

Las antropologías mundiales y los desafíos políticos de la práctica antropológica en América Latina: el caso de Brasil

CARLA GUERRÓN MONTERO
UNIVERSIDAD DE DELAWARE
DELAWARE, EE.UU.
Correo electrónico: cguerron@udel.edu

Fecha de recepción: 21-05-2021 / Fecha de aceptación: 11-11-2021.

RESUMEN

Estudiar las formas como las diferentes tradiciones intelectuales han entendido las epistemologías y pedagogías antropológicas, así como las teorías de la práctica, nos permite avanzar la propuesta de las antropologías mundiales de decolonizar la disciplina. Decolonizar la disciplina implica reconocer no solo la multiplicidad de conocimientos, sino también las múltiples formas en las que la antropología puede contribuir a la eliminación del colonialismo y su responsabilidad de hacerlo. La práctica antropológica en América Latina ha estado permeada por la política y el activismo; como resultado, los antropólogos en América Latina han cuestionado constantemente su papel y el nivel de compromiso con la realidad que estudian. En este artículo discuto el desarrollo de la antropología brasileña en el marco de las antropologías mundiales, utilizando como ilustración el caso del trabajo antropológico con comunidades quilombolas. Enfatizo la necesidad de reflexionar sobre la complejidad de los procesos que confrontan las antropologías mundiales, las distinciones artificiales entre la antropología académica «pura» y la antropología aplicada, así como el compromiso político profundo que ha caracterizado a la disciplina en la práctica.

PALABRAS CLAVE: Antropologías mundiales; Brasil; práctica antropológica; quilombos; activismo.

INTRODUCCIÓN¹

Cuando era una estudiante de antropología de pregrado en el Ecuador en los años 90, un antropólogo francés marxista cuyo trabajo académico sobre la antropología económica formaba parte de las lecturas obligatorias del programa participó en una conferencia en la universidad donde yo estudiaba. El día de su presentación, el auditorio de la universidad estaba atestado de estudiantes de ciencias sociales. Se sentía en la atmósfera la emoción de la llegada de una estrella de cine o un músico de fama. Cuando este académico entró a la sala, el auditorio aplaudió de pie por unos minutos. De hecho, un estudiante saltó al escenario y se arrodilló frente al expositor simulando un ritual de adoración al sol.

Por casualidad, yo estaba sentada junto a una académica, también francesa, que luego me comentó que estaba por retirarse de su posición como profesora titular en una universidad en París. Con gran asombro me preguntó: «¿Por qué ustedes los ecuatorianos admiran tanto a este antropólogo? En Francia, él es considerado un antropólogo respetable como muchos otros, pero no más que eso». No he olvidado esta simple anécdota a lo largo de los años. Surgen algunas explicaciones sobre el significado de esta experiencia con relación a las antropologías mundiales. Una posible explicación de la fascinación de mis colegas (y la mía) por este autor deriva de su posición política. El departamento donde estudié antropología era decididamente marxista, con énfasis secundario en el materialismo cultural de Marvin Harris y la antropología política económica de Eric Wolf. Los acalorados debates entre los seguidores de la antropología política y ecológica y los seguidores de la antropología simbólica y estructural estaban presentes en ese período en el Ecuador (cf. Ortner 2016). Otra explicación es el hecho de que el trabajo de este intelectual fue traducido al español. De forma contraria a lo que sucede en otros países de América Latina, en los años 90 a los estudiantes de ciencias sociales en el Ecuador no se les solicitaba leer en otro idioma que no fuese el español y, por

1 En este artículo se usa el sistema de referencia de las Normas APA.

tanto, los trabajos que leímos fueron siempre aquellos que, por numerosas razones, habían sido traducidos.² En ocasiones, las «vacas sagradas» que se construyeron en el programa donde estudié (por muchos años el único que ofrecía un estudio de los cuatro campos de la antropología en el país) coincidían con las «vacas sagradas» construidas en los Estados Unidos o en Europa, y en ocasiones — como en la de la anécdota mencionada— ese no era el caso. Una tercera explicación puede ser lo que la antropóloga brasileña Marisa Corrêa llama «notoriedad retrospectiva», es decir, el modo en cómo el renombre adquirido a partir de un cierto momento específico de la vida académica de una erudita puede terminar iluminando toda su trayectoria profesional (Corrêa, 2003).

Esta anécdota ilustra una de las formas en las que la antropología está inextricablemente ligada a su contexto histórico y cultural. Evidencia también que la antropología no es una sola —que en realidad existen antropologías en plural y que todas las antropologías son el resultado de sus conexiones con otras antropologías—. He tenido la oportunidad de relacionarme, aprender, y evaluar varias antropologías mundiales a lo largo de mi carrera profesional: las antropologías del norte (Estados Unidos) y las antropologías del sur (Ecuador, Panamá, Brasil). En este artículo, discuto el desarrollo de una de estas antropologías, la antropología brasileña, país donde he realizado investigaciones entre 2008 y 2010, y desde el 2015 hasta el presente.

LAS ANTROPOLOGÍAS MUNDIALES: LAS VERSIONES «NACIONALES» O LAS VERSIONES «IMPERIALISTAS»

La antropología como disciplina a escala global no ha logrado crear un «comentario público cosmopolita de tal manera que las perspectivas más amplias de la antropología con relación a la humanidad»³ (Hannerz, 2010, 228) puedan ser claramente evidenciadas.

