

Editorial

Haciéndose cargo de pluralidades en disputa

Lía Ferrero¹
Eduardo Restrepo²

“Es la imposición de la *forma académica* [estadounidense, que se ha hegemonizado] de expresión la que, en última instancia, orienta y organiza el pensamiento e impone límites a la producción intelectual, domesticándola. Lo que importa no es si el contenido de la proposición es revolucionario o no, sino si se ajusta conductualmente a las formas de expresión permitidas por la academia, si es un producto disciplinado, dócil y por tanto útil de esa misma academia”.

Roberto Kant de Lima

Con este número se cierra para nosotros un doble ciclo. Uno muy corto, como editores de PLURAL, que solo incluyó dos números en los cuales intentamos plasmar lo que consideramos debería ser esta revista en una articulación sustancial con la ALA. Una revista que nunca imaginamos como una más de antropología, subordinada a generar indicadores de productividad para individuos y burocracias académicas. Antes que el énfasis en la forma, cumpliendo obsesivamente con evaluaciones de pares ciegos, tiempos de publicación y criterios editoriales impuestos por otros que se suponen garantizan la calidad (en abstracto) de lo publicado, quisimos una revista interesada en publicar textos relevantes para alimentar, por sus confluencias o disensos, el proyecto intelectual y ético-político de la ALA. Los dos últimos números de la revista trataron de enfatizar precisamente en esto.

1 Instituto de Estudios Sociales en Contextos de Desigualdades IESCODE-UNPAZ; UNLP. Argentina
2 Investigador adjunto del Centro de Investigación, Innovación y Creación, Universidad Católica de Temuco, Chile. Colombia

El otro cierre, más largo, tiene que ver con nuestra responsabilidad en la presidencia del ALA, que comenzó con Eduardo en el 2015 y termina con Lía en el 2024. Cerca de diez años donde retomamos no solo las improntas de los colegas que crearon la Asociación a comienzos de los noventa, sino también las inspiraciones de discusiones previas en torno a antropologías del Sur y antropologías del mundo. Con todos esos insumos, y con el apoyo decidido de no pocos colegas, logramos perfilar un proyecto intelectual y ético-político de una ALA que buscaba habilitar escenarios para la visibilización y posicionamiento de nuestras antropologías, no desde un nacionalismo o nativismo latinoamericanista, no para que nos reconocieran en los establecimientos antropológicos del norte global dominante, sino desde la pregunta por las especificidades y relevancias situadas de las antropologías que hacemos y soñamos.

Logramos concretar muchas iniciativas de las cuales estamos muy orgullosos, una de las cuales fue precisamente esta revista. Su nombre se inspiró en unos boletines de irregular aparición que publicó la ALA en sus primeros años. Desde nuestra perspectiva se cierra, entonces, este ciclo con la fortuna de haber aprendido en los “gajes del oficio” sobre las realidades e intereses de las antropologías y antropólogos realmente existentes en América Latina. Distanciamientos pero también cercanías, frustraciones pero también logros nos marcaron.

Somos unos convencidos de que los procesos deben ser retomados por otros colegas, con sus apuestas y convicciones. Aferrarse a cargos burocráticos, enquistarse para figurar, apelar a la filigrana de la forma para torpedear, nunca nos animó en nuestro trabajo en la ALA. No esperamos que esas prácticas marrulleras sean el futuro de esta Asociación que quisiéramos imaginar como una lucecita en medio de la oscuridad de un establecimiento académico cada vez más irrelevante, cada vez más volcado a las trivialidades de producir certificados e indicadores.

Desde allí, en este número presentamos un debate que consideramos pertinente y relevante para nuestras antropologías, que ha sido abordado desde la Asociación Latinoamericana de Antropología en diferentes oportunidades: en el II encuentro pre ALA rumbo al VII Congreso ALA en la Universidad del Magdalena en Santa Martha-Colombia; en un conversatorio en el III encuentro pre ALA en la facultad de Filosofía y Letras de la UBA en Buenos Aires-Argentina y finalmente en una mesa redonda durante el VII Congreso ALA, realizado de manera presencial en la Universidad Nacional de Rosario, en la ciudad del mismo nombre en la Argentina.

