

Sumario

Editorial: De antropologías latinoamericanas y (ojalá) caribeñas

Eduardo Restrepo y Lía Ferrero

Sobre Esteban Krotz

- **Esteban Krotz y las antropologías del Sur**
Myriam Jimeno
- **Entre espirales de pensamiento de tiempos efervescentes: la antropología de las antropologías del sur desde la mirada de Esteban Krotz**
Alejandra Letona
- **Colgar la camiseta: contribuciones de Esteban Krotz al avance de las antropologías en América Latina**
Kevin Sánchez Saavedra
- **Esteban Krotz en la antropología mexicana y latinoamericana**
Eduardo Nivón Bolán y Paz Xóchitl Ramírez Sánchez
- **La politicidad de las preposiciones: una aproximación libre e interesada a Esteban Krotz**
Lía Ferrero

Artículos

- **De la descolonización del conocimiento al postimperialismo: Una perspectiva latinoamericana**
Gustavo Lins Ribeiro
- **Anténor Firmin, Jean Price-Mars, Jacques Roumain: antropólogos haitianos repoblando las narrativas históricas de la antropología**
Pâmela Marconatto Marques y Marília Flôor Kosby

Entrevista

Intervenciones de conocimiento antropológico y etnográfico en campo militar y policial en la Argentina: entrevista a Sabina Frederic

Lía Ferrero y Diana Lenton

Clásicos

- **Igualdad de las razas humanas: antropología positiva (selección)**
Anténor Firmin

Plural

Antropologías desde
América Latina y del Caribe



Revista Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe

Enero-julio, 2023 / Año 6, N° 11

ISSN: 2393-7483

ISSN en línea: 2393-7491

Plural. Antropologías desde América Latina y El Caribe

Revista semestral de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)

Montevideo, Uruguay

Director

Eduardo Restrepo (Universidad Católica de Temuco, Chile. Colombia)

Directora adjunta

Lía Ferrero (Universidad Nacional de José C. Paz; Universidad Nacional de La Plata, Argentina)

Comité editorial

Danielle Araujo (Universidad Federal de Integración Latinoamericana, Brasil)

Cristina Oehmichen (Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, CEAS, México)

Annel Mejías Guiza (Red de Antropologías del Sur, Venezuela)

Ricardo Fagoaga (Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, México)

Gonzalo Díaz Crovetto (Colegio de Antropólogos de Chile)

Gemma Rojas (Colegio de Antropólogos de Chile)

Pablo Gatti (Asociación Uruguaya de Antropología Social, Uruguay)

Comité de asesores/as

Arturo Escobar (Universidad de Carolina del Norte, Estados Unidos)

Carlos Garma Navarro (Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Claudia Briones (Investigadora independiente / Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Río Negro, Argentina)

Esteban Emilio Mosonyi (Universidad Central de Venezuela, Venezuela)

Francisca de la Maza (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile)

Giselle Chang (Universidad de Costa Rica, Costa Rica)

Gustavo Lins-Ribeiro (Universidad Autónoma Metropolitana-Lerma, México)

María Teresa Sierra (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-CIESAS, México)

Marie France Labrecque (Université Laval, Québec, Canadá)

Myriam Jimeno (Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Colombia)

Rebecca Igreja (Universidad de Brasilia, Brasil)

Rosana Guber (Instituto de Desarrollo Económico y Social-IDES, Argentina)

Editor: Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)

Diseño: Julián Graziottin

Corrección: Amaru Sosa

Hecho el depósito de ley

ISSN: 2393-7483 / ISSN en línea: 2393-7491

Correo electrónico: revistaala.plural@gmail.com

Twitter: @RevPluralALA



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

Sumario

Editorial: De antropologías latinoamericanas y (ojalá) caribeñas Eduardo Restrepo y Lía Ferrero.....	6
--	---

Sobre Esteban Krotz

Esteban Krotz y las antropologías del Sur Myriam Jimeno.....	11
---	----

Entre espirales de pensamiento de tiempos efervescentes: la antropología de las antropologías del sur desde la mirada de Esteban Krotz Alejandra Letona.....	12
---	----

Colgar la camiseta: contribuciones de Esteban Krotz al avance de las antropologías en América Latina Kevin Sánchez Saavedra.....	28
---	----

Esteban Krotz en la antropología mexicana y latinoamericana Eduardo Nivón Bolán y Paz Xóchitl Ramírez Sánchez.....	39
---	----

La politicidad de las preposiciones: una aproximación libre e interesada a Esteban Krotz Lía Ferrero.....	51
--	----

Artículos

De la descolonización del conocimiento al postimperialismo: Una perspectiva latinoamericana Gustavo Lins Ribeiro.....	62
--	----

Anténor Firmin, Jean Price-Mars, Jacques Roumain: antropólogos haitianos repoblando las narrativas históricas de la antropología Pâmela Marconatto Marques y Marília Flôor Kosby.....	86
--	----

Entrevista

Intervenciones de conocimiento antropológico y etnográfico en campo militar y policial en la Argentina: entrevista a Sabina Frederic Lía Ferrero y Diana Lenton.....	111
---	-----

Clásicos

Igualdad de las razas humanas: antropología positiva (selección) Anténor Firmin.....	135
---	-----

Editorial:

De antropologías latinoamericanas y (ojalá) caribeñas

Eduardo Restrepo¹

Lía Ferrero²

Eso de antropologías latinoamericanas y caribeñas (con el ojalá entre paréntesis) es el propósito de la Asociación Latinoamericana de Antropología, desde sus albores mismos por allá a comienzos de los noventa cuando se logra cristalizar con la participación de colegas de diferentes países. Nunca se ha imaginado como un proyecto chauvinista de “mirarse el ombligo”, de asumir que los latinoamericanos y caribeños (con todas las brumosasidades que estas marcaciones suponen) deberían ensimismarse y desconocer conversaciones y aportes antropológicos producidos en otros lugares del mundo... incluso por colegas del norte global, esos acuñados por lo que Cardoso de Oliveira llamaba las antropologías metropolitanas.

El *ojalá* de las antropologías caribeñas indica una intención en la conversación con los colegas en América Latina y que siempre se ha quedado sin poderse concretar realmente Sabemos de Fernando Ortiz o de Michel Rolph Trouillot, pero antropólogos de antaño tan relevantes como Anténor Firmin se nos han escapado tanto como los que hoy hacen antropologías desde este gran Caribe, a veces incluso más allá de las etiquetas y sentidos comunes disciplinares en los que hemos sido producidos y no pocas veces nos reconocemos.

Plural toma su nombre del boletín de la ALA que circuló entre 1992 y 1997, que buscaba principalmente visibilizar, para nosotros mismos, las antropologías que se hacían en América Latina en aras de promover conversaciones en términos más horizontales. Más de treinta años después, incluso con todo lo que ha implicado las transformaciones resultado de la digitalización y conectividad de nuestras existencias, sigue siendo urgente conocer mejor, intercambiar efectivamente y visibilizar realmente lo que hacemos desde y en nombre de nuestras antropologías. Esto serviría para potenciar -desde estos particulares contextos históricos y políticos- disímiles trayectorias y experiencias de antropologías relevantes, insumos propios que contribuyan a entender mejor las ataduras y las potencialidades en interrumpir las desigualdades que nos constituyen.

Después del empuje de su creación a comienzos de los años noventa, de esa generación de colegas que pensaban críticamente su papel y la relevancia de potenciar intercambios más allá de las fronteras nacionales, ALA orientó el grueso de sus esfuerzos a la realización de sus congresos. Luego del primero realizado en Rosario en 2005, siguieron los congresos de Costa Rica, 2008; Chile, 2012; y México, 2015.

En México se cierra esta fase de la ALA. Aunque se han seguido realizando los

1 Director revista PLURAL.

2 Directora adjunta revista PLURAL.

congresos (Bogotá, 2017; Montevideo, 2020; y nuevamente Rosario 2024), lo que ha primado desde entonces ha sido articular un proyecto político en torno a la visibilización de nuestras antropologías, a posicionar algunas de las conversaciones y maneras de hacer antropologías desde América Latina y el Caribe.

Como parte de las discusiones que se dieron durante el V congreso ALA en 2017, se decide retomar a *Plural*, pero transformándola en una revista para que contribuyera en la materialización del proyecto político que ahora constituía el corazón de la Asociación. Al siguiente año, bajo la dirección e impulso de Annel Mejías, los números de la revista *Plural* se empieza a publicar regularmente. Con una gran calidad gráfica y visual, resultados del trabajo de José Gregorio Vásquez, *Plural* se publicó durante sus primeros diez números, incluyendo dossiers y artículos sobre diversas temáticas, así como un importante material fotográficos y algunos documentos y comunicados.

Este número 11 introduce una serie de cambios que se espera potencien en lo sustancial lo que está en juego con *Plural*. Desde ciertas perspectivas, estos cambios pueden ser leídos como retrocesos, por ejemplo, en *Plural* en tanto artefacto estético-visual o en el juicioso énfasis en la regularidad de su publicación siguiendo los protocolos de evaluadores pares y demás. No obstante, el énfasis con estos cambios está en que *Plural* no se diluya en lo que realmente importa para el proyecto de ALA al convertirse en una revista más en el campo disciplinario.

Presentamos, así sea de manera breve, las características que definen a *Plural*. En primer lugar, es la revista de la ALA, lo que implica que es parte de un proyecto que la incluye, la revista no se piensa como producto aislado, sino como parte del proyecto político académico de ALA. Esto quiere decir que los criterios de publicación de la revista también están definidos desde la Asociación, y no desde los esquemas editoriales empresariales que se imponen actualmente. *Plural* no es algo distinto de ALA. No es exterioridad, sino una de sus expresiones. No es tener una revista en abstracto, ni siquiera una buena revista desde criterios formales, lo que impulsa la publicación de *Plural*. Es la articulación con el proyecto político de la Asociación lo que le otorga pertinencia a esta revista.

En segundo lugar, y como parte de los criterios que define ALA, la revista no pretende estar indexada. De esa manera toma distancia del frenesí productivista que demandan las burocracias académicas y de la geopolítica del conocimiento que estas reproducen. Frenesí que determina carreras académicas, privilegios, reconocimientos, posibilidades de reproducción o desaparición de nuestras revistas.

Ello hace de *Plural* un espacio abierto al cambio y la creatividad. La carrera por la indexación no solamente define cantidad de publicaciones por año y cantidad de artículos por número publicado, sino que define la forma de lo que se publica. Y la forma constriñe lo que se puede/desea publicar. La indexación en última instancia, define el horizonte de lo publicable, que en muchas ocasiones es el horizonte de lo pensable. Elegir no indexar en el actual ecosistema editorial, es sinónimo de irreverencia y también es una apuesta por lo posible.

En tercer lugar, *Plural* también se distingue por apartarse de la corrección política de las formas. No buscamos que la publicación se convierta en un espacio de autocomplacencia, ni que las desigualdades existentes sean invisibilizadas a través de las formas. No consideramos pertinente desgastarnos dando cumplimiento a los cada vez más intrincados y demandantes aspectos formales, como la indexación, la evaluación de pares, el estilo de los artículos o la

pertenencia de quienes publican para ser “reconocidos” por entidades transnacionales que profundizan una geopolítica del conocimiento y un establecimiento académico cada vez más estandarizado y descontextualizado.

Unas formas correctas pueden dar la impresión de que una revista es relevante, pero plegarse a ser reconocido en los términos en los que opera el mainstream académico implica sacrificar el para qué de la revista en particular y de la ALA en general. Por eso, en lugar de entraparnos con las formas impuestas, en *Plural* creemos que es fundamental priorizar las discusiones sobre el contenido y el sentido de la revista.

Con este número y el siguiente proponemos la siguiente estructura que se encuentra en sintonía con lo que caracteriza a *Plural*. La primera sesión sería anual, esto es, en un número se publica una serie de textos escritos en torno a la obra de un colega que por sus contribuciones sea relevante para entender las especificidades de nuestras antropologías; mientras que en el siguiente número se abordaría una discusión o debate que sea pertinente en impulsar discusiones novedosas desde y para las antropologías hechas en América Latina y el Caribe. No es cualquier autor, no es cualquier debate lo que anima entonces esta sesión de *Plural*.