2 La antropóloga brasileña Marisa Corrêa narra una historia relativamente similar con respecto a la experiencia de la también antropóloga brasileña Maria Isaura Pereira de Quiroz en los años 50 en Francia (Corrêa, 2013, 24).

3 Esta y otras traducciones del inglés o el portugués al castellano son de mi autoría.

En 2010, Hannerz aseveró que este objetivo únicamente lo han conseguido ciertas antropologías nacionales dentro de sus fronteras. Para Hannerz, la antropología había realizado un esfuerzo de reflexión considerable sobre sus características particulares en cada nación y estas habían alcanzado la madurez necesaria para llegar a una autorreflexión de su propia historia (2010, 215), sin dejar de lado sus conexiones con otras antropologías. Este proceso, sin embargo, no se había llevado a cabo en el ámbito global.

Por otro lado, Hannerz y Gerholm (1982) propusieron en los años 80 la existencia de una antropología «nacional» contrapuesta a una antropología «internacional». Esta distinción sugiere que las antropologías «internacionales» serían aquellas desarrolladas en los Estados Unidos y Europa, de reconocimiento y acceso mundial, y que coexisten con numerosas antropologías «nacionales», de interés más bien local y concentradas en los procesos al interior de las fronteras del Estado-nación donde se desarrollan.

Otros antropólogos han hecho eco de esta distinción, dándole un giro político y decolonial. Términos utilizados para enfatizar estas distinciones incluyen las antropologías de la metrópolis y las antropologías periféricas (Hannerz y Gerholm, 1982), las antropologías del centro y la periferia (Cardoso de Oliveira, 1998, 2000), las antropologías del sur (Krotz, 1993), las antropologías segundas (Krotz, 2007) o el cosmopolitismo provincial versus el provincialismo cosmopolita (Lins Ribeiro, 2006). En estas antropologías, la periferia se convierte en el centro únicamente cuando funciona como el «centro» del trabajo etnográfico de antropólogos provenientes del centro. El uso de estos términos nos permite reconocer las relaciones de poder asimétricas que existen en el norte y sur globales, y que son reproducidas en el contexto de las antropologías mundiales. Las limitaciones de recursos económicos y de acceso a información y la falta de reconocimiento de las contribuciones intelectuales y etnográficas de los antropólogos de la «periferia» se evidencian en estas distinciones.

Al mismo tiempo, el uso de estos términos oscurece el hecho de que en la práctica las antropologías del centro se ven influenciadas por las antropologías de la periferia de numerosas formas y de

que existen antropologías de la periferia relativamente autónomas y robustas. Con relación al primer punto, es importante reconocer que una de las formas en que la antropología en los Estados Unidos recibe influencias de otras antropologías ocurre debido a la característica particular de la academia norteamericana de abrir sus puertas con cierta facilidad a los intelectuales del mundo. Esta apertura le concede un dinamismo a la disciplina que no se replica en su contraparte en Europa u otras áreas del «centro».

Con relación al segundo, existen ejemplos de antropologías de la periferia que han logrado un desarrollo importante dentro y fuera de sus fronteras (Corrêa, 2013). Tal es el caso de la antropología brasileña, que atrae profesionales del centro de países tan diversos como los Estados Unidos, Francia, Japón, Holanda, y Suecia, y que al mismo tiempo ha construido una comunidad académica nacional numerosa y con una tradición intelectual sólidamente establecida, lo que le permite un nivel de autonomía en términos de proyectos y recursos financieros, pero también independencia de las preocupaciones políticas, morales, o epistemológicas de sus contrapartes en el «centro» (Peirano, 2010).⁴

LAS ANTROPOLOGÍAS MUNDIALES Y LA PRAXIS

Comprender la «cosmopolítica de la antropología» (Lins Ribeiro y Escobar 2006) —es decir, las formas en las cuales las diferentes tradiciones intelectuales han interpretado las epistemologías y pedagogías antropológicas, así como las teorías de la práctica— nos permite avanzar la propuesta de las antropologías mundiales de decolonizar la disciplina para reconocer no solo la multiplicidad de conocimientos, sino también las numerosas formas en las que la antropología como disciplina puede contribuir a la eliminación del colonialismo y su responsabilidad de hacerlo.

4 Por el contrario, la antropología ecuatoriana no ha conseguido una fuerza razonable tanto en números como en influencia dentro o fuera del país. De igual manera, esta disciplina no formó parte de un proceso de política de Estado, como ocurrió en México. En su mayor parte, la antropología ecuatoriana es una «periferia» receptora de antropólogos del «centro» (cf. Martínez, 2007; García, 2014).