Tal como nos lo propusimos en ese último congreso, buscamos con este volumen de PLURAL, re-imaginar el lugar de nuestras antropologías en la historia de la disciplina. Para ello invitamos³ a Claudia Briones, Julia Name, Mario Rufer y Axel Rojas a reaccionar a un texto escrito por Eduardo Restrepo, con el que damos inicio al debate.

La idea de que primero en Europa-Estados Unidos y luego en el resto del mundo es prácticamente incuestionada en la enseñanza de la disciplina, en los relatos que nos contamos a nosotros mismos o en las investigaciones sobre la historia de La Antropología “en general” y las antropologías de nuestros países en particular. En esa visión se cuelan los supuestos y riesgos del historicismo. Una de sus características es el modelo difusionista: la antropología es traída a países como los nuestros desde ciertos lugares como Europa o los Estados Unidos donde se

3 La lista de invitados originalmente era más larga, pero algunos colegas no aceptaron el convite, por diversas razones, y otros no llegaron con los plazos.

habría originado. Este relato es ampliamente extendido, incluso entre esfuerzos intelectuales que cuestionan las relaciones asimétricas entre las antropologías de esos países donde se originaría La Antropología y la de nuestros países, a los cuales *fue traída*.

Apoyado en Chakrabarty, en “Historicismo en antropología: apuntes para una crítica de la historia de la antropología”, Restrepo discute la noción difusionista eurocéntrica de la historia de la antropología, los supuestos esencialistas que la constituyen y la noción misma de historicismo. Para entender en otros términos las historias no solo de las antropologías en Colombia, Argentina o Perú, sino la de las antropologías en el mundo (incluyendo las de estas tradiciones que se imaginan como el origen de La Antropología), es necesario tomar distancia de los relatos historicistas que se han ido sedimentando generación tras generación y que, como los mitos de muchas sociedades que han capturado la imaginación de fervorosos colegas, constituyen nuestros principios de inteligibilidad y nuestras propias subjetividades de lo que ha sido y es hoy eso que concebimos como antropología/s.

Estrechamente asociado al modelo difusionista que acabamos de indicar, se encuentra el relato del proceso de maduración de la antropología que se hace en diferentes partes del mundo. Este relato, que también reproduce el historicismo, consiste en suponer que La Antropología -así en singular- es como un ser humano que nace, siendo diletante infante y, con las “condiciones adecuadas”, ira creciendo, pasando por varias fases en su proceso de maduración. Es un asunto de tiempo, como la semilla de una planta que se convertirá en una planta madura. Se evidencia aquí la veta teleológica de los relatos historicistas que apelan a la noción de maduración.

Este historicismo ha implicado la reproducción del eurocentrismo en nuestra imaginación antropológica y esto ha significado que no veamos en nuestros propios términos gran parte de que realmente hemos sido y somos.

Julia Name en “Discusiones sobre el historicismo en antropología. Una incomodidad necesaria (y provechosa)” se posiciona desde su lugar como investigadora de la historia de la antropología en Argentina para reaccionar al texto de Restrepo. Le interesan particularmente el *cómo* y el *para qué* historizar lo que ella llama “las propias antropologías”. La propuesta de revisar las implicancias del historicismo en antropología, la lleva a preguntarse por las fuentes a partir de las cuales el autor llega a sus conclusiones y las posibles aplicaciones concretas en el caso del campo de los estudios de la historia de la antropología en la Argentina, particularmente en el campo de la antropología médica o de la salud. Sobre este último punto, se pregunta por las fronteras y delimitaciones del mismo, y si es posible pensar de otra manera, que no sea la secuencial.

Desde esas “incomodidades” apela a los debates actuales en el campo de la historia de la antropología argentina (en singular), para contestar una de las características del historicismo: los relatos históricos que los propios antropólogos construyen sobre la disciplina. A partir del programa del último congreso de historia de la antropología argentina (2024) concluye que dada la multiplicidad de archivos en los que abrevan las investigaciones y el foco puesto en las redes nacionales, internacionales e interinstitucionales de intercambio académico, más la circulación de personas, saberes y objetos, es posible sostener que no hay allí una visión esencialista de la antropología argentina circunscripta geográfica e institucionalmente. También encuentra en la organización de los simposios del evento citado, un esfuerzo por alejarse de las formas que tiene la disciplina de narrarse a sí misma que sostiene Restrepo en su trabajo.