La siguiente sesión publica artículos que hayan llegado por la convocatoria o por encargo de los editores. Nuevamente, no estamos pensando publicar cualquier artículo por el mero hecho de haber sido escrito por un colega nacido o que vive en algún país de América Latina y el Caribe. No se busca dar cuenta de la producción disciplinaria en general en la región, sino publicar textos que por sus elaboraciones o posicionamientos nos inviten a vislumbrar las trayectorias, características y retos de nuestras antropologías. Lo que orienta esta sección, por tanto, no es simplemente publicar por publicar artículos, no es suficiente que el texto sea escrito por un colega latinoamericano o caribeño o que se refiera a América Latina y el Caribe. Nuevamente, es el proyecto de ALA lo que establece cuáles artículos son relevantes.

La tercera sesión es una donde se publica una entrevista con un colega o colectivo que ofrezca insumos para entender mejor los aciertos y limitaciones de la labor antropológica en los contextos sociales y políticos en los que operamos. Con esta entrevista se busca, entonces, ahondar en el entendimiento de los alcances, trayectorias y problemáticas concretas que se encaran en el hacer antropologías desde América Latina y el Caribe. No es simplemente registrar la biografía y logros de una figura destacada de la antropología, sino más bien el poder dimensionar mejor su labor en relación con lo que puede contribuir para entender los constreñimientos y potencialidades en concreto de nuestras antropologías.

Finalmente, en la sección Clásicos, se espera publicar un texto de esas figuras pioneras de las antropologías hechas en América Latina y el Caribe que tenga pertinencia en visibilizar nuestras antropologías. No son pocas las figuras pioneras que, a pesar de su inmensa relevancia, se encuentran más o menos sepultadas en el olvido. Con esta sección queremos traer a la conversación esas figuras que, más o menos olvidadas o no, son vitales en un proyecto intelectual y político como el de la ALA de justipreciar trayectorias, posicionamientos y elaboraciones que han definido a nuestras antropologías.

Siguiendo esa estructura, para este número de *Plural* tenemos en la primera sección cinco artículos que abordan desde diferentes perspectivas y con diferentes objetivos la obra de Esteban Krotz. Siendo uno de los antropólogos que ha tenido mayor influencia en pensar nuestras antropologías, le solicitamos a diferentes colegas que escribieran un texto sobre Esteban. Los

textos resultantes piensan en y con Esteban a nuestras antropologías.

Inicia la sección una reflexión de la antropóloga colombiana Myriam Jimeno, quien destaca cómo la noción de antropologías *del Sur* de Esteban permite pensar las desigualdades y jerarquías en los contextos sociales de producción de las antropologías, permitiendo de esa manera entender, desde un argumento geopolítico, las especificidades de las antropologías de la región. Es un texto corto y en primera persona, lo que evidencia la ruptura de *Plural* con la tiranía del formato del *paper* (así en inglés) y todo lo que esto implica.

En su artículo, la antropóloga guatemalteca Alejandra Letona nos ofrece una serie de datos sobre la trayectoria biográfica y académica de Krotz que son muy relevantes para entender sus intereses y particulares contribuciones. Letona evidencia las influencias e improntas que han marcado las preocupaciones e intereses de Krotz. Además, Letona examina los aportes de Krotz relacionados con la conceptualización de antropologías *del Sur* y su propuesta metodológica de una antropología de las antropologías. Todo esto en el marco de una apuesta política una antropología contextualizada y propia *del Sur*, que respondiera a las realidades y problemáticas específicas de la región.

Por su parte, los antropólogos mexicanos Eduardo Nivón y Xóchitl Ramírez, argumentan en su artículo cómo Esteban Krotz ha sido una figura fundamental en la antropología mexicana y latinoamericana, destacándose por su capacidad para integrar la teoría con la práctica empírica y el compromiso social. Krotz no solo contribuyó a la renovación de la antropología en México a través de su participación en la Universidad Autónoma Metropolitana y la Escuela Nacional de Antropología e Historia, sino que también promovió una visión de la antropología como una ciencia dinámica y comprometida con la transformación social. Además, de estos aspectos, Nivón y Ramírez subrayan que la influencia de Krotz se deben entender también más allá de sus contribuciones teóricas, abarcando también su impacto en la docencia y la formación de nuevos antropólogos.

El antropólogo panameño, Kevin Sánchez pone en conversación a Krotz con otros antropólogos latinoamericanos. Así, evidencia cómo las contribuciones de Krotz se entrelazan con las de otros destacados antropólogos latinoamericanos, como José Alejos García, Luis Guillermo Vasco Uribe y Rodrigo Montoya Rojas, quienes han abordado temas como la alteridad, la objetividad en la investigación y la necesidad de un enfoque marxista en el análisis antropológico. Estos colegas han enfatizado la importancia de considerar las experiencias y perspectivas locales en la producción de conocimiento, promoviendo una antropología comprometida con la transformación social. Sus propuestas destacan la necesidad de superar los enfoques teóricos importados, adaptando las investigaciones a las realidades específicas de América Latina.

La antropóloga argentina Lía Ferrero aborda desde otro costado la importancia de la antropología como una práctica política, especialmente en el contexto de las antropologías *del Sur*. Ferrero resalta cómo las nociones de Krotz han influido en su propia experiencia dentro de asociaciones de antropología, como la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). Desde esta perspectiva, la obra de Krotz ofrece herramientas conceptuales cruciales que invitan a los antropólogos a pensar críticamente sobre sus prácticas en aras de cuestionar las jerarquías establecidas que invisibilizan nuestras antropologías en el sistema mundo de la antropología, desafiando la hegemonía y el paternalismo que a menudo caracterizan a los antropólogos y

antropologías del Norte global.

Para la siguiente sección presentamos la traducción de un artículo recientemente publicado de Gustavo Lins Ribeiro, en el que plantea desde una perspectiva latinoamericana un recorrido desde la descolonización del conocimiento al postimperialismo, invitándonos a revitalizar la relación entre pensamiento utópico y pensamiento antropológico. El artículo recupera discusiones centrales para poder proyectar un pensamiento antropológico latinoamericano descolonizado, que logre fortalecer vínculos y alianzas por un mundo mejor, en un contexto que parece no tener salida ante la profundización de las desigualdades.

También publicamos traducido al castellano un artículo de Pâmela Marconatto Marques y Marília Flôor Kosby sobre tres antropólogos haitianos de finales del siglo XIX y principios del XX: Anténor Firmin, junto a Jean Price-Mars y Jacques Roumain. Como consecuencia de las políticas de la ignorancia, sus nombres no son muy conocidos hoy aunque fueron interlocutores críticos de otros que lo son como de Joseph Arthur de Gobineau, Melville Herskovits y Alfred Métraux respectivamente, y de poder rastrear sus ideas en -por ejemplo- Franz Boas, considerado el fundador de la antropología estadounidense. En su artículo, las autoras ponen de manifiesto la manera como el archivo de las antropologías es también construido respondiendo a unas ideas predefinidas sobre qué es antropología, cuáles son sus orígenes y cómo ésta se transforma en una disciplina mundial.

Una entrevista a Sabina Frederic, antropóloga argentina, quien desde la conceptualización de “intervenciones antropológicas en campo militar” nos convoca a repensar la relación entre ámbitos de la antropología que solemos pensar de manera separada y aislada; y en una relación jerárquica conforma la tercera sección. A través de su recorrido, Sabina nos va mostrando como el pensamiento antropológico se teje y articula en el hacer antropología desde la Argentina.

Cierra la revista, en Clásicos, una selección de pasajes del libro *Igualdad de las razas humanas: antropología positiva* de Anténor Firmin publicado en 1885. En este libro Firmin desmonta de manera sólida y detallada la tesis sobre la desigualdad de las razas humanas, que encontraba en Gobineau uno de sus más visibles exponentes. Firmin, miembro de la Sociedad de Antropología de París, cuestionó las complicidades de la ciencia europea, incluyendo a los etnólogos y antropólogos, con estas concepciones racistas que legitimaban el colonialismo. Su monumental trabajo, evidencia cómo operan las políticas de la ignorancia en lo que deviene como el canon antropológico. Los efectos de las borraduras y silenciamientos de autores que desde unos lugares de enunciación en las márgenes o periferias del sistema mundo de la antropología, no solo han producido antropologías con énfasis académicos y políticos muy distintos, sino que lo han hecho en relación con unas antropologías metropolitanas que los obliteran.

Concretamos en esta propuesta, entonces, una manera posible de hacer una revista, que como ya se dijo, no es una revista más de antropología, sino la revista de la ALA, con todo lo que ello implica. Pensarla y proyectarla tomó su tiempo, de allí la demora en publicar este número. Pero esa demora más que una debilidad, puede ser leída como una fortaleza, ya que permitió que esta nueva estructura y esta nueva edición se organizaran a la manera de fuerzas centrífugas, anudando muchas de las preocupaciones y conversaciones que se dieron en estos años en la ALA.

Esteban Krotz y las antropologías *del Sur*

Myriam Jimeno¹

Conocí a Esteban Krotz en casa de una querida amiga y colega mexicana, Teresa Rojas Rabiela, hace ya varias décadas. Desde entonces nos hemos encontrado en numerosos eventos académicos realizados en lugares de América Latina donde se discutía el quehacer de la antropología en nuestros lares. ¿Tiene o no alguna particularidad? ¿Somos ecos de las antropologías metropolitanas, reducidos a la penúltima moda intelectual de Estados Unidos o Europa?

Mi insatisfacción con esa caracterización que se me hacía -y me sigue pareciendo- ligera y muy parcial, me abrió el oído a las reflexiones de Esteban por adentrarse en los contextos sociales de producción del conocimiento y sus particularidades socio históricas. Esteban destaca las relaciones desiguales y jerárquicas en la producción de saberes que atraviesan la institucionalidad académica en nuestros países y se extienden hasta impactar la escritura, las publicaciones y la circulación de los resultados de investigación. Con el tiempo, su propuesta reflexiva se decantó en la necesidad de considerar las condiciones globales que diferencian Norte y Sur geopolíticos, con sus impactos sobre la antropología: la propuesta de particularidades de las antropologías del Sur, lo resume. Creo que es un aporte perdurable para abordar los interrogantes sobre nuestro quehacer, sus debilidades y fortalezas, sus originalidades y aportes, y es una invitación a una mirada más detenida sobre condiciones de la producción del conocimiento antropológico. Pudimos conversarlo de nuevo unas semanas atrás, en el Diploma Internacional en Teorías Antropológicas Latinoamericanas y del Caribe –DITALC- que coordina.

¹ Profesora emérita Universidad Nacional de Colombia

Entre espirales de pensamiento de tiempos efervescentes: la antropología de las antropologías del sur desde la mirada de Esteban Krotz¹

P. Alejandra Letona²

Introducción: primer extrañamiento y encuentros para un camino de estudio de las antropologías³

La Red Centroamericana de Antropología celebró su VI congreso entre el 17 y el 21 de febrero de 2009 en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Un día antes de iniciar el congreso, un grupo de estudiantes y profesores guatemaltecos nos encaminamos en una *coster* hacia La Mesilla, el paso fronterizo en La Democracia, departamento de Huehuetenango hacia Ciudad Cuauhtémoc, el punto final de la Carretera Panamericana en Chiapas, México. El congreso se tituló “Antropología en Centroamérica: reflexiones y perspectivas”; el hecho de que se celebrara en San Cristóbal y que la organización la dirigiera un comité interinstitucional encabezado por el Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste de la UNAM (PROIMMSE-IIA-UNAM) era reflejo del campo de relaciones tejidas entre antropólogos desde finales de los ochenta.

