

Genealogía, archivo o antropologizar la historia.

Comentario a “Historicismo en Antropología”, de Eduardo Restrepo

Mario Rufer¹

“Componer el Quijote a principios del siglo XVII era una empresa razonable, necesaria, acaso fatal; a principios del XX, es casi imposible. No en vano han transcurrido trescientos años, cargados de complejísimos hechos. Entre ellos, para mencionar uno solo: el mismo Quijote”. – Borges. *Pierre Menard, autor del Quijote*.

El texto de Eduardo Restrepo arroja un punto clave para la discusión disciplinar actual en América Latina, con la forma de un cuestionamiento al modelo silencioso historicista. La adjetivación no es banal: el historicismo opera con una declaración tácita de principios, como un modelo constataivo. Pero en realidad lo que disputa Eduardo es algo más paradójico: pone el ojo en una especie de giro retórico que consistiría en cuestionar el procedimiento disciplinar, asumir una postura precisa, y proceder en el quehacer disciplinario exactamente del mismo modo que criticamos. En términos concretos para este texto, lo cifraría en cuestionar el *statement* que ubica en una Europa Hiperreal al origen de “la” antropología -para tomar el término de Chakrabarty (2000) que por supuesto incluye a Estados Unidos²-, citar una serie de autores que “den cuenta” del estatuto teórico crítico, pero al momento de escribir, proceder sin fisura alguna en los modos de veridicción, de propuesta etnográfica o de citación de referentes en el aparato crítico: esto es, operar como si, en efecto, la autoridad etnográfica proviniese del Norte.³

1 Universidad Autónoma Metropolitana, México. Fecha de realización del artículo: diciembre 2024

2 Y lo incluirá cada vez que en este texto se mencione “Europa”.

3 Algo que en otro texto expuse como procedimiento similar en el campo de la historia, sobre todo con la noción de archivo. Ningún historiador hoy -o eso quisiera creer- plantearía que en el archivo “está” el pasado, o que el archivo permite representarlo de forma verdadera. Es muy probable encontrar al inicio de los textos historiográficos alguna nota sobre la “parcialidad” del archivo, sobre su carácter fragmentario, su naturaleza discursiva o ficcional, etc. Acto seguido, se suele escribir sobre el tema en

Me gustaría llamar a este procedimiento “la teoría como conjuro”. Esa forma de “curarnos” en la cita de autoridad, como si exponer que hemos leído “la crítica”, que en efecto “entendemos” la naturaleza eurocéntrica del campo, funcionara como una invocación que de facto neutraliza lo que sucede en los procedimientos cotidianos de la escritura (y que suelen repetir todos los vicios de origen). “Historicismo en antropología” logra plantear la encrucijada: una cosa es identificar un síntoma, nombrarlo y traerlo al sentido disciplinar, y otra muy diferente es dismantelar la estructura que lo hizo emerger.

El cuestionamiento central de “Historicismo en antropología” va dirigido a este proceder como si la Antropología tuviese un origen único, un centro *pater*, un difusor europeo *-first in the West, then in the Rest*. Nada de esto es novedad y sabemos que hace mimesis con las estructuras específicas del imperio. De facto, todas las demás antropologías serán abreviaciones de ésta (o para utilizar la conocida expresión de Roberto Cardoso de Oliveira, esto instalará la diferencia entre una matriz paradigmática de la antropología, y “estilos antropológicos” -el brasileño, el mexicano, etc.).

La pregunta de Eduardo no conduce solamente a una crítica mordaz sobre la versión clásica en la historia de la ciencia en términos del “tema con variaciones” para hacer una analogía musical (donde las antropologías latinoamericanas no serían sino adendas, glosas a un tema maestro que conduce un devenir de representaciones que se replican con variaciones “contextuales”). Su apuesta también es un reclamo por el método, o quizás, más austeramente, por *reconducir una sensibilidad*. ¿Qué pasa si en vez de replicar una patrística que se autoriza a sí misma pusiéramos énfasis en entender la historia de la antropología pensando en “redes, en las circulaciones de personas y textos, en los silenciamientos...”? Hacer esto, por supuesto, requiere salir del voluntarismo para pensar de qué modo intervenir en la correlación de fuerzas, cómo intervenir en una autoridad que el Norte reproduce con políticas agresivas de citación programada y selectiva, con modalidades rituales de consagración académica, con políticas específicas de imposición de géneros y rúbricas como “teorías de punta” (que generalmente no incluye la lectura seria y sistemática de lo producido en el sur), y con qué herramientas impulsar lo que, foucaultianamente, el autor nos invita a hacer: reemplazar una historia-monumento por una actitud genealógica.