A partir de esa información, Name contrapone una noción particular de archivo, más vinculada a la idea de acervo de información disponible a ser investigada o “descubierta”, y como consecuencia una dispersión en las trayectorias y redes que se destacan, cuya diversidad permitiría empezar a rebatir el argumento esgrimido por Restrepo.

Axel Rojas desde el Cauca, Colombia, en “Contar mejores historias: pensar críticamente el historicismo” destaca la influencia del historiador bengalí Dipesh Chakrabarty en la elaboración de Restrepo, y pondera como una de sus consecuencias más relevantes, la noción de antropologías en plural. Plural no solamente en el sentido de antropologías con referencias geográficas de origen, sino antropologías resultado de relaciones múltiples de poder, tanto en los establecimientos nacionales como en el marco de un sistema mundo de las antropologías. “Historizar para superar el historicismo” es la manera de aportarle densidad a ese postulado, etnografiar las antropologías y los establecimientos antropológicos permite dar cuenta de los entramados institucionalizados de la disciplina y sus devenires, cuestionando no solo la idea de un origen único, sino también la de una recepción pasiva.

El archivo aparece en su caso también como dispositivo central, para documentar – nuevamente etnográficamente- como ha ido operando el historicismo en casos concretos articulado a los procesos de institucionalización disciplinar. Historizar es el camino para contarnos mejor la historia sobre las antropologías. Rojas propone que la crítica al historicismo no se transforme en una teoría más, sino que se materialice en una herramienta que permita contar más y mejores historias de las antropologías, incluyendo al propio historicismo.

Claudia Briones, desde la Patagonia argentina, en “Historicidades+Economía Política. Reflexiones situadas sobre cómo hacer y enseñar la historia de la antropología desde un pedacito del Sur global” establece como punto de partida un “parentesco de origen” de las ciencias antropológicas (en su acepción sociocultural). Para ello se remite a una genealogía de las ciencias antropológicas en la Argentina, que inicia orbitando alrededor de los Museos de Ciencias Naturales (UNLP) de La Plata y luego el Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) en consonancia con lo que ella problematiza como la *formación nacional de alteridad*. Priman entonces la arqueología, la antropología física y etnología; la antropología propiamente social o sociocultural recién deviene un hecho con la creación de los programas sistemáticos, en las dos Universidades que cobijaron a los Museos previamente.

De la misma manera que Restrepo puntualiza que no hay una esencialidad trascendente que defina a la antropología, sino que esta deviene resultado de entramados de poder e inercias materializadas en el establecimiento antropológico, Briones destaca que es necesario enfatizar en cuestiones más pragmáticas. La antropología como un hacer está atravesada por relaciones desiguales y condicionamientos de lo que llama “la economía política de grados y financiamientos académicos”. La circulación de colegas del Sur por academias centrales tiene consecuencias según esta lectura, en las maneras en que docentes organizan e imparten sus cursos de grado y/o pos grado. La lectura y diálogos cruzados producto de esa circulación, conformaría no un sentido común disciplinar que esencializa y fija un núcleo determinado a partir del cual se define la identidad disciplinaria, sino un “colectivo de argumentación y ejercicio disciplinar”.

Otra cuestión pragmática que suma Briones, es el acceso a bibliografía especializada. Si bien cuando hablamos de políticas de citas podemos pensar en términos de “cosmopolitismo provinciano”, también es necesario pensar en términos de Acceso Abierto, sus alcances (y

limitaciones). En el mismo sentido práctico, pondera la enseñanza de la “historia oficial” de la antropología, para luego poder desarmarla y criticarla. Solo luego de conocer esa historia, con sus “unicidades y direccionalidades” se la puede poner bajo sospecha, y construir una “régimen de historicidades alterno”.

Por último, en “Genealogía, archivo o antropologizar la historia. Comentario a “Historicismo en Antropología”, de Eduardo Restrepo”, Mario Rufer desde México inicia proponiendo lo que él llama “la teoría como conjuro”, para referir a la crítica de Restrepo según la cual, incluso desde las posturas más críticas dentro de la disciplina, se reproducen en la práctica los principios del historicismo. Aunque se mencionen principios que evidenciarían por ejemplo el eurocentrismo propio del historicismo, no se actúa o escribe en consecuencia.