En esa ocasión asistí con una doble misión, presentar una ponencia sobre los orígenes y desafíos de la antropología en Guatemala y encontrarme espontáneamente con Esteban Krotz, aunque planificado, quería que pareciera casual. Mi idea era entablar una conversación sobre hacer antropología de las antropologías, platicarle algo sobre lo que había hecho en Guatemala y otros temas que, según yo, saldrían en la plática. El encuentro fue extraño y duró muy poco;

1 Fecha de realización: octubre 2023. El formato de los códigos de cita y las referencias bibliográficas se encuentra en el formato de las normas APA 7^a. edición.

2 Profesora investigadora de la Universidad de San Carlos de Guatemala y consultora independiente.

3 Este artículo está basado en lecturas sobre la obra de Esteban Krotz, en conversaciones y actividades llevadas a cabo en común y en una entrevista realizada el 12 de octubre de 2023. Todo lo que aparece entre comillas son citas de esta entrevista a menos que se suscriba lo contrario.

en un sentido, para nada resultó espontáneo porque una amiga en común le había comentado sobre mí y que andaba circulando las salas de las sedes del congreso en su búsqueda; pero en otro, sí fue espontáneo porque poco hablamos de lo que en mi mente había planificado.

Esteban conoció a la Red Centroamericana de Antropología en el primer congreso que se llevó a cabo en Costa Rica a finales de los ochenta. “Me invitaron justamente [para hablar] sobre las antropologías del sur y en mi universidad, aquí en Yucatán dijeron pues está bueno”. Entonces Andrés Fábregas, quien había tejido redes de relaciones desde los setenta con los centroamericanos en la Ciudad y al sureste de México, promovió y gestionó la participación de Esteban. A estas fechas, localizado en Yucatán, él no tenía un proyecto específico, quiso sondear y palpar la región antes de decidirse. Su primer acercamiento a Centroamérica fue a través de un proyecto en Belice, un país vecino del que nadie sabía casi nada en Yucatán; después llegó la invitación al congreso de la Red: “luego lo del congreso... pude asistir a casi todos los congresos... Y entonces ya conocía a la gente y uno veía a los mismos, siempre a los mismos, era siempre en otro país y uno se daba cuenta de que Centroamérica es, pues cada país es totalmente distinto.” Este espacio regional se convirtió en uno de los más importantes para abordar el tema de la antropología de las antropologías del sur/propias. Así, los acercamientos de los ochenta condujeron a nuestro primer encuentro extraño/de extrañamiento, a conocer a Esteban y a trabajar en la investigación de las antropologías por ya casi quince años.

Inicio este breve relato situado en la dinámica de los congresos de la Red Centroamericana de Antropología y del inicio de mi intercambio con Esteban. El propósito es abordar cómo poco a poco Esteban Krotz cimentó un campo de relaciones sociales y antropológicas en Centroamérica y Latinoamérica, desde el cual propuso la perspectiva de las *antropologías propias* y del *sur*, así como un proyecto de conocimiento ahora conocido como *antropología de las antropologías*. En esta introducción sitúo el relato quizá a mitad de camino, pues antes de estos congresos y estas relaciones de intercambio y discusión, Esteban tuvo su propio encuentro con la antropología, transitó un devenir histórico a la vez que tomó decisiones para seguir avenidas inusitadas que lo llevaron a teorizar su propuesta. A ello me dedico en las siguientes líneas.

Encuentros extraños y de extrañamiento: movilidad, regiones y el campo de relaciones antropológicas latinoamericanas

Como es sabido Esteban nació en Cataluña en 1947 en el seno de una familia de raíces alemanas. Migrar y movilizarse no le era ajeno. Estudió filosofía en la Universidad de Múnich a nivel pregrado cuando en 1968 los impulsos de múltiples movimientos sociales tuvieron una escalada global expresada en manifestaciones contra la represión y la tensa dinámica política impuesta por gobiernos militares y antidemocráticos. En esa época muchos tenían un profundo interés por lo que se entendía como el *tercer mundo*, era el fin de la primera década del desarrollo y el debate público e intelectual estaba colmado por las discusiones polémicas que acarrearaban las visiones del desarrollo como discurso y práctica. En esos momentos él participaba en un grupo estudiantil en Múnich en el que por un tiempo se dedicaron a leer y dialogar con base en el Reporte Pearson, la evaluación de la primera década del desarrollo que la ONU le había encargado a Lester Pearson, presidente de la Asamblea General de las Naciones Unidas (1952-

1953), Premio Nobel de la Paz (1957) y primer ministro de Canadá (1963-1968).

Esteban se interesó en particular por Latinoamérica y aquella literatura que enfatizaba las contradicciones de las políticas y el discurso del desarrollo, la que hacía referencia a cómo las formas de ayuda internacional afianzaban las asimetrías globales y destruía estructuras locales. Durante un tiempo sus padres pensaron en emigrar a Suramérica, pero Esteban encontró su propio camino hacia Latinoamérica. En Cataluña conoció a exiliados brasileños que salieron de su país luego del golpe de estado de 1964. Esos encuentros fueron las motivaciones iniciales de su interés por la región hasta que halló la posibilidad de hacer un año y medio social en Venezuela. Durante ese periodo hizo parte del Centro Gumilla, una organización dedicada a la educación de adultos a través de cooperativas de ahorro, crédito y consumo. Por su vinculación con la filosofía, en Venezuela le ofrecieron la oportunidad de dar clases, pero él prefirió afianzar su encuentro con la región. Se movió por toda Venezuela y conoció de primera mano las situaciones y problemáticas sociopolíticas.

Después de ese acercamiento se planteó *¿y ahora qué voy a hacer?* Le recomendaron estudiar ciencias sociales, pero hasta entonces él las entendía como economía y sociología, la primera no le gustaba —por eso que a muchos tampoco: las matemáticas— y de la segunda conocía la sociología de la Escuela de Frankfurt, una más filosófica y en la que él no veía herramientas para comprender mejor lo que ya había observado. En una reunión de las que frecuentaba alguien le sugirió considerar a la *antropología*: “No tenía yo idea. ¿Y eso qué es? Pues es como sociología, pero en vez de hacer encuestas, viven con la gente y ven cómo es.”

En esos años había solamente dos maestrías en antropología en Brasil a las que no pudo aplicar por el idioma; también había una en la Universidad de San Marcos en Perú y otra en la Universidad Iberoamericana en México. Escribió a ambas universidades y fue la Ibero la que respondió. Se enrumbo a México en camión y llegó a finales de 1973. Era una época de efervescencias antropológicas y políticas en México y Latinoamérica. A su llegada a la Iberoamericana, su encuentro con Ángel Palerm y Arturo Warman fueron decisivas. Cuando estaba por terminar su maestría con una tesis dedicada a la organización cooperativa de campesinos arroceros, se empezaba a crear el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y el Departamento de Antropología en la también recién fundada Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). A esta última fue invitado como profesor ayudante en 1976; al día de hoy es profesor asociado e investigador.

Las dictaduras, los golpes de Estado y los mecanismos de represión en la región latinoamericana expulsaban al exilio por decenas a sudamericanos y centroamericanos. Algunos se iban a la Unión Soviética, otros a Europa, a Estados Unidos, pero muchos descubrieron un México solidario, una forma de hogar base en donde había resonancias políticas, sociales y culturales. México empezó a llenarse de extranjeros exilados; así también las universidades como la Iberoamericana, la UNAM, la ENAH, la Benemérita de Puebla, tanto de estudiantes como de profesores. Había redes de solidaridad y de apoyo operando en distintos puntos de México y a la distancia para quienes se quedaban o no podían salir de sus países.

Como profesor ayudante en la UAM participó en la formulación del primer plan de estudios de antropología. Una característica peculiar de la UAM es que se creó el Departamento solo con la carrera de antropología, “no teníamos que pelearnos como los demás departamentos donde los sociólogos tenían que pelearse con los de organización y los psicólogos...”. Para el

plan de estudios se enfocaron en qué era la antropología y qué la distinguía de otras ciencias, fue un diálogo entre los grandes de la UAM como Andrés Fábregas, Patricia de Leonardo, Roberto Varela, Juan Vicente Palerm, Arturo Warman, Guillermo de la Peña, José Lameiras, entre otros y los profesores ayudantes que iniciaban sus trayectorias. De los diálogos sobresalió la definición de un *tronco común* en el plan de estudios; este ayudaba a nivelar a los estudiantes y los ponía en contacto con la lógica, matemáticas, estadísticas, historia de México y los enfoques teóricos y filosóficos contemporáneos. Además, cada año tenían un trimestre de trabajo de campo altamente enriquecedor en la formación, en el que profesores y estudiantes confluían para desarrollar su enfoque etnográfico.

Esteban desarrolló una trayectoria de investigación y es un referente en la línea de la antropología política, la jurídica y los derechos humanos, el desarrollo socioestructural y la filosofía intercultural. Por su procedencia de la filosofía, mantuvo un acentuado interés en cómo se construía el conocimiento en antropología, de hecho, la única parte que se publicó de su tesis de maestría fue la que tenía que ver con ese tema; de ahí es que nacen sus propuestas de antropologías del sur y antropología de la antropología, desde luego no están separadas del contexto de su encuentro con la región latinoamericana, ni de su encuentro con la antropología, en sus palabras: “Entonces, ese fue el ambiente en el cual yo nací como antropólogo, por decirlo así”.

La cultura y la antropología en plural: el nacimiento de la teoría de las antropologías del sur y propias en un espiral de pensamiento

Cuando se le pregunta a un antropólogo o antropóloga qué es la cultura, cómo se define, dónde la podemos observar, nos resulta malsano, nos invade un nerviosismo porque sentimos que debemos recurrir a la definición enciclopédica amplia para que abarque todo lo que se supone que es, pero debemos explicar que es histórica, dinámica, caótica, no es solo una lista de rasgos como aprendimos en nuestras primeras lecturas *tylorianas*. La pregunta me la han postulado sociólogos, economistas e incluso empleadores no académicos. Los sociólogos por lo general lo hacen en tono de burla y competencia, seguros de que su objeto de estudio no sufre la enfermedad de la indefinición y del decreto continuo del fin de su disciplina. Nuestra dificultad de responder radica en el proceso de desarrollo de la teoría antropológica, su contexto político y en el campo amplio de las antropologías del mundo. No obstante, hemos encontrado formas y posicionamientos desde los que algunos hallamos la seguridad que sienten colegas de otras ciencias sociales.

En el contexto mexicano cuando Esteban nació como antropólogo no se hablaba de la antropología como el estudio de la cultura. En su selección de tema de tesis se interesó por la cultura política, pues en su tránsito etnográfico había observado diferentes culturas políticas en México. Pero en esos días hablar de cultura como un tema de estudio era casi una mala palabra, en el contexto político se entendía como culturalismo y como imperialismo cultural, especialmente, estadounidense. Pese a ello, Esteban dedicó un capítulo de su tesis a la cultura política campesina.

En el ambiente de discusión había un cierto choque. Por una parte, la antropología estadounidense tenía fuerte influencia sobre la región a través de los grandes proyectos de investigación, las visitas o invitaciones a profesores, o porque frente a la falta de posgrados muchos salían a estudiar al vecino país. El campo de influencias, aunque fuera asimétrico,

existía. Por otra parte, en la segunda mitad de los setenta las editoriales como el Fondo de Cultura Económica se dedicaron a traducir y publicar muchos de los clásicos de la antropología estadounidense de los cuales se nutrían los procesos de formación. Con otros personajes penetró la teoría de la antropología social británica; la antropología marxista; Esteban recuerda que el CIESAS invitó en la segunda mitad de los setenta a antropólogos italianos, y fue ahí donde muchos, como él, descubrieron a Gramsci, “un marxista que hablaba y estudiaba a la cultura popular italiana”. La Universidad de Puebla tradujo la obra de Gramsci. El acceso a estos textos contribuyó a extender las interrogantes, ya no solo centradas en las estructuras objetivas de explotación, sino en aspectos como *por qué la gente piensa como piensa*, una pregunta que para Esteban resultaba significativa en el ambiente político en el que no se veía alternativas al Partido Revolucionario Institucional (PRI) en un México palpitante.