Un aspecto importante en este proceso es el de la distinción teoría-práctica. Históricamente, la antropología ha desarrollado las herramientas para fundir diversas perspectivas teóricas con la acción y el diálogo para influir en las políticas públicas fuera del entorno académico. De hecho, la antropología se caracteriza por su habilidad de entrelazar la teoría con la práctica; y el trabajo académico y el práctico han coexistido desde los orígenes de la antropología como una disciplina colonial en el siglo XIX (cf. Nolan, 2017, Podjed y Gorup, 2021). Sin embargo, la exploración sobre cómo se muestra este desarrollo en las diversas antropologías mundiales es relativamente limitada. En la actualidad, en el norte global se evidencia la importancia de eliminar la brecha entre la llamada antropología «académica» y la antropología «práctica». En los Estados Unidos, la práctica antropológica se ha caracterizado por tener un acercamiento activista y de compromiso donde la teoría se nutre de la práctica y viceversa. Algunos de los antropólogos del norte global más reconocidos del mundo trabajaron tanto en la academia como fuera de ella a lo largo de sus carreras. Un ejemplo clásico es el caso de Margaret Mead, probablemente la antropóloga más célebre del siglo XX. Mead no fue únicamente una figura pública toda su vida, sino que utilizó los fundamentos de la antropología y de las ciencias sociales para analizar problemas sociales tales como el hambre mundial, la educación, la salud mental, la pobreza, y los derechos de la mujer, entre otros. Mead fue invitada a testificar frente a varios comités del congreso de los Estados Unidos y trabajó para las Naciones Unidas a través de organizaciones no gubernamentales. En el siglo XXI, más de la mitad de los antropólogos en los Estados Unidos realizan su práctica antropológica fuera del contexto académico, y un considerable número de estos que trabajan en la academia son también activistas, generando una productiva crítica al capitalismo neoliberal (cf. Ortner, 2016).

Algunas tradiciones antropológicas enfatizan en sus sistemas educativos la necesidad de navegar constantemente entre la teoría, la academia, y la práctica. El resultado es una integración entre la antropología practicada dentro y fuera del mundo académico. Tal es el caso de la antropología latinoamericana en general, que

transita entre las reflexiones académicas, la vida universitaria y los proyectos institucionales aplicados, particularmente en países como México, Colombia, Perú, y Argentina (cf. Guber, 2010). En un ensayo que discute la ética en el trabajo antropológico, Philip Bourgois propone que, en el sur global, «el trabajo de campo ofrece un espacio privilegiado para el contacto intensivo con la tragedia humana impuesta políticamente» (Bourgois, 2002, 28). En efecto, la práctica antropológica en América Latina ha estado permeada por la política y el activismo (Ramos, 1999), y como resultado, los antropólogos han cuestionado constantemente su papel y el nivel de compromiso con la realidad que estudian (Jimeno, 2005, 52; Jimeno y Arias, 2011). Aun cuando, en la mayoría de los casos, los antropólogos de América Latina tienen un campo de acción limitado a las fronteras de sus propios Estados-naciones, y puede que no estén completamente familiarizados con el conocimiento antropológico producido fuera de estas fronteras (en parte por la falta de fondos de apoyo), las antropologías del sur no son simplemente receptoras de lo que se produce en las antropologías hegemónicas (Pineda Camacho, 2007, 368).

El enfoque en la política y la responsabilidad social en el trabajo de los antropólogos latinoamericanos está conectado de cerca con el proyecto de construcción de Estados-naciones y de su relación con la democracia y la ciudadanía (Jimeno, 2005). En la mayoría de países de América Latina, y por muchas décadas, la práctica antropológica estuvo centrada en la ideología del indigenismo. Esta ideología fue una construcción social producida por antropólogos latinoamericanos para estudiarse a sí mismos y a la alteridad a la sombra de la nacionalidad y la etnicidad (Ramos, 1999; Jimeno, 2005). Este ejercicio práctico e intelectual produjo conceptos tales como el colonialismo interno, la fricción interétnica y la transculturación. El indigenismo fue, efectivamente, un campo político de relaciones entre las sociedades indígenas y los múltiples proyectos de construcción de los Estados-naciones latinoamericanos (Ramos, 1999; Jimeno, 2005). En su mayor parte, el indigenismo ofreció una visión paternalista y reducida de las sociedades en las que los antropólogos operaban, y del trabajo antropológico. Al

decir de Saldívar (2011) para el caso de México, la antropología crítica de los años 70 eclipsó al indigenismo en el plano académico y de políticas públicas (cf. Friedlander, [1975] 2006), generando de forma paralela un giro hacia temas tales como los derechos humanos o la autonomía indígena. Sin embargo, y a pesar de esta crítica y transformación, «el indigenismo continúa siendo uno de los contextos discursivos abarcadores para comprender la política de la diferencia en América Latina» (2011, 68).

En la actualidad, este enfoque se ha transformado en un interés mayor por comprender temas políticos y sociales relacionados con la violencia, la migración, el medio ambiente, el patrimonio cultural, la ciudad, y poblaciones marginalizadas además de las poblaciones indígenas (Restrepo, 2014, 99). Por toda América Latina, los antropólogos encuentran oportunidades de trabajo tanto como consultores, evaluadores de proyectos enfocados en las minorías étnicas y en sectores urbanos y rurales vulnerables, así como en la antropología forense. En varios países de América Latina, a partir de los 90, los antropólogos han trabajado para compañías publicitarias o agencias de marketing para producir etnografías de consumo. En general, y en contraste con el enfoque más bien limitado a las intervenciones estatales sobre los pueblos indígenas (Restrepo, 2014), los antropólogos latinoamericanos en la actualidad realizan trabajos variados fuera de la academia.