Para enmarcar la crítica al historicismo del autor, Rufer establece la necesidad de entender que el tiempo abstracto y lineal es una premisa falsa cuyo origen lo encontramos en la *fábrica*. Y que el desarrollo de las disciplinas institucionalizadas es resultado de una “contienda política” en la que proyecto imperial articulado con producción moderna de conocimiento se imponen. Que de allí se derive una relativización epistémica que establezca que toda producción de conocimiento es igualmente válida, es un problema. Asimismo, suponer que el centro de producción de conocimiento está en el Norte, es como dice Restrepo “ceguera política”.

Esa ceguera política se replica ad infinitum cuando producimos bajo la premisa según la cual –más allá de las grandes proclamas- teoría en modo abstracto y con capacidad generalizadora, sólo encontramos en Europa (y Estados Unidos). Esta noción no sólo produce una periferia, sino que en el mismo gesto, produce a su espacio central.

Una salida posible es antropologizar la historia de la antropología. Pero en el caso de Latinoamérica, esto conlleva una dificultad adicional. Rufer se pregunta cómo organizar una historización latinoamericana de la antropología, desde un lugar definido por la disciplina como su “objeto de estudio” por excelencia: el lugar de la diferencia. En ese “terreno de inestabilidades” producto de las desigualdades (incluido también la impronta de los proyectos nacionales en la disciplina) es que es necesario otro archivo, uno que dé cuenta de esas inestabilidades y desigualdades.

Una historización que recupere la genealogía como método, es lo que destaca Rufer en el dialogo con la propuesta de Restrepo. De esa manera, el archivo se complejiza, buscando no en las continuidades y en el camino ya allanado, sino en los quiebres. De esa manera puede surgir no una historia “alterna” espejo de la “tradicional”, sino una genealogía que permita mirar al pasado para hacerle preguntas, para encontrar otras formas de practicar antropología.

La segunda sección la revista se orienta hacia Centro América, concretamente hacia Costa Rica y Guatemala. “Código Istmo, un podcast para historizar y reflexionar en colectivo las antropologías centroamericanas” de María Isabel Sáenz Gutiérrez, Melissa Hernández González, Diana Carolina Meléndez Varela y Kevin Brenes Valverde, presenta e introduce una producción -realizada y pensada desde Costa Rica- que invita a un recorrido reflexivo a partir de la constatación de la ausencia de la producción centroamericana en el pensamiento latinoamericano. El podcast es resultado del recorrido por el Diplomado en Teorías Antropológicas Latinoamericanas del Caribe (DITALC), iniciativa de las Universidades de San Martín en Argentina y Alberto Hurtado en Chile.

“El Sur se vuelve nuestro Norte” exclaman los autores, en una suerte de posicionamiento

geopolítico para el pensamiento centroamericano. “Código Istmo” presenta algunas pistas para abordar la ausencia de las antropologías centroamericanas en ese pensamiento, tal como la inestabilidad y violencia política en la región, el nacionalismo en el pensamiento científico local más el encapsulamiento disciplinar y la consecuente falta de intercambio con colegas de la misma región. Inician un recorrido que propone más entregas, buscando el origen institucional de la antropología centroamericana; destacan la centralidad de la Red Centroamericana de Antropología (RCA) en la organización de congresos regionales y terminan caracterizando las dos primeras décadas del s. XXI de la producción antropológica regional.

Lucía Pellecer, desde Guatemala en “Diálogo y Territorio: La Antropología en la consulta a pueblos indígenas de Guatemala”, presenta la situación de los procesos de defensa del territorio y las consultas comunitarias en el marco del extractivismo en ese país, con el propósito de reflexionar particularmente sobre el quehacer antropológico. Para ello organiza su artículo en tres secciones, la primera histórica en la que destaca cierta saña con el pueblo maya en el contexto de la *guerra interna* en Guatemala, en la medida en que el ejército identificó a ese pueblo con grupos afines a la guerrilla. Dicho esto, ese proceso de horror y muerte articuló de alguna manera un camino de reconocimiento y reemergencia de ese pueblo, que fue tomando relevancia en consonancia con el discurso del multiculturalismo a finales del siglo pasado e inicios del actual.