Esteban no piensa su trayectoria a partir de momentos clave, más bien estima que sus construcciones teóricas y metodológicas se dieron en un proceso que simula un espiral de pensamiento de larga duración, porque no fue lineal, categóricamente planificado y tuvo influencias y desacuerdos con otras teorías discutidas durante la segunda mitad del siglo XX e intereses por la historia de otros siglos. En sus palabras:

Y así poco a poco se fue haciendo [su propuesta teórica], en ese sentido yo puedo decir... [que] La antropología es un trabajo colectivo donde a veces es muy difícil saber qué idea viene de quién, porque uno oye algo, uno dice algo, le critican a uno, dicen qué buena onda, y entonces uno dice voy a seguir con eso. Pero en un proceso tan largo, luego es difícil saber qué es lo que viene de quién.

Al intentar escudriñar quiénes fueron los referentes de Esteban, sobre esas teorías con las que disenta o asienta, si conoció lo que Cardoso y otros colegas suramericanos pensaban y teorizaban sobre las antropologías, Esteban me recuerda que el mundo que ellos experimentaban no era el que vivimos hoy con la inmediatez del Internet. La producción de conocimiento llegaba hasta que se traducían los libros, los sistemas de revistas funcionaban por correo, hasta las fotocopias de los textos eran difíciles de conseguir. Más bien “...había en esa época un caldo de cultivo en el cual nace lo que se puede llamar el pensamiento latinoamericano propio, del cual el antropológico es solamente una rama”.

Lo que Esteban evoca de ese escenario tipo *caldo de cultivo* eran las lecturas de Thomas Kuhn y la literatura de la filosofía de la ciencia que le sirvió copiosamente para elaborar su noción de *crisis* y sus análisis epistemológicos e históricos de la antropología. El surgimiento y el hecho de que todo el mundo hablaba de la teoría de la dependencia sin importar si era “menos marxista o más marxista, o más leninista o más estalinista”; Esteban suele recuperar dos ejemplos sobre cómo se retomaron los postulados de la teoría de la dependencia en el campo de la antropología. El primero es Rodolfo Stavenhagen con su texto “Siete tesis equivocadas sobre América Latina” publicado en el periódico gubernamental *El Día* como un suplemento en dos partes el 25 y 26 de junio de 1965⁴, que se convirtió en uno de los textos más traducidos

4 Las tesis equivocadas son las siguientes: 1) los países latinoamericanos son sociedades duales; 2) el progreso de América Latina se realizará mediante la difusión de los productos del industrialismo a las zonas atrasadas, arcaicas y tradicionales; 3) la existencia de zonas rurales atrasadas y arcaicas es un obstáculo para la formación del mercado interno y para el desarrollo del capitalismo nacional y progresista; 4) la burguesía nacional tiene interés en romper

y reproducidos en la historia de la antropología mexicana con resonancias en toda la región. El segundo es el artículo de André Gunder Frank “El desarrollo del subdesarrollo” (1966) en donde argumentó que el subdesarrollo es resultado del desarrollo capitalista. En el contexto antes del Internet, una sociedad de alumnos de la ENAH tradujo y reprodujo el texto. Además de estos teóricos, también estaban presentes en las discusiones las propuestas de Enzo Faletto y de Fernando Henrique Cardoso. Por el lado más de la antropología, los trabajos de Roberto Cardoso de Oliveira a quien en la región lo reconocemos como estudioso de las antropologías latinoamericanas y como promotor del diálogo e interacción entre las antropologías de la región. Estas teorías se intercalaron con las discusiones sobre la Alianza para el Progreso⁵ y las persistentes críticas al desarrollismo en un contexto en el que cobraban fuerza las perspectivas en torno al *sistema mundo*.

Otra gran línea de debate en este espiral de pensamiento era la teología de la liberación. Entre los setenta y comienzos de los ochenta Esteban se identificó con el desarrollo de la teología de la liberación de la región centroamericana a través de figuras como Ignacio Ellacuría Beascoechea y Monseñor Oscar A. Romero, quienes desde El Salvador y la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) le dieron una carácter *propio* y diferente al de la tendencia europea. El cuestionamiento que hacían era que el problema en esta región no era la secularización o el holocausto, sino que se tenía que predicar el evangelio en un contexto de 500 años de cristianismo católico en el que se experimentaba una desigualdad social aguda. La búsqueda era construir otras formas de hacer teología, así como los teóricos sociales proponían otros conceptos para hacer otro tipo de ciencias sociales.

El espiral de pensamiento también incluyó la crítica a las instituciones fundamentales de la modernidad que Esteban conoció a través de Iván Illich quien había fundado el Centro Intercultural de Documentación y Formación en Cuernavaca (CIDOC) México, después de ser cuestionado en 1968 por la Congregación de la Fe en Roma por la dinámica de la primera versión del CIDOC, la del Centro Intercultural de Formación. En los setenta el CIDOC se convirtió en un importante centro de pensamiento y de publicación de textos críticos en torno a la sociedad

el poder y dominio de la oligarquía terrateniente; 5) el desarrollo de América Latina es creación y obra de una clase media nacionalista, progresista, emprendedora y dinámica, y el objeto de la política social y económica de nuestros gobiernos debe ser estimular la movilidad social y el desarrollo de esta clase; 6) la integración nacional en América Latina es producto del mestizaje; 7) la integración nacional en América Latina sólo se realizará mediante una alianza entre los obreros y los campesinos, alianza que impone la identidad de intereses de estas dos clases (Stavenhagen, [1965] 1981).

⁵ La Alianza para el Progreso (AP), aunque tuvo una corta vida, fue muy importante para la región Latinoamericana y los regímenes militares. Fue promovida por el presidente Kennedy en 1961, para organizar la ayuda económica, social y militar en los países de América Latina. Kennedy formalizó la iniciativa de la AP en la reunión del Consejo Interamericano Económico y Social (CIES), también conocido como Conferencia de Punta del Este que se llevó a cabo del 5 al 17 de agosto de 1961. El objetivo discursivo de la AP fue “aunar todas las energías de los pueblos y gobiernos de las Repúblicas americanas, para realizar un gran esfuerzo cooperativo que acelere el desarrollo económico y social de los países participantes de la América Latina, a fin de que puedan alcanzar un grado máximo de bienestar con iguales oportunidades para todos, en sociedades democráticas que se adapten a sus propios deseos y necesidades” (OEA, 1967:10). En los documentos emanados de la reunión son frecuentes las palabras libertad, democracia, bienestar, progreso, desarrollo económico y social, y le dieron un tinte progresista al programa, no obstante, grupos como en el que participaba Esteban eran críticos de la visión y los programas que surgieron de la AP.

industrial. Ilich conocía a Freire, destaca Esteban, pero él conoció primero a Ilich y al CIDOC y luego a Freire. Sus idas a Cuernavaca, tan cerca de la ciudad de México, resultaron en un acercamiento importante a las críticas de las formas de la escuela, la medicina, el transporte y a todo el sistema científico que hacía Ilich basado en Freire, en Orlando Fals Borda y otros que en esos años propusieron formas distintas de hacer ciencias sociales, de enseñarlas. En el núcleo estaba la idea de una educación que no transmitiera contenidos, sino para que el pueblo comprendiera "...dónde está, por qué la situación está como es y qué es lo que puede hacer".

México era este lugar especial en la región, en el sentido que fue uno de los pocos países en los que no hubo régimen militar o dictadura como tal, aunque la dinámica política tenía sus bemoles, existían las condiciones para la efervescencia del pensamiento y su expresión. Esteban combinó su vinculación a estas grandes discusiones con sus experiencias docentes en sus clases de teoría antropológica, en conversaciones con colegas o de pasillo, en reuniones y en congresos. Estos últimos tuvieron una fuerza particular para que Esteban, en ese proceso largo de configuración teórica, empezara a exponer y difundir su perspectiva de las antropologías del sur, a realzar el carácter propio del quehacer latinoamericano.

A finales de los ochenta recibió una invitación a través de Néstor García Canclini y de la ENAH para participar en el primer congreso de antropología social que se llevó a cabo en Argentina después de la dictadura. Tras un periodo oscuro en el que se había asesinado a tanta gente, otros habían salido al exilio, se habían quemado libros, el propósito del congreso era invitar a colegas de otros países para conocer *esas* antropologías. Varios profesores de la ENAH participaron, establecieron contacto no solo con colegas argentinos, sino con los sudamericanos. El encuentro fue impactante y sus huellas indelebles, sobre todo para quienes no habían experimentado los efectos devastadores de las dictaduras o los regímenes militares. Después, las inquietudes y afianzamientos se combinaron con la preparación polémica y las críticas a la celebración del "V Centenario del descubrimiento de América".

La polémica llegó a los periódicos mexicanos de gran tiraje como El Universal y el Excelsior; en otras palabras, Esteban refiere que la discusión se extendió al debate público en el que figuras como Miguel León Portilla, Leopoldo Sea y otros pusieron en duda la noción del "descubrimiento", la de la conquista, la acción evangelizadora, el saqueo de oro y plata, y la lucha sostenida por la justicia. Desde luego los pueblos indígenas levantaron la voz en el subcontinente. Además, al debate se sumó la adopción del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la OIT de 1989, que para 1991-1992 se había traducido en la adecuación de varias constituciones latinoamericanas para darle derechos y/o más visibilidad a los pueblos indígenas.

En este periodo de los sesenta a principios de los noventa es que Esteban considera "allá empezó el pensamiento latinoamericano propio", no es que antes no hubiera, sino que es en este momento de la historia que adquiere un nivel de discusión global al reconocer las dimensiones globales y asimétricas de las problemáticas que abordaban las ciencias sociales y el campo de sistema mundo al que pertenecían estas mismas.

Mencioné arriba que Esteban hizo su maestría en la Iberoamericana. En una especie de bucle temporal y educativo volvió a la Universidad de Múnich para hacer su doctorado en filosofía, aunque esta vez, nutrido por el espiral de conocimiento que he descrito arriba. La forma en la que Esteban narra su experiencia como estudiante de doctorado da cuenta de una época

en la que al sistema mundo de las universidades (Díaz Crovetto y Restrepo, 2023) no lo había absorbido la burocracia absurda, las políticas de flexibilidad y la precarización. Él nunca pensó en hacer un doctorado, en aquellos años quienes los cursaban eran personajes como Roberto Varela, José Lameiras y los profesores de la UAM de la generación de “nuestros mayores”, comenta Esteban. Todos se tomaron muchos años en terminar los doctorados, entre que todos ya eran profesores, hacían salidas de campo y atendían situaciones familiares, los doctorados existían sin prisas ni presiones. Lo más importante no era que se terminara en “*tiempo y forma*” la tesis, como suele repetirse desde las coordinaciones de los posgrados ahora. “...yo pensé que así era la vida” dice Esteban cuando habla de sus profesores haciendo el doctorado, así que él lo hizo igual; tomó sus clases en Múnich entre el 84-85, regresó a México y ocurrió el terremoto que tuvo a todos más o menos un año y medio fuera de la cotidianidad. Al poco tiempo se mudó a Mérida, Yucatán y por un buen tiempo no trabajó en la tesis, pues entre otros aspectos de su vida personal, empezó a trabajar como profesor e investigador en la Universidad Autónoma de Yucatán.

Ya en sus clases de teoría antropológica había surgido el tema de *la pregunta antropológica* y qué era eso que *hacemos nosotros*. Con el doctorado esas inquietudes, clases, conversaciones y reflexiones se condensaron en una parte de su tesis: “poco a poco se fue haciendo desde los años 80, a partir de tratar de entender la antropología, y surgió eso de la pregunta y ese tipo de cosas [las de las antropologías del sur, en plural, lo propio y la antropología de las antropologías]”.