Para la reconducción de esa sensibilidad, Eduardo marca tres puntos críticos a desestabilizar como nodos del historicismo: el difusionismo, la analogía biológica del “proceso de maduración” del campo, y lo que Eduardo llama -algo crípticamente- el “anacronismo o presentismo histórico” (algo que entiendo como un modo de producir sujetos o poblaciones antropológicas *per se*). Abordaré una lectura transversal de estos ejes.

¿El problema es el historicismo o la historia?

Resulta importante el llamado de atención de Eduardo sobre clarificar a qué nos referimos con “historicismo”. A partir de una lectura crítica de un texto de Myriam Jimeno, el autor nos previene de pensar que historicismo e historización no son sinónimos. Historizar en términos de plasmar la singularidad y la relativa especificidad de las trayectorias de las antropologías nacionales no implica

cuestión borrando exactamente lo que se acaba de exponer: como si nada de lo anteriormente referido “impactara” en el proceso concreto, cotidiano, de escribir historia y como si el archivo permitiera el acceso al pasado. Cfr. Rufer, 2016.

hacer una crítica al historicismo como “espacio silencioso de referencia” de la temporalidad.

El historicismo es la forma que tomó la escritura de un tiempo abstracto y vacío, en un sistema de comprensión llamado historia. Este sistema, parafraseando a Johannes Fabian, “espacializó al tiempo”. Al ocultar un lugar de enunciación –y no me refiero solo a Europa Central como territorio sino a ese espacio como geografía imaginada en tanto punto de medida de los demás tiempos– convirtió al sistema de enunciados (tiempo lineal, evolución, progreso, crisis, desarrollo) en una especie de “tiempo en sí” (Mudrovic, 2024), que engloba y abarca a todos los demás.

A partir del texto de Eduardo, me surge la necesidad de preguntarnos si no será necesario “antropologizar” ese proceso (antropologizar Europa parafraseando a Chakrabarty), describiendo empírica, densa y minuciosamente los procesos de “elevación” disciplinar de ese conocimiento contingente al universal, y no solamente “historizar” las otras antropologías.⁴ Para ser claro: cuando Europa toma el lugar de “el punto cero de observación”, produce un modo específico de relación con el conocimiento. Reconoce, por ejemplo, la existencia de “otros tiempos”, “otras formas de concebir el devenir y la duración”. Pero estos no son un modelo, ni sistemas enunciativos, ni abstracciones generalizables, ni formas que impacten en la conceptualización del tiempo histórico –ya definido como lineal, vacío, homogéneo. Esas otras formas serán, en todo caso, *objetos de la antropología* y desde ahí, “culturas del tiempo” (Rufer, 2022). Y este no es simplemente un problema de “repartición disciplinar”. Es básicamente un asunto que involucra la producción de soberanía por un lado, y la constitución de los sistemas verdaderos de conocimiento, por otro.

En el primer punto tenemos la amplia literatura que desde Michel de Certeau (2006) pasando por Patricia Seed (1995) y Walter Mignolo (2016), nos han hecho comprender que la historia es la escritura del desarrollo de la conciencia de Occidente no como un relato constatativo, sino como una retórica de la *posesión*. Lo que la historia hace cuando trabaja con la muerte no es una operación tanática solamente porque trabaje con “los muertos”, sino porque trabaja con lo que “hace morir”. Con lo que arroja al pasado en tanto distancia y diferencia, como alteridad. Por ende, aquellos que habitan lo que se concibe como modos de pasado no pueden sino ser *objetos de tracción* al tiempo-en-sí. No es casual que De Certeau comience *La escritura de la historia* (ibid.) con un frontispicio que recoge una alegoría pictórica de la Conquista de América: la relación de la escritura con el dominio del territorio aparece allí, cuando requerimiento, ceremonias de posesión, epístola y cartas al rey se posicionan como un modo de dominio, de prueba de dominio (esto es, de archivo), y de relato sobre ese mismo esquema de dominación.