LOS ANTROPÓLOGOS COMO «EXPERTOS CULTURALES»: EL CASO DE BRASIL

El caso de Brasil es interesante porque es un país donde una cantidad considerable de antropólogos del «centro» ha realizado extensos estudios antropológicos por décadas pero también donde existe una antropología nacional consolidada y, al decir de Corrêa (2013), inigualable en el escenario latinoamericano. Esto se debe a que el énfasis de investigación ha sido en la «otredad» dentro de casa; la presencia de etnógrafos ha sido extensa; el interés de la antropología ha sido facilitar el contacto entre culturas y no la «antropología de salvamento». El financiamiento para estos

proyectos ha provenido en su mayor parte de agencias estatales (Peirano, 2010, 188). Leirner (2014) enfatiza la relación claramente ambigua entre el Estado y las ciencias sociales. Por un lado, el Estado es el encargado de proveer de financiamiento y permisos a los investigadores, por el otro, el trabajo comprometido requiere necesariamente de una visión crítica hacia el Estado (2014, 91; cf. Furtado Hartung, 2013).

Al igual que la sociología, la antropología en el Brasil fue institucionalizada como una ciencia social en los años 30. Peirano (2010) asevera que en el Brasil la sociología fue la disciplina que llevó la batuta en términos de la realización de un trabajo teórico excelente conectado a una misión política de modernización colectiva del Estado-nación. La antropología más bien jugó un papel secundario. La antropología brasileña se centró en el estudio de la diferencia al interior del Estado-nación, mientras que su contraparte, la sociología, se enfocó en el estudio y la promoción del cambio y el desarrollo del Estado-nación (Peirano, 2010). Hasta los años 70, la sociología fue la ciencia social hegemónica en términos de trabajo y relevancia social en el Brasil (2010, 191).⁵

En general, el trabajo antropológico ha sido concebido como una tarea académica concentrada en la comprensión de la diferencia, a pesar del hecho de que algunos antropólogos han tenido papeles de influencia en la vida pública, en particular trabajando directamente con el gobierno brasileño en la producción de políticas públicas con relación a poblaciones marginalizadas. Es el caso de antropólogos reconocidos como Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira y Eduardo Galvão (Boyer, 2011). Por otro lado, intelectuales públicos como Gilberto Freyre o Roberto da Matta —ambos antropólogos— contribuyeron a la construcción de imaginarios sobre temas tan fundamentales como el mito de la democracia racial, la distinción hogar-calle, o la apropiación de las culturas afro-brasileñas en la construcción de lo que significa ser «brasileño» o la *brasilidade*.

5 Por ejemplo, el célebre antropólogo francés Claude Lévi-Strauss fue contratado como profesor de sociología (y no de antropología) en la recién establecida Universidad de São Paulo (estado de São Paulo) entre 1935 y 1938.

El giro hacia el multiculturalismo y la interculturalidad que comenzó en América Latina a partir de los 90 generó una demanda de expertos en la alteridad cultural tanto dentro como fuera de la academia. Un aspecto clave para que este giro sucediese fue la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Como propone Lehmann (2016), el hecho de que la mayoría de los países que han ratificado este convenio sean latinoamericanos, indica —entre otras cosas— que sus élites se sintieron cómodas utilizando un discurso de pluriethnicidad «sin expresar de forma alguna que estuviesen poniendo en peligro su soberanía o una constitución unificada» (2016, 3). En el Brasil, el término «multiculturalismo» es usado de forma muy infrecuente; los términos que reemplazan a la idea de multiculturalismo son relacionados con derechos civiles y acciones afirmativas tanto en la educación como con relación a los derechos de las poblaciones marginalizadas (Lehmann, 2016, 4).

El trabajo relacionado con la legitimación de las culturas y territorios de los quilombos es un ejemplo importante del papel de la antropóloga brasileña como investigadora y como agente social de cambio con énfasis en el tema racial. La definición reconocida de los quilombos es la de comunidades formadas por afrodescendientes, así como por personas de descendencia indígena y europea que escaparon de la esclavitud (en su mayor parte) y formaron sociedades independientes fuera del sistema de plantación. Se puede considerar a los quilombos como una reacción colectiva contra el orden social, y como tal, como lugares de resistencia afrobrasileña (Schwartz, 1970, 333; Price, 1999). El término «quilombo» fue asignado a estas comunidades por las autoridades coloniales portuguesas (Cunha y Albano, 2017, 153). Los quilombos han jugado un papel esencial como proyectos políticos antes y después de la emancipación con relación a los derechos constitucionales y derechos al territorio, ecología, patrimonio cultural, y producción de identidades en América Latina. De hecho, ya en los años 70, el término quilombo comenzó a ser resignificado para convertirse en sinónimo de resistencia y símbolo de la búsqueda de un modelo

auténticamente brasileño de identidad étnica (Cunha y Albano, 2017, 160).

Luego de la dictadura militar que duró veintiún años (1964-1985) y cien años después del fin oficial de la esclavitud (1888), la Constitución Federal de Brasil de 1988 concedió a los quilombos contemporáneos tanto el derecho al territorio en el cual habitaban como la protección de sus prácticas culturales (Senado Federal, 2016). Sin embargo, la Constitución no detalla el proceso específico de certificación y legitimación, el mismo que ha sufrido modificaciones a lo largo de los años. Este proceso implica dos pasos a seguir: primero, la entidad gubernamental *Fundação Cultural Palmares* (Fundación Cultural Palmares, FCP) certifica la petición de una comunidad. Desde 1988 hasta 2003, este proceso requería el «sello de aprobación» de un profesional certificado, sobre todo de antropólogos y arqueólogos, a través de los *Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação* (Reportes Técnicos de Identificación y Delimitación, RTIDS). A partir de 2003, esta certificación pasó a basarse en criterios de autoatribución, aun cuando la intervención de profesionales certificados continúa siendo importante (Cunha y Albano, 2017). El siguiente paso consiste en la asignación oficial de propiedad colectiva del territorio y le corresponde al *Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária* (Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria, INCRA).