Ese *tipo de cosas* también incluyó su interés por el siglo XIX, un tema que en antropología “por lo general, se ve muy mal”. Sin embargo a Esteban le parecía (y aún es así) que ahí empezaba la antropología con todo y sus errores, aunque él ha tratado de enfocarse en los aciertos. El siglo XIX es cuando se sientan las bases de la antropología y aparece su primer paradigma: el evolucionismo antropológico. Se reconoce que la especie humana es una y diversa a la vez, porque se entiende a todas las sociedades humanas como una y las diferencias se apuntan como de *grado*, algo que se refleja en los cuadros evolutivos y las clasificaciones, por ejemplo. Para él hay una separación entre el pensamiento antropológico del siglo XIX y el pensamiento racista, porque los primeros con su explicación de la diferencia en grados construyeron esquemas evolutivos donde las sociedades humanas podían pasar de uno a otro, aunque en forma lineal.

El desarrollo del paradigma evolucionista del siglo XIX para Esteban muestra que desde ese punto se extendió la idea de un mundo con mucha diversidad y que la realidad no era fija, era un proceso inteligible que se veía como evolución, es decir, un proceso con una dirección cuyo *fin* era la sociedad europea, “ahí se equivocaron”, es uno de los errores. En este sentido, también reconoce lo peor del siglo XIX, porque lo que se vio como evolucionismo unilineal era exactamente *desarrollismo*, esto es la segunda mitad del siglo XIX replicándose en la segunda mitad del siglo XX bajo otros conceptos que simulaban alejarse de la unilinealidad y lo teleológico.

Así es que, en el ejercicio investigativo, reflexivo y explicativo de redescubrimiento del evolucionismo en el siglo XX, también aparece la cuestión de la *utopía* conectada con la antropología y la cultura. En su tesis doctoral y en su libro publicado por el Fondo de Cultura Económica, Esteban aborda la utopía de manera amplia. Aquí recogeré solo algunos aspectos. Muestra a la utopía en sus múltiples formas (como jugueteón sueño diurno, antigua profecía,

tratado escrito, revuelta ritual, como comunidad contracultural y movimiento revolucionario), pero principalmente en la forma de análisis social que ha sido menos explícita. Como resultado del análisis social, la utopía emerge de una categoría de otredad específica, por eso se aprehende conceptualmente en su particularidad y sus causas situadas en la realidad sociocultural, es tan histórica como el suelo donde nace y, por tanto, se transforma según circunstancias ligadas a la época y al lugar (Krotz, 2004, 165 y 151). Esteban recuperó el trabajo de Bloch para definir la utopía como la “suma de concepciones que tienen la intención de hacer estallar la situación de la sociedad presente” (Bloch en Krotz, 2004, 154), en ese marco la cultura no solo traza demarcaciones a la utopía y refleja la estructura social, sino que es también donde se protesta contra la estructura social y se proyecta una diferente, no en el más allá, sino en este planeta.

Lo que deja claro Esteban en su libro es que no hay utopías absolutas, porque no hay historias y culturas absolutas. La otredad cultural y la pregunta antropológica sobre esta se da en esa dialéctica entre utopía y ciencia; de ahí que el surgimiento de lo que él denomina pregunta antropológica la ubica en un tiempo-espacio particular. Para él la antropología empieza cuando en el siglo XIX nacen un conjunto de ciencias sociales que no responden a un fenómeno empírico, sino a una perspectiva y preguntas que se construyen sobre ese fenómeno de la realidad. La antropología, en consecuencia, surge de una interrogante situada en la experiencia específica del asombro en torno a la alteridad u otredad, la del encuentro de formas de vivir y cotidianidades múltiples. Como suele suceder con las tesis de doctorado “originalmente a lo mejor iba a salir otra cosa” matiza Esteban, pero después de nutrirse de la espiral de pensamiento en el que estuvo involucrado salió, entre 1991-1992, un estudio detallado sobre el origen, desarrollo y reorientación de la antropología, atendiendo su relación con la utopía, el espacio-tiempo y el asombro por la otredad cultural.

Para principios de los noventa hablar y abordar el tema de la cultura ya no era imperialismo obscuro. El fin de la Guerra Fría, la caída del Muro de Berlín, el levantamiento, impulso y fuerza de las voces de los pueblos indígenas, los cambios en las constituciones latinoamericanas dieron paso a otras discusiones. Desde estos años Esteban ha compartido en textos, conferencias, charlas y en sus clases que la cultura es lo que distingue a los seres humanos de todas las demás formas de vida en el planeta, pero lo *raro* de esta es que a pesar de que es lo que nos distingue, no existe en singular sino en *plural* y para Esteban es a lo que se dedican las antropologías:

No existe una cultura humana, sino muchas. En nuestros mismos países vemos esta pluralidad, en otras partes del mundo se observa mucho más, y en otras épocas de la historia. A esto se dedica la antropología, testimoniar cómo es la cultura en diferentes partes y épocas, ese asombro por la diversidad, la alteridad.

Si hablamos de la cultura en plural, también lo podemos hacer de la antropología. Esteban en tono humorístico se refiere a esa dificultad que tenemos en antropología para definir a nuestra disciplina y reconocernos plurales: “Cuando dos antropólogos se reúnen para definir qué es antropología, al final salen tres definiciones. Cada una es interesante porque plantea aspectos que las otras no enfatizan.” De pronto en Latinoamérica nos hemos dejado influir por crisis disciplinarias de otras latitudes, como la crisis de representación en Estados Unidos, no obstante, desde hace varias décadas la comunidad plural antropológica latinoamericana se ha esforzado por visibilizar su lugar en el sistema mundo de las antropologías y por reconocernos mutuamente.

Entre esos esfuerzos se encuentra la propuesta de las *antropologías del sur* o *propias* de Esteban. A principios de agosto de 1993 se llevó a cabo en la ciudad de México el XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas. Esteban organizó un simposio titulado “Antropología del sur: problemas y perspectivas en la construcción de conocimiento antropológico”. En la propuesta del simposio reconoció que en los lugares que tradicionalmente fueron de interés etnográfico clásico, se había establecido una antropología *propia*; buscaba responder cómo se había erigido la producción de conocimiento antropológico, si había una distinción por el hecho de que quienes habían sido estudiados ahora fuesen los estudiosos (la ciudadanía compartida), la relación con otras disciplinas, cómo comunidades científicas sureñas se habían insertado en la comunidad internacional, la contribución real y posible de la antropología *desde el sur* al conocimiento antropológico global.

En el simposio hubo una representación heterogénea en la que se observó desarrollos múltiples, debates teóricos y problemáticas epistemológicas, la relación entre antropología-sociedad-problemas de enseñanza. La mayoría de las ponencias se convirtieron en artículos y se publicaron en el número 6 de la revista *Alteridades* de la UAM. En su artículo Esteban propuso los puntos clave de su propuesta de las *antropologías del sur* o *propias*.

Expuso que los términos metafóricos de la oposición norte-sur encarnaban las divisiones asimétricas, heterogeneidades, conflictos Oeste-Este y las divisiones planteadas en términos de oposición en el siglo XIX como civilización y salvajismo-barbarie que en el siglo XX se sustituyeron por los binomios desarrollo-subdesarrollo, modernidad-tradición, dominación-dependencia, metrópolis-periferia, globalización-localismo (Krotz, 1993, 6). Planteó que en el norte hay sur y viceversa y reconoció la presión transformadora y complementaria entre norte-sur, pero resaltó que por el economicismo que predominaba en estas visiones no se consideraron planos de la realidad sociocultural donde surgieron cambios significativos. Uno de ellos era que, en el *sur*, lugar etnográfico por excelencia, la antropología se había enraizado, pero aclimatada, con vida *propia*⁶. En muchos lugares se trazaban antecedentes tempranos y en otros el último cuarto del siglo XX era el punto de inflexión, palpable a través del auge institucional de enseñanza a nivel pregrado y posgrado, congresos, revistas, museos, asociaciones, proyectos editoriales y programas de investigación.

Aunque el artículo es corto, es potente en su visión, análisis y propuesta. Además de examinar las formas de silenciamiento de las antropologías del sur a raíz de la relación asimétrica y tensa norte-sur, destacó cuatro puntos críticos que condujeron a la formulación de un proyecto de conocimiento, a saber: a) los estudiosos y estudiados como ciudadanos del mismo país

6 Esta idea Esteban también la ha representado con la categoría de antropologías segundas (2015); con esta se refiere a todas aquellas antropologías que no surgieron en la última parte del siglo XIX, pero que son herederas de las que sí lo hicieron. Para algunos esto alude a una especie de difusionismo e historicismo en su explicación, al entender a las antropologías latinoamericanas como descendientes de paradigmas de un devenir histórico europeo que luego se transforma desde lo local. En el campo de los estudios sobre las antropologías latinoamericanas y del mundo, esto refleja que hay múltiples posibilidades para concebir el desarrollo de la disciplina y, como apunta acertadamente Díaz Croveto hay tantas formas de hacer antropología de las antropologías como hay antropologías, la mirada de Esteban Krotz es una ellas, como proyecto de conocimiento, insiste Díaz Croveto, no podemos ni conviene delimitar lo que es o no el proyecto, es algo que no tiene fronteras ni acuerdos tácitos epistémicos (2011, 207).

compartían situaciones económicas y políticas similares, ello creaba un vínculo entre intereses profesionales y sociales diferente del que podía darse con un investigador visitante; b) en el sur hay valoraciones sociales del conocimiento científico en general, el de las ciencias sociales y el de la antropología en particular; esta valoración es diferente a la del norte y produce distintas formas de infravaloración *del y en* el sur; c) en el sur se desarrollaron alteridades diferentes que implicaron fuerzas homogeneizadoras omnipresentes; y d) en la disputa de influencias provenientes de la larga discusión antropológica noratlántica con los esfuerzos de comprensión de la diversidad cultural, en el sur se habían desarrollado búsquedas de antecedentes propios (Krotz, 1993, 8-10).

El texto concluye con una referencia a la necesidad de una antropología de las antropologías del sur. Aunque Esteban había hecho en espiral antropología de la antropología, podría decirse que es aquí cuando queda plasmada una propuesta de proyecto de conocimiento para escudriñar a nuestras antropologías y reconocer “la diversidad en el seno mismo de la disciplina dedicada a estudiarla en todos los ámbitos de la realidad sociocultural” (Krotz, 1993, 11).

Hacer antropología de las antropologías como proyecto de conocimiento

En lo que he expuesto se ha observado que Esteban ha hecho antropología de las antropologías desde que relacionó filosofía y antropología, y más específicamente cuando en una espiral de pensamiento en el que recupera propuestas de múltiples colegas situados en distintas partes del mundo, propone su teoría de las antropologías del sur. No obstante, hay otros aspectos que fueron vitales en su formulación de hacer una antropología sobre las antropologías, dado que para algunos la frase resulta metafórica y metafísica.

Esteban no tiene escrito ningún artículo o en sus libros no ha desarrollado cuál es el hacer de una antropología de las antropologías, aunque él y muchos otros lo hemos puesto en práctica. Para él este proyecto de conocimiento se asomó cuando entendió a la antropología como algo que se podía *estudiar*, como cualquier otra cosa. Palerm tuvo mucha influencia en este sentido; comenta Esteban que en uno de los libros de Palerm enunciaba contundente que “la antropología es una tradición cultural [...]. Entonces, uno puede estudiar a los antropólogos y el discurso antropológico como un fenómeno, como lo estudian los antropólogos. De ahí nació la idea de la antropología de la antropología.”

En 1991 Mariza Peirano culminaba su tesis sobre una antropología de la antropología para el caso brasileño. En los noventa Cardoso también resonaba en Latinoamérica con su noción de *estilos antropológicos* y la de antropologías periféricas-centrales, que muchos también hemos recuperado. Myriam Jimeno, aunque publicó hasta principios de los 2000 sus postulados sobre la emergencia del investigador ciudadano, seguramente desde la trayectoria que venía construyendo en los noventa en el campo de la antropología colombiana, consolidó su propuesta de la *vocación crítica de la antropología latinoamericana*, también una fuente de conceptos y visiones que han nutrido el gran proyecto en la región. En otras latitudes se publicaba el trabajo de George Stocking Jr. sobre la antropología británica, o el de Adam Kuper sobre la cultura como versión de los antropólogos. Así es que estos años también pueden pensarse como una época de mucha efervescencia para consolidar esto que es ahora una línea de investigación.