Ese esquema se condensa de manera específica en la episteme moderna en los siglos XVIII y XIX europeos con una noción ya secularizada de tiempo. Y aquí se planteó una cuestión primordial: habría un tiempo único, una medición precisa, secuencial, condensada en la idea de cronología. A diferencia de las “culturas del tiempo”, las rurales, las mexicanas, las indias, las de los adultos mayores, “el” tiempo, el sustantivo, el abstracto, el que mide el reloj, no es un sistema de relaciones. No está ligado a la naturaleza ni a Dios ni a las estaciones. Es “el tiempo” y es una línea. Y para comprender la crítica que Eduardo hace al historicismo en la antropología es necesario entender también que esa premisa es falsa. Claro que “el” tiempo abstracto y universal es localizable y es un sistema particular de relaciones “elevado” al universal: el tiempo abstracto es el tiempo secuencial e indiviso de la fábrica, de la seriación, de la pérdida de noción de conjunto, de la maximización

4 Hay notables obras al respecto como Scott, 2004 o Buck Morss, 2011.

del valor de cambio.

Sobre el segundo punto, el de la constitución de sistemas verdaderos, deberíamos hacer algunas precisiones. Si pensáramos en el desarrollo de las disciplinas institucionalizadas con lógicas específicas de indagación y una noción de ciencia como formación discursiva central, en términos de formaciones contextuales que cristalizaron su procedencia en una Europa hiperreal y la exportaron, no tendríamos inconveniente en entender que no existe historia disciplinar y científica sin contienda *política*, y no habría ningún problema en aceptar que, como expresó tempranamente Spivak (1997), no hay ninguna exterioridad entre el proyecto imperial y la producción moderna de conocimiento (disciplinar, institucionalizado y científico).

Creo que el problema está en confundir dos procesos: por un lado, el carácter contextual y contingente de la emergencia de las epistemes modernas (y con ellas las disciplinas) –ligadas a la construcción de las instituciones, a la división internacional-imperial del trabajo, etc. – y por otro, la relativización epistémica como resultado de la contienda. Para decirlo llanamente: la confusión entre aceptar que la ciencia es una formación discursiva más o menos estable pero invariablemente contingente, y concluir que la salida es el relativismo como método. La idea de que “toda producción de conocimiento” pueda ser tomada por verdadera al defender su contexto particular de emergencia, es un problema y nos espanta un poco. Nos espanta más con la proliferación de *fake news* y estadísticas que muestran que en algunos países del Norte global, casi un tercio de la población considera que “probablemente” la tierra sea plana. No es este el momento de la defensa de los particularismos sin una reflexión ético política al respecto. Pero de ahí a operar como si el centro de producción de conocimiento fuera uno, y las demás producciones fueran “abreviaciones” vernáculos de ese centro, hay un salto. Y es un salto de ceguera política, parece decirnos Eduardo.

Fundamentalmente porque ese salto oculta dos ejes: primero, que no hay manera de entender a John Locke o a Stuart Mill sin la posesión británica de la India, o a Hegel sin Haití –quiero decir: Europa se modificó sustantivamente y se construyó como signo estabilizado, aún en su pluralidad, a partir del espejo imperial y no serían ni remotamente posible los debates sobre la teoría liberal sin la experiencia que los pensadores tuvieron en y sobre la periferia. El segundo problema es que a esto ya lo sabemos *nosotros*, los que trabajamos y enseñamos el problema de la colonialidad, el imperio y jerarquización de saberes.⁵ Pero ese “saberlo” no necesariamente impacta en el centro de las producciones académicas centrales que siguen operando hoy como si, en efecto, toda la modernidad filosófica hubiera surgido en la mente de dos alemanes en algún pueblo remoto. Este es un procedimiento institucional, iterativo y político. El que propone a esa Europa Hiperreal como toda razón teórica. Uno de los mejores profesores que tuve en mi carrera de grado, Cayo García, cuando impartía Teoría de la Historia, hacía siempre esta broma: “alguien como Jean Delumeau pudo escribir un libro que se llama *El miedo en Occidente* (un libro magnífico que en realidad habla del miedo en Francia, particularmente en las ciudades, particularmente en la era moderna