Una serie de documentos y legislación internacional ratificados por el Estado de Guatemala, entre ellos el *Convenio 169* de la OIT concomitantemente con la firma del *Acuerdo de Paz Firme y Duradera en Guatemala* marcan el inicio de una nueva política, marcada por la preponderancia de las luchas por la identidad étnica y cultural. No obstante la aparente centralidad de esos derechos, el Estado de Guatemala también sanciona una nueva ley de minería en 1997 que de alguna manera habilita avasallar esos derechos. La segunda sección del texto se enfoca en el derecho a la consulta previa. Particularmente en lo que ella denomina un caso emblemático, el pueblo Xinka. Emblemático, porque hasta hace relativamente poco, era un pueblo poco reconocido por el Estado Nacional y por la sociedad guatemalteca.

La contradicción entre invisibilización y reclamo territorial, empujó al organismo gubernamental correspondiente a solicitar estudios antropológicos a instituciones especializadas. Dos de esas instituciones fueron la Universidad de San Carlos de Guatemala, única pública en el país, y la Universidad del Valle de Guatemala. Además del Ministerio de Cultura y Deporte. Ambas Universidades argumentaron desde las teorías de la identidad, la legitimidad del reclamo Xinka.

Es desde allí que la autora finaliza subrayando la relevancia del conocimiento antropológico, para aportar herramientas de comprensión y diálogo en situaciones como las descritas. Coloca en la resignificación de la cultura, entendida desde el multiculturalismo, una oportunidad para una disciplina “comprometida, reconocida y socialmente relevante”.

Este número incluye dos traducciones en esta sección de artículos. A la primera, “El dilema del embaucador: ética y las tecnologías del yo antropológico” de Peter Pels la traemos por la discusión ética que ha sido colonizada por los formatos que tranquilizan las ansiedades de las burocracias académicas y los indicadores de productividad que los trasnochan (y por los cuales hemos terminado mendigando certificados a cuanto evento asistimos y publicando *papers* en revistas de “alto impacto”, o sea, revistas muy distintas de Plural).

Pels propone reintroducir la política en la práctica etnográfica cuestionando cómo la ética y la metodología han operado como tecnologías del yo que aíslan al antropólogo de las relaciones de poder en las que trabaja. Pels sugiere tres líneas de acción: producir confesiones agonísticas que visibilicen los fracasos y dilemas del campo; historizar la metodología para reconocer las “terceras partes” (academia, mercado, estados, ongs, cooperación internacional, industria humanitaria) que inciden en la investigación y, con ello, politizar el método; e imaginar una ética emergente, relacional y contingente, que se configure en las negociaciones del campo más que en códigos normativos cuasi-legales. Nos invita a pensar que la ética no son formatos prefabricados, ni códigos de unos iluminados que se imponen gremialmente y que se imaginan como inocentes políticamente.

No nos deja de sorprender, sin embargo, que Pels equipare etnografía y antropología. Afortunadamente, la etnografía dejó de ser patrimonio exclusivo de los antropólogos (si alguna vez realmente lo fue) y no toda antropología realmente existente (incluso la que está relacionada directamente con la investigación) pasa necesariamente por la etnografía. Lo que no nos sorprende es que como alguien parado en ciertas antropologías dominantes, hable de la ética y su relación con la política en la práctica etnográfica o antropológica desconociendo las experiencias, aportes y discusiones al respecto que, sobre todo las décadas del setenta al noventa, configuraron a parte importante de nuestras antropologías en América Latina y el Caribe. Publicamos la traducción, incluso siendo un autor europeo, también para marcar claramente que nuestras antropologías no las entendemos desde un nacionalismo esencializante o chauvinismo ensimismado y autocelebratorio, sino en conversación, en confluencia y en disenso con textos, autores y conceptualizaciones también del Norte Global. No es una obliteración, sino un posicionamiento lo que nos anima.

