que nada dados por los sentidos que puede conferir su indexación. De igual modo, me parece significativo que las normas editoriales de las revistas de ciencias sociales han disminuido notoriamente el número de páginas o caracteres totales de los textos que pueden ser enviados para su evaluación.

Frente a esto, tal vez sea prudente reflexionar sobre el peso del “*paper*” hoy en día. Publicar ya no es un acto ni propio ni colectivo, es ante todo, y sobre todo en el contexto universitario chileno, una producción de material indexable, con ello reconocible y comparable. ¿Pero qué se produce? ¿Qué se produce cuando se escribe? El modelo es claro, discrimina por variables pobres, pero discrimina. Establece jerarquías poderosamente homogeneizantes sobre contextos de producción completamente diferenciados entre sí. Ha sido tan radical la transformación que las personas hoy en día producen las categorías, me explico, producen “ISI”, “Scopus” y “Scielo”. Ya no producen textos, producen bienes tasados por un mercado que estipula, al menos para muchas universidades en el contexto chileno, tanto escalas de recompensas (que pueden variar entre 500 US\$ hasta 2.000 US\$ por artículo publicado), como sanciones. Las recompensas están jerarquizadas por segmentos, a veces, complementarios, pero diferenciados en cuanto al valor o puntaje de la recompensa: ISI,<sup>17</sup> Scopus y Scielo; y en otros casos, de formas excluyentes: solo ISI o solo Scopus. Por otro lado, se han establecido sanciones que puedan imposibilitar la renovación de contratos por desempeño, temporarios o de inserción parcial; o bien, los/las académicos/as pueden ser evaluados negativamente en su calificación de desempeño (lo que impide su progresión entre las categorías que contemple la universidad o bien su desvinculación). La continuidad o temporalidad de la permanencia en el sistema universitario depende, según esta lógica, de lo productivo que se puede ser en dichos parámetros. Al respecto, a modo de ejemplo, nótese el siguiente cuadro donde se describen los criterios de incorporación de un concurso público para una vacante de “académico-investigador” publicados en una página web de una universidad chilena, vacante que corresponde a una “Convocatoria Nacional

---

17 Que, a su vez, según el factor de impacto, se divide en 4 grupos (Q1, Q2, Q3 y Q4).

Subvención a la Instalación en la Academia, Programa de Atracción e Inserción de CONICYT (Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica)”, el cual financia durante los tres primeros años el salario del docente<sup>18</sup>:

a) Título Universitario Habilitante	Sociólogo
b) Grado Académico	<b>Doctor en Antropología</b>
c) Líneas de investigación	- Estudios regionales con énfasis en migración. - Etnografía multisituada.
d) Experiencia en Docencia	Experiencia demostrable en docencia de pregrado en alguna de estas carreras: <ul style="list-style-type: none"> <li>✓ Trabajo Social</li> <li>✓ Pedagogía en Historia y Geografía</li> <li>✓ Psicología</li> </ul>
e) Experiencia en Investigación	A lo menos 1 proyecto de investigación Fondecyt culminado o en desarrollo, como investigador responsable en los últimos dos años. Profesor guía de tesis de pregrado y postgrado sobre línea de investigación demostrable.
f) Ponencias	Ponencias en el área en los últimos 5 años.
g) Publicaciones	A lo menos 3 publicaciones ISI, Scopus, en los últimos 5 años sobre el área de la investigación.

Sin duda, este aviso es muy similar a cualquier otro que se pueda acceder en cualquier buscador de internet al escribir “concurso académico ciencias sociales Chile”. La gran mayoría arrojará condiciones muy similares en relación al “ítem” publicaciones. La puerta de acceso sin pudor alguno está siendo cada vez más marcada por la capacidad de producir y contribuir en índices y escalas publimétricas y ya poco o nada importa el resto. Así, la práctica de escribir se sitúa en un contexto donde todo el mundo lee cada vez menos y escribe cada vez más, alejando e individualizando progresivamente la experiencia universitaria en la medida que impone una subordinación del tiempo a la escritura, y está a la vez subordinada por las escalas “auditoriales” establecidas (ISI, SCOPUS y Scielo). Esto último ha dificultado la co-existencia de prácticas universitaria en el quehacer cotidiano de la experiencia de trabajo y vida académica (i.e. docencia, extensión, prácticas comunitarias o de vinculación, entre otras). Sin duda, la categoría contemporánea de docente e investigador universitario y de carrera universitaria

18 Creo absolutamente innecesario hacer referencia explícita de la universidad y del enlace donde se encuentra este anuncio, naturalmente es una información pública; ya que, como se dijo, una búsqueda rápida en internet por “concursos académicos universidades chilenas” va arrojar resultados bastante similares.

se está reformulando cada vez más con base en criterios establecidos en cuotas y criterios productivos: de metas mínimas por individuos y por departamentos o unidades (y también por universidades en relación al “volumen total producido”). Con eso, podemos asumir que ser profesor/a universitario hoy en día se pueda presentar como una categoría aséptica, vacía y, aparentemente, sin historia. Al respecto nótese la siguiente cita:

El conocimiento burocrático trata esencialmente de esquematización. En la práctica, un procedimiento burocrático consiste invariablemente en ignorar todas las sutilezas de la existencia social real y reducirlo todo a fórmulas mecánicas o estadísticas preconcebidas. Ya sea cuestión de formularios, normas, estadísticas o cuestionarios, se trata de cuestión de simplificación (Graeber 2015, 78).

Recientemente, muchas universidades chilenas han concursado por fondos públicos de la educación universitaria llamados “Convenios de Desempeño”, que les permitirían “mejorar su impacto en diferentes áreas” (Reich *et al* 2011), entre ellas, aumentar el coeficiente de publicación en revistas indexadas (ISI, Scopus y Scielo) sobre todo a partir de la contratación de docentes “a prueba por desempeño”. Otras universidades buscan estratégicamente concurrir a fondos basales, recursos extraordinarios dados por el Estado, una vez que hayan cruzado umbrales de complejidad, principalmente relacionados con la oferta de programas de doctorado y con el aumento del volumen total de la producción científica indexada.<sup>19</sup> Así, los compromisos colectivos adquiridos por algunas instituciones universitarias se han materializado en estrategias para mejorar sus indicadores de publicación mediante la contratación de docentes investigadores, usualmente, jóvenes doctores a quienes se les contrata por periodos a prueba (por desempeño), para que adquieran compromisos de publicación en revistas indexadas (ISI, Scopus y Scielo), generalmente, anuales; como también para que postulen a “fondos y proyectos prioritarios”. Al mismo tiempo, en algunas instituciones universitarias se han establecidos convenios con profesores que ya son de planta, otorgándoles la posibilidad de dedicarse a la investigación, en la medida que se comprometan con cuotas de publicación anuales o bianuales a beneficio de la disminución de la carga en horas de docencia.

La posibilidad de establecer sanciones vinculadas a sistemas mínimos de producción de artículos indexados ha establecido una domesticación del *paper* como bien que vale algo más que sí mismo, sino cada vez más en su posibilidad de tornarse valorable por satisfacer metas y contabilidades demostrables del “avance” e “impacto” en rankings publímétricos –que avalarían formas y escalas

---

19 Al respecto nótese la siguiente nota del Ministerio de Educación: [http://www.mecesup.cl/index2.php?id\\_portal=59&id\\_seccion=4418&id\\_contenido=21829](http://www.mecesup.cl/index2.php?id_portal=59&id_seccion=4418&id_contenido=21829)

de prestigio entre universidades, reflejando condiciones desiguales entre centros y periferias, tanto en relación a contextos nacionales, como internacionales. Algunas de las estrategias a las cuales se ha recurrido tienen que ver con el establecimiento de textos mínimos publicables, establecidos más por criterios de forma que de contenido, o bien la parcialización de los resultados de una investigación en pequeñas etapas que resultan en pequeños textos.<sup>20</sup> Existe también una sobre concentración de envíos a algunas revistas, sobre todo en Chile y Latinoamérica, que están indexadas en las categorías predominantes, en desmedro de otras que no lo están, tornándolas marginales del sistema –pero tal vez ahí radica su fuerza de resistir y re-inventarse fuera del alero de estas categorías. El “tiempo de espera” y “la saturación” relativa de algunas revistas (que en muchos casos puede exceder un año), han intensificado las presiones en la búsqueda de dónde publicar y con ello, la concentración de “poder” e injerencia de algunas revistas. Sin duda, reflejando condiciones de precariedad cada vez peores para quienes tienen que cumplir metas de “producción anuales” en revistas indexadas, pues recordamos que otras publicaciones no indexadas en revistas prioritarias no cuentan para la meta ni para las nuevas formas de prestigio, y menos aún, como se dijo recientemente, para poder postular a fondos concursables, ya que estas han sido “ninguneadas” por sus propios pares que han establecido y se rigen por estos criterios de validez auditoriales a la hora de conformar los grupos o consejos de área. Es por ello que han aparecido cada vez más revistas que cobran para publicar, como también otras que cobran para acceder el material, y por otro lado, cabe acentuar que gran parte de las revistas del área de las ciencias sociales y en específico de la antropología, están indexadas en índices ISI que publican exclusivamente o prioritariamente en inglés, reflejando la injerencia de una geopolítica del conocimiento en torno a una lengua y las formas de generar diferencia entre quienes pueden acceder a publicar y a leer dichos trabajos. Volviendo a Douglas (1996), preguntándose entonces no solo por lo que vale, sino por lo que no vale, uno puede cuestionarse por qué artículos indexados en otros índices (que no sean Scopus, ISI o Scielo), pero que cumplen con varios criterios (procesos de evaluación reconocibles, periodicidad, impacto y calidad de sus trabajos), ¿no son evaluados o reconocidos de igual forma?

Así, parte de la vida universitaria actual, tal vez con menos intensidad en algunos centros universitarios que en otros, refleja de forma concreta la inserción de prácticas que incentivan una experiencia cada vez más individualizada de la vida y trabajo académico. Quien puede resistir es quien puede doblar el indicador, y con ello, repensar el tiempo. Esta normatividad basada en categorías y atributos auditoriales neoliberales que imperan nacionalmente y con ello de forma desigual entre universidades regionales o centrales, rige no solo la producción de

---

20 Cuestión que queda manifiesta en las “instrucciones para los autores” de algunas revistas indexadas, dónde se recomienda, solicita o limita cada vez más la extensión de los textos. Al final de cuentas, artículos necesitan evaluadores, quienes, a su vez, están abrumados “produciendo textos”.



un modelo, que suele imponerse, usualmente disfrazado, pero en rigor a la fuerza, por medio de políticas de reconocimiento (i.e. acreditación institucional), que recompensan a quienes cumplan con el ideal impuesto. La productividad denota como valor simplemente la capacidad de reproducir o adecuarse a un modelo que sustituyó el interés de la pregunta sobre lo que se estaba escribiendo y por qué se estaba escribiendo, para cuánto se está produciendo y dónde será expuesto como un indicador de verdad y sentido. Pero claro, ¿quién sería capaz de leer, para estar al día entre sus pares, toda la producción escrita de un departamento al cual nos vinculamos institucionalmente?, cuando nuestra interacción, lectura, conocimiento y debate interno ya es bastante pobre, pues suelen reinar distancias temáticas y hasta disciplinarias, pero también cierta apatía de la proximidad tan criticada entre movimientos como la red de antropología en el mundo (Restrepo y Escobar 2004, 2005, Ribeiro y Escobar 2009, Díaz Crovetto 2008). La gran paradoja radica en considerar cómo se ha establecido un sistema que no reconoce ni valora prácticas y actividades académicas concretas. ¿Por qué ciertas prácticas no cuentan para el sistema? ¿Por qué no valen? Cualquier sociedad y cultura en el mundo podría reconocer formas diferenciadas de significar ciertas actividades, asignándoles valores distintos, pero lo extraño es dejar como inexistente alguna actividad. Convengamos, no existen prácticas sociales que no existan y menos que no tengan significados culturales que reflejan formas de organización y de expresión de la vida en sociedad, y en específico, de la vida académica-universitaria. Así, cuando el sistema reconoce solo algunas tareas con valor x, pero desconoce otras, está evidenciando cuán lejos está de interpretar y aproximarse a lo que la gente realmente hace y por qué lo hace. Me explico. Un docente investigador universitario sabemos que no es sólo una persona que escribe papers para revistas indexadas y da un número x de clases en pre o postgrado. En cierta forma, esta construcción de escalas de valor de mercado auditable en torno a lo que se produce académicamente es parecida a la gourmetización, que ha generado líneas premium, o sea, de “personas premium”, que escriben en revistas premium (indexadas en bases de datos ISI o Scopus) y publican por tanto productos “premium” (artículos indexados ISI o Scopus): ¿Extraño, no? En otras palabras, podemos simplemente considerar que la nueva denominación de jerarquía se ha orientado para la enunciación liberal que torna sujetos “como alguien productivo” o bien la más nefasta expresión en inglés “*publish or perish*”, donde ambas no hacen más que acervar una relación del texto-artículo como mercancía, donde su valor está –ahora, en sistema mundo universitario auditable–, dado por las condiciones que operan fuera de él.

No podemos naturalizar las actuales condiciones que someten nuestras praxis académicas, que más allá de las problemáticas y consideraciones epistemológicas, políticas y morales, acaban afectando el trabajo y la vida de personas de carne y hueso, donde el modelo afecta las formas de sentido del trabajo para quienes ya están insertos en la universidad y al mismo tiempo, tal vez de una forma más



ejemplificadora, limita al acceso a la universidad a sus nuevos integrantes. Tal vez ahí se hace más evidente cuando se configura y se observa en los concursos públicos los requisitos de ingreso acorde a dichos valores de mercado de producción científica académica normalizada y regulada, donde poco se habla de otro tipo de orientación, del valor fuera de la cosa.

De igual modo, cabe cuestionarnos por la capacidad de “producir” otras formas de expresiones textuales, que no sólo tributen a metas de indexación, sino también que puedan vincularse y dialogar con un público mayor, no académico. Para el caso de la antropología, como de tantas otras disciplinas, buscar otras formas de textualidad puede permitir confluir para textos más públicos y que esto no signifique ni una desvalidación académica, ni menos sanciones administrativas, pues el tiempo para ello y la materialidad de estas obras pueden y deben ser reconocidos como tan valiosas como ISI, Scopus y Scielo, como un impacto que trasciende la escala publicística y trasciende para uno socialmente.

## Repensar cosmopolíticas: inflexiones y posibilidades

Reflexiones críticas sobre nuestras prácticas sugerirían que existen razones morales y éticas convincentes para intentar desarrollar un conjunto moderno de antropologías que realmente tengan en cuenta las complejidades y técnicas de producción de conocimiento dentro y entre sociedades, grupos y regiones.

Moore (1996: 14)

Como planteé anteriormente, la cosificación de la producción intelectual en relación a los *papers* académicos supone que el valor del texto ya no está en él, sino en el valor de mercado que puede adquirir mediante su indexación. Esta cosificación, como toda construcción cultural, puede contestarse y podemos imaginar otras formas y otros modelos que den cuenta de lo queremos significar y reconocer desde nuestras propias comunidades de sentido y valor, siempre en transformación, y no desde tecnologías propias de la cultura de auditoria (Shore y Wright 2000, 2015, Strathern 2000). No podemos ser solo críticos en contestar formas de actuar, pensar y generar conocimiento antropológico en relación a otredades posibles, nos cabe también, como sujetos críticos y actores presentes en entramados culturales, sociales y políticos, interpelar las formas que se nos interponen, disciplinan y castigan como sujetos y comunidades situadas en campos y relación de poder específicas en el mundo académico-universitario (Restrepo 2016). Particularmente en relación a la validación y reconocimiento

de formas indexación publicimétricas, creo que no basta con resistir desde otros lugares (revistas y proyectos), sino desde nuestro espacio a partir de nuevas formas que contemplen y se adecuen a clasificaciones morales colectivas en vez de otras impuestas hegemonícamente “desde afuera”, desde un colonialismo homogeneizante proveniente de las tecnologías y dispositivos de control y resguardo de las culturas de auditoria. Así, la riqueza de la circulación e intercambio de ideas no puede regirse por el valor que sus transacciones puedan tener, sino, porque nos aproximan, nos revelan, nos interpelan y nos ayudan reconocernos como grupo humano específico a partir de formas que “extrapolan factores de impacto”, como al mismo tiempo, la posibilidad que podamos intervenir y acoger otras miradas en torno al conocimiento en general, antropológico o no.