Al igual que en su propuesta de *antropologías del sur*, Esteban no puede decir un punto

exacto del inicio del proyecto de conocimiento, sino que hubo elementos varios que alimentaron, fortalecieron y contagiaron de la idea de *hacer* a colegas de la región. En primer lugar, las “clases de teoría antropológica, no de historia de la antropología, sino de teoría antropológica”, donde además de analizar discursos y estudiar las obras de los autores para entenderlos en sus propios términos, se planteaban preguntas sobre por qué en unos contextos florecen unas tendencias y en otros no, sino otras, subcampos, teorías y métodos. Esteban ejemplifica con la interrogante de ¿por qué los antropólogos norteamericanos no inventaron la antropología política?, “eso siempre es un buen ejemplo” dice, porque en cambio, los antropólogos ingleses y franceses, sí lo hicieron. En las clases de teoría antropológica el contexto, o contextualizar, no es el ambiente del debate, sino el entorno etnográfico en el cual se moviliza la acción del investigador para construir conocimiento:

Los antropólogos norteamericanos no tienen pueblos indígenas donde el tema del poder es algo importante porque viven en reservaciones como resultado de una derrota militar. En cambio, en esa misma época, los antropólogos ingleses y franceses están en el contexto de una colonia, de unas colonias europeas, que tienen que establecerse en contextos conflictivos y no tienen ni idea de qué es lo que hay allá.

Así, el contexto etnográfico de producción de conocimiento es clave; pero, él también reconoce los contextos institucionales como lugares que le dan contornos propios no solo a las tendencias teóricas de colegas, sino a las prácticas más amplias del campo antropológico. En este sentido, para el proyecto de la antropología de las antropologías, México ha sido un *locus* fundamental, no solo porque como “México no hay dos” como suele mencionarse en ese país, sino porque desde inicios del siglo XX se ha erigido una red institucional amplia, compleja y caótica que ha dado lugar a preguntarse por qué se hace lo que se hace. Además de que una gran cantidad de universidades en todo el país imparten la carrera de antropología a nivel de grado y pregrado y se hace investigación local, regional, nacional e internacional, se fundaron instituciones como la Red Mexicana de Instituciones Formadoras de Antropología (RedMIFA) que inició actividades en el 2000 con el propósito de articular la colaboración académica para enriquecer la docencia, investigación y extensión de la antropología en México. Era, pues, un proyecto interinstitucional. Los impulsores fueron quienes en su momento eran directores de departamentos de antropología en el país, hoy cuentan con casi una veintena de instituciones y además se han vinculado con el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS) de México para llevar a cabo cada dos años el Congreso Mexicano de Antropología (COMASE).

Esteban no fue fundador. Se vinculó a la RedMIFA por invitación a una de sus reuniones que se llevó a cabo en el estado de Quintana Roo. Le pidieron que charlara sobre cómo se podría estudiar a la antropología mexicana, cuáles eran los rasgos de esta, “algo así”, recuerda Esteban. Entonces, presentó sus ideas en torno a la antropología de las antropologías. Al poco tiempo le solicitaron que hiciera un proyecto de investigación sobre antropología mexicana que se presentó al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) y empezó a conocerse como proyecto *Adela*.

Costó que el CONACYT aceptara el proyecto porque no les parecía que tuviera la seriedad o las características de uno de ciencia básica, pero una vez se aprobó quedaron como coordinadores Esteban y la profesora Ana Paula de Teresa, también de la UAM. Participaron una importante cantidad de departamentos de antropología, investigadores, alrededor de veinte

becarios que hicieron tesis, entre otros aspectos. Para Esteban fue un proyecto fascinante que le permitió conocer “prácticamente a todas las escuelas de antropología del país. Hacíamos una reunión cada seis meses y muchas de las cosas que escribo sobre antropología mexicana o sobre ciencias sociales en México, pues se nutre todavía de ese proyecto...” menciona.

El proyecto tuvo un desenlace lamentable, porque, aunque se proyectó la publicación de cinco volúmenes colectivos, solo se logró concluir dos que contienen historias institucionales de departamentos de antropología. Las complicaciones tuvieron que ver con la falta de financiamiento debido a los giros del CONACYT y al hecho de cómo se valoran las ciencias antropológicas, como mencioné arriba.

Además del trabajo en sus otras líneas de investigación, Esteban ha desarrollado una trayectoria haciendo antropología de las antropologías, ha establecido una red de intercambios latinoamericanos amplia, ha asesorado tesis, hecho proyectos, escrito libros, artículos y piezas de difusión, participado en congresos, dado conferencias, todo con el fin de profundizar en su idea de las antropologías sureñas, propias y en que la investigación sobre la antropología no sea una mera historia, sino una revisión exhaustiva de por qué hacemos lo que hacemos en las antropologías.

Reflexión final: ante el asombro de la invalidez y lo que nos falta

En agosto de 2009 llegué a la Ciudad de México para iniciar mis estudios de posgrado. Ya en la licenciatura me había dedicado a la investigación sobre la antropología guatemalteca, sus antecedentes más lejanos según mi criterio. Para posgrado había decidido dedicarme a hacer un estudio contemporáneo de la antropología guatemalteca, pero al igual que a Esteban, en mi tesis doctoral salió lo que salió, una parte dedicada al siglo XX y ciertas tendencias específicas y otra dedicada a la antropología como trabajo en sus expresiones de finales del siglo XX y principios del XXI.

A mi llegada a México era complicado comunicar el objeto de mi investigación, aunque ya se hablaba de antropología de las antropologías, la idea parecía absurda e inválida a algunos. Después de unos meses de estancia y circulando entre las instituciones de la antropología mexicana, una amiga me invitó a una reunión en su casa a la que asistieron amigos centroamericanos y centroamericanistas. Uno de ellos, del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) curioso y emocionado me preguntó qué estaba investigando. Cuando le comenté, con cierta preocupación cubierta de desdén me espetó “habiendo tantos problemas en Guatemala por qué le vas a dedicar tu tiempo a esa investigación”, su comentario lo interpreté no solo como una anulación de mis intereses de conocimiento, sino como una falta de comprensión del alcance de este tipo de proyecto de conocimiento. De la misma manera me hizo sentir, hace no mucho, un empleador al ver mi currículum dedicado, como dije arriba, a casi quince años indagando sobre las antropologías: “es que usted ha pasado más de diez años picándose el ombligo”. En ese caso las palabras fueron para deslegitimar mi capacidad de enfrentarme a otros temas de investigación, según él no tengo las herramientas, el *know-how*.

Comparto estas experiencias porque tanto desde los adentros de nuestras antropologías, como del otro lado de las fronteras académicas el tema asombra porque se le ubica en la dimensión de una filosofía de la ciencia incapaz de descender al mundo de la vida cotidiana,

práctico, operativo, dinámico y caótico. Por eso recupero dos ideas de Esteban y expongo dos reflexiones sobre las que podríamos operativizar.

La primera idea con la que Esteban sostiene la importancia legítima de la antropología de las antropologías es explicando que esta es un *instrumento* para conocer, como tal hay que analizarlo y mejorarlo. Una forma de analizarlo es examinar cómo ha funcionado en el pasado y cómo lo hace en el presente, es decir, no solo es hacer historia de las antropologías, sino también un análisis actual. Qué nos potencia, qué nos constriñe; cómo intercambiamos, la persistencia de nuestras asimetrías, nuestros puntos en común.

La segunda idea es que estudiar a las antropologías como *instrumento* no debería sustituir su uso, declarar el fin de la antropología como se ha hecho en distintos momentos y lugares. Al conocer sus características, tendencias, constreñimientos estamos mejor habilitados para movilizarnos en las arenas o campos de acción con los que actualmente están vinculadas nuestras antropologías. Con la claridad de lo que hacemos, no lo que decimos que hacemos, nos podemos acercar de mejor manera a lo realmente existente, a las prácticas realmente existentes; y con la misma claridad, aunque se impongan modas, tendencias teóricas y ocupacionales, que cada quien se dedique a lo que realmente desea y se pueda dedicar, no a lo que desde una superioridad moral se considere que es lo más urgente, pues, las políticas de conocimiento también son erigidas desde las relaciones de poder de nuestros entornos institucionales y de un campo político que traspasa las meras fronteras disciplinarias.

En torno a las reflexiones. La primera tiene que ver con que, como señala Esteban, aunque “estamos en un momento donde está claro que hay antropologías latinoamericanas en plural”, no nos conocemos, no nos leemos y en muy pocos de los programas de estudios hay un curso de antropologías latinoamericanas; cuando lo hay no necesariamente incluye contenidos que reflejen las complejidades, diversidades, contemporaneidades, etc., persiste en los programas de curso centralidad de algunos países, discursos, personajes y se olvidan o silencian sin intención antropologías más locales y sus tendencias. Pero no es tan sencillo estructurar un programa de curso cuando nos enfrentamos a la pluralidad antropológica latinoamericana, no nos alcanza un semestre para la variedad de contenidos a conocer. Es una tarea difícil que se nos presenta como un reto, una oportunidad de diálogo y de ampliación de redes de intercambio. Además, es un reto no quedarnos solo en las antropologías latinoamericanas, sino articular nuestras discusiones con las de otros continentes y subcontinentes. Y como apunta Esteban, no es un problema solo de unos, nos involucra a muchos, a los 195 países del mundo. Por eso es importante el rol del Consejo Mundial de Asociaciones de Antropología (WCAA) y de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA).

Esto nos lleva a la segunda reflexión para cerrar. La ALA ha tenido distintos momentos, cada uno con sus características, pero quizá ninguno había sido tan fuerte como el actual. Su rol es ahora más importante que nunca, por lo menos así lo aprecia tanto Esteban como una servidora. Coincido con él en que los congresos y la articulación de las asociaciones y colegios profesionales han sido formas de generar comunidad antropológica regional reconociendo nuestras diferencias. Después del V congreso (“Políticas de los conocimientos y las prácticas antropológicas en América Latina y el Caribe”) que se llevó a cabo del 6 al 9 de junio de 2017 en Bogotá, Colombia se dio un nuevo impulso con la creación de los Grupos de Trabajo. En esa ocasión solo se formaron tres, entre ellos dio sus primeros pasos el grupo de trabajo

Antropología de las Antropologías Latinoamericanas (ADALA), que se pensó como un instrumento de trabajo, archivo y espacio de análisis y comunicación *sobre* las antropologías latinoamericanas. Hoy forman parte del grupo más de treinta colegas de diferentes países de la región, que intercambiamos, dialogamos, proponemos, presentamos en congresos, invitamos a charlar, y, nos hemos esforzado por recopilar documentos de nuestros países, establecer una línea del tiempo de las antropologías para interesados en trayectorias nacionales y locales; aunque nos falta mucho trabajo por hacer, también nos hemos empeñado en hacer de nuestro grupo un servicio comunitario.

Posteriormente, con todo y la crisis de la pandemia por la COVID-19 se llevó a cabo el VI congreso (“Desafíos emergentes: antropologías desde América Latina y El Caribe”) del 23 al 28 de noviembre de 2020 en modalidad virtual. Después de que terminó el congreso se difundió una segunda convocatoria para grupos de trabajo, la respuesta de los y las colegas fue amplia, la ALA celebró la formación de veintiséis grupos de trabajo; entre esos se puede decir que seis tienen intereses en torno a lo que podría entenderse como un proyecto de conocimiento de antropología de las antropologías, en mejorar nuestro conocimiento sobre nuestros quehaceres en las diferentes condiciones. Están los grupos temáticos, los hay pequeños y grandes, con dinámicas de trabajo diversas, lo importante es darle seguimiento, hacer eco entre la amplia red que se ha conformado, intercambiar más allá de los márgenes nacionales y locales, “...eso sí me parece que es lo más importante de los grupos de trabajo” apunta Esteban.