Uno de los resultados de la implementación de la Constitución Federal de 1988 fue el desarrollo de la autodeterminación de poblaciones marginalizadas tales como los pueblos indígenas y quilombolas. Al mismo tiempo, este triunfo generó un proceso de disputas sangrientas por los derechos prometidos, los mismos que contradicen la concepción dominante de propiedad privada capitalista en el Brasil. El proceso de legitimación y titulación de las comunidades de quilombos es complejo, tortuoso, y sumamente frágil. Las cifras demuestran esta complejidad. Antropólogos brasileños estiman que existen entre 3000 y 5000 quilombos en Brasil pero el gobierno federal únicamente reconoce la existencia de 1500. La *Fundação Cultural Palmares* certificó 2849 comunidades hasta el 2016, pero solo 241 (menos del 7%) han recibido derechos comu-

nales sobre sus tierras de forma oficial; la mayoría como resultado de procesos estatales (INCRA 2016). A continuación, ofrezco una breve discusión sobre el papel de los antropólogos brasileños en el proceso de conceptualización y legalización de los quilombos.

CONCEPTUALIZANDO E IDENTIFICANDO A LOS QUILOMBOS

En las décadas de 1970 y 1980, un grupo considerable de antropólogos retomaron el interés de sus predecesores (R. Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Êdson Carneiro y Roger Bastide, entre otros) con relación a los quilombos, enfocándose en romper con la perspectiva colonial de mirarlos como grupos criminales frente al régimen esclavista y para eliminar la presunción de que los quilombos están asociados única y exclusivamente a la lucha armada. De hecho, antropólogos e historiadores se encontraron en medio del debate sobre la conceptualización e identificación de la legitimidad cultural al final de los años 80 —en este caso, con relación a grupos afrobrasileños y no a los grupos tradicionalmente estudiados por la antropología, los pueblos indígenas.

Como mencioné anteriormente, entre 1988 y 2003, el «sello de aprobación» de un experto cultural era esencial para la legitimación de los quilombos. En los años 90, la Asociación Brasileña de Antropología (ABA) participó tanto en el proceso de conceptualización como en el de demostración de que las comunidades que aspiraban a ser designadas como quilombos y recibir derechos culturales y territoriales, eran de hecho, genuinas. Continuando con la tradición de apoyar a las minorías étnicas, desde su fundación en 1955, en 1997, la ABA firmó un acuerdo de cooperación con el Ministerio Público Federal (MPF) y la *Fundação Cultural Palmares* por el cual antropólogos acreditados con un título de maestría o doctorado eran responsables oficialmente de preparar los *laudos* o *pericias* (reportes de expertos) necesarios para el proceso de legitimación. Estos eran reportes técnicos que ofrecían un reconocimiento científico al pedido de la comunidad quilombola de reconocimiento y territorio. El acto más visible de intervención antropológica fue

precisamente la participación directa de los antropólogos en la preparación de estos reportes técnicos que proveían de «evidencia» de que una comunidad en particular era un quilombo legítimo, compuesto por descendientes de personas esclavizadas que escaparon de esa esclavitud. Para hacerlo, utilizaban documentación histórica, biológica o de cultura material. Obtener esta documentación, sin embargo, era un asunto sumamente problemático ya que el acceso a la evidencia histórica material de las comunidades quilombolas es precario (Salaini y Fagundes Jardim, 2015, 196).

Durante la presidencia de Luiz Inácio «Lula» da Silva (2003-2011) se inició un proceso de reevaluación de la definición de quilombo y de clarificación de los vacíos legales en los que había incurrido la Constitución de 1988. Por ejemplo, el artículo 2 del Decreto Presidencial 4877 del 20 de noviembre de 2003 le concedió al INCRA la responsabilidad de identificar, reconocer, delimitar y titular estas tierras (Cunha y Albano, 2017, 161). Por otro lado, los antropólogos jugaron un papel esencial para contrarrestar el «discurso de herencia legitimado» (Smith, 2006) de los quilombos como residuos osificados de un pasado de esclavitud al colaborar con el gobierno federal en la reorganización del proceso de legitimización y en la redefinición del concepto de «comunidades remanecientes de quilombo». Esta propuesta incluye una definición más elástica y completa de lo que era un quilombo. El Decreto No. 4.887 del 20 de noviembre de 2003 establece lo siguiente:

Para propósitos de este Decreto, las comunidades residuales de quilombo, son consideradas *grupos etnoraciales de acuerdo a un criterio de autoatribución*, con su trayectoria histórica, con relaciones territoriales específicas, con una presunción de ancestralidad negra relacionada a la resistencia a la opresión histórica sufrida (Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, 2003; énfasis añadido).

Esta definición determina que los quilombos son grupos etnoraciales que se *autoidentifican* como tales, con una relación específica con la tierra, y la presunción de una ascendencia afrobrasileña conectada con formas de resistencia común a la esclavitud y la opresión. La evidencia se manifiesta en las prácticas colectivas presentes y no en restos arqueológicos o verificaciones históricas o

biológicas específicas. En otras palabras, los antropólogos brasileños colaboraron directamente en la flexibilización del concepto de quilombo con el fin de garantizar que más grupos pudiesen acceder a su legitimación, y que los «expertos culturales» (incluyendo a los mismos antropólogos) dejaran de ser agentes indispensables en este proceso.