Resulta importante, como estrategia de contestación, repensar “lo común”, lo “importante”, lo que da “prestigio” y lo que “diferencia”, pero sobre todo cuestionarse en torno a lo que realmente se puede medir y cuantificar en términos absolutos a partir de formas estadísticas simplistas que no dan cuenta, a pesar de que así se lo propongan, de dar valor a nuestra capacidad de aportar como académicos o profesionales insertos en el sistema universitario. La fatídica reducción de lo académico, y tanto el valor y papel que puedan tener esto, para la universidad y la sociedad, sólo a partir de criterios publicimétricos, es, simple y llanamente, un proceso radical y contemporáneo de alienación. Ser gobernados por números (Shore y Wright 2015) es ser disciplinados por palabras que no dejan de ser cosas. De una forma más general, dejar de estar presos de las formas de gobernanza de las “*audit culture*” que rigen, hoy en día, gran parte de un sistema mundo universitario a partir de determinadas cosmopolíticas, significa replantear y cuestionar las posibilidades de transformaciones de políticas del Estado y de la forma que tanto la universidad, como la disciplina se vincula con ésta. Al respecto nótese la siguiente cita:

El cosmopolitismo discrepante no garantiza nada políticamente. No ofrece liberación de sentimientos encontrados ni de tensiones utópicas/distópicas. Sin embargo, sí nombra y hace visible un conjunto complejo de experiencias interculturales, sitios de apropiación e intercambio. (Clifford 1998: 369).

No hay duda que necesitamos reconocer, resignificar y contestar. A nivel de comunidad, a pesar y en resguardo de nuestras diferencias como disciplina geopolíticamente posicionada en diferentes contextos producción y reproducción, podemos pensar y proponer formas de reconocer la labor profesional, la calidad de las publicaciones, el papel de la investigación y la docencia a partir de formas que permitan generar cosmopolíticas, que pueden ser parcialmente compartidas en ciertos contenidos y formas, como localmente reinventadas, complementadas o diferenciadas. Pero al final, se trata de pensar otras posibilidades de articulación

epistémica en torno a generar formas de valor desde la disciplina por criterios emanados desde en ella, en torno a consensos y disidencias, que pueden ir cambiando en el tiempo.

Así, cosmopolíticas, como las vinculadas a las “culturas de auditoria” deben ser contestadas por formas de organización global, por otras formas posibles de cosmopolíticas, que pensadas y redefinidas entre articulaciones locales, regionales y globales permiten resituar nuestra capacidad de inflexión que suele surgir frente a un contexto de adversidades, como por ejemplo, la anunciada por Ribeiro en su crítica del giro a la derecha, que nos remite a repensar el papel de la antropología para ver, observar y plantear cuestiones sobre su propia sociedad y cultura. En ese plano, resulta también importante el papel que los órganos colegiados de profesionales y asociaciones científicas nacionales puedan jugar, sobre todo, a partir de los espacios regionales y globales existentes como: The World Council of Anthropological Associations (WCAA); The World Anthropological Union (WAU) o la Asociación Latinoamericana (ALA), entre otras, como también desde articulaciones y proyectos críticos epistemológico/políticos: antropologías mundiales, disidentes, del sur y tantas otras.

Entiendo que lo que propongo aquí es siempre una tarea difícil, pues acostumbrados a desconstruir, hemos dejado de practicar los encuentros y las proposiciones. Tal vez para ello, debemos leer un poco más, escribir un poco menos y conversar un poco más entre nosotros y con otros que sufren lo que nosotros sufrimos también de formas similares y de otras muy distintas, antes que sea demasiado tarde para reconocer el nativo que está, día a día, en el espejo. Resulta muy distinto acusar las inserciones en un sistema mundo desde el entramado disciplinario de la diferencia y del poder, que hacerlo desde los actores, desde la inserción laboral de algunos antropólogos y antropólogas en las universidades, entiendo, que este sea sólo un lugar de observación y lo parcial que suele resultar este en razón del número total de antropólogo/s en ejercicio profesional. Tampoco pecho de ingenuo al considerar que “cosmopolíticas” no pueden sólo ser contestadas con otras cosmopolíticas, sin que de que alguna u otra forma, se conteste también al proceso que ha permitido –y que hemos permitido de forma paradójica– que estas cosmopolíticas del sistema mundo universitario contemporáneo regulen, controlen y, en muchos casos, distorsionen las condiciones objetivas y subjetivas del trabajo en la universidad. Sin duda, parece ser que lo más difícil es reconocer que la transformación ha sido y sigue siendo radical, tanto en torno a la forma en que se le está dando un tipo de sentido y control a la producción de conocimiento, como también, de una construcción global de la experiencia del trabajo universitario. Como proponen Shore y Wright (2000: 85), una tarea compleja pendiente, es poder “auditoriar” el propio sistema de auditoría y sus formas de coerción que operan en las distintas dimensiones de la vida social, para reflejar los daños y costes humanos que está generando.

Ahora bien, hay responsabilidades compartidas, sobre todo si reconocemos que el sistema mundo universitario, en diferentes puntos nodales, se rige a partir de espacios y posiciones concretas que suelen estar vinculados en estructuras nacionales de ciencia y tecnología (i.e. investigación), como de educación (i.e. política universitaria y formación). En muchos casos puede haber poca posibilidad de maniobra, pero sin duda, estos puntos nodales pueden tornarse puntos de revisión, debate y contestación sobre si todo si están vinculados con consejos de área (i.e. representantes de las disciplinas). Son estos espacios que interconectan y pueden interceder en las formas y contenidos de los criterios que dan valor a las “cosas” y “las palabras”. Las personas, nosotr/s, podemos ser críticas con los contenidos y redefinirlos, pues en las universidades, ministerios y, sobre todo, consejos de ciencia, no funcionan solo porque son parte de un sistema interligado, sino porque suelen ser validados por comités, asesores e integrantes, más allá de los propios funcionarios de estas instituciones. Predicado, que para una antropología aplicada no tendría nada de novedoso, sino, en la medida que ésta suele concebir, como parte de muchos de los propósitos de sus acciones, la capacidad de intervenir frente a las disonancias que suele haber entre instituciones, grupos humanos y políticas a partir de propuestas que rescatan una aproximación más simétrica entre modelos y prácticas, o sea, más próxima de lo que la gente sí hace y de la forma que la gente lo hace. Sin duda a l/s que estamos fuera de esos lugares, nos cabe también reconocer, discutir y proponer formas alternativas y desde lugares distintos.

De igual modo, cabe reconocer que una cosa es centrar y reconocer nuestra mirada a formas coloniales de imposición que reflejan las violencias estructurales que propone Graeber al pensar el poder de la burocratización y normalización de la vida y la forma que esta puede ser vivida actualmente (2015), incluso, la académica. Pero otra cosa, es reconocer que las “culturas de auditoria” que sostienen el entramado del sistema mundo universitario son reflejos de las formas de conjugar elementos objetivos en la universidad en relación a su concepción como espacio de trabajo bajo un modelo neoliberal que ha funcionado de formas más espontánea que planificada (Harvey 2013). Al hacer aquello podemos, criticar, situar, reflexionar y repensar nuestras condiciones objetivas y subjetivas en torno al trabajo docente en la universidad, epistemológica y políticamente. Flexibilización, intensificación y precarización laboral están instalándose con cada vez mayor ahínco y de formas cada vez más totalizantes en la universidad sobre todo mediante estos regímenes de control y asignación de recursos bajo lógicas de calidad y eficiencia asociados a tecnologías audiorables. El concepto-jerga “*burn out*”, que se refiere al agotamiento físico y emocional de trabajadores, en este caso, de docentes e investigadores/as universitarios/as refleja que la normatización está afectando no sólo la calidad del trabajo, sino la calidad de la vida. La posición, parcialmente, privilegiada del docente universitario frente al resto de mundo laboral de su

sociedad de origen, no lo resguardan de procesos más amplios en torno a su situación como trabajador. De ahí que una mirada crítica a la constitución de modelos de precarización, flexibilización e intensificación del trabajo a la par de formas auditoriables debe pensarse desde posibilidades más amplias y que se interconectan. Que permitan entonces mirar el mundo fuera de la lógica del *paper* indexado, al mismo tiempo que le permita comprender las lógicas que lo sostienen y con ello, las formas de cuestionarlas. No cabe duda que históricamente, estamos en un periodo distinto en torno al desarrollo del capitalismo, el cual tampoco no opera necesariamente en formas iguales en los distintos contextos espaciales del globo (Harvey 2003, Comaroff y Comaroff 2001, Trouillot 2003). Las formas como se tejen y han tejido la estructuración entre el mercado, el Estado y el sector privado en torno a la configuración de políticas públicas, reflejan estructuraciones que aún pueden considerarse como bastante variables e incluso, poco predictibles. Pero al mismo tiempo, podemos reconocer ciertas particularidades de la reestructuración contemporánea del capitalismo, en contextos globales, a partir de formas autoritarias de control y sobrevigilancias, como las vinculadas con la transformación en contextos globales de las condiciones y sentidos del trabajo (Sennet 1998). Al respecto Jean y John Comaroff reconocen:

El neoliberalismo aspira, en su ideología y práctica, a intensificar las abstracciones inherentes al capitalismo mismo: separar la fuerza laboral de su contexto humano, reemplazar la sociedad con el mercado, construir un universo a partir de transacciones agregadas. Aunque nunca puede tener éxito completamente, su avance a lo largo del "prolongado" siglo XX ha alterado profundamente, de manera desigual en el espacio y el tiempo, la fenomenología de estar en el mundo. Experiencias formativas, como la naturaleza del trabajo y la reproducción del yo, la cultura y la comunidad, han cambiado. (2001: 14-15).

Sin duda, este ensayo, buscó problematizar parte de las formas de cómo tanto el Estado (Scott 1998), como agencias corporativas del sector privado (Shore y Wright 2000, 2015), ejercen su presencia en el día a día a los académicos e investigadores en su papel de trabajadores universitarios.

## Comentarios finales

[...] tomar consciencia de una hipercentralización provoca la imperiosa necesidad de superarla”

Ribeiro (2011: 76).

[...] Hacer antropología desde el sur pasa por asumir que en la periferia hay muchas otras periferias que no necesariamente deben ser incorporadas o domesticadas, sino potenciadas en sus disrupciones de las lógicas del privilegio y la desigualdad. En ese sentido, hacer antropología desde el sur es un proyecto intelectual y político articulado a las antropologías disidentes.

Restrepo (2016: 56).

Es difícil pensar “cosmopolíticas” que no terminen en formas de burocratización, y con ello, operando formas de violencia estructural, según propone Graeber (2015). Tal vez hoy más que nunca sea necesario comenzar a discutir más la forma como vivimos el mundo concreto, nuestro día a día, vinculados, en muchos casos, a instituciones, prácticas y articulaciones políticas, más allá de las convergencias con nuestras propias “líneas de investigación”. Cabe, entonces, aportar nuestras inflexiones “desde la academia” sobre nuestro propio espacio de trabajo. Más concretamente, Graeber nos propone qué sucede cuando la gobernanza de estas “*audit culture*” es plena:

La historia revela que las políticas que favorecen al “mercado” han implicado siempre más gente en despachos para administrar cosas, pero también que hay un incremento en la amplitud e intensidad de las relaciones sociales que acaban siendo reguladas, en última instancia, por la amenaza de la violencia [...] La burocratización de la vida cotidiana implica la imposición de normas y regulaciones impersonales que, a su vez, sólo pueden funcionar si están respaldadas por la amenaza de la fuerza” (2015: 67)

La paradoja será, encontrar y coexistir con esos mínimos de la burocracia (Graeber 2015), o bien encontrar sistemas alternativos que operen en redes de valores variables y equivalentes y aproximarse a los valores, que podemos estar más o menos de acuerdo, como comunidad antropológica, resguardando formas y sentidos locales, posibilitando nuevas nomenclaturas e interrelaciones. Hay que reconocer, que las presiones, no sólo están en el individuo-académico-trabajador, sino en su departamento o instituto, y finalmente, en su universidad, para que

estas sean “más competitivas” y puedan responder de mejor manera a generar una diferencia cuantitativa demostrable frente a otros individuos, departamentos y universidades. Cuestión que se ve reflejada en la conformación de los rankings cada vez más estandarizados en escalas internacionales, donde las universidades buscan pertenecer algún tipo de posición, alcanzar a otros, mientras se dejan a otros abajo. Antiguamente, un buen departamento de alguna universidad solía serlo porque estaba compuesto por docentes investigadores que aportan a la disciplina (formación de nuevos/as investigadores y docentes, divulgación en distintos medios y formas de resultados de investigación), a la sociedad (estudios de intervención, propuestas de creación o alteraciones de leyes o normativas legales, formulación o crítica de políticas públicas) y porque formaban personas preparadas para su inserción profesional, y esto, extrañamente, era perceptible, –claro tal vez no demostrable–, sin la necesidad de rankings. Al respecto nótese el comentario de Hannerz:

En general, los políticos de la academia neoliberal no parecerían darle importancia particular a la reproducción de disciplinas o a la supervivencia de departamentos. Quizás eventualmente, y espero que sea más temprano que tarde, se entienda que las universidades no pueden ser dirigidas como negocios, que sus roles culturales multifacéticos requieren ciertos cuidados particulares y que diferentes disciplinas pueden operar según lógicas distintas. (2010: 8).

Como futuras hipótesis investigativas, cabe cuestionarse por las formas como el grado académico doctoral se ha transformado en un requisito de certificación, como parte de unos de los instrumentos válidos de acceso al espacio universitario, o al menos, son frente a ellos que se ha asignado una categoría de “doctores productivos” cuando se les mide. Una consecuencia de esto, es que su producción intelectual indexada, al ser productivamente requerida, ha saturado espacios de “distribución” de sus producciones académicas, descotidianizando en muchos casos, lo que en América Latina, hasta hoy, nunca fue una práctica sine qua non de las revistas, ni en la formación de nuevas generaciones –al final de cuentas, no sólo un doctor/a puede ser buen docente, ni investigador y menos un antropólogo aplicado–. Hoy en día, el joven doctor compite contra sí mismo, ya no para destacar o contribuir, sino para sobrevivir. También, junto con mirar y cuestionarse en torno a revistas indexadas en las categorías que el sistema reconoce desde lecturas nacionales y transnacionalmente comparativas, cabe dirigir la mirada a las formas de “puntuar” curriculum entre los distintos consejos nacionales de ciencia, en especial, en las ciencias sociales y en la antropología. ¿Qué están valorando los pares a la hora de evaluar? ¿Qué no están considerando y dejando fuera de la escala? ¿Y por qué lo hacen así? Finalmente, una tercera variable de análisis puede centrarse en los concursos públicos de acceso a la universidad, observando de qué forma se requiere, establece, mide y valora la experiencia disciplinar-

profesional representada en currículos. Problematizar la forma como se miden y controlan los desempeños profesionales, al menos en la universidad, es una invitación a repensar y cuestionar la experiencia cultural y social del día a día, por esas condiciones subjetivas y objetivas que ordenan el trabajo y con ello, parte de nuestras vidas.