Así es que ya somos una comunidad, como tal nuestro reto es seguir tejiendo nuestras redes, no dejarlas languidecer. Mantener el continuo interés en conocernos mejor, conocer lo que hacemos y dar un paso más allá apunta Esteban: “...deberíamos tener lo que decía Cardoso de Olivera. Deberíamos ir a estudiar a los norteamericanos. Esa sociedad bastante rara. ¿Por qué funciona? ¿Cómo uno entiende como antropólogo [a] Trump? y ese tipo de cosas”, y, no solo a esta sociedad, sino a las europeas, orientales, africanas, un reto global de conocernos mejor.

Finalmente, en este artículo expuse la configuración del proyecto de conocimiento de la antropología de las antropologías del sur de Esteban Krotz, un proceso en el que primero tuvo que encontrarse con la antropología y entablar diálogos en medio de las disputas teóricas de las ciencias sociales de un periodo que he calificado como efervescente. No cabe duda de que en este proceso Esteban construyó un proyecto de conocimiento sólido, que no solo cimentó uno de los caminos en su trayectoria, sino que se constituyó como un aporte teórico metodológico para muchos de nosotros, para introducirnos a nuestra propia espiral de pensamientos. Desde los noventa cuando propuso la categoría de antropologías del sur, se posicionó en el debate sobre las características y desigualdades entre nuestras antropologías, una conversación en la que ha tenido un importante diálogo con figuras como Mariza Peirano, Myriam Jimeno, Roberto Cardoso, Luis Vázquez, Héctor Vázquez, Teresa Caldeira, Alcida Rita Ramos, Pablo Sandoval, Carlos Iván Degregori, Andrés Medina, Carlos García Mora, Andrés Fábregas, Margarita Bolaños, Carmen Araya, Otávio Velho, Arturo Escobar, Gustavo Lins Ribeiro, Eduardo Restrepo, Marisol de la Cadena, entre muchos otros y otras que nos hemos acercado y articulado a una discusión amplia, heterogénea y heterodoxa. Hoy en día, además de sus clases y sus investigaciones, la manera como Esteban continúa adoquinando el camino de la antropología de las antropologías, es con su constante esfuerzo para tender puentes de comunicación e intercambio entre los y las colegas de la región. Hoy más que nunca hacer comunidad para analizar nuestro instrumento, es

una tarea inexorable que nos posiciona mejor habilitados para movilizarnos en nuestras arenas de acción.

Bibliografía

- Díaz Crovetto, G. (2011). Antropología de las antropologías: Buscando ciertas condiciones para su emergencia y consolidación. *Antípoda*, 12, 191-210.
- Díaz Crovetto, G. & Restrepo, E. (2023). Precarización, productivismo y la burocracia universitaria: hacer antropología en la academia neoliberal. *Tabula Rasa*. 46, 185-209.
- Frank, A. G. (1966). El Desarrollo del subdesarrollo. *Monthly Review*, 18(4), 17-31.
- Krotz, E. (2015). Las antropologías segundas en América Latina: interpretaciones y recuperaciones. *Cuadernos de Antropología Social*, 42, 5-17.
- Krotz, E. (2004). *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México: FCE.
- Krotz, E. (1993). La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, 3(6), 5-11.
- Organización de los Estados Americanos (OEA). (1967). Alianza para el progreso. Documentos oficiales emanados de la reunión extraordinaria del Consejo Interamericano Económico y Social al Nivel Ministerial. OEA.
- Stavenhagen, R. (1965 [1981]). Siete tesis equivocadas sobre américa latina. En Rodolfo Stavenhagen, *Sociología y subdesarrollo*, 15-84. *Nuestro Tiempo*.

Colgar la camiseta: contribuciones de Esteban Krotz al avance de las antropologías en América Latina¹

Kevin Sánchez Saavedra²

Introducción

Era 1998 y en aquel entonces usaba *Yahoo* como motor de búsqueda en Internet, ya había votado en el referéndum constitucional que buscaba allanar el camino para la reelección presidencial en Panamá y aún no tenía un tema específico que abordar para construir mi tesis de grado. Aguadulce, mi ciudad natal, me convocaba a encontrar algún tema relacionado con ella, pero no sabía exactamente cuál: ¿acaso algo relacionado a su agroindustria azucarera, a su industria camaronera o al desastre de su producción salinera artesanal? ¿Acaso la pesca artesanal? Quería hacer una etnografía como las que había leído o de la que conceptualmente tanto se nos había recalcado en la Escuela de Antropología de la Universidad de Panamá. Sin embargo, poca experiencia y práctica había ganado al respecto, y de allí mis múltiples dudas, incluyendo la de hacer una etnografía en mi propio lugar de origen, ausente de ese exotismo clásico.

Llega 1999, Panamá se preparaba para la reversión completa de su canal interoceánico y áreas adyacentes y ocasionalmente surgía en los medios de comunicación comercial o en mis chats cotidianos por *MSN Messenger* el temor por la supuesta catástrofe informática del fin del siglo. Teníamos por primera vez en nuestra historia nacional una presidenta electa y yo estaba casi igual que el año anterior —sin tema de tesis de grado— con la excepción de un trabajo a medio tiempo en una *ONG* y que de vez en cuando presumía, ante mis compañeras y profesores de la carrera, una camiseta que en el pecho llevaba un diseño donde encuadré fotos de los rostros de renombrados antropólogos y antropólogas: Malinowski, Radcliffe-Brown, Boas, Morgan, Levi-Strauss, Mead, Benedict, Wolf, Steward, Harris, Geertz, Carneiro, etc. Era yo el único latinoamericano que aparecía en aquel *collage* de caras, y no poca gente advertía chistosamente que estuviera en la camiseta, no faltó alguno que pensara que era un *insulto*

1 Estilo de referencia APA. Fecha de realización 18 de julio de 2023. kevin.esanchez@up.ac.pa

2 Centro de Investigaciones Antropológicas, Departamento de Historia, Universidad de Panamá, Sistema Nacional de Investigación.

antropológico o muy fatuo.

Es muy probable que aquella camiseta estudiantil la llevé alguna vez a dos reveladores e inspiradores seminarios impartidos por colegas costarricenses, profesores de la Universidad de Costa Rica. Uno dirigido por Margarita Bolaños Arquín —fundadora de la Red Centroamericana de Antropología (RCA) y expresidenta de la Asociación Latinoamericana de Antropología (2008-2012)— y otro por Marcos Guevara Berger (q.e.p.d.), que fueron fundamentales para decidirme sobre mi tema de tesis de grado y conocer las ideas y propuestas de Esteban Krotz.

En este breve ensayo crítico, pasaré a explicar ciertas conexiones que pude rastrear³ entre los primeros planteamientos de E. Krotz sobre las *antropologías del sur* (1993, 1996a, 1996b) y el de otros colegas en América Latina que han realizado diversas contribuciones políticas y académicas en sus países. Además, de las razones por las que este acercamiento a su pensamiento me condujo, usando una metáfora, a colgar mi antigua camiseta estudiantil e imaginar unas nuevas desde y para América Latina y el Caribe.

Potencia y valor del compartir reconociéndonos

Con mucho esfuerzo, asistí en 1997 al II Congreso Centroamericano de Antropología (CCA) en ciudad de Guatemala (Aparicio, 1998) y en 2000, fui anfitrión estudiantil en el III CCA que se realizó en Ciudad de Panamá. De forma temprana en mi formación como antropólogo —a partir de estos eventos académicos— conocí en la práctica concreta la potencia y el valor del compartir reconociéndonos, pero sus meditaciones intelectuales llegaron a mí por intermedio de esos seminarios que me dieron a conocer el pensamiento de E. Krotz. Resulta relevante señalar que sus ideas sobre las *antropologías del sur* también fueron expuestas en el I CCA, celebrado en 1994 en Costa Rica (Angosto Ferrández, 2015). Además, ha tenido una participación destacada y ha brindado asesoría en los congresos siguientes (Bolaños Arquín, 2010).

Uno de los aspectos manifiestos de sus reflexiones es precisamente su llamado de atención acerca de la notable falta de reconocimiento hacia las disciplinas antropológicas, los antropólogos y las instituciones en el sur global, en particular en América Latina. Planteaba que en los países del *Norte* se tiene un conocimiento muy limitado sobre las antropologías del *Sur*, mientras que desde los propios países del *Sur* existe un desconocimiento mutuo sobre la labor de unos y otros en el campo de la antropología. O, en el mejor de los casos, hay un conocimiento limitado, distorsionado, y territorial.

Además, se refirió a la escasa importancia que el Norte global atribuía al conocimiento producido en los países del *Sur*. De hecho, señalaba que la mayoría de los conocimientos científicos y tecnológicos que se empleaban en nuestras naciones eran importados. Es más, tales conocimientos foráneos tenían una tendencia a reemplazar los conocimientos generados localmente, llegando incluso a obstaculizar nuestra propia producción intelectual.

³ De seguro algunos podrán sospechar que hablar de “rastrear” y de “conexiones” indefectiblemente se trata de la influencia de Bruno Latour (2008) y su teoría del actor-red. Sin embargo, es importante aclarar que la idea guarda más relación con el ejercicio de la navegación y la investigación digital, más cercano a las ideas de la sociedad de la información por parte de Castells (2001, 2005).

E. Krotz nos hizo notar que cuando se hablaba sobre la vida de los antropólogos pioneros en la investigación sobre temas relacionados con la realidad de nuestros países, a menudo se les denominaba a todos como “*precursores*”. Sin embargo, cuando se trataba de antropólogos nativos, simplemente se les consideraba “*aficionados*” (Krotz, 1996b). Surgía entonces la nefasta pregunta de si era necesario o no ser un profesional que proviniera de los países donde la antropología como ciencia se originó para hablar de estas categorías. Entonces, el problema radicaba en la falta de reflexión sobre los fundamentos para asignar dichas categorías, lo cual resultaba en el *silenciamiento de las antropologías del sur*.

Todos estos elementos críticos o tensiones —como él las llamó— me revelaron la importancia de avanzar en la búsqueda de características propias para la construcción teórica y metodológica de nuestras antropologías latinoamericanas, de una *metateoría acerca de la investigación antropológica* o una *historia de la teoría antropológica* (Krotz, 1987), *antropología de las antropologías del sur* (Sánchez Saavedra, 2002) o, como el mismo E. Krotz (2006) ha señalado más recientemente, una *meta-antropología de las Antropologías del Sur*. Percibí el interés genuino que surge desde nuestros propios países y sus contextos particulares, y en los beneficios que podemos obtener como ciudadanos e investigadores de todo ello para la transformación de nuestras vidas. Asumí el reto de hacer una tesis de grado sobre el desarrollo histórico y teórico de nuestra disciplina en Panamá durante el gobierno militar, porque tomé conciencia que era crucial sostener un entendimiento más claro de ella y así establecer unos objetivos colectivos propios (Sánchez Saavedra, 2002).

Conexiones entre las antropologías del sur

Con estas ideas en mente, y con el auge creciente de Internet hacia un cambio sociocultural digital casi global (Castells, 2001, 2005; van Dijck, 2016), comencé a rastrear conexiones entre los planteamientos de E. Krotz y otros antropólogos en América Latina, especialmente para reforzar los argumentos y la justificación de mi tesis de grado.

La coincidencia principal se encontraba en la discusión sobre la producción del conocimiento antropológico y sus consecuencias. Es decir, la crítica a los vínculos entre las antropologías del *Norte* y la expansión imperialista de grandes potencias mundiales de Europa o Norteamérica. Dicha expansión trajo consigo la colonización y posterior explotación de pueblos o sociedades distintas. Como consecuencia, se ha argumentado que muchos antropólogos, ya sea de forma consciente o inconsciente, ignoraron las denuncias de esta explotación debido a su vinculación o pertenencia a estas sociedades explotadoras. En ese sentido, la representación de las *otredades* se convirtió en una herramienta de poder y dominio utilizada por los imperios occidentales.