5 Dos libros fundamentales que trabajan esas tensiones del imperio y abordan cuánto la experiencia de invasión y posesión europea produjo los campos de saberes y afinó las herramientas sobre propiedad, libertad y civilidad son *Tensions of empire* y *Africa and the disciplines*. Cf. Cooper y Stoler, 1997; Mudimbe et al, 1993. Esos libros están siempre presentes en la currículum de cursos sobre África, sobre Asia o sobre imperialismo y poscolonialismo. Me pregunto, sin embargo, cuánto de esas contribuciones se enseñan en los cursos de teoría liberal, teoría política o epistemología de las ciencias sociales.

temprana)”. Y agregaba, “pero sépanlo: si ustedes quieren escribir sobre el miedo, lo siento mucho pero tendrán que escribir una tesis que se llame “El miedo a la hechicería en Córdoba del Tucumán entre 1780 y 1805”. La risa era inmediata, porque la historia es perfectamente cierta. Y podemos concordar en que otorgar precisión, categoría, tiempo y espacio es “acotar y tornar riguroso” un objeto. Sin dudas. Pero esto deja intacto el hecho de que la *producción de contextos* queda implícita para ciertos sujetos y ciertas poblaciones (digamos, del sur), y esto no es científico ni universal ni general. Es el resultado de un proceso político que solidificó la producción de teoría –y aquí por teoría entiendo algo preciso: la capacidad de abstraer y generalizar– a la Europa hiperreal. Aquí introduciría una torsión en los argumentos de Eduardo. Esto no solo construyó una idea de periferia. Lo que construyó, y quizás principalmente, es una idea de Europa (en tanto centro difusor). El difusionismo necesita, ante todo, de la periferia y del satélite para poder sostenerse como espacio.

Saltapatrás: el objeto tornó sujeto

Una historia “alterna” de la antropología implicaría como esfuerzo concomitante, desde mi lectura, una antropologización de la historia: una construcción densa de las formas y fórmulas como una noción filosófica e ilustrada de tiempo, como diría Kracauer (1966), “entusiasmo” a los historiadores europeos con la idea de un tiempo universal que puede “cotejarse” en la escritura de una disciplina. Este es un hecho provincial, local, específico. Y con esto no estoy dejando de reconocer la impronta clave de la historia disciplina a nivel global y de esta misma concepción de tiempo en términos de los alcances jurídicos (la noción de verdad histórica), de la probanza de hechos (la noción de veridicción y crítica interna y externa de documentos), etc. Pero ese mismo proceso de instalación no es “lineal”: se realizó con operaciones de silenciamiento, obliteración e inferiorización de otras modalidades de relación tanto con el tiempo como con la verdad en términos éticos y comunitarios, y aún con la noción de horizonte.

Sin embargo, aquí hay un punto que me surge de la lectura de Eduardo y me gustaría resaltar: una historización latinoamericana de la antropología (o africana o surasiática), ancla en una dificultad adicional. Si concedemos cierto grado de veracidad al famoso esquema de Wallerstein (1995) sobre la “repartición” de sentido de las ciencias sociales (la economía estudiaría las sociedades con mercado, la sociología las sociedades urbanizadas, la historia las sociedades con pasado registrado y la antropología a las sociedades que no tienen mercado, urbanización ni pasado registrado), aquí hay un tema álgido. Sabemos que esta división es hiperbólica y poco apegada a lo que hoy hacen las disciplinas y los sujetos que estamos inscritos en ellas. Pero en efecto, hay algo “perdurable” de esa parcelación. Una especie de *actualización diferida* en los procedimientos. Y es evidente que para escribir una “historia de la antropología” es necesario preguntarnos cómo hacer cuando, en esa división consabida, la “especificidad” del campo no estaba solamente anclada en una lógica de indagación y unas reglas de operación, sino también –y quizás, sobre todo– en una territorialización. La antropología se afincó, como sabemos, “sobre” territorios y subjetividades, Latinoamérica a la cabeza.

Entonces: *¿Cómo se historiza una práctica hecha desde un lugar que ha sido definido desde los orígenes míticos del campo, no como el productor de saber sino como el objeto de estudio?* Por ejemplo, si pensamos en la historia “hecha en...” (México, Argentina, Kenia), la pregunta por el difusionismo tendrá otros problemas que librar –la naturaleza fragmentaria y fallida del archivo

vernáculo por ejemplo—, pero este no. Este asunto es propio de la antropología. Y los lectores me dispensarán, pero no podemos negar que aún hoy resulta bastante difícil encontrar, pongamos el caso, una antropóloga indígena mixe que se vuelva referencia internacionalmente citada por investigar la relación de los berlineses de clase media con sus perros. Es un ejemplo caricaturesco, pero el problema que instala no es menor. Parece que ciertos sujetos que profesan el oficio de la antropología están “naturalmente destinados” a producir conocimiento, a lo sumo, sobre sí mismos. La repartición no es solo de “lo sensible” sino también de lo imaginable y de lo legítimo en la producción de saber.