Finalmente me cabe señalar que las formas vinculadas al pensamiento decolonial o en torno a cosmopolíticas (Ribeiro 2011a),<sup>21</sup> entre otras tantas posibilidades, nos invitan, a repensar y a cuestionar lo que está “dado” o, simplemente, impuesto. Junto a esto, existe otra posibilidad, un poco más anárquica, pero siempre interesante, en desconocer los sistemas de control y alienación basados en sistemas de prestigio indexado y pensar en la pertinencia o no, de otras formas que puedan dar reconocimientos en redes, entre actores y desde los/as actores que en ellas participen y así, lograr resituar “el valor”, “el sentido” y las transformaciones de nuestras prácticas entre quienes la practican. Tal vez, se trate de rescatar un poco el espíritu de la cosa que se intercambia y con ello, el tipo de vínculo moral que nos une como comunidad (Mauss 2009). De este modo, me parecen extremadamente oportunas, a modo de cierre, las palabras propuestas por Wallerstein:

El periodo de transición de un sistema a otro es un periodo de grandes luchas, de gran incertidumbre, y de grandes cuestionamientos sobre las estructuras del saber. Necesitamos primero que todo intentar comprender claramente qué es lo que está sucediendo. Necesitamos después decidir en qué dirección queremos que se mueva el mundo. Y debemos finalmente resolver cómo actuaremos en el presente de modo que las cosas se muevan en el sentido que preferimos. Podemos pensar en estas tareas como las labores intelectuales, morales y políticas. Las tres son diferentes pero estrechamente vinculadas. Ninguno de nosotros puede excusarse de estas tareas. Si así lo sostuviéramos, estaríamos en verdad tomando una decisión por lo bajo. Las tareas antes nosotros son excepcionalmente dificultosas. Pero nos ofrecen, individual y colectivamente, la posibilidad de la creación, o al menos de contribuir a la creación de algo que pueda satisfacer más plenamente nuestras posibilidades colectivas. (2006: 122).

## Referencias citadas

Beigel, Fernanda. 2013. Centros y periferias en la circulación internacional del conocimiento. *Revista Nueva Sociedad* (245): 110-123.

---

21 Véase, por ejemplo, las propuestas en torno a las antropologías mundiales Restrepo y Escobar (2004, 2005), Ribeiro y Escobar (2009), Díaz Croveto (2008) y disidentes en Restrepo (2013).



- Clifford, James. 1998. "Mixed feelings". En: Pheng Cheah y Bruce Robbins (eds), *Cosmopolitics. Thinking and feeling beyond the Nation*. pp. 362-370. Minnesota University Press.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 2003. *Sobre o pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_. 2000. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Ediciones UNESP.
- Comaroff, Jean y John Comaroff. 2001. *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*. Durham: Duke University Press.
- Díaz Crovetto, Gonzalo. 2011. Antropologías de las antropologías: buscando ciertas condiciones para su emergencia y consolidación. *Antípoda*. (12): 191-210.
- \_\_\_\_\_. 2008. Antropologías mundiales en cuestión: diálogos y debates. *E-Journal WAN RAM*. (5): 131-155.
- Douglas, Mary. 1996. *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_. 2007a. *Pureza y peligro*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_. 2007b. *Como as instituições pensam*. São Paulo: EDUSP.
- Espinosa, Mónica. 2015. El pluralismo intelectual en tiempo de mediciones. *Antípoda*. (23): 15- 19.
- Foucault, Michel. 2012. *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gilbert-Galassi, Jorge. 2015. La producción indexada en las ciencias sociales latinoamericanas. 1993-2012. *Revista Latinoamericana de Investigación Crítica*, CLACSO. (2): 19-40.
- Gómez-Morales, Yuri. 2017. El baile de los que sobran: cambio cultural y evaluación académica. *Revista Colombiana de Antropología*. 53 (2): 15-22.
- Graeber, David. 2015. *La utopía de las normas. De la tecnología, la estupidez y los secretos placeres de la burocracia*. Barcelona: Ariel.
- Hannerz, Ulf. 2010. *Anthropology's World: Life in a Twenty-First-Century Discipline*. Londres: Pluto Press.
- Kreimer, Pablo. 2011. La evaluación de la actividad científica: desde la indagación sociológica a la burocratización. Dilemas actuales. *Propuesta Educativa* (36): 59-77.
- Lenclud, G. y M. Mauzé. 2008. "Prestigio". En: *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Madrid: Akal.
- Lux, Martha y Ana Pérez. 2017. Reflexiones sobre la producción, circulación y uso de las publicaciones académicas en las ciencias sociales. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. (44): 125-143.
- Mauss, Marcel. 2009. *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Reich, Ricardo *et al.* 2011. Bases y desafíos de la aplicación de convenios de desempeño en la educación superior de Chile. *Ingeniare. Revista chilena de Ingeniería*. 19 (1): 8-18.
- Restrepo, Eduardo. 2016. Antropologías disidentes y sentido común antropológico. *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales*.
- \_\_\_\_\_. 2012. *Antropología y estudios culturales. Disputas y confluencias desde la periferia*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- \_\_\_\_\_. 2006. Diferencia, hegemonía y disciplinación en antropología. *Universitas Humanística*, (62): 43-70.
- Restrepo, Eduardo y Arturo Escobar. 2005. "Other anthropologies and anthropology otherwise": steps to a world anthropologies framework. *Critique of Anthropology*. 25(2): 99-128.
- \_\_\_\_\_. 2004. Antropologías en el mundo. *Jangwa Pana*. (3): 110-131.
- Rosaldo, Renato. 2011. "La narrativa de la etnografía: el imaginario asimétrico, el punto de vista y la desigualdad". En: *Antropología ahora: debates sobre la alteridad*. pp. 69-99. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2011a. "La antropología como cosmopolítica: globalizar la antropología hoy". En: *Antropología ahora: debates sobre la alteridad*. pp. 69-99. Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. 2011b. Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica. En: Constructores de Otreidad, Mauricio Boivin, Ana Rosato y Victoria Arribas (eds.), Editorial Antropofagia, Buenos Aires, pp. 241-246.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Postimperialismo: el cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_. s/f. "Giro global a la derecha y la relevancia de la antropología. Mirando al pasado, presente y futuro de la disciplina". Texto de conferencia.
- Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar (eds.). 2009. "Introducción". En: *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. pp. 25-54. México: CIESAS-UNAM-Universidad Iberoamericana.
- Saskia, Sassen. 2007. *Los espectros de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Shore, Cris. 2010. La antropología y estudio de la política pública: reflexiones sobre la "formulación" de las políticas. *Antípoda*. (10): 21-49.
- Shore, Cris y Susan Wright. 2000. "Coercive accountability. The rise of audit culture in higher education". En: Marilyn Strathern (ed.), *Audit Culture. Anthropological studies in accountability, ethics and the academy*. pp. 57-89. Londres: Routledge.
- Shore, Cris y Wright, Susan. 2015. Governing by numbers; audit culture, rankings and the new world order. *Social Anthropology*. 23 (1): 23-28.
- Strathern, Marilyn. 2000. Introducción: new accountabilities. En: Marilyn Strathern (ed.), *Audit Culture. Anthropological studies in accountability, ethics and the academy*. pp.1-18. Londres: Routledge.
- Strathern, Marilyn (ed.). 2000. *Audit Culture. Anthropological studies in accountability, ethics and the academy*. Londres: Routledge.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2003. *Global Transformations*. Nueva York: Palgrave MacMillan.
- Wallerstein, Immanuel. 2006. *Análisis de Sistema Mundo: una introducción*. México: Siglo XXI.

# La antropología como trabajo y compromiso sociopolítico en el régimen de la ayuda al desarrollo en Guatemala<sup>1</sup>

ALEJANDRA LETONA<sup>2</sup>

## Introducción

**M**i propósito en este artículo es revisar las condiciones actuales de la práctica de la antropología en Guatemala que, desde luego, pueden resultar útiles en otros lugares con situaciones para el desarrollo de las ciencias sociales semejantes. El argumento central que busco desentrañar es que, si bien el gremio de la disciplina ha aceptado ampliamente los parámetros de una antropología comprometida para orientar su práctica profesional, la dinámica del mercado de trabajo de las ciencias sociales y su vinculación con el régimen de la ayuda al desarrollo han producido dificultades para que el gremio esté en el primer plano de la participación comprometida con los sujetos en el ámbito público y político.

Esto no sólo ha provocado dilemas en los antropólogos, sino tensiones y cuestionamientos entre aquellos que se desempeñan en espacios extraacadémicos y quienes lo hacen en los espacios académicos que tienen otras posibilidades de ejercicio profesional y acción política. De ahí que, para hacer esta revisión, se necesita hacer un repaso sobre qué se entiende por antropología (la disciplina) y las tensiones de una definición hegemónica en contextos locales de ejercicio profesional; las propuestas sobre qué es, cómo y para qué se practica una antropología comprometida; y el trabajo del antropólogo en el contexto del mercado laboral flexible y precario de finales del siglo XX y principios del XXI, que ha dificultado los cánones de la antropología comprometida.

---

1 Publicado en 2019 en *Antropología y Ciencias Sociales* 14 (28): 45-70.

2 Profesora e investigadora de la Escuela de Historia, de la Universidad de San Carlos de Guatemala y consultora independiente.

## La antropología como trabajo en contextos locales

La discusión sobre qué es la antropología y qué hacemos los antropólogos es casi tan antigua como la disciplina misma. Desde sus orígenes ha habido problemas para identificarla como una ciencia cuyos bordes están plenamente definidos (Stocking 2002). Esta cualidad se intensificó en los años sesenta cuando se verificaron procesos sistemáticos de crítica epistemológica, paralelos a los procesos de descolonización, a las transformaciones en los movimientos sociales y a las luchas por los derechos civiles con los que irrumpieron en la escena política nuevos actores. Dado el carácter y origen moderno de la disciplina, los cambios provocaron no sólo una crisis paradigmática, sino que quedaron al descubierto las relaciones de poder, el carácter político de la investigación y la existencia de antropologías múltiples que confrontaron la definición histórica de “la disciplina”. Es en este momento que nuestra ciencia se convirtió plenamente en *objeto de estudio* y sus fundamentos epistemológicos, teóricos y metodológicos fueron profundamente cuestionados.

En definitiva, el universo de la crítica a la disciplina antropológica es extenso y citar la literatura recargaría este texto de manera innecesaria.<sup>3</sup> Sin embargo, vale decir que, pese a que desde los años sesenta las discusiones han sido diversas, el eje transversal de crítica en la literatura es el hecho de que la antropología surgió como un discurso alocrónico, centrado fundamentalmente en un sujeto de estudio lejano (en tiempo-espacio), dirigido por la pregunta sobre la otredad cultural y por la etnografía como método de legitimación del conocimiento y del sujeto que lo enuncia. Así, las críticas expresaron los problemas de la formación histórica disciplinaria y de la constitución de la idea de [una] “la disciplina” alrededor de cuatro factores clave: 1. La supuesta desaparición del sujeto tradicional de estudio; 2. El desvanecimiento de la frontera entre los que practican la antropología y sus sujetos de estudio; 3. El apareamiento de la condición histórica y sociocultural del sujeto que investiga y la sospecha ética y política de su trabajo; y 4. La difuminación de las fronteras como campo de saber. Durante los noventa y los primeros años del nuevo milenio, los estudios y reflexiones sobre la antropología no han cesado. Situado en el nuevo milenio, Comaroff reitera, en sus propios términos, los cuatro elementos que han delineado la discusión sobre la antropología, a saber: la desaparición del objeto de estudio, su imbricación en el colonialismo, la pérdida de conceptos distintivos y los efectos de la globalización en la difuminación de las fronteras de su cuerpo/campo de estudio (2010: 524-529).

Estos son los contornos y los términos de las críticas en lugares que se han denominado países del norte, hegemónicos o metropolitanos de la antropología. La visibilidad que adquirieron la multiplicidad de antropologías en el

---

3 En Letona (2011 y 2019) hay una síntesis sobre esta literatura.

mundo estimuló reflexiones y estudios que se asientan en el irrefutable reconocimiento de tres factores clave: la relación que existe entre el poder y el conocimiento, las diferencias en la producción de conocimiento según su lugar de enunciación (localidades), y la transformación del sujeto estudiado por la antropología, en antropólogo.

Uno de los primeros esfuerzos por considerar y reflexionar detenidamente las diferentes manifestaciones de la antropología fue el simposio realizado –con el apoyo de la Wenner-Gren Foundation– en Burg Wartenstein, Austria en 1978. Participaron veinte ponentes de diecisiete países y se propuso la categoría de antropologías indígenas y la etiqueta de países No-Occidentales como marcos generales para la discusión. Este esfuerzo representa una de las primeras tentativas por reconocer las prácticas de la antropología en contextos locales, a los diversos sujetos que pueden ejercerla y sus potenciales aportes teóricos y metodológicos. Simboliza el interés por una antropología internacional que reuniera a todas las manifestaciones de “la disciplina”, en un intento de pensarla en *plural*. Como este, hubo una serie de esfuerzos de estudiosos preocupados por la situación de “las antropologías” en el contexto de la geopolítica de la ciencia. La relación de desigualdad entre una antropología originaria y el resto de las antropologías se convirtió en una de las preocupaciones centrales de pensadores e intelectuales que se han dedicado a la antropología como objeto de estudio. En Latinoamérica entre quienes han liderado la discusión se encuentran: Cardoso, Vázquez, Krotz, Cardoso y Rubem, Uribe, Caldeira, Ramos, Medina, Jimeno, Degregori y Sandoval, De la Cadena, Velho, Restrepo, Ribeiro y Escobar.

Las principales categorías propuestas por estos autores para entender la geopolítica y las relaciones de desigualdad de la antropología son: antropologías indígenas-nativas, antropologías periféricas-centrales, del Norte-Sur, estilos de antropología, antropologías nacionales, antropologías del mundo y antropologías hegemónicas y subalternizadas. Todas con el objeto de dar cuenta del proceso de individuación o singularización de “la disciplina” en contextos locales. Estos pensadores desafiaron la perspectiva de la diversidad de antropologías como meras receptoras y consumidoras de los paradigmas desarrollados en centros académicos metropolitanos. Subrayaron que además de la mera particularidad y diversidad de “la antropología” en plural, se encuentra el hecho de que “la disciplina” se ha construido, en gran parte, con los aportes de esta diversidad de antropologías, los que antes se consideraban solo como lugares etnográficos.

No obstante, uno de los principales problemas en algunas de estas teorizaciones es que definen, localizan y dividen geográfica y políticamente en polos opuestos al campo de la antropología. Situados en una perspectiva dual, entienden las relaciones de poder para producir conocimiento entre las antropologías, dejando fuera el análisis de las disputas y negociaciones que se dan más allá

de las relaciones entre estas. La perspectiva dualista sugiere la existencia de dos principios supremos básicos y antagónicos, la exclusividad de dos polos opuestos, cuyas tensiones y relaciones explican el orden y organización de algo, en este caso de la antropología en plural. Es así como, al oponer el origen a la expansión de la disciplina, se da vida a un referente o modelo original y concreto que es verificable con una realidad geográfica y política, el resto aparecen como versiones –aunque propias, singularizadas y localizadas– no acabadas del modelo original.