Por su parte, el texto traducido del antropólogo brasileño Roberto Kant de Lima, recientemente fallecido, ofrece una descripción etnográfica sobre su experiencia como un académico brasileño ya formado que hizo sus estudios doctorales en Estados Unidos. Desde allí, el autor concluye que en el establecimiento académico estadounidense, la centralidad del individuo se traduce en trayectorias profesionales establecidas de antemano, en interacciones reguladas por reglas explícitas y en la noción de que lo público es el espacio plagado de normas para no traspasar fronteras y protocolos que atomizan a los individuos. Esa visión produce una academia donde la escritura estandarizada, los turnos estrictos de palabra y las agendas fijas organizan la producción de conocimiento, asegurando previsibilidad y facilitando la circulación.

En Brasil, en cambio, lo público se entiende más como espacio de disponibilidad, de interacción abierta y de sociabilidad intensa. La importancia de la oralidad, las conversaciones paralelas y la flexibilidad de los tiempos no son defectos sino recursos que generan creatividad, circulación de ideas y apropiación colectiva del conocimiento. La figura del profesor, las redes personales y el énfasis en la participación construyen una forma de academia donde el saber se transmite en clave relacional, ligada a vínculos de confianza y al valor de la improvisación. Allí, lo social y lo académico no se separan rígidamente, sino que se alimentan mutuamente.

Publicado originalmente en 1992, requiere ser actualizado por la hegemonización de las prácticas escriturales y de publicación estadounidenses con las que operan los sistemas de ciencia y tecnología en nuestros países, que imponen a rajatabla las burocracias académicas en nombre de procesos de acreditación de los programas académicos y los incentivos perversos que

ha tenido la publicación de *papers* como el indicador nodal en la visibilidad, escalafonamiento, pagos extraordinarios, el salario o incluso en los contratos de los colegas en el establecimiento académico. Aunque se han ido diluyendo algunas diferencias indicadas por Kant de Lima, su invitación desde el contraste entre el establecimiento estadounidense y el brasileño es a pensar que no hay antropología a secas, sino que las antropologías realmente existentes están siempre articuladas a particulares formaciones nacionales. Kant de Lima nos ofrece insumos etnográficos concretos para que no sigamos repitiendo *ad nauseam* el relato de la antropología de manual que habla de La Antropología en singular, garantizada por una identidad-esencialidad trascendental del objeto, del método, de unos héroes culturales, de la alteridad, de la cultura, de la etnografía... de la pregunta antropológica.

La tercera sección de la revista corresponde a una entrevista a Ochy Curiel, feminista decolonial, música, activista y antropóloga, cuya trayectoria es inseparable de las luchas políticas que ha acompañado en el Caribe y en América Latina. Ochy no se piensa desde un “patriotismo disciplinario” sino desde una práctica situada en la que la antropología es, ante todo, un campo de disputa. Llegó a la disciplina desde el activismo feminista, afro y lésbico, cuando en el Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) sintieron la necesidad de dotarse de herramientas de investigación para acompañar las luchas sociales. La etnografía apareció entonces como un medio para pensar críticamente los regímenes de poder y, a la vez, para reforzar resistencias cotidianas y colectivas.

En su recorrido destaca las genealogías políticas que la marcaron: el movimiento de mujeres afro, el feminismo autónomo y el lesbianismo feminista, de las que derivó la perspectiva feminista decolonial que hoy defiende. Como ella misma insiste, esas corrientes no se agotaban en la identidad sino que buscaban transformar estructuras de dominación que siguen articulando raza, clase y sexualidad. Esa vocación de ruptura se refleja también en su tránsito por la música, desde la trova hasta las batucadas feministas, donde el arte fue siempre inseparable de la acción política.

En la entrevista, Ochy recuerda su llegada a Colombia y a la Universidad Nacional, donde inició la maestría en Antropología hacia 2009. Reconoce haber encontrado allí un terreno fértil de debates como el giro decolonial, los estudios poscoloniales y las antropologías urgentes, al mismo tiempo que evidenció las limitaciones persistentes: la centralidad de una antropología todavía indiológica y la casi total ausencia de reflexiones sobre las antropologías del Caribe. “Yo no encontré antropologías del Caribe en el currículo, y eso evidencia la geopolítica del conocimiento”, afirma, subrayando que el Caribe fue y sigue siendo un espacio fundamental para comprender la modernidad/colonialidad.