Además, algunos denunciaron que las antropologías *norteñas* o *hegemónicas* desempeñaron un papel ideológico al brindar una apariencia aceptable o de eventos inevitables en las relaciones de dominación y explotación establecidas por el capitalismo, como el precio necesario que nuestras sociedades tendrían que saldar rumbo hacia el progreso (Sánchez Saavedra, 2002).

En suma, se trataba de un conjunto de argumentos y premisas vinculados a la *geopolítica del conocimiento antropológico*, es decir, a las relaciones de poder y los aspectos políticos que influyen

en la producción, circulación y recepción del conocimiento antropológico en América Latina y el Caribe (Sánchez Saavedra, 2017; De Souza, 2018; Restrepo, 2018; Díaz Crovetto, 2019).

José Alejos García: polifonía y dialogismo

Durante mi asistencia al III CCA en Panamá, fue el antropólogo guatemalteco José Alejos García (2000) quien me hizo consciente de estas similitudes, ya que tuve la oportunidad de presenciar su conferencia magistral e inaugural en el Congreso (Bolaños Arquín, 2010; Leal Cuervo, 2012). J. Alejos García apuntó de forma acertada que las sociedades representadas en las antropologías *norteñas* en su incesante búsqueda de la alteridad antropológica, más bien han buscado encontrarse a sí mismas. Cuatro años después, empleando parte de mi propia escritura de la tesis de grado, planteé una síntesis de dichas similitudes entre E. Krotz y J. Alejos García (Sánchez Saavedra, 2004).

Bajo una *perspectiva bajtiana* y los nuevos análisis sobre las identidades culturales, J. Alejos García sugirió un enfoque conceptual y metodológico sobre nuestros países centroamericanos y sus *antropologías del sur* basado en el lenguaje, la comunicación y las relaciones humanas; privilegiando la polifonía y el dialogismo, es decir, reconociendo que en ellas están presentes múltiples voces, puntos de vista, discursos, diálogos e intercambios en constante interacción. Una propuesta que no es de exclusiva utilización para el estudio de nuestras antropologías, sino también de nuestros pueblos y culturas, en sus voces diversas y que aún le sigue acompañando (Alejos García, 2006, 2009, 2012).

Luis Guillermo Vasco Uribe: una etnografía comprometida

Aunque E. Krotz (1996b) señaló que esta discusión antropológica que he presentado hasta ahora tiene una amplia trayectoria en el tiempo, con una diversidad de matices, objetivos y prácticas, a principios del siglo XXI me encontré con las reflexiones del antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco Uribe (2002). Por lo menos desde la década de 1980, L. G. Vasco Uribe abordó importantes cuestiones críticas relacionadas a una metodología propia y con las posibilidades de objetividad en la investigación, particularmente en el ámbito de una investigación solidaria y comprometida (Caviedes, 2002)

En el breve artículo “*Objetividad en antropología: una trampa mortal*”⁴, L. G. Vasco Uribe critica la noción de objetividad en la antropología, argumentando que puede ser una trampa que perpetúa la dominación y explotación de las sociedades estudiadas. Sostiene que la objetividad niega la subjetividad de las sociedades y del propio antropólogo, impide una reflexión crítica y favorece los intereses de las clases dominantes.

La larga experiencia de acompañamiento de las luchas y procesos de los pueblos indígenas y campesinos en Colombia, ha hecho de este antropólogo colombiano una de las figuras centrales de la antropología en dicho país (Cunin, Castillejo, y Ospina, 2006). Planteando asuntos profundos y polémicos en el oficio como docente y etnógrafo; por ejemplo, su propuesta de

4 Fue publicado en 1987, dentro del primer número de la revista *Uroboros*, producida en aquel entonces por estudiantes de antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Para tener una mejor idea de sus integrantes y formas de trabajo puede accederse a su página *web*: <https://uroboroscolombia.wordpress.com/> (revisado el 19 de junio de 2023).

“recoger los conceptos en la vida”, “conocer es recorrer” o “pedagogía de la confrontación” (Pardo Rojas, 2007; Vasco Uribe, 2007).

Rodrigo Montoya Rojas: matriz estructural de nuestras realidades

Un componente importante y manifiesto en el enfoque de L.G. Vasco Uribe es el marxismo, y resulta que son principios teóricos que con ciertos matices acompañaron al antropólogo peruano Rodrigo Montoya Rojas en su análisis sobre el desarrollo de la antropología en Perú, proponiendo que esta debe partir de su propia realidad, configurada por el imperialismo, la estructura de clases y la lucha de clases. Hasta la actualidad, la teoría marxista, con renovados matices, sigue influyendo sus análisis actuales sobre la cultura, el poder y su pensamiento crítico (Montoya Rojas, 2019), y continúa reflexionando sobre el rol y lugar de las antropologías (Montoya Rojas, 2018). De acuerdo con Sandoval López (2020), en el proceso complejo sobre el entendimiento teórico e ideológico del “*mundo andino*” en el Perú, R. Montoya Rojas defendía una fusión entre la cultura andina y el socialismo.

R. Montoya Rojas (1975) señalaba en su artículo “*Colonialismo y antropología en Perú*” —escrito entre 1972 y 1973— que todo esfuerzo de definición de un objeto para la antropología en Perú debía partir de su matriz estructural y no de las antropologías metropolitanas o dominantes. Manifestó que no existía una única Antropología, sino diferentes corrientes antropológicas que variaban de país a país e incluso dentro de cada uno de ellos. Por ejemplo, la antropología social inglesa, la antropología cultural norteamericana y la etnología francesa presentaban marcadas diferencias; con lo cual, era crucial tener en cuenta la historicidad al analizar estas diversas tendencias. Argumentos que también marcaban una conexión con los planteamientos de E. Krotz.

De acuerdo con R. Montoya Rojas (1975), el imperialismo condujo a la dependencia económica del Perú respecto al sistema capitalista mundial, marcando su proceso económico y desarrollo. Mientras que la estructura de clases era el resultado de la articulación entre las clases capitalistas y las clases surgidas en un cierto “pre-capitalismo”, incluyendo las economías indígenas. En lo político, desde el estado capitalista hasta las estructuras tradicionales estaban bajo su influjo; y al nivel cultural, coexistían sistemas de representaciones arraigados en el pensamiento andino y las comunidades indígenas, pero fuertemente influidos y en proceso de desestructuración por intermedio del sistema educativo estatal.

Dicha matriz estructural estaba relacionada con la historia colonial y las formas de neocolonización experimentadas en el país. Por consiguiente, enfatizó en la necesidad de comprender y transformar la especificidad de la sociedad peruana, superando enfoques teóricos importados y aplicando un enfoque propio más amplio y contextualizado. Señalaba que los antropólogos peruanos deberían colaborar y estar más cercanos a las comunidades, considerar sus perspectivas y abordar la complejidad social y cultural del Perú en sus investigaciones.

Marcos Guevara Berger: epistemología y política

Volvamos al inicio de este ensayo crítico, donde señalaba que uno de los que “*me presentó*” a E. Krotz fue el antropólogo costarricense M. Guevara Berger. En 2003, cuando realizaba mis estudios de maestría en la Universidad de Costa Rica, él era el director del programa (Araya Jiménez, 2012). Con él, J. Alejos García (profesor visitante en aquel entonces) y un grupo de estudiantes hicimos una visita de campo a la caribeña ciudad de Limón y el pueblo de Cahuita,

para explorar en lo local esas contradicciones de la construcción de las identidades costarricenses, en el marco de la discusión pública sobre la eliminación de la obra literaria Cocorí (del escritor costarricense Joaquín Gutiérrez Mangel), como lectura obligatoria en las escuelas primarias; acusada de reforzar los prejuicios y estereotipos de la población afrocostarricense.

La vida de M. Guevara Berger estuvo marcada por su experiencia de trabajo etnográfico con y entre los bribri —pueblo *abyayalense* que habita mayoritariamente entre Costa Rica y Panamá (Guevara Berger y Bozzoli Vargas, 2002; Sánchez Saavedra, et. al., 2019)—, por lo que sus publicaciones son referencias importantes. De allí que también su propuesta para el desarrollo de una epistemología nuestra en las *antropologías del sur* se nutra de todo ello (Guevara Berger, 2004).

M. Guevara Berger planteó que la antropología en América Latina es política en su esencia epistemológica o que las elecciones epistemológicas en la construcción del conocimiento son políticas y subjetivas. Destacó la importancia de comprender las motivaciones personales y políticas detrás de la elección de nuestros temas de investigación. Además, resaltó las diferencias en las nociones de espacio y tiempo entre el pensamiento occidental y la cosmovisión bribri, y cómo estas diferencias han influido en la antropología y en la percepción del mundo.

Describió la evolución de la noción del “*otro*” en las antropologías *norteñas* a lo largo del tiempo, y habló de la crisis de las antropologías europeas dominantes al desvanecerse el paradigma espacio-temporal en el que vivían los “*primitivos*”, al reconocer que el mundo se encuentra influenciado por la globalización, por las nuevas tecnologías de la comunicación. Por ello propuso una redefinición de la antropología como una disciplina que se enfoque en los mundos contemporáneos y que cuestione las distinciones evolucionistas implícitas o explícitas entre las culturas. Basado en la cosmovisión bribri, destacó el cambio hacia una perspectiva más inclusiva que considera el “*nosotros incluyente*” al acercarnos al estudio de la alteridad. Esta transformación epistemológica busca comprender y apreciar la diversidad cultural en el mundo actual, superando las concepciones etnocéntricas del pasado.

Reflexiones finales para colgar la camiseta

Es muy probable que quienes en la lectura arriben hasta este punto se pregunten: ¿dónde está E. Krotz en todo esto que se ha relatado? Mi respuesta es que se encuentra en relación con el presente y el futuro de las diversas conexiones, redes y programas de estudios individuales o colectivos que problematizan y construyen el conocimiento científico y social de las *antropologías del sur*.

Valga recordarles que aquí he tratado parte de mi experiencia como estudiante de antropología en Panamá a fines de la década de 1990, en la búsqueda de un tema de tesis de grado. Durante ese tiempo, me vi influido por las ideas de E. Krotz sobre las *antropologías del sur*, al punto de elegir como mi tema de tesis el desarrollo histórico y teórico de la antropología en Panamá durante el gobierno militar.

En ese proceso y contexto —que algunos han denominado sociedad de la información— rastree conexiones entre las ideas de E. Krotz y otros antropólogos latinoamericanos, tales como: Alejos García, Vasco Uribe, Montoya Rojas y Guevara Berger. Ellos han aportado enfoques y perspectivas únicas, marcadas por sus contextos y experiencias, cuestionando y reflexionado *en y*

desde las *antropologías del sur*⁵, presentando tonos subversivos diversos, pero en sintonía.

En la actualidad, E. Krotz se ha referido al carácter subversivo de la antropología, donde la otredad y la diversidad que estudia nuestra disciplina generan cuestionamientos al orden establecido y tiene ese potencial subversivo. Entonces, aunque los antropólogos puedan tener diferentes posturas políticas, el carácter subversivo de la antropología no está determinado por las preferencias individuales, sino que es inherente a la disciplina misma, y en las *antropologías del sur* aún cabe debatir si lo único que merece esfuerzo es sólo cuestionar el orden establecido o también sentirnos interpelados y actuar en consecuencia (Krotz, 2007, 2018).

Tales conexiones que he compartido no agotan aquellas que pueda realizar hacia el futuro; de hecho, ahora me es fácil notar la invisibilización de las mujeres y colegas de otras regiones periféricas del planeta, del sesgo que me acompañó en mi propia selección como estudiante de grado y posgrado, y que seguro partí de cierta confusión inconsciente sobre las categorías *