Para Restrepo (2006:47), la distinción entre las antropologías de acuerdo con ese orden histórico-geográfico tiene una doble limitación: no da espacio para una perspectiva sistémica mundial sobre la estructuración actual del campo de la antropología; y no deja pensar las diversas genealogías que cuestionan la visión canónica y lineal del origen de la antropología en los establecimientos cosmopolitas, en otras palabras, de “la disciplina”. Pocos años antes de iniciar el nuevo milenio, Gustavo Lins Ribeiro, Arturo Escobar y Eduardo Restrepo emprendieron la tarea de plantearse una perspectiva que respondiera a las condiciones globales y transnacionales de las relaciones de poder para la producción de conocimiento antropológico. Los planteamientos que dan forma a su propuesta son resultado de diversos esfuerzos que empezaron en los años noventa<sup>4</sup> y se concretaron en el simposio internacional realizado en Perdenone, Italia en 2003 –con el apoyo de la Wenner-Gren Foundation– cuyo resultado principal fue la organización de la Red de Antropologías del Mundo (RAM). Aunque las argumentaciones y conceptualizaciones han sido elaboradas de manera colectiva desde la RAM, retomo para el análisis las reflexiones plasmadas en varios artículos por Arturo Escobar, Eduardo Restrepo y Gustavo Lins Ribeiro, en donde recogen las principales discusiones de la red.

El panorama que ellos representan de las antropologías parte de tres premisas básicas: 1. Tomar en serio la singularidad de las antropologías, abandonando la idea de una disciplina “auténtica” identificada con las tradiciones de Inglaterra, Francia y Estados Unidos; 2. Por consiguiente, que estas singularidades no deben entenderse como copias, hibridaciones o derivados que solo parcialmente aparecen como antropología; y 3. Centrarse en las prácticas singulares y en las diferentes capas de relaciones que permiten dichas prácticas (Restrepo 2007:11-14).

---

4 En 1992, Gustavo Lins Ribeiro como miembro del Consejo Consultivo de la Wenner-Gren Foundation fue testigo del desconocimiento sobre la producción de la diversidad de antropologías. Le propuso a la Wenner-Gren un simposio sobre las dimensiones internacionales de la antropología que por razones desconocidas no se realizó. Posteriormente, Ribeiro se encontró con Arturo Escobar en uno de los congresos anuales de la American Anthropological Association, allí hablaron sobre la idea de desarrollar una “red de antropologías del mundo” –la actual World Anthropologies Network (WAN- RAM)–. A partir de ello, decidieron asociarse para visibilizar a la diversidad de antropologías (Ribeiro y Escobar 2009: 22-23).

Con relación a esta última idea es que propongo que, como parte del análisis de las antropologías en contextos locales, deben tomarse en seria consideración las formas en que las distintas sociedades han aceptado y puesto a trabajar a la antropología y los antropólogos. La gran mayoría de estudios se centra en el análisis de las dimensiones teóricas y metodológicas de las antropologías en plural, mientras que se deja de lado las condiciones concretas y materiales en las que es posible el ejercicio profesional. El análisis de la antropología como *trabajo* se sitúa en las preocupaciones más recientes sobre las posibilidades de ejercer como antropólogo, como profesional, debido a las imposibilidades de insertarse en los ámbitos académicos que impuso el neoliberalismo en los últimos años del siglo XX, que solo se han exacerbado en las dos décadas del siglo XXI, particularmente en países como Guatemala y la región centroamericana.

Es sabido que, a lo largo de la historia, la antropología se ha ejercido y acercado a múltiples lugares y actores que no se limitan a lo académico, solo que, desde este lugar, constituido como la forma de ejercer hegemónica, se rechaza y ve con desdén otras formas de trabajo. Así como se desarrolló y posicionó “la disciplina” como referente de qué es lo antropológico, el ejercicio académico, después de que las universidades y centros de investigación especializados se convirtieran en los lugares primordiales de la producción de conocimiento, se afianzó y estabilizó como el ideal o arquetipo de la práctica de la antropología. Es un arquetipo que se reproduce en los procesos de formación profesional, por eso es por lo que todos queremos ser académicos cuando nos graduamos de la universidad, lo demás lo vemos como demasiado político, cuestionable y contestable, e incluso, no antropológico, porque nos cuestiona una suerte de identidad profesional monolítica y anacrónica. Lo que hay que entender es que, así como la antropología debe verse en plural, el ejercicio profesional también.

Esa forma de práctica/trabajo –la académica– surgió aparejada de la versión hegemónica de la disciplina y de la forma en la que se institucionalizó en las universidades. La dinámica heterogénea del trabajo de la antropología en los países muestra la inestabilidad de esa versión arquetípica de la antropología como trabajo.<sup>5</sup> El estatus excesivamente académico de la antropología no ha permitido comprender las configuraciones múltiples y disputadas de la disciplina; de ahí que, para ser un antropólogo se debe tener un puesto académico. Esas ideas hacen pensar que, en países como Guatemala, la antropología y los antropólogos son casi inexistentes, o son versiones débiles de los arquetipos. Así, analizar a la antropología como trabajo es también una posibilidad de conocer la diversidad de antropologías en los contextos locales, sus expresiones de práctica-trabajo heterogéneas y sus aportes al conocimiento y la sociedad.

---

5 Ver por ejemplo los casos de Japón, Siberia, China, México, España, África y Australia que desarrollan diversos autores en el libro compilatorio de Ribeiro y Escobar (2009).



La antropología como trabajo, además de las universidades, ha estado involucrada en el sector público, privado, el de la comunidad y cooperación internacional de ayuda al desarrollo, el de las organizaciones de sociedad civil (internacionales y locales) y en los movimientos sociales. Esto sugiere que, para comprender las expresiones heterodoxas de la práctica de la antropología, se debe abordar la relación de la antropología y los antropólogos, no solo entre sí y entre tradiciones hegemónicas y subalternizadas, sino con actores de esos otros sectores en momentos históricos clave. Estos también son parte de las relaciones sociales y de poder y, por tanto, no se pueden excluir del análisis de la configuración de la antropología en contextos locales. En estas relaciones son claves los financiamientos, los discursos sociopolíticos, las agendas y las acciones sociopolíticas de estos actores, como mecanismos que posibilitan las relaciones e intercambios, porque influyen en el qué, el cómo y para qué de la antropología. Esto significa que, desde esta perspectiva, no se debe ver a la ciencia por un lado y a la sociedad por otro, tampoco se debe ver solo a la ciencia en la sociedad, sino a la sociedad en la ciencia y fundamentalmente sus encuentros e interacciones (Pestre 2013: 8) indudablemente complejos. En este sentido, Field y Fox recomiendan prestar atención al hecho de que la antropología puede ser puesta a trabajar en diferentes formas y que los antropólogos han tenido que responder a las oportunidades de trabajo disponibles para ellos en el tiempo (2007: 4) y en el espacio.

Así, para analizar y entender a la antropología como trabajo, es necesario partir de la premisa de que profundos cambios han ocurrido en nuestras sociedades que han acercado a los antropólogos a diferentes actores e instituciones, fuera de los márgenes de “la disciplina” y “lo académico” que los han dirigido a diversos y nuevos tipos de trabajo. Estos responden a cambios y demandas sociales, que en Guatemala tienen que ver con la instalación y consolidación del régimen de ayuda al desarrollo entre los años ochenta y noventa. Inmersos en el campo de relaciones sociales y de poder del régimen de ayuda al desarrollo –que tiene una dinámica nacional que interactúa con una transnacional– la antropología y los antropólogos no pueden determinar por sí mismos a qué asuntos dedicarse o no; el compromiso sociopolítico, como se entendió en los años sesenta, setenta y ochenta, es casi imposible. En este sentido, es necesario analizar las propuestas y teorizaciones sobre qué es, cómo y para qué se práctica una antropología comprometida y los constreñimientos que resultan del desarrollo y consolidación de unas formas de contratación flexibles y precarias para los antropólogos en el régimen de la ayuda al desarrollo.



## Antropología comprometida: tensiones entre el deber ser y las prácticas situadas

Hay una línea muy importante de debate en los estudios sobre la antropología que aún no está cerrada. Esta línea está íntimamente relacionada con los debates más amplios sobre la relación entre conocimiento y poder y se refiere específicamente a la utilidad de la antropología en la sociedad. Es preciso decir, por tanto, que es una discusión que no es ajena a la geopolítica y la economía política de la antropología y a cómo en contextos locales se definen y redefinen los márgenes, objetos y formas de trabajo de la disciplina. Interrogarnos sobre qué es una antropología comprometida requiere revisar algunas teorizaciones al respecto, sus contextos de enunciación y la relación que tienen con categorías dicotómicas y estereotipos que han operado, más o menos, desde la segunda mitad de la década de los años cuarenta. Esto es así porque las categorías en abstracto sobre qué es ser un antropólogo comprometido, en lugar de esclarecer la trayectoria de la antropología como trabajo en contextos locales, ha contribuido a oscurecer los panoramas, a que los gremios antropológicos se polaricen y se desprestigien e imputen mutuamente, dependiendo de cómo los grupos que los conforman han definido su identidad profesional.

Con las tensas apelaciones que se hicieron a la antropología en la segunda mitad del siglo veinte, el trabajo que muchos antropólogos hicieron contratados por agencias de gobierno fue el centro del escrutinio y receptor de duras críticas que les imputaban haber sido parte de la construcción y sostenimiento de las relaciones de poder y de las asimetrías en los países y el mundo. Las críticas más duras se hicieron a la *antropología aplicada*, vinculada a proyectos políticos de Estado nacionalistas o imperialistas que promovieron y llevaron a cabo integraciones asimétricas de los pueblos; por ejemplo, el indigenismo en Latinoamérica o las tendencias de la antropología británica en las colonias africanas y asiáticas. Junto a las críticas se propusieron categorías alternativas para pensar y redefinir los roles de los antropólogos, sus aportes, dificultades, dilemas, etc. Me refiero al nacimiento de las perspectivas de la antropología *comprometida*, de acción participativa o colaborativa (y otras denominaciones), que apuntaron principalmente a renegociar la relación entre el sujeto que conoce y las personas por y para las que se trabaja. Hay diferencias importantes en cómo se construyeron estas alternativas en distintas partes del mundo; por ejemplo, en Estados Unidos muchos académicos abrazaron la noción *engagement anthropology* para posicionarse como antropólogos involucrados en lo público y lo político,<sup>6</sup> una forma distinta de como lo hicieron los antropólogos en Latinoamérica.

6 Con el tiempo en el contexto de la antropología estadounidense se han propuesto distintas variantes sobre el *engagement*. Low y Engle reconocen seis amplias categorías de *engagement*: compartir y apoyar (en el marco de las relaciones e interacciones durante el trabajo de campo que incluyen amistades y hasta parentescos), *enseñanza y educación*

Las experiencias y las prácticas de una generación de antropólogos latinoamericanos en los contextos políticos de los años sesenta, setenta y ochenta se convirtieron en un modelo de hacer antropología que, con el tiempo sustentó teorizaciones que buscaron explicar el compromiso de aquellos que en esas décadas entregaron su práctica para abonar o ser parte orgánica de las luchas populares y revolucionarias, de quienes emergieron y se constituyeron como sujetos políticos en la región. Además de las experiencias y prácticas situadas de los antropólogos, las teorizaciones están atravesadas por tres aspectos que se entendieron como características fundamentales de las antropologías latinoamericanas: a. la relación asimétrica que existía (y se mantiene) entre estas y las expresiones antropológicas que se teorizaron como centrales, metropolitanas o hegemónicas; b. la relación del quehacer antropológico con la construcción de la nación, que produjo una suerte de *identidad* para el antropólogo y una geo-grafía de la antropología latinoamericana con características, fronteras e intereses regionales y nacionales bien establecidos; y, c. Las diferencias y significados de ser antropólogo en el primer y en el tercer mundo. Estos tres aspectos ocupan un lugar central en las discusiones para superar la visión de los antropólogos como meros traductores de la producción de conocimiento de los centros metropolitanos de la disciplina (Uribe citado en Jimeno 2005:44) y para posicionarse como sujetos investigadores coetáneos y conciudadanos del sujeto de estudio de la antropología en la región (Jimeno 2005).

Es de hacer notar que, aunque los esfuerzos de la gran mayoría de estudiosos han estado dirigidas a reconocer y visibilizarlas cualidades singulares de nuestra práctica, en lo que se refiere a una práctica comprometida las teorizaciones latinoamericanas, así como las estadounidenses, están centradas en la renegociación de la relación investigador-sujeto de estudio, solo que las primeras están matizadas por las singularidades que les imprime *el lugar de enunciación* del sujeto investigador y del sujeto de estudio, y, la relación política que surge, no sólo de ser coetáneos, sino de una situación de co-territorialidad (el Estado-nación). Para los teóricos latinoamericanos, la coetaneidad y la co- territorialidad es lo que determina, en gran medida, la forma y la intensidad de sus potenciales

---

*pública*, crítica social (principalmente sobre relaciones de poder y estructuras de inequidad), colaboración (desde investigación colaborativa hasta el liderazgo colaborativo para la acción), *advocacy* (asistir a las comunidades en esfuerzos de organización, dando testimonios, actuando como testigos expertos en cortes, sirviendo de traductores entre las comunidades y oficiales de gobierno o corporaciones y ayudando a grupos locales a utilizar principios internacionales para sus causas en Derechos Humanos), y *activismo* (que es difícil distinguirlo del anterior, pero que construye sobre compromisos como ciudadano o como humano, confrontando las violaciones o sufrimientos de otros seres humanos) (2010: 207-211). En cualquiera de las formas, el *engagement* según estas autoras tiene lugar durante el trabajo de campo, a través de la práctica aplicada en instituciones y como individuos activistas que trabajan en el contexto de guerras, terrorismo, en el ámbito de injusticias, Derechos Humanos y violencia.

interacciones sociopolíticas. Cardoso (1998) en los noventa planteó que era el marco del Estado-nación el que definía los diferentes estilos de antropología en Latinoamérica; señaló que el hecho de que en esta región el sujeto de estudio no fuera transoceánico (el Otro) y que el antropólogo no fuera extranjero, le daba a la antropología latinoamericana características peculiares. Lo peculiar era que este sujeto cognoscitivo, como miembro de la sociedad del mismo sujeto que estudia, era un observador situado *dentro* de la sociedad; esto no sólo proporcionaba características distintivas (*estilos antropológicos*<sup>7</sup>), sino que permitía que la realización de la profesión fuera al mismo tiempo, la realización de la ciudadanía y de un compromiso con la construcción de la nación (Jimeno 2004: 38-41).

Algo parecido explicó Krotz en su contribución sobre las “antropologías del sur”; él subrayó la importancia de que “estudiosos y estudiados” fueran ciudadanos de un mismo país, en el sentido que, ambos no sólo eran afectados por las mismas situaciones políticas y económicas, sino que tenían la posibilidad de empatar intereses profesionales con intereses sociales y políticos (2005: 165-166). La antropóloga colombiana Myriam Jimeno retomó varios planteamientos de algunos de los pensadores latinoamericanos<sup>8</sup> y propuso lo que considero, un modelo teórico de antropología comprometida que disputa y al mismo tiempo tiene continuidades con el modelo del *engagement* estadounidense, centrado en la relación sujeto cognoscente-sujeto conocido. Quisiera detenerme en su argumento central para entender su propuesta y los problemas que implica para la realización de una antropología comprometida en contextos locales e históricos determinados, como el guatemalteco.