Entonces: ¿Cómo pensar esa doble inscripción de las antropologías vernáculas sin salirse por la tangente: o imitamos los procedimientos europeos con “variaciones menores” o “nativizamos” la práctica con un campo *sui generis* que reniega o simplemente acusa de coloniales —como si eso resolviera algo— a los protocolos de la comunidad de pares? En el caso de las antropologías nacionales, “salir del difusionismo” despliega un problema adicional: las naciones latinoamericanas se han constituido definiéndose por oposición, por eliminación, por asimilación o integración —o varios simultáneamente— de un otro que es (o al menos fue) el objeto primordial de “la” antropología. En esa doble inscripción de las antropologías locales se debe historizar: ¿de qué forma los intereses de antropólogos locales hicieron mimesis con categorías, procedimientos y estatutos de las antropologías “centrales”? ¿Cómo se modularon, moldearon y eventualmente desconocieron esos protocolos? ¿Cuál fue la discusión pública y precisa entre los antropólogos de diferentes países del sur? ¿Se mantuvo ese registro de comunicación cuando “nuestros” antropólogos dialogaron, impartieron clases o conferencias en el Norte?⁶ Es en ese terreno de la inestabilidad que requiere otro archivo, donde podríamos encontrar pistas más elocuentes sobre el pasado disciplinar que suele presentarse erróneamente como “compacto”, institucionalmente preciso.

Necesitamos hacernos cargo de la connivencia entre colonia y nación, o tal vez, historizar de manera adecuada, con densidad empírica, los procedimientos ambiguos, contradictorios y contenciosos como los proyectos nacionales y sus críticas impactaron decisivamente en la conformación de las antropologías vernáculas. Si se ha dicho y escrito hasta la extenuación que la antropología es hija del imperio, si esa filiación ha sido revisada con notoria seriedad e imaginación en muchos casos —tanto en el norte global como en el sur—, no es menos cierto que, como han mostrado Said (1996) y Trouillot (2011) entre otros, la pregnancia de una representación de la diferencia en tanto talismán, salvaguardia y reservorio —esto es, en tanto garantía— (de un mundo mejor, de proyectos alternativos al capital, etc.) ha impactado con fuerza en la antropología contemporánea escrita en el sur.⁷ A veces, su resultado es una especie de antropología sanitizada que en pos del *j'accuse* de los orígenes imperiales, deshistoriza las formas contenciosas y ambiguas del

6 Las preguntas están inspiradas en un texto sugerente de Frida Gorbach sobre los problemas y las aporías para “salir del difusionismo” en la historia de la ciencia, específicamente desde su trabajo sobre la historia en México (Gorbach, 2013).

7 La noción de un pensamiento crítico “sin garantías” ha sido pensada en otros textos por Eduardo, partiendo del argumento pionero de Stuart Hall sobre un marxismo sin garantías. Siguiendo esas reflexiones suyas sería prudente abrir un interrogante: ¿de qué testamento es garantía esa historia historicista de la antropología? ¿Qué herencia necesita sostener y reforzar, qué linajes necesita proteger? Ver Restrepo, 2022.

dispositivo nacional, de las inscripciones políticas de los pueblos subalternizados (en sus relaciones ambiguas, conflictivas y deseantes con la estatalidad, con la mercancía y con la identidad como producción de valor), y de las aporías del proyecto decolonial (en sus innúmeras variantes).