Su lectura de la antropología es clara: más que una disciplina establecida y homogénea, es un espacio en disputa, donde lo central es visibilizar las relaciones de poder de raza, clase, género, sexualidad, geopolítica y nacionalidad, y al mismo tiempo las formas de resistencia que se tejen en distintos contextos. Para ella, la antropología solo cobra sentido si se pone al servicio de los movimientos sociales y si se abre a otras prácticas de conocimiento, incluyendo las artísticas. “Si una conferencia no convence, siempre se puede tomar la guitarra y cantar”, nos recuerda, situando la música como parte de una genealogía afrodescendiente de liberación.

Con esta conversación, Plural busca contribuir a colocar en el centro de nuestras discusiones lo que significa hacer antropología desde el Caribe y desde trayectorias feministas

decoloniales. La voz de Ochy Curiel resuena en estas páginas como un recordatorio de que nuestras antropologías no pueden limitarse a repetir cánones metropolitanos ni a encubrir las violencias epistémicas, sino que deben afirmarse en la memoria, la resistencia y las prácticas transformadoras que sostienen nuestras luchas cotidianas.

Cierra la revista en la sección de clásicos, dos artículos cortos de Franz Fanon. Publicar juntos los ensayos de Fanon “Racismo y cultura” (1956) y “Antillanos y africanos” (1955) en una revista de antropología como *Plural* tiene una relevancia que va más allá de la evidente recuperación de dos textos clásicos del pensamiento crítico anticolonial. Estos escritos condensan, en registros distintos pero complementarios, la potencia analítica de Fanon para situar el racismo y las jerarquías internas del mundo colonial en sus articulaciones con el lugar de la cultura y el poder. Al hacerlo, interpelan directamente a las antropologías hechas desde América Latina y el Caribe en lo que implica pensar desde sus propios contextos y genealogías.

En “Racismo y cultura”, Fanon desarma la noción de que el racismo sea un mero prejuicio individual y lo inserta en la lógica de la dominación colonial y en un plano estructural. Su reflexión evidencia cómo el racismo se transforma históricamente, pasando del biologicismo al culturalismo, y cómo impregna todos los planos de las relaciones sociales en las sociedades coloniales. Este texto de Fanon interrumpe muchas de los actuales abordajes de la cultura y la tradición. Para Fanon la cultura, lejos de ser un espacio neutral, se convierte en terreno de disputa y poder. Esta perspectiva permite a la antropología comprender que en gran parte eso que se celebra como diferencia es producto de la desigualdad, de las relaciones de dominación. Celebrar diversidades, suponer pulcras tradicionalidades, ontologizar la diferencia, asumir las políticas de la identidad, desconociendo las relacionalidades de sujeción y de poder que las han constituido, las tecnologías de diferenciación y otrerización en los marcos de la dominación, son “lujos” (¿hipocresías?, tal vez) que solo se podrían dar privilegiados académicos o, a lo sumo, algunos despistados. Para Fanon eso y ellos son parte del problema.

Por su parte, “Antillanos y africanos” pone en cuestión la idea esencialista de un “pueblo negro” y se concentra en las fracturas internas que la colonialidad produce entre antillanos y africanos. Fanon muestra cómo, antes de la Segunda Guerra Mundial, los antillanos se identificaban con Europa y despreciaban al africano, considerado el verdadero “negro”. Tras la guerra y bajo el influjo de Aimé Césaire, de la experiencia racista de los marinos franceses en la Martinica y de la emergencia de un proletariado politizado, los antillanos empezaron a reivindicar su negritud, pero se encontraron con el rechazo de los africanos, quienes los acusaban de haberlos traicionado. Este artículo de Fanon es crucial para interrumpir las clausuras que el buenismo ha ido generando entre colegas, afrodescendientes o no, al plantearse que una posición de sujeto no se corresponde con un único proceso de subjetivación política ni, menos aún, con una particular epistemología, cultura o lugar moral. Este planteamiento desestabiliza muchas narrativas y análisis que circulan profusamente entre los colegas, que alimentan muchos de sus comunicados bien intencionados y que obliteran sus trabajos de campo orientados a constatar lo consabido.

Incorporar estos ensayos en una revista como *Plural* implica, una apuesta por reinscribir a Fanon en un diálogo con las antropologías del Sur, reconociendo que sus textos no solo fueron elaboraciones históricas de la situación colonial africana o antillana, sino también insumos vitales para debates que constituyen nuestro presente.