Jimeno formula la categoría de *investigador-ciudadano* para explicar la vocación crítica y el compromiso político de los antropólogos latinoamericanos. La autora sugiere que existe una relación estrecha entre la producción teórica del antropólogo y el compromiso con las sociedades estudiadas, que nace de la *vecindad sociopolítica* entre los sujetos de estudio y los antropólogos. La vecindad, o co-territorialidad, reposiciona la relación sujeto cognoscente-conocido y permite, para la autora, superar las explicaciones exóticas, desarticuladoras y hacer copartícipes a los sujetos en la construcción de la nación. Es pues, lo que ha dado lugar a una producción teórica con acentos propios (teóricos y prácticos) dada la proximidad con el *Otro* (2005:46). Esto, por supuesto, tiene peculiaridades en los países de la región, pues la autora también subraya la importancia de las polémicas discusiones sobre el Estado, la nación y la democracia y su materialización en instituciones, legislaciones y oportunidades para sujetos específicos en cada sociedad, que no son ajenas a la antropología y los antropólogos (2005:47). Así, ese investigador-

7 Intereses de conocimiento, temas, teorías y conceptos, metodologías, etc.

8 Principalmente Roberto Cardoso de Oliveira, Esteban Krotz y Alcida Rita Ramos. También retoma algunos planteamientos de Norbert Elías y de Veena Das.

ciudadano es aquel que ha participado activamente en la creación de categorías y enfoques para comprender la presencia y acción de diversos sujetos sociales y políticos dentro de los Estados nacionales, quienes “colorea[n] la práctica teórica y práctica social del investigador” (2005:50); esto es pues, en última instancia, lo que define la importancia de la cociudadanía como el factor que aproxima la práctica antropológica (profesional) con la práctica política (2005:50), la vocación crítica y el compromiso. La expresión y materialización de esta teorización ella la encuentra en las grandes figuras de la antropología latinoamericana y en los estilos cognitivos que, sin importar las inflexiones y cambios generacionales, siempre ‘están allí’.

Algo que llama la atención de las teorizaciones es que no han integrado en la discusión la dimensión de cómo ha cambiado el contexto de práctica de la antropología, por ello es por lo que propongo incorporar la idea de la antropología como trabajo. La reflexión sobre la función política de la antropología se remonta más o menos a principios del siglo XX, mientras que las preguntas sobre el trabajo son más recientes y están relacionadas con la imposibilidad de conseguir empleo en los ámbitos académicos –como lugar arquetípico del quehacer– y de ver realizada una forma –situada históricamente– de ser antropólogo. En la separación del análisis de la función política y el trabajo del antropólogo, han operado categorías dicotómicas, nociones normativas y estereotipos que disuaden a los estudiosos de incorporar la densidad de las formas en que las sociedades están acogiendo a la antropología como trabajo, y su pertinencia en el análisis de la función y el compromiso sociopolítico de los antropólogos.

Si bien las teorizaciones que se esbozaron arriba se realizaron en la década de los años noventa y en los primeros años del nuevo milenio, su análisis y discusión lo sitúan en la práctica y experiencias de una generación de antropólogos localizados en las décadas de los sesenta, setenta y ochenta. Es por ello por lo que es importante analizar la localización de esos antropólogos como practicantes de una disciplina en un momento histórico determinado. Es un tiempo otro que, en efecto, condujo a la politización de su trabajo. Jimeno, con su categoría de investigador ciudadano le dio al antropólogo latinoamericano una posición trascendental, unitaria, total e incontestable, pues no es en las condiciones sociales e históricas, sino en la relación trascendental entre el sujeto que conoce y el conocido resultado de la vecindad sociopolítica, donde ella y otros antropólogos identificaron las razones normativas e intrínsecas de la vocación crítica y política, de la empatía y de la solidaridad.<sup>9</sup> De quienes y de lo que están hablando es, en realidad, una concreción del sujeto antropólogo en un contexto

---

9 Un paralelo se encuentra en el señalamiento que hizo Rabinow (1986:252) cuando cuestionó que las críticas hacia la antropología elaboradas en los ochenta se ubicaran en el momento histórico de los cincuenta y sesenta en una actitud tímida frente a las transformaciones del poder; situar problemáticas o discusiones específicas en momentos

histórico específico. Si bien es un “[...] sello particular [...] visible en la producción intelectual y en el ejercicio de la antropología como profesión” (Jimeno 2007:10), es un sello de una generación de antropólogos cuyas condiciones sociales de práctica y trabajo, permitieron o casi los empujaron a diluir la frontera entre su práctica como investigadores y su práctica política, o por lo menos, a que se evidenciara una relación tan estrecha que se construyó la pretensión y la expectativa de que la práctica de la antropología debía tener ese carácter estrecho para constituirse como antropología válida, útil sociopolíticamente para la construcción de la nación y el derrumbamiento de las desigualdades.

En Guatemala cuando pensamos en antropología comprometida (o militante) inmediatamente recurrimos a dos grandes figuras destacadas de la disciplina que admiramos y vemos como modelos a seguir, ellos son Ricardo Falla y Myrna Mack. Haré una breve descripción de estos antropólogos y su trabajo,<sup>10</sup> para que se comprenda cómo se concretizó la estrechez entre práctica antropológica y práctica política en Guatemala y qué cambió para que las nuevas generaciones no puedan alcanzar el ideal del compromiso sociopolítico trazado en momentos históricos particulares, teorizaciones normativas y en las experiencias concretas de figuras destacadas que desarrollaron su quehacer en otros contextos históricos.

“Yo nací en 1932, nací en tiempo del General Ubico”,<sup>11</sup> “[...] en una familia con dinero”,<sup>12</sup> le cuenta Falla en una entrevista a Sandoval (2011:359). Por este origen familiar, a lo largo de su vida atravesó tres grandes crisis que lo llevaron a tomar decisiones difíciles que lo transformaron como persona y profesional. Estas son: la separación de su familia y la cultura de clase que le acompañaba; la crisis de conciencia política que atravesó durante su formación como teólogo y por el contacto directo con jesuitas obreros en Innsbruck, Austria; y su regreso a Centroamérica después de sus estudios doctorales en antropología (Sandoval 2011: 359).

En cuanto a su formación hay dos grandes elementos que destacar. En primer lugar, pese a las oposiciones de su padre, su ingreso a la Compañía de Jesús. “Él quería que tal vez administrara las fincas”, menciona (Falla en Sandoval 2011: 360). Después de un tiempo de estudios en Estados Unidos por insistencia de su padre, “entré pues a la Compañía de Jesús al noviciado, pero sin conciencia

---

otros o contiguos es lo que nos ha llevado a dejar fuera los aspectos que hacen sentido histórico en el quehacer contemporáneo que, de pronto, parece inconmensurable.

10 Esta descripción, por supuesto, no le hará justicia a la amplia trayectoria, a la entrega y a su compromiso. Tiene únicamente la intención de ilustrar el argumento de este artículo.

11 General Jorge Ubico presidente de Guatemala entre 1931-1944 cuyo régimen fue totalitario.

12 De lado paterno eran dueños de fincas de café cerca de La Antigua Guatemala y del lado materno dueños de fincas ganaderas en la costa del departamento de Retalhuleu (Falla en Sandoval, 2011:359).

social, aunque habiendo hecho esa ruptura social y familiar”, en Santa Tecla, El Salvador en 1951, cuando tan solo tenía 19 años. A partir de allí dio inicio una intensa formación en teología, filosofía y humanidades que en el contexto de los años sesenta lo llevó, como a otros, a romper con la teología clásica (Sandoval 2011:363). Fue en ese momento en el que las tradiciones clásicas se resquebrajaban que se acercó a la antropología;<sup>13</sup> se comunicó con Sol Tax de la Universidad de Chicago –quien habían hecho trabajo de campo en Guatemala entre los años treinta y cuarenta– y este le recomendó ir a la Universidad de Texas donde estaba Richard N. Adams (Sandoval 2011:364), antropólogo que había llegado en 1951 a Guatemala para cumplir la misión de formación e investigación que le había encomendado el *Institute of Social Anthropology del Smithsonian Institute* (Letona 2019). En 1967 Falla llegó a Texas para iniciar una nueva carrera en antropología.

El resultado de ese esfuerzo fue su tesis doctoral que después se convirtió en el libro *Quiché Rebelde*, un extraordinario estudio realizado desde el campo de la antropología política y de las teorías del poder sobre los procesos económicos, políticos y sociales y la repercusión de estos en la ideología religiosa de un pueblo indígena y campesino, situado en San Antonio Ilotenango, municipio del departamento de El Quiché; en palabras del mismo Falla fue “un estudio de cambio social de creencias” de unas creencias mayas antiguas al catolicismo moderno (Sandoval 2011:366). A su regreso a Guatemala se incorporó a la Universidad Rafael Landívar, pero pronto se separó de esta por los constreñimientos hacia lo que él consideraba que debía ser su práctica. Por esta y otras razones<sup>14</sup>, salió de Guatemala en 1979 hacia México y de ahí a Nicaragua para apoyar la Revolución Sandinista en 1980; allí se unió al Centro de Investigación y Estudios de la Reforma Agraria (CIERA),<sup>15</sup> junto a quienes hizo dos años de trabajo de campo. Era una época en la que “toda Centroamérica está revuelta y anhelante” (Falla 2011:25); si la revolución nicaragüense había triunfado, por qué no la salvadoreña y guatemalteca, esa era la sensación de muchos en 1981.

---

13 Aunque primero había pensado en la psicología: “Yo traía de El Salvador como la orientación de estudiar psicología, pero por otro lado veía que había una rama que le decían *Volkpsychologie*, psicología de los pueblos, se entiende primitivos. Yo no sabía qué era eso. Quería interpretar el Popol Vuh desde la teología y desde la psicología. Entonces, le consulté a un compañero brasileño sobre qué hago mi tesina: ‘¿la hago sobre la psicología en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio o la hago sobre el Popol Vuh?’ Él me dijo, ‘¡ni dudar! Sobre el Popol Vuh. ¿Para qué te vas a enredar?’, me dijo. Y en Austria un profesor de psicología me dijo que para eso de la psicología de los pueblos, que me fuera a los Estados Unidos. ‘Eso es antropología’, me dijo. Así fue como yo conocí a la antropología”. (2011: 364).

14 Fundamentalmente el enamoramiento de una compañera que casi lo hizo abandonar la Compañía de Jesús.

15 El CIERA era parte del Ministerio de Reforma Agraria en Nicaragua; estuvo dirigido por Orlando Núñez Soto ideólogo del Frente Sandinista de Liberación Nacional (Falla en Sandoval 2011:368).

La formación teológica, filosófica y humanista, junto a la antropológica y ese contexto rebosante de optimismo revolucionario y anhelos por una sociedad diferente, es lo que estableció una relación estrecha entre la práctica política, de investigación y sacerdotal de Falla. En ese año estaba en el poder el General Fernando Lucas García (1978-1982) implementando una feroz campaña contrainsurgente con la que la violencia de Estado que se vivía de forma intermitente desde 1954, adquirió otra dimensión; los asesinatos selectivos, la tortura, las desapariciones forzadas y las masacres<sup>16</sup> tuvieron una racionalidad política y alcanzaron una crueldad nunca vista en la historia moderna del país. Falla estuvo en Nicaragua hasta 1982; él como otros que estaban acompañando la revolución sandinista, empezaron a pensar en volver a Guatemala para realizar trabajo pastoral en las zonas de guerra “evidentemente, con el nexo de la guerrilla<sup>17</sup>” explica Falla (en Sandoval 2011:369). Después de un entrenamiento en autodefensa en Cuba, un breve retorno a Nicaragua y por las dificultades para organizar la entrada a Guatemala, decidió junto a otros dos compañeros ir a México a esperar a que el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) lograra el traslado a la zona que estaba bajo su control. Mientras estuvo allí, tuvo oportunidad de entrevistar a sobrevivientes de la masacre ocurrida en la finca San Francisco Nentón, situada en el departamento de Huehuetenango, muy cerca de la frontera de Chiapas, México; estas entrevistas fueron su primer acercamiento con los desgarradores testimonios de los sobrevivientes de las masacres que lograron escapar y cruzar la frontera entre México y Guatemala, a quienes después se conoció como “los refugiados”. Por diferentes razones no toda la población de los diferentes municipios pudo salir al refugio mexicano; muchos, por las mismas condiciones geográficas o por la ferocidad de los ataques militares, tuvieron que permanecer en las montañas resistiendo, ellos conformaron las Comunidades de Población en Resistencia (CPR); una de ellas estaba en el Ixcán, municipio del departamento de El Quiché.

---

16 Para conocer los efectos de esta estrategia ver los informes de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico –CEH– (1999). Algunos casos paradigmáticos son la masacre de Panzós (mayo de 1978), el asesinato del líder del movimiento estudiantil de la USAC, Oliverio Castañeda de León (octubre de 1978); el asesinato de Alberto Fuentes Mohr diputado del Partido Revolucionario Auténtico (1979); y el asesinato de Manuel Colom Argueta exalcalde de la ciudad de Guatemala (1970-1974) (marzo de 1979).

17 En Guatemala operaron en distintas épocas las siguientes organizaciones revolucionarias: a principios de los años sesenta se encuentra el Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT), el Movimiento Rebelde 13 de Noviembre (MR 13), las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR), el Frente Guerrillero “Edgar Ibarra” (FGEI), el Frente Unido del Estudiantado Guatemalteco Organizado (FUEGO); a finales de los años sesenta, después de disputas entre las mismas organizaciones y los debilitamientos que provocó la estrategia contrainsurgente de los militares, surgieron la Nueva Organización Revolucionaria de Combate (NORC) que después se convierte en el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y la Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (ORPA). A finales de los años setenta el movimiento revolucionario estaba fragmentado en el PGT, las FAR, el EGP y la ORPA, las cuatro organizaciones que en los años ochenta dieron origen la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URG).



Fue allí donde, con grandes dificultades, Falla logró entrar en septiembre de 1983. Hizo una primera estancia hasta 1984 y una segunda entre 1987 a 1992, seis años en total en los que combinó labores como sacerdote en funciones pastorales y como antropólogo en funciones de investigación para la *denuncia* (Falla 2011: 26). Fue allí en el Ixcán, pues, en donde Falla como sujeto situado en un contexto particular de organización y lucha política, materializó la estrecha relación entre la práctica antropológica, la política, y en su caso, la pastoral. Como él mismo lo ha explicado en múltiples conferencias sobre el trabajo antropológico en contextos de violencia, su práctica tan peculiar estuvo acompañada por un grupo de jesuitas, la misma Compañía de Jesús, algunos intelectuales que no estaban en la universidad o el ámbito académico, sino dedicados a la organización del campesinado, y por supuesto, por el EGP. Por ello él dice: “Mi trabajo era clandestino, aunque estaba respaldado por los superiores de mi Congregación que sabían el acuerdo que habíamos hecho con el EGP de trabajar pastoralmente y en mi caso para hacer investigación” (Falla 2011:27-28).

Casi en todos los sentidos posibles, la combinación de esas prácticas fue muy difícil. Lo que no faltaba era tiempo, porque estaban “siempre como esperando el ejército que nos avanzara y mientras esperas tú platicas” (Falla en Sandoval 2011:370). Por seguridad no grabó las conversaciones y porque en aquella época no se podía “andar cargando el montón de casetes” y tampoco “había pilas suficientes en la montaña” (Falla 2011:29). Registró, con una letra muy “chiquita”, la información en cinco cuadernos y escribió un diario de campo que el EGP logró trasladar a la ciudad de México. Su rol como sacerdote incluía decir la misa, realizar los bautizos y dar clases de catequismo; mientras que su trabajo pastoral tenía un componente y una inclinación más social, organizativa y práctica que se diferenciaba de la mera investigación, en el sentido que promovieron proyectos como experimentos con nuevos tipos de cultivos como la soja, llamaron la atención de la comunidad internacional sobre la existencia y vida de las CPR (Falla, en Manz1995:263), entre otras cosas.