Pasado, Horizonte

Desde mi lectura, el valor cardinal del texto de Eduardo es el de conminarnos a una historización que recupere la genealogía como método: ¿qué pasaría si en vez de hacer una historia de la antropología mexicana o colombiana o peruana mostrando la patrística que se formó con Boas y luego regresó “a casa” y fundó escuela y localizó las preguntas e institucionalizó la disciplina, y un largo etcétera, empezáramos por preguntarnos qué procedimientos retóricos y epistémicos comenzaron por “volver extraño lo familiar” en casa, por producir géneros confusos donde los propios mitos nacionales son co-producidos, sostenidos y burlados por las comunidades originarias o afrolatinoamericanas, por ejemplo? El ensayo latinoamericano es profuso en estos ejemplos, así como los diarios de campo y la epístola entre antropólogos en formación, escritores y políticos. ¿Qué pasaría si ponemos en discusión no solamente las monografías antropológicas clásicas en los períodos de construcción nacional sino también las cartas, las actas de los congresos indigenistas,⁸ las conferencias públicas y el diálogo constante entre la literatura (digamos, de manera sencilla, la ficción) y la etnología?⁹ Esto es, pensar los derroteros del campo no desde el desarrollo difusor de un centro -porque por supuesto que lo encontraremos y es el camino fácil, ya allanado por la lógica misma del archivo y sus instituciones- sino en los espacios de quiebre: en la indefinición de los géneros, en las invenciones retóricas, en la pregunta fundamental de cómo escribir América Latina desde la antropología en el sentido de cómo hacer una genealogía de los procesos que por un lado, contribuyeron a cristalizar el colonialismo interno continuando con ciertos modelos políticos de la modernidad, y por otro, abrieron preguntas y generaron sujetos y redes que pugnaron por criticar esa labor, por mostrar tempranamente las aporías de presentar a “los otros de la nación” como dice Eduardo refiriendo a los notables aportes de Rita Segato y Claudia Briones.

Estos caminos, creo, no pueden “destronar” al difusionismo. Pero sí sentar las bases para la creación de otros modos de hacer historia. Foucault también lo tenía muy claro: otra historia no es mostrar la historia contraria. No implica que a la mismidad antepongo la diferencia, la impoluta versión de lo acallado. El efecto espejo nunca es buen amigo de la epistemología. Más bien se trata de mostrar cómo sí se alteró el “texto de lo mismo”, cómo tenemos una historia y unas voces que

8 El trabajo de Paula López Caballero es clave en este campo, sobre todo porque muestra las fisuras, las improvisaciones, las ambigüedades en aquello que solemos ver como “el proyecto hegemónico” de las antropologías nacionales. Ver López Caballero, 2016.

9 Un estudio reciente de Fernando Degiovanni hace esto para el caso de la literatura. Y muestra de qué forma el “latinoamericanismo” es un campo contencioso y en tensión entre guerra y mercado, forjado específicamente desde Estados Unidos. El mito del ensayismo fundacional (Henriquez Ureña, Ugarte, Martí, Rodó, etc.) como el forjamiento local, vernáculo, específico y “en resistencia” de la identidad latinoamericana, exige una revisión. Para ello, sin embargo, es necesario historizar de otro modo, con otro archivo, y con una actitud genealógica como lo exige Eduardo para la antropología. Degiovanni, 2024.

sí criticaron desde el inicio al sujeto de enunciación del Estado nación, a ese “gran cerco de paz” como lo llamó con precisión Antonio Carlos de Souza Lima (2018), y que devino en poder tutelar que supo colarse en los procedimientos republicanos divergentes hasta hoy; y cómo, también, las apropiaciones diferidas del difusionismo moldearon en nuestros territorio subjetividades y experiencias comunitarias contingentes y dinámicas. Quizás ese modo de historizar nos ponga preguntas urgentes enfrente: cómo moderar-modular ese poder tutelar (que no es sólo estatal: es patrimonialista, está en las instituciones universitarias, es parte de dinámicas cotidianas laborales y de relaciones afectivas); cómo sacudir un poco el abanico decolonial y espabilarlo, cómo morigerar esa tentación tan fuerte de proponer cualquier término –Abya Yala, comunidad, comunalidad– como el antagonista inocuo y sin accidentes de los procesos políticos contenciosos de nuestra historia reciente.

Los tiempos autoritarios no se avecinan, están aquí. Somos en ese tiempo. El texto de Eduardo Restrepo es una puntada necesaria para revisar el pasado, en las palabras de Stuart Hall, no tanto para entender qué somos, sino en qué queremos convertirnos (Hall, 2003). Para eso, el pasado debe dejar de asistimos como la constatación de un mito halagador –“nuestras” instituciones, “nuestras” trayectorias, “nuestro” campo– y empezar a embarrar ese nosotros, mostrar dónde lo hemos acallado, cómo lo hemos domesticado.