Los antropólogos brasileños, actuando como expertos culturales, han sido partícipes de un proceso de relectura de la categoría quilombo, con el objetivo de transformar a esta categoría en un concepto operacional más allá de sí mismo, conectado a temas contemporáneos y de movilización política, tales como la propiedad de las tierras. Desde el comienzo de este proceso de legitimación, uno de los papeles principales de estos antropólogos ha sido el de resemantizar a los quilombos a través de una lectura crítica del mítico Quilombo dos Palmares (Arruti, 2008). El Quilombo dos Palmares es el quilombo más conocido en contextos populares y académicos; estaba localizado en lo que hoy es el estado de Alagoas y duró casi 100 años, desde 1605 hasta 1694. Sus líderes más conocidos fueron Ganga Zumba (1630-1678) y Zumbi dos Palmares (1655-1695).

El problema con usar al Quilombo dos Palmares como un prototipo es que limita ampliamente la definición de quilombo, reduciéndolo a comunidades compuestas por personas fuera de la ley que, de acuerdo a las leyes coloniales, cometieron un crimen contra el sistema esclavista, o que escaparon del mismo a través de la resistencia armada. Esta no es la única forma en la que se formaron los quilombos; de hecho, muchos fueron formados después de la abolición de la esclavitud. Al decir de María, una líder del quilombo Campinho da Independência en el estado de Rio de Janeiro donde he realizado investigaciones etnográficas desde 2015, existen otras razones por las cuales usar a Palmares como prototipo es problemático. Para María: «Nuestra lucha es deconstruir el mito de que solo existió un quilombo en Brasil, el quilombo dos Palmares, donde su líder fue asesinado, y con él, todos nosotros fuimos asesinados. Deconstruir este mito ha sido, hasta ahora, nuestra lucha». Los antropólogos se han confrontado con y han respondido a las formas folklóricas en las que las culturas afrobrasileñas en general y

las culturas quilombolas en particular han sido apropiadas, ya que uno de los mayores peligros de la fosilización y la folklorización de los quilombos es que los derechos de sus miembros sean reducidos o eliminados en el proceso (Leite, 1999).

El primer proyecto antropológico de trabajo con los quilombos tuvo lugar en 1994 y fue liderado por la antropóloga Eliane O'Dwyer, una de las estudiosas y activistas pioneras en el proceso de legitimación de los quilombos. Su trabajo allanó el camino para producir proyectos antropológicos comprometidos que combinasen la producción de artículos, libros, y capítulos de corte académico con la realización de reportes técnicos y artículos en periódicos para informar al público de la producción de políticas públicas con relación a grupos sociales marginalizados (Salaini y Fagundes Jardim 2015, 193). De acuerdo a O'Dwyer (2018), los antropólogos han jugado un papel muy importante en el reconocimiento de los diferentes grupos étnicos y de los derechos territoriales de estas poblaciones, al asumir su responsabilidad social como investigadores con «conocimiento local» sobre los grupos con los cuales trabajan.

La misma O'Dwyer (2005) reconoce también las dificultades del trabajo comprometido con poblaciones marginalizadas y advierte que el proceso sistemático de criminalización fomentado por las élites y los medios de comunicación no solo afecta a los quilombos sino también a los antropólogos que trabajan con ellas. Esto ha sido particularmente evidente con las presidencias de Michel Temer (2016-2018) y Jair Bolsonaro (2019-2023). Por ejemplo, en 2016, la *Comissão Parlamentaria do Inquérito* (Comisión Parlamentaria de Consulta, CPI) inició un proceso de revisión del trabajo de la *Fundação Nacional do Índio* (Fundación Nacional del Indio, FUNAI) y del INCRA, aduciendo que los argumentos antropológicos de legitimación no eran válidos. Al descalificar la producción de antropólogos, historiadores o abogados utilizada por la FUNAI y el INCRA, las peticiones de las comunidades cuyos reportes fueron preparados por estos expertos culturales también son descalificadas. La CPI criminaliza las prácticas de investigación al considerarlas «no científicas» porque no son supuestamente «imparciales» o

«neutras», negando casi a la disciplina la responsabilidad social que la ha caracterizado desde sus orígenes.

CONCLUSIONES

Retomando mi experiencia como estudiante de antropología en el Ecuador, recuerdo que el primer texto que leí al iniciar mis estudios fue la traducción al español del reconocido libro *O Povo Brasileiro* (2011), del antropólogo mineiro Darcy Ribeiro. Dos décadas después, me encontré en el Brasil estudiando cómo los quilombolas se relacionan con la industria turística a través del turismo de base comunitaria, y de qué forma esta relación les permite construir una memoria, un presente, y un futuro colectivo basados en la autodeterminación y en proceso hacia la soberanía (Guerrón Montero, 2017, 2020). Además de colaborar en la publicación de un capítulo sobre el concepto de turismo de base comunitaria con líderes quilombolas de Campinho da Independência (Guerrón Montero et al., 2021), he tenido la oportunidad de imbricar teoría y práctica al trabajar en conjunto con estos líderes en la preparación de propuestas para la creación de un centro de educación quilombola.