Más de mil quinientas páginas escribió Falla sobre lo que registró y observó. No todo se publicó en aquel momento tan tenso en el que casi estaba prohibido pensar y expresarse. En 1991 escribió el libro *Masacres de la Selva* que Falla describe como un libro pequeño. El libro es quizá pequeño en sus dimensiones físicas, pero monumental como declaración incontestable de los acontecimientos que vivieron los pobladores del Ixcán entre 1975 y 1982 y de su compromiso político por visibilizar estos hechos de violencia de Estado. Este carácter monumental también se lo otorga el hecho de que salió a luz en 1992, cuando aún no se firmaba la paz, cuando la gente retornaba del refugio mexicano, cuando la negación de las torturas, desapariciones y masacres era el discurso oficial. Es una etnografía de



lo desagradable y de la crueldad<sup>18</sup>, pero escrita desde la empatía y la humanidad. Cuando se lee casi parece que es uno el que escucha los desgarradores testimonios y las maravillosas estrategias de sobrevivencia y resistencia de la gente debajo de la sombra de la montaña (Falla 2011:30).

¿Por qué escribimos un libro sobre masacres? Parece un esfuerzo denigrativo y negativo. ¿Para qué recordar esas crudezas y crueldades sin cuento? El testigo nos da la clave. El testimonio, salido del fondo de su memoria emocionada –“nunca olvidaré”–, anuncia una realidad existencialmente positiva para él: estoy vivo. Su testimonio es una buena noticia. Mientras más terrible es la narración de lo que presencié, más maravillosa es la realidad que anuncia: estoy vivo. Este libro asume la finalidad de este y de cientos de testigos que quieren decir al pueblo de Guatemala y a las naciones del mundo: “estamos vivos, increíblemente, estamos vivos.” (Falla 2014: ii).

*Masacres de la Selva* no se pudo presentar públicamente en Guatemala, pero se presentó y comentó en la reunión de LASA en 1992 en Los Ángeles, California. De acuerdo con Falla, después de eso el libro empezó a venderse, subió su precio y hasta se hicieron ediciones pirata, pues a diferencia de las “denuncias sueltas”, el libro se constituyó como la primera denuncia sistemática, semilla del esfuerzo que hizo la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica) y la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, establecida mediante el Acuerdo de Oslo en junio de 1994 (Informe Guatemala Memoria del Silencio) (Sandoval 2011:32).

Seis años más tarde, Falla recibió el premio Martin Diskin Memorial Lectureship que se otorga a una persona destacada por su compromiso, activismo y saber. Este compromiso se deja ver en su obra organizada en cuatro grandes líneas: conversión religiosa y resortes organizativos, masacres y acompañamiento pastoral, juventud y migración, y, una colección reciente a la que él le ha denominado “Al atardecer de la vida”; esta consta ya de seis volúmenes que reúnen textos inéditos y escritos cortos. Es un proyecto que con mucho entusiasmo realiza el autor en conjunto con la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales (AVANCSO), la Editorial Universitaria de la Universidad de San Carlos de Guatemala y el Instituto de Investigaciones del Hecho Religioso (IEHR) de la Universidad Rafael Landívar. Falla vive actualmente en el municipio Santa María Chiquimula, departamento de

18 Este pequeño fragmento del libro es más que representativo: Se fue pues, a hacer su recorrido. Macabro recorrido, por lo que vería, pues cuando llegó a la casa del animador Francisco, cuenta: “ví [sic] los cadáveres de Francisco Vargas y su familia, quemados, sin carne. Los dientes, así, tan feo que se ven. ¡Ah la gran patria! ¡Casi me lloré! Me venía un coraje, me venía un no sé qué. Había cuatro muertos en la casa de Chico Vargas, él su esposa y sus hijos” (Falla 2014:78)

Totonicapán, en donde continúa su trabajo pastoral y, por supuesto, la investigación y escritura antropológica.

El otro gran referente de antropología comprometida en Guatemala es Myrna Mack Chang<sup>19</sup>. Ella nació en el departamento de Retalhuleu en 1949. En realidad, de su biografía no se sabe mucho. Su padre fue Yam Jo Mack Choy y su madre Zoila Esperanza Chang Lau; fue la segunda de seis hermanos. Los inicios de su educación los realizó en su lugar de nacimiento, mientras que para la secundaria se trasladó a la ciudad para estudiar en el Colegio Monte María<sup>20</sup>, ahí se graduó como maestra de educación primaria en 1967; en la década de los setenta estudió en la Escuela de Trabajo Social del Seguro Social.<sup>21</sup> A finales de esa década salió de Guatemala para estudiar antropología social en la Universidad de Manchester, para luego hacer una maestría en la Universidad de Durham. Regresó a Guatemala en 1982, uno de los años más violentos del conflicto armado interno. Solía decir: “Estar en Guatemala en 1982 era como caminar sobre la luna”, “Absolutamente nada se mueve” (Oglesby 1995: 255). Pronto se incorporó a Inforpress Centroamericana, una institución fundada a principios de los años setenta para analizar información de la región y ofrecer documentos alternativos para que las personas comprendieran la realidad nacional y regional. Cuatro años después, ella junto a otro grupo de colegas, algunos de ellos también antropólogos, formaron la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales (AVANCSO). Para este momento ya se había realizado la Asamblea Constituyente que promulgó una nueva constitución (1984-1985) y se habían llevado a cabo elecciones formales en las que salió electo como presidente, Vinicio Cerezo del partido de la Democracia Cristiana. Desde Inforpress, gracias al flujo de información gozaban de un panorama regional que los impulsaba a discutir la posibilidad de salir del ámbito periodístico. Este no les permitía tener contacto con la realidad, querían profundizar en sus exploraciones, tener un centro de investigación no solo para ir al campo, sino para “decir cosas nuevas a partir de lo que uno podría ver en el campo que no se habían podido decir antes”.<sup>22</sup> Hasta ese momento se trabajaba con base en investigaciones escritas antes de la violencia de los regímenes militares. En los primeros años de AVANCSO esa fue la razón de la inclinación hacia la antropología. Mack tenía un espíritu de trabajo antropológico, una inquietud permanente de salir al campo y ver el país con sus propios ojos. Aunque conscientes de la famosa máxima de tener cuidado, con el gobierno de la Democracia Cristiana ya instalado y su discurso de apertura

19 A menos que se indique lo contrario, este relato lo construyo con base en una entrevista que realicé a Clara Arenas –cofundadora y directora ejecutiva– de AVANCSO, el 20-08-2012

20 Se fundó en 1953 por la Congregación de las Sisters de Maryknoll. Desde entonces se dedicó a formar mujeres.

21 Datos biográficos de Myrna Mack publicados en la página de AVANCSO <https://avancso.org.gt/myrna-elizabeth-mack-chang/biografia/>.

22 Entrevista Clara Arenas (20-08-2012).

política, definieron como estrategia ser muy abiertos con su labor, informar a funcionarios públicos de diferentes niveles sobre el trabajo de investigación que hacían, de los porqués de la investigación y preguntar cómo la veían ellos. Una estrategia diferente de la de Ricardo Falla.

Como fruto de un primer esfuerzo, publicaron un análisis sobre la política de desarrollo, la política internacional y el tipo de Estado que estaba promoviendo la Democracia Cristiana. Entrevistaron a funcionarios públicos recién nombrados de distintos niveles y a militares. Muchos pidieron que se les garantizara anonimato. Con este primer trabajo, en lugar de encontrar obstáculos, confirmaron que era posible hacer investigación y que los funcionarios estaban abiertos a conversar y ser entrevistados, aunque siempre en un ambiente tenso. Pero para ellos esto no era ir al campo, era nada más comprender al gobierno y al Estado. Acceder a funcionarios públicos después de los regímenes militares, era un estímulo para dejar la comodidad de la ciudad y del trabajo de archivo. Así es que después de ese primer resultado se preguntaron ¿cuáles son los siguientes pasos?, ¿cómo ver más allá del Estado y su discurso de democratización, apertura y cambio? Ahora las respuestas a esas preguntas parecen obvias, pero en aquellos años no se entendía con claridad qué estaba pasando y cómo se vivía en un territorio nacional tan pequeño, pero con una geografía política tan discontinua y contingente. Se plantearon una segunda gran pregunta; ya no era solo comprender al Estado y su política, sino la relación del Estado con la sociedad, específicamente con aquellos sectores de la población que estaban en los márgenes. Hicieron un estudio sobre maras<sup>23</sup> y otro sobre desplazados internos por la guerra.

A finales de los ochenta aún no existía el concepto de desplazado interno, no había forma de nombrar a esa población. El mismo gobierno negaba su existencia. La investigación y el ojo público estaban concentrados en la población refugiada en México. Mack planteó: “¿Por qué no vemos de qué se trata esto de esta gente que está huyendo en la montaña?, averigüemos de qué se trata”. Para situar la inquietud en el marco del análisis de la relación Estado-sociedad, Mack organizó y coordinó el proyecto en torno a la pregunta ¿cuál es la política institucional del Estado hacia los desplazados internos en Guatemala? Con un pequeño equipo, Mack se fue a campo. Su desempeño y los datos encontrados fueron tan abrumadores que se podría decir que socialmente se empezó a reconocer el valor del *trabajo de campo* a pesar de todas las dificultades de la coyuntura política y de violencia, y a estrecharse la relación entre investigación, práctica y relaciones

---

23 El término se refiere a las pandillas juveniles. Su planteamiento en ese momento fue que los jóvenes que se insertaban a las maras tenían un análisis crítico de la sociedad, algunos habían sido dirigentes estudiantiles de secundaria, todos habían ido a la escuela. Con base en sus entrevistas, la propuesta era explicar que estos jóvenes, quienes poseían un denso análisis social de sus propias circunstancias, podían ser involucrados en la política de izquierda, pues, la otra opción era el crimen organizado.

políticas. En esta ocasión también acudieron con funcionarios públicos para transparentar el trabajo que estaban haciendo. El resultado más importante de este esfuerzo fue la propuesta de la categoría de “desplazado interno”, no como un aporte al desarrollo teórico, sino como una determinación teórico-política para nombrar lo que estaba pasando y entender de qué se trataba el desplazamiento y la persecución masiva de la población. Después de ese encuentro con la cruda realidad de los desplazados internos, Mack escribió su primer informe de investigación que circuló como borrador entre organizaciones sociales que, como mencioné, carecían de esta información. El impacto de los datos etnográficos y sus análisis fue tal, que se incluyeron en la Conferencia Internacional sobre Refugiados Centroamericanos de las Naciones Unidas, que se llevó a cabo en Guatemala en 1990. Los datos etnográficos obligaron a que la reunión agregara al tema de refugiados el de *desplazados internos*, para diferenciar su realidad de la de aquel que había cruzado la frontera y se había convertido en *refugiado*. El grupo de investigadores de la AVANCSO confirmó el potencial de lo que se habían planteado en 1986 sobre salir al campo con ojos frescos a ver qué estaba pasando, vieron transformados sus datos de campo en explicaciones que contribuyeron a que organizaciones se pudieran situar en el nuevo *momento político* informados.

Cuando el borrador de investigación de Mack circuló, ella y su equipo ya se encontraban en una segunda estancia de campo. Con una nueva pregunta, ¿cuáles son los retos de la reinserción en las comunidades tanto de desplazados como de los retornados del refugio? Estuvo trabajando en distintas comunidades a partir de marzo de 1990. Terminó la recogida de datos, regresó y había empezado a escribir cuando fue brutalmente asesinada el 11 de septiembre de 1990:

[...] tenía escrito algo sobre Cobán [cabecera municipal del departamento de Alta Verapaz], tenía todo su trabajo de campo bastante sistematizado, faltaba poco para tener todo el material disponible para poder escribir... Es cuando la matan, realmente AVANCSO tenía cuatro años y pico de existir, al principio donde no vimos obstáculos, en cuatro años y medio ya la habían asesinado a ella frente a nuestra oficina [...] El asesinato de ella nos obliga a releer hacia atrás, ¿hicimos una lectura equivocada de lo que era ir al campo en ese momento? o, ¿qué pasó? La conclusión es que sí hubo algunos indicios que debimos haber entendido más claramente, no fueron tan absolutamente claros, pero sí de haber tenido en cuenta, eran abrumadoramente más grandes los indicios de que sí se podían hacer las cosas. Nosotros también teníamos la necesidad de leerlo así, el entusiasmo por ir al campo, por entender algo que estaba pasando y que no se conocía, que podía ser importante. No descartábamos la posibilidad de hablar con funcionarios de gobierno, teníamos una lectura positiva, y uno tiene que decir que viendo para atrás estábamos

equivocados porque no cabe duda de que el asesinato de ella tenía que ver con el trabajo que estaba realizando.<sup>24</sup>

El grave problema que le tocó enfrentar al equipo de AVANCSO y que se pagó con la vida de Myrna Mack no fue simplemente que ella estableció una relación de cara a cara con los desplazados, un sujeto no reconocido por el gobierno, sino que esta población le estaba contando una historia *reciente* que no había sido recopilada ni escrita, “ella estaba preguntando por el retorno y la gente quería hablar de por qué se fueron”, eso a la vez permitía hacer un análisis y explicar la estrategia militar del Ejército, lo que el gobierno negaba desde la presidencia del general Fernando Lucas García. Ahora había datos detallados y relatos vivientes que se constituyeron como *torrentes de historia*, porque no eran ocasionales, era el relato abrumador y constante que Mack y su equipo encontraron en campo.<sup>25</sup>

El asesinato de esta antropóloga conmocionó al gremio de la disciplina. A sus colegas más cercanos, quienes ya se encontraban haciendo investigación, les obligó a reconsiderar la posibilidad de la investigación en el marco de la apertura política, a imaginar cómo seguir después de ese duro golpe. En el ámbito público, el asesinato no trascendió<sup>26</sup> sino hasta muchos años después, cuando Helen Mack logró que se le hiciera justicia a su hermana. Además de la violencia de Estado, en la década de los ochenta y en los noventa se dieron una serie de cambios que ahora podemos comprender como una reforma neoliberal del Estado. Estos cambios han tenido su impronta en la práctica de la antropología y las ciencias sociales. Desde la práctica de la antropología que estaban desarrollando Myrna Mack y el equipo de AVANCSO, los cambios ya se empezaban a sentir: una transformación de la economía política de la antropología en función de la política de conocimiento del régimen de ayuda al desarrollo, que en esos años estaba preocupado por la construcción de la paz, la estabilidad política y el Estado de derecho, por resolver problemáticas que se desprendían de estas grandes metas, como el tema de la población de refugiados y desplazados por la guerra:

El otro año de todos modos ya habíamos pensado en hacer un “seguimiento”. Pero al estructurar ese “seguimiento” resultó ser un proyecto mucho más grande que el actual. Vamos a tomar ya no sólo a los desplazados sino también a los repatriados, que a su vez significa visitar a refugiados [...] Lo bueno es que hemos encontrado interés para el financiamiento. Ojalá se consiga para el proyecto pues el presupuesto es alto, aunque ahora es con duración de 15 meses. Incluye dos trabajos preliminares a ser publicados como “avances de investigación”. Me da

24 Ibidem.

25 Ibidem.

26 Aunque hubo publicaciones de apoyo a AVANCSO y a la familia Mack.

bastante miedo este proyecto porque no sé hasta dónde nos vamos a dar abasto. (Mack en Oglesby 2008: 257).