Siempre recuerdo las danzas de conquista en México en diferentes pueblos, específicamente en Teotitlán del Valle, Oaxaca, donde asistí algunos años. En ellas, el capitán europeo no siempre gana la batalla. A veces la pierde indignamente. Como he escrito alguna vez, no creo que eso represente “la otra versión” de la historia (la contra cara, la versión subalterna). Pero sí es una advertencia: la de que hay otra historia posible y que esa también es una política del tiempo. Creo que Eduardo coincidiría conmigo en que no se trata de producir una historia de la antropología que reconstruya el camino, sino una que mire al pasado para enseñar –en las aulas, en las calles, donde sea– otras formas de practicarla, otras preguntas que hacerle. Esto es, hacer de la historia una vocación de horizonte.

Referencias citadas

- Buck Morss, Susan. 2011. *Hegel, Haití y la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chakrabarty, Dipesh. 2008. *Provincializar Europa*. Madrid. Tusquets [2000]
- Cooper, Frederick and Ann Laura Stoler, eds. 1997. *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley: University of California Press.
- De Certeau, Michel. 2006. *La escritura de la historia*. México. Universidad Iberoamericana [1975].
- Degiovanni, Fernando (2024). *Latinoamericanismos situados. Guerra, mercado, literatura*. México. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Gorbach, Frida (2013). “Salir del difusionismo”, en *Maguaré*. vol. 27, n.1 (ene-jun), pp. 51-70.
- Hall, Stuart. 2003. “Introducción: ¿quién necesita ‘identidad’? En Stuart Hall y Paul du Guy (comps.) *Cuestiones de Identidad Cultural*. Madrid. Amorrortu.

- Kracauer, Sigfrid. 1966. “Time and history”, *History and Theory*, vol. 6, pp. 62-81.
- López Caballero, Paula (2016). “Algunas preguntas metodológicas y epistemológicas para leer las notas de campo etnográfico como documento histórico”. En *Indisciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*, Frida Gorbach y Mario Rufer (eds.). México. Siglo XXI Editores - Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 140-159.
- Mignolo, Walter. 2016. *El lado más oscuro del Renacimiento*. Popayán: Universidad del Cauca [1994].
- Mudimbe, Valentin et al; coord. 1993. *Africa and the disciplines. The contributions of research in Africa to the social sciences and humanities*. Chicago. University of Chicago Press.
- Mudrovcic, María Inés. 2024. La trampa de las ‘temporalidades múltiples’: ¿se puede escribir sin cronología? *Esboços: Histórias Em Contextos Globais*, 30(55), 358–368. <https://doi.org/10.5007/2175-7976.2023.e97661>
- Restrepo, Eduardo. 2022. “Sin garantías”. En Mario Rufer (coord). *La colonialidad y sus nombres. Conceptos clave*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores – CLACSO.
- Rufer, Mario. 2016. “El archivo. De la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial”. En *Indisciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*, Frida Gorbach y Mario Rufer (eds.). México. Siglo XXI Editores - Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 160-186.
- Rufer, Mario. 2022. “Temporalidades poscoloniales” en Mario Rufer (coord). *La colonialidad y sus nombres. Conceptos clave*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores – CLACSO.
- Said, Edward. 1996. “Representar al colonizado”. In González Stephan, Beatriz (ed). *Cultura y Tercer Mundo*. Caracas. Nueva Visión.
- Scott, David. 2004. *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*. Durham. Duke University Press.
- Seed, Patricia. 1995. *Ceremonies of Possession: Europe’s Conquest of the New World, 1492-1640*. Cambridge, England, and New York: Cambridge University Press.
- Souza Lima, Antonio Carlos de. 2018. *Un gran cerco de paz. Poder tutelar, indianidad y formación del Estado en Brasil*. México: CIESAS [1995].
- Spivak, Gayatri. 1997. *Crítica de la razón poscolonial*. Madrid: Akal
- Trouillot, Michel-Rolph. 2011. “Adieu cultura. Surge un nuevo deber” en *Transformaciones globales. La antropología y el mundo contemporáneo*. Cauca-Bogotá. Universidad del Cauca-Universidad de los Andes [2003].
- Wallerstein, Immanuel. 1995. *Abrir las ciencias sociales*. México. Siglo XXI.