En *O Povo Brasileiro*, Ribeiro define a los quilombos como formaciones protobrasileñas, cuyo mayor problema es «una situación paradójica de quien puede ganar mil batallas sin vencer la guerra, pero no puede perder ninguna» (Ribeiro, 2011, 220). Las nuevas posibilidades concedidas por la Constitución de 1988 a los descendientes de comunidades de quilombos generaron una respuesta hostil por parte de la prensa brasileña, la misma que caracteriza regularmente a los quilombos como fraudes *a priori* que necesitan probar su legitimidad. En la década de 1990, la autoridad científica del antropólogo era necesaria para garantizar la «autenticidad» del patrimonio de estas comunidades; a principios del siglo XXI, la autoidentificación se convirtió en el factor primario en teoría, aunque en la práctica los reportes técnicos de los expertos culturales continúan siendo requisitos importantes para el reconocimiento.

El Estado brasileño tiene el poder de determinar a través de una categoría jurídica la composición y los derechos de los quilombos. Los quilombos se han transformado de comunidades criminalizadas por el Estado a *comunidades definidas y determinadas por el estado*, en parte a través de la legislación y en parte a través de la intervención antropológica. En este proceso, la verdadera naturaleza del trabajo antropológico y su papel en la traducción, autenticación, e interpretación están en juego.

En el ensayo de Bourgois mencionado anteriormente, este se pregunta: «¿Debe la responsabilidad social contradecir el compromiso de nuestra disciplina con el relativismo cultural?». A pesar del robusto trabajo llevado a cabo por los científicos sociales en conexión con las políticas públicas, esta pregunta continúa confrontando a los antropólogos brasileños. Peirano sugiere que la antropología brasileña está libre de las ansiedades y preocupaciones políticas, morales, o epistemológicas así como de la culpabilidad colonial de sus contrapartes en el «centro» (2010). Sin embargo, los antropólogos brasileños han tenido que atravesar la tensión de colaborar con el gobierno como profesionales, utilizando categorías occidentales de «objetividad» para determinar los derechos sociales y civiles y la soberanía de grupos no occidentales. De igual forma, han tenido que lidiar con la complejidad étnica de transformar mapas demarcados en objetos técnicos y políticos. Los reportes técnicos a los que me he referido en este artículo se producen en el contexto de la tensión entre generar pruebas materiales y al mismo tiempo expandir la receptividad del gobierno y la sociedad brasileña con relación a narrativas inusuales y diversas (Salaini y Fagundes, 2015, 208).

Este proceso ha transformado a la antropología brasileña de forma muy importante, trayendo a primera línea la necesidad de reflexionar sobre la complejidad de los procesos que confrontan las antropologías mundiales, la artificialidad de algunas distinciones propuestas dentro de la disciplina («antropología académica» versus «antropología aplicada»; teoría versus práctica), así como el compromiso político profundo que la ha caracterizado desde sus orígenes.

REFERENCIAS CITADAS

- Arruti, J. M. (2008). Quilombos. En O. A. Pinho, & L. Sansone (Eds.), *Raça: Novas perspectivas antropológicas* (pp. 315-350). Salvador: EDUFBA.
- Boyer, V. (2011). Os quilombolas no Brasil: ¿Pesquisa antropológica ou perícia político-legal? *Nuevo Mundo/Nuevos Mundos*, 1-20.
- Bourgois, P. (2002). Confronting anthropological ethics: Lessons from Central America. En J. McDonald (Ed.), *The applied anthropology reader* (pp. 26-39). Boston: Allyn & Bacon.
- Cardoso de Oliveira, R. (1998). Antropologias periféricas versus antropologias centrais. En R. Cardoso de Oliveira (Ed.), *O trabalho do antropólogo* (pp. 107-133). São Paulo: Editora UNESP.
- Cardoso de Oliveira, R. (2000). Peripheral anthropologies versus central anthropologies. *Journal of Latin American Anthropology*, 42(51), 10-30.
- Corrêa, M. (2003). *Antropólogas e antropologia*. Belo Horizonte: Editorial da UFMG.
- Corrêa, M. (2013). *Traficantes do simbólico & outros ensaios*. Campinas, Brasil: Editora UNICAMP.
- Cunha, F. G., & Albano, S. G. (2017). Identidades quilombolas: Políticas, dispositivos e etnogêneses. *Latinoamérica: Revista de Estudios Latinoamericanos*, 64, 153-184.
- Federal, S. (2016). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Secretaria de Editoração e Publicações. https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf
- Friedlander, J. ([1975] 2006). Being Indian in Hueyapan: A study of forced identity in contemporary Mexico. New York: Palgrave MacMillan.
- Furtado Hartung, M. (2013). “Ser e não ser”, eis a questão: Relatórios antropológicos, categorias nativas e antropologia. *Revista de Antropologia*, 56(2), 323-364.
- García, F. (2014). La relación entre antropología mexicana y ecuatoriana: ¿Un camino de ida y vuelta? *Antropologías del Sur*, 105-118.
- Guber, R. (2010). Committed or scientific? The southern whereabouts of social anthropology and antropología social in 1960–70 Argentina. En A. Bošković (Ed.), *Other people's anthropologies: Ethnographic practice in the margins* (pp. 110-124). New York, NY: Berghahn Books.
- Guerrón Montero, C. (2020). Women sustaining community: The politics of agro-ecology in quilombo tourism in Southern Brazil. *Bulletin of Latin American Research*, 39 (2), 191-207.