Este acotado relato de las trayectorias de Falla y Mack ha sido un esfuerzo por situar las prácticas de una antropología comprometida en sus contextos históricos, políticos y sociales. Más allá de definir qué es una antropología y qué la caracteriza normativamente (por ejemplo, la co-territorialidad entre sujeto cognoscente-conocido o la experimentación de situaciones políticas similares), es reconocer sus posibilidades y discontinuidades. En el caso guatemalteco es de valorar que en aquella época fue muy difícil sostener una práctica comprometida sin apoyos institucionales, políticos y sin una cercanía con organizaciones sociales que viabilizaran la construcción de relaciones cercanas con la gente; el trabajo de Falla y Mack son una representación de práctica localizada en el tiempo y en el espacio, que en el caso de Mack le costó la vida. Cuál es el escenario de la práctica de muchos antropólogos guatemaltecos y qué (im)posibilidades le impone este a una práctica comprometida localizada, es lo que a continuación expongo.

### **El antropólogo como consultor y la antropología comprometida en el contexto del mercado laboral flexible y precario**

El título de este apartado hace un guiño al libro de Geertz, *El antropólogo como autor* (1989). El guiño es más bien un recurso para persuadir el interés sobre la densidad del trabajo y su pertinencia en la discusión de las prácticas situadas de las antropologías en Latinoamérica. La idea principal aquí es exponer qué significa ejercer como antropólogo consultor y qué implicaciones tiene el contexto sociopolítico y el mercado laboral para desarrollar una práctica comprometida, por supuesto, reconociendo que existen otras formas de práctica más allá de las que abordo en este trabajo.

La columna vertebral del argumento de este apartado es que los profundos cambios ocurridos a partir de mediados de los setenta en la sociedad guatemalteca dirigieron a la antropología como trabajo al espacio de las organizaciones de sociedad civil (OSC) y ubicaron al antropólogo al centro de las lógicas y las fórmulas neoliberales del campo de poder<sup>27</sup> que constituye el régimen de ayuda al desarrollo. Localizado allí, el ejercicio profesional más común para un antropólogo en el contexto guatemalteco es el de *consultor*.

---

27 Es decir, una red de relaciones entre organizaciones y agentes que compiten por el control de los recursos en espacios diferenciados (recursos económicos, sociales, culturales, simbólicos, etc.). El patrón de relaciones de los actores que predominan dentro de este campo, guía las estrategias de los ocupantes para maximizar su capital social, económico, político y social. (Salas-Porras 2017 y 2018).

En Guatemala la transformación neoliberal del Estado fue un proceso más o menos largo que se mezcló con las tensiones del Conflicto Armado Interno (1960-1996) y las estrategias políticas y contrainsurgentes que le dieron fin a la lucha armada. Las reformas económicas neoliberales de mediados de la década de los ochenta y la reducción de la burocracia institucional del Estado –que ya de suyo era pequeña e inoperante durante los regímenes militares–, sólo arrancó después de los golpes de Estado al general Romeo Lucas García (1982) y al general Efraín Ríos Montt (1983), y, después de que los militares cedieran el control formal de lo político, al primer gobierno civil en 1986. Para efectos del tema que abordo en este artículo, resalto tres elementos de la reforma neoliberal del Estado: la privatización de las empresas estatales, la política de descentralización y la tercerización de los servicios sociales del Estado.

Fue la implementación de estos procesos lo que condujo a la reorganización y reducción de la burocracia estatal, como parte de un programa para estabilizar la situación económica y política del país. La tercerización de los servicios sociales estatales permitió que los actores del campo de poder del régimen de ayuda al desarrollo en Guatemala empezaran a ocupar un lugar clave en la producción de conocimiento y en el debate público, y, a que fueran estos los que contaran con los recursos organizacionales, financieros, informacionales y técnicos para emplear a los científicos sociales del país, en cuenta los antropólogos. En el proceso de reducción institucional, de recortes en el gasto social estatal y la tercerización de servicios, el financiamiento para el desarrollo de la ciencia y la tecnología no se había contemplado como tal, a excepción del mandato de la Constitución Política de la República de 1985, que le asignó el cinco por ciento del presupuesto general de ingresos ordinarios del Estado a la Universidad de San Carlos de Guatemala, la única universidad pública del país. No fue sino hasta 1991 y 1992 que se crearon el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYT) y el Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología, respectivamente. De acuerdo con uno de sus últimos informes, la inversión pública en ciencia y tecnología entre 2005 y 2014 se mantuvo en un promedio del 0.049% del PIB (CONCYT/SENACYT 2016:41), uno de los más bajos en Latinoamérica. En contraste, el número de graduados en ciencias sociales entre 2005 y 2012 fue de 58.209 en los niveles de licenciatura, maestría y doctorado. Este dato no contabiliza los graduados en el extranjero de pregrado y posgrado que regresan al país. Si se toma en cuenta el número de los científicos sociales de las generaciones anteriores aún activos y los graduados entre 2014 a 2020, el número de profesionales compitiendo en el mercado laboral se eleva considerablemente y contrasta con el porcentaje de inversión pública en ciencia.

Al analizar las relaciones que se establecen entre antropólogos y sus empleadores en el campo de poder del régimen de ayuda desde mediados de los ochenta, se encuentra un inquietante proceso de *deslaborización* y el despunte del trabajo



por consultoría, como mecanismo para reorganizar la forma de la compra y venta de la fuerza de trabajo intelectual. La relación la determina un contrato de compraventa en el que el centro es el producto (resultado) que se espera, no la persona, su fuerza de trabajo y el trabajo como proceso (el ejercicio investigativo y la construcción y aplicación de conocimientos). Esta no es una condición exclusiva del caso guatemalteco. De acuerdo con Rovira, estudioso del desarrollo de las ciencias sociales en Centroamérica, el ejercicio profesional a partir de los ochenta, aunque mal pagado e inestable, 'despunta' y fuerza a una nueva generación de egresados "a proyectar su práctica laboral bajo otra mirada distinta que la de la generación precedente y que los formó, la que se había instalado en el regazo de las universidades públicas y el Estado" (2010:124). Esto es, despunta como consultor, una denominación que para él es un tanto altisonante que designa una realidad profesional con oportunidades discretas para la mayoría. Este despunte del que habla Rovira muestra una ruptura entre cómo vendieron su fuerza de trabajo las primeras generaciones de antropólogos y cómo lo hicieron aquellos que salieron al mercado de trabajo a partir de los años ochenta.<sup>28</sup>

Los cambios en la relación capital-trabajo y la desregulación laboral hicieron que el empleo para los antropólogos sea inestable y esté en constante cambio y renegociación. Es un empleo flexible y precario de conformidad con la economía política del trabajo nacida en la década de los setenta. Como conceptos, la flexibilidad y precariedad no son indistintos. Son conceptos polisémicos y a veces difusos, dadas las distintas perspectivas desde las que se definen. Por lo tanto, en el análisis del trabajo del antropólogo como consultor, hay que decir que no es lo mismo flexibilidad en el mercado laboral que precariedad en el empleo.

Los estudios de flexibilidad laboral han dado una amplia importancia a las raíces históricas del proceso desde distintas corrientes de pensamiento<sup>29</sup> y es de ahí

---

28 Rodas lo explica en estos términos: "Esa generación que vivió la expectativa del modelo nacionalista basado en el proceso de industrialización por sustitución de importaciones apenas vivía la transformación de sus espacios laborales hacia el que se implantaría con el nuevo modelo de acumulación capitalista que se produce luego del ajuste estructural y el Consenso de Washington. Sus consecuencias, además de la vulneración de la producción campesina y el trabajo en el agro, también fueron visibles en la organización y las funciones del trabajo intelectual en las ciencias sociales cuando a través de las ongs se canaliza el empleo en el ámbito del desarrollo". (2013: 25).

29 Entre ellos, los estudios del marco institucional de las relaciones laborales; los que la ubican como resultado de los cambios en el contexto económico general; los que la explican en función de los cambios en el sistema de producción fordista; otras se centran en el cambio de patrones productivos y las distorsiones derivadas de la crisis del petróleo de 1973. Una sistematización de esta literatura se encuentra en Ibarra y González (2010). Las corrientes son la neoclásica, la regulacionista, la que parte de una perspectiva más social sobre los trabajadores, incluso, los organismos internacionales han propuesto su propia explicación y definición.



que surgen múltiples nociones. Sin embargo, hay un punto en común entre estas corrientes al enfatizar los cambios en la cantidad, estructura, funciones y costos del trabajo en el proceso productivo. Es un modelo cuya preocupación central es la intensificación del trabajo y el proceso productivo mediante la eliminación o desregulación de los obstáculos, reglas y/o legislaciones para la contratación y despido de empleados, como una estrategia para facilitar la adaptación. Pero ¿qué significa *estar allí* como antropólogo, en la escena neoliberal del régimen de ayuda al desarrollo en el marco del ejercicio de las OSC?

Siguiendo los planteamientos de Stirrat, Agudo propone que los consultores son socializados y disciplinados en lo que denomina “cultura de la consultoría”. Esta, para Agudo, es un conjunto de ciertos principios del positivismo clásico, a saber, la objetividad, racionalidad e impersonalidad, a los que los consultores deben adherirse como parte de una ideología compartida con la que lidian, más o menos conscientes, en la arena política del hacer del consultor (2012:48-49). El autor ha explicado que en este hacer hay un proceso marcado por la tensión entre el imperativo institucional de producir resultados de investigación apegados a las predicciones de los modelos de política, y el intento de diversos actores por imprimir sus propios intereses en dichos resultados (2012:48). Así, sugiere que una de las primeras etapas de este proceso consiste en la elaboración y circulación de documentos vinculantes con los que las instituciones de desarrollo definen los objetivos de sus consultores; por decirlo de otra manera, intentan normar sus prácticas. Estos documentos establecen los objetivos del equipo de trabajo y el papel de cada especialista dentro del mismo, y, una serie de rubros con los temas y preguntas específicas (Agudo 2012: 48-49); es lo que se encuentra detallado en los famosos “términos de referencia”, una frase común en el vocabulario de todos los involucrados en la consultoría.

En el campo de poder del régimen de ayuda al desarrollo y su modelo de administración gerencial por resultados, además de admitir el carácter político del ejercicio, hay que examinar las maneras particulares en las que el poder y lo político se manifiestan. No es el simple hecho de lo político y de que el investigador opte por identificarse como comprometido, colaborativo u otras autodenominaciones. Es mucho más complejo. El antropólogo en el campo de poder de las OSC se moviliza de contrato en contrato, de consultoría en consultoría; aunque se mantenga en una línea de trabajo (en la medida de lo posible) y trate de contribuir a un sector de la población o una problemática, no es un individuo independiente. Como afirma Mathieu (2012:2), trabaja para una oficina de gobierno, una asociación, una ONG, alguna agencia de cooperación, etc. Sus posiciones y lo que se espera de este ya están consideradas como las de la institución, en donde las latitudes de su disposición no están condicionadas exclusivamente por la mediación entre sus intereses científicos y personales- políticos, sino por las limitaciones que derivan de las expectativas de los patrocinadores, es decir, quien financia el proyecto y

quien le contrata. Esta es una de las principales formas en las que actúa lo político, en la constitución de márgenes para la acción de los consultores a través de instrumentos y mecanismos técnicos.

En este escenario, a pesar del compromiso afirmado es difícil apartarse de la preocupación de mantener una externalidad basada en la autonomía, la neutralidad y lo técnico. Es por eso que el dilema del ejercicio de un antropólogo consultor no necesariamente es entre el modelo científico-objetivo-neutral y el político, porque los antropólogos han asumido el carácter político de su práctica y están conscientes de sus decisiones. Es más bien entre lo político y los constreñimientos que surgen de la relación empleador-antropólogo. De acuerdo con Mathieu (2013:3), para ser reconocido como un experto en ciencias sociales y antropólogo en el desarrollo, es imprescindible conquistar una legitimidad, cuya clave es el reconocimiento de la competencia por y desde el punto de vista de los financistas y los empleadores. Cada profesional debe construir una reputación que contiene el respeto por lo que se pide explícitamente (en documentos vinculantes como los términos de referencia, por ejemplo), implícitamente (algo propio de la relación empleador-consultor que es inconsciente y se debe decodificar), y, un reconocimiento de los márgenes de su independencia como investigador. Para Mathieu, esto es una especie de “ejercicio acrobático de reflexividad e iteración” en el manejo del riesgo de revelaciones de conocimiento, aunque parezcan científicamente relevantes. La pertenencia a la red de profesionales consultores, la legitimidad y reputación, dependen de ese ejercicio acrobático. Los márgenes y controles se producen en el marco de las prácticas cotidianas de la planificación de los proyectos, la implementación, los monitoreos y las evaluaciones finales. Esto es lo que para muchos resulta arbitrario y algunas veces contraproducente. No obstante, también se reconoce que las organizaciones e instituciones están presionadas para alcanzar los “productos” y “resultados” de impacto diseñados en articulación con la política internacional para el desarrollo, en la actualidad acordonada por la Agenda 2030 de la ONU.

Estos constreñimientos en el ejercicio profesional de los antropólogos han provocado dilemas y tensiones entre lo pensable y lo *hacible* en términos antropológico-disciplinarios; es algo que se discute entre colegas, pero permanece bastante ambiguo. Se nos impone la tensión entre las nociones normativas (el *deber ser* del antropólogo) y las prácticas cotidianas del consultor, pues aunque las trayectorias, las imágenes de sí y las vocaciones sociales de los antropólogos consultores están localizadas histórica y socialmente, se combinan con ideas normativas y arquetípicas de la disciplina, se interpelan con la dicotomía trabajo académico-aplicado y con la necesidad de ejercer una antropología comprometida como aquellos que lo hicieron en los años sesenta, setenta y ochenta.

Los prejuicios y acusaciones hacia el desempeño como consultor se han sustentado, además de la dicotomía antropología académica-aplicada, en las versiones que acusan a la antropología de vincularse al desarrollo. Estas están arraigadas en las críticas que se han hecho al desarrollo y a la práctica aplicada como los hermanos gemelos malvados de “la disciplina”, y, en las críticas hechas a las prácticas del indigenismo y las de antropólogos aplicados que estuvieron presentes en Guatemala entre los años treinta y sesenta. Por eso es que en el campo del quehacer antropológico hay dos tendencias principales, una que considera que el quehacer se circunscribe en la investigación-acción –y por tanto que ese es su fundamento último– y otra que no la considera investigación, si acaso investigación instrumental o procesos técnicos de recolección de información para la formulación de políticas públicas o justificación de intervenciones comunitarias. Esto significa que algunos profesionales se sienten cómodos y orgullosos y otros se piensan utilizados y afligidos con sus investigaciones y prácticas. Unos se piensan muy comprometidos con las causas prácticas-políticas que se persiguen en el campo del régimen, y otros, un tanto desapegados, solo contratados para cumplir una tarea a cambio de un salario para ‘subsistir’. Así, algunos ven la investigación antropológica de consultoría como parte de la solución, mientras que otros como parte del problema. Sobre todo, después de que terminara la etapa romántica de los Acuerdos de Paz (la década de los noventa), cuando las prácticas y los círculos viciosos del desarrollo empezaron a desprestigiar a las OSC, y, se concientizaron aún más los niveles dramáticos de la corrupción en el Estado y los complejos condicionamientos de la ayuda internacional.