- Guerrón Montero, C. (2017). "To preserve is to resist": Threading black cultural Hheritance from within in quilombo tourism. *Souls: A Critical Journal of Black Politics, Culture, and Society*, 19(1), 75-90.
- Guerrón Montero, C., Santos, L. & Santos, D. (2021). Ethno-ecological community-based tourism from within: Quilombo tourism and the quest for sustainability in Brazil. En S.K. Walia (Ed.), *The Routledge handbook of community based tourism management: Concepts, issues & implications* (pp. 64-73). New York and London: Routledge.
- Hannerz, U. (2010). Anthropology's global ecumene. En A. Bošković (Ed.), *Other people's anthropologies: Ethnographic practice on the margins* (pp. 215-231). New York, NY: Berghann Books.
- Hannerz, U. & Gerholm, T. 1982, "Introduction: The Shaping of National Anthropology", *Ethnos: Journal of Anthropology*, 47(1-2), 5-35.
- INCRA, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. (2016). Dados gerais-quilombolas. <https://www.gov.br/incra/pt-br>
- Jimeno, M. (2005). La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 1, 43-65.
- Jimeno, M., & Arias, D. (2011). La enseñanza de antropólogos en Colombia: Una antropología ciudadana. *Alteridades*, 21(41), 27-44.
- Krotz, E. (1993). La producción de la antropología en el sur: Características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, 3(6), 5-11.
- Krotz, E. (2007). Las antropologías latinoamericanas como segundas: Situaciones y retos. En F. García, *II Congreso ecuatoriano de antropología y Arqueología. Tomo I*. Quito, Abya Yala.
- Lehmann, D. (Ed.). (2016). *The crisis of multiculturalism in Latin America*. New York: Palgrave Macmillan.
- Leirner, P. (2014). O campo do "centro", na "periferia" da antropologia. *Revista de Antropologia*, 57(1), 85-118.
- Leite, I. B. (1999). Quilombos e quilombolas: Cidadania ou folclorização? *Horizontes Antropológicos*, 5(10), 123-149.
- Lins Ribeiro, G. (2006). World anthropologies: Cosmopolitics for a new global scenario in anthropology. *Critique of Anthropology*, 26(4), 363-386.
- Lins Ribeiro, G., & Escobar, A. (Eds.). (2006). *World anthropologies: Disciplinary transformation within systems of power*. Oxford: Berg.
- Martínez Novo, C. (2007). Antropología indigenista en el Ecuador desde la década de 1970: Compromisos políticos, religiosos y tecnocráticos. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 335-366.

- Nolan, R. (2017). *Using anthropology in the world: A guide to becoming an anthropologist practitioner*. New York and Abingdon: Routledge.
- O'Dwyer, E. C. (2005). Os quilombos e as fronteiras da antropologia. *Antropolítica*, 19(91-111).
- O'Dwyer, E. C. (2018). Os antropólogos, as terras radicalmente ocupadas e as estratégias de redefinição do estado no Brasil. *Revista de Antropologia*, 61(1), 33-46.
- Ortner, S. (2016). Dark anthropology and its others: Theory since the eighties. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 6(1), 47-73.
- Peirano, M. (2010). Anthropology with no guilt--A view from Brazil. En A. Bošković (Ed.), *Other people's anthropologies: Ethnographic practice in the margins* (pp. 186-198).
- Pineda Camacho, R. (2007). La antropología colombiana desde una perspectiva latinoamericana. *Revista Colombiana de Antropología*, 43.
- Podjed, D., & Gorup, M. (2021). Introduction: Why does the world need anthropologists? En D. Podjed, M. Gorup, P. Borecky & C. Guerrón Montero (Eds.), *Why the world needs anthropologists* (pp. 1-16). Abingdon and New York: Routledge.
- Price, R. (1999). Reinventando a história dos quilombos: Rasuras e confabulações. *Afro-Ásia*, 23(239-265).
- Ramos, A. (1999-2000). Anthropologist as political actor. *Journal of Latin American Anthropology*, 4-5(2-1), 172-189.
- República Federativa do Brasil 2003, *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, Decreto No. 4.887.
- Restrepo, E. (2014). Antropología hecha en Colombia. *Revista Antropologías del Sur*, 1, 83-104.
- Ribeiro, D. (2011). *O Povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. 3ra edição; 2da reimpressão ed. São Paulo: Editora Schwarz.
- Salaini, C., & Fagundes Jardim, D. (2015). Batalha dos papéis: Notas sobre as tensões entre procedimentos escritos e memória na regularização fundiária de terras de quilombos no Brasil. *Universitas Humanística*, 80(189-212).
- Saldívar, E. (2011). Everyday practices of indigenismo: An ethnography of anthropology and the state in Mexico. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 16(11), 67-89.
- Schwartz, S. (1970). 'The 'mocambo': Slave resistance in colonial Bahia. *Journal of Social History*, 3(4), 313-333.
- Smith, L. (2006). *Uses of heritage* (First ed.). London and New York: Routledge.



CARLA GUERRÓN MONTERO es una antropóloga cultural y aplicada, formada en América Latina y Estados Unidos y especializada en la antropología del turismo, la antropología de la alimentación y la diáspora africana (Brasil, Ecuador, Grenada y Panamá). Es profesora titular de Antropología en la Universidad de Delaware. Su libro más reciente se titula *From Temporary Migrants to Permanent Attractions: Tourism, Cultural Heritage, and Afro-Antillean Identities in Panama* (University of Alabama Press, 2020) y es coeditora de la obra *Why the World Needs Anthropologists* (Routledge, 2021).