En este sentido, el antropólogo consultor en el campo de poder del régimen de ayuda al desarrollo al ver cuestionadas sus nociones del *ser* antropólogo y *hacer* antropología, aquellas que aprendió en su proceso de formación en la universidad, ha tenido que combinar identidades, imaginar otras formas, defender su quehacer y los aportes de sus hallazgos, la importancia de su capacidad de interactuar con la gente beneficiaria y corresponsable en los proyectos. Elementos que a veces el campo acepta, a veces los instrumentaliza y a veces los ignora. Esto es así porque las OSC, para subsistir en el mundo competitivo de los flujos económicos, deben demostrar éxito, no porque se hayan transformado los diseños políticos de impacto social en realidad, sino porque sostienen el modelo ofreciendo significativas interpretaciones de eventos, traduciendo como resultados exitosos los procesos sociales y políticos caóticos de las fases de implementación, monitoreo y evaluación de los proyectos. Lo que hace falta, pues, es profundizar en la perversa arquitectura y organización política del desarrollo, desde una antropología del y en el desarrollo para comprender la imposibilidad de una *antropología comprometida* con estos márgenes.

Esto implica tomar distancia de los ideales normativos del antropólogo comprometido, o sus otras denominaciones (colaborativo, participativo, etc.) y

situar la discusión en su orden social de producción/aplicación de conocimiento, representativo de la heterogeneidad y heterodoxia del trabajo de la antropología. Es también profundizar en las relaciones sociales y de poder entre los empleadores y los antropólogos, para verificar las estrategias que los antropólogos consultores han tenido que definir para disputar y negociar independencia para el hacer antropológico en el campo de las OSC, así como los dilemas que han tenido que enfrentar. Un proceso indiscutiblemente político y de enérgicas tensiones, en donde se disputan diversidad de intereses sociales y políticos. Las estrategias se refieren específicamente a cómo los antropólogos negocian márgenes, independencia y legitiman su trabajo para que sea valorado en una cadena fragmentada de acciones que en su dimensión operativa o de implementación, se despliega con todo su carácter político, azaroso y contingente. Las estrategias se hacen evidentes en la relación empleador-antropólogo, en la dinámica de los equipos de trabajo en el ámbito de las oficinas y en el campo, en los lugares que las OSC intervienen con sus programas y proyectos; y, es en el ciclo de estos últimos que se produce sociopolíticamente el sostenimiento de modelos y las relaciones políticas que le permiten a las OSC reanudar los procesos y adquirir nuevos fondos, y, le impiden a los colegas el ejercicio comprometido en su forma histórica previa al desarrollo de este modelo.

Dadas las características del campo de poder del régimen de ayuda y su modelo gerencial, los antropólogos han identificado que el ejercicio comprometido como se definió en la sección anterior es histórica, social y políticamente imposible. Sin embargo, no se han abandonado las pretensiones personales de cambio social más amplio y duradero. Solo que se ha comprendido que el campo de poder de las OSC y su régimen, no lo hace posible. Las relaciones jerárquicas y las tensiones han llevado a muchos a separar su trabajo-empleo de su compromiso ético, social y político. Es la forma de desenmarañar la tensión ética y política entre el compromiso y el trabajo, porque este último le pone límites y candados al compromiso, la colaboración, la participación, etc.

La separación del trabajo y el compromiso político no significa que no exista empatía con los sujetos con los que se trabaja. El hecho de la separación o fragmentación del yo antropólogo obedece a que los márgenes que trazan las instituciones y todas las reglas del juego en el proceso de trabajo no permiten comprometerse con las personas porque no se pueden cumplir los compromisos. El factor principal de esta imposibilidad es el ciclo del proyecto. Una vez se acaba el proyecto no es posible continuar la relación con las personas, a menos que sea a título personal. Esto no quiere decir que los profesionales realicen su labor mecánicamente, pero la forma de la relación no puede ir más allá de la empatía, de escuchar al otro y tratar de incluir la diversidad de perspectivas en sus informes de investigación, no en asumir acciones políticas. Quienes se han querido mantener fieles a un compromiso político, a una suerte de militancia, han tenido que separar

su trabajo como antropólogos de su yo político, el yo profesional del yo militante. La separación es necesaria no solo por el compromiso con una militancia política, sino por la necesidad de la inserción laboral. Frente a las frustraciones que esto les produce como profesionales comprometidos, deciden orientar su trabajo por una senda de pragmatismo y su actividad social y política por otra en la que se considera que se puede incidir más y mejor.

### **Reflexión final: el agotamiento de un modelo, una posibilidad de cambio**

A principios del nuevo milenio se dio una revisión de la geopolítica y la economía política de la financiación al desarrollo. La crisis económica y financiera mundial que inició más o menos en 2007, solo profundizó esta revisión de prioridades, mecanismos y modelos políticos. Después de estas revisiones, Guatemala, según los nuevos estándares y criterios, por ser un país de renta media ya no es un lugar prioritario para la cooperación internacional al desarrollo (CID). El papel protagónico de las OSC se ha visto en apuros, muchas han desaparecido por no tener capacidades operativas o de generar recursos propios, como se solicita ahora que la CID quiere dar prioridad al sector privado. El carácter lucrativo de este último le permite aportar recursos propios como lo exige la CID. El modelo de tercerización de los servicios sociales vía las OSC se está agotando en Guatemala. Esto invita a reflexionar el impacto que tendrá en la red de trabajo de las OSC, en la organización de la sociedad civil en general y las vías que seguirá la tercerización de los servicios sociales del Estado y de la política del desarrollo.

El agotamiento del modelo de las OSC sugiere, también, el agotamiento de una forma de trabajo para la antropología e invita a pensar sobre el futuro de esta en el país. Para algunos, pensar en la antropología hoy y qué será de su futuro resulta melancólico; para otros, simplemente es una discusión estéril; desde cierto pragmatismo, han asumido que cada quien a lo suyo. Hay, pues, visiones optimistas, negativas, pesimistas, melancólicas e indiferentes. Quizá las visiones negativas tienen que ver con el persistente apego a una visión monolítica de la disciplina. Es la perspectiva que ha inundado muchas de las reflexiones epistemológicas, teóricas y metodológicas, y, aquello que tantas veces se ha predicho: el fin de la antropología. De alguna manera, pensar el futuro de la antropología está directamente relacionado con las constantes sensaciones de crisis, malestares y autocríticas que nos hemos hecho los antropólogos.

Una de las mayores preocupaciones sobre el futuro es la tendencia decreciente en los presupuestos al sector público, en particular, las reducciones a los presupuestos a la educación superior y la tendencia creciente de creación de puestos de trabajo para los antropólogos en el sector privado. Sin duda, el ejercicio profesional actual de la antropología invita a una reflexión distanciada de las visiones estáticas

disciplinares y a pensar en que el agotamiento de un modelo nos proporciona la posibilidad de construir otras prácticas posibles que resulten de la (re)organización de las redes de trabajo de la antropología y los antropólogos.

## Referencias citadas

- Agudo, A. 2012. Consultorías (posmodernas). La mímica del positivismo y la construcción del conocimiento en la evaluación de programas sociales. *Estudios Sociológicos*. 30 (88): 45-86.
- Cadena, M. De La. 2008. "La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿De una antropología andinista a la interculturalidad?". En C. Degregori y P. Sandoval (eds.), *Saberes Periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina*. pp. 107-152. Lima: IEP-IFEA.
- Caldeira, T. 2000. "Introduction: Anthropology with an accent". En T. Caldeira, *City of Walls. Crime, Segregation, and Citizenship in Sao Paulo*. pp. 1-19. Berkeley: University of California Press.
- Cardoso, R. 2000. Peripheral anthropologies versus central anthropologies. *Journal of the World Anthropology Network*. 42(51): 10-30.
- \_\_\_\_\_. 1998. *O trabalho do antropólogo*. Brasília-São Paulo: Paralelo Quinzé-Editora da Unesp.
- \_\_\_\_\_. 1990. "Identidade e diferencia entre antropologías periféricas". En G. de Cerqueira Leite Zarur (coord.), *A Antropología na America Latina*. pp. 15-31. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Cardoso de Oliveira, R. y G. Rubem. 1995. *Estilos de Antropología*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Comaroff, J. 2010. The End of Anthropology, Again: In the Future of an In/Discipline. *American Anthropologist*. 112 (4): 524-538.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico. (CEH). 1999. *Guatemala memoria del silencio. Tz'inilNa'tab'al. Conclusiones y recomendaciones del Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico*. Guatemala: CEH.
- Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYT). 2005. *Plan nacional de ciencia, tecnología e innovación 2005-2014*. Guatemala: CONCYT-SENACYT.
- Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y Secretaría Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYT y SENACYT). 2016. *Política nacional de desarrollo científico y tecnológico 2015-2032*. Guatemala: CONCYT-SENACYT.
- Degregori, C. y Sandoval, P. 2008. *Saberes Periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina*. Lima: IEP-IFEA.
- Falla, R. 2014. *Masacres de la selva*. Guatemala: Editorial Universitaria.

- \_\_\_\_\_. 2011. "Antropología y violencia: una experiencia". En: Colegio de Etnólogos y Antropólogos, *Nuevas epistemologías en antropología: temas y abordajes*. pp. 25-34. México: CEAS.
- Field, L. y F. Richard. 2007. *Anthropology Put to Work*. New York: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.
- Geertz, C. 1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Ibarra, M. y L. González. 2010. La flexibilidad laboral como estrategia de competitividad y sus efectos sobre la economía, la empresa y el mercado de trabajo. *Contaduría y Administración*. (231): 33-52.
- Jimeno, M. 2007. Nacioncentrismo: tensiones y configuración de estilos en la antropología sociocultural colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*. (43): 9-32.
- \_\_\_\_\_. 2005. La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda*, (1): 43-65.
- \_\_\_\_\_. 2004. La vocación crítica de la antropología en latinoamericana. *Maguaré*. (18): 33-58.
- Krotz, E. 2005. La producción de la antropología en el sur: características, perspectivas, interrogantes. *Journal of the World Anthropology Network*. (1): 161-170.
- Letona, P. A. 2019. "Antropología guatemalteca: una práctica heterodoxa y heterogénea (1930-2013)". México: Universidad Autónoma Metropolitana. Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas.
- \_\_\_\_\_. 2011. "Controversias y retos teóricos de la antropología como objeto de estudio. Abriendo horizontes teóricos para el estudio de la antropología en ONGs de Guatemala". México: Universidad Autónoma Metropolitana. Tesis de maestría en Ciencias Antropológicas.
- Ribeiro, G. y Escobar A. 2009. *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Low, S. y S. Engle. 2010. Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas. *Current Anthropology*, 51 (2): 203-226.
- Manz, B. 1995. "Reflections on an Antropología Comprometida. Conversations with Ricardo Falla". En: C. Nordstrom y A. Robben (editores). *Fieldwork under fire: contemporary studies of violence and survival*. pp. 261- 275. California: University of California Press.
- Mathieu, M. 2012. "L'auxiliaire": une approche empirique du rôle de l'anthropologue dans des projets de coopération au développement. *Bulletin de l'APAD* (34-36). Recuperado de <http://apad.revues.org/4119>
- Medina, A. 2004. Veinte años de antropología mexicana. La configuración de una antropología del sur. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*. 20(2): 231-274.
- Oglesby, E. 1995. "Myrna Mack". En C. Nordstrom y A. Robben (eds.), *Fieldwork under fire: contemporary studies of violence and survival*. pp. 254-259. California: University of California Press.



- Pestre, D. 2013. *Science, technologie et société. La politique des saviors aujourd'hui*. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian.
- Rabinow, P. 1986. "Representations are Social Facts: Modernity and Post-modernity in Anthropology". En: J. Clifford y G. E. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. pp. 234-261. California: University of California Press.
- Ramos, A. 2000. The Anthropologist as Political Actor. *Journal of Latin American Anthropology*. 4(2): 172-189.
- Restrepo, E. 2007. Singularidades y asimetrías en el campo antropológico mundial. *Avá*, (10): 9-22.
- . 2006. Diferencia, hegemonía y disciplinación en antropología. *Universitas humanística*. (62): 43-70.
- Rodas, I. 2013. *Estudio de trayectorias laborales de los egresados del Programa Centroamericano en Ciencias Sociales de FLACSO-Guatemala, 2001-2012*. Guatemala: FLACSO.
- Rovira, J. 2010. "El desarrollo de la sociología en Centroamérica: la promesa incumplida". En D. Pereyra (comp.), *El desarrollo de las ciencias sociales. Tradiciones, actores e instituciones en Argentina, Chile, México y Centroamérica*. pp. 115-128. Costa Rica: FLACSO.
- Salas-Porras, A. 2018. *Conocimiento y poder. Las ideas, los expertos y los centros de pensamiento*. Madrid: Ediciones Akal.
- . 2017. *La economía política neoliberal en México. ¿Quién la diseñó y cómo lo hizo?* Madrid: Ediciones Akal.
- Sandoval, C. 2011. Ricardo Falla Sánchez: un viaje de toda la vida. *Anuario de Estudios Centroamericanos*. (37): 357-381.
- 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.
- Uribe, C. 1997. A Certain Feeling of Homelessness: Remarks on Esteban Krotz's Anthropologies of the South. *Critique of Anthropology*. 17 (3): 253-261.
- Vázquez, H. 1993. La crisis de los paradigmas teóricos en la antropología sociocultural y sus derivaciones en la construcción de la disciplina en los países periféricos. *Alteridades*. 3 (6): 47-52.
- Velho, O. 2009. "Las pictografías de la tristesse: una antropología sobre la construcción de nación en el trópico y sus repercusiones". En: G. Lins Ribeiro y A. Escobar (comps.), *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. pp. 327-348. México: Universidad Autónoma Metropolitana.





## Editores

**Eduardo Restrepo.** Investigador adjunto del Centro de Investigación, Innovación y Creación, Departamento de Antropología, Universidad Católica de Temuco. Antropólogo egresado de la Universidad de Antioquia (Medellín, 1996), con estudios de maestría y doctorado en la University of Carolina del Norte en Chapel Hill. Dentro de sus líneas de investigación se destacan los estudios referidos a las poblaciones afrocolombianas, con particular interés en la región del Pacífico colombiano. Los procesos de etnización y racialización, así como las políticas de la representación y subjetividades políticas negras son algunos de los asuntos abordados en sus publicaciones. También se ha interesado por las geopolíticas del conocimiento y los procesos de lugarización que configuran campos disciplinarios, como el de la antropología, o transdisciplinarios, como el de los estudios culturales.

**Pablo Sandoval.** Profesor Principal del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Es Licenciado en Antropología por la UNMSM y doctor en Historia por El Colegio de México. Dirige la editorial La Siniestra Ensayos. Sus publicaciones más reciente son: *Antropologías hechas en Perú* (Asociación Latinoamericana de Antropología 2023) y *Genealogías de la revolución. Antropología, campesinado y Sendero Luminoso, 1960-1970* (IFEA 2023).



**E**ste volumen, integrante de la Colección “Antropologías hechas en América Latina y el Caribe”, se propone visibilizar autores, conceptualizaciones, conversaciones y aportes de nuestras antropologías. La Asociación Latinoamericana de Antropología ha impulsado la publicación de estos volúmenes desde Argentina, Chile, Colombia, Ecuador, Perú, Uruguay y Venezuela, con el objetivo fundamental de enriquecer y complejizar el archivo de nuestras distintas perspectivas antropológicas.

En ese libro se han reunido textos que nos permiten entender parte de las elaboraciones y problemáticas de nuestras antropologías. Aunque algunos de los textos provienen de autores clásicos ya fallecidos, la mayoría son de colegas vivos que continúan enriqueciendo la reflexión antropológica contemporánea. Este libro se concibe como el primero de muchos, idealmente organizados en torno a ejes temáticos específicos, con el propósito de visibilizar entre nosotros mismos los resultados y debates que han moldeado las tramas de nuestras antropologías.



Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
Universidad del Perú, Decana de América  
Fondo Editorial



ICANH



Asociación Latinoamericana de Antropología  
Associação Latino Americana de Antropologia



9 789915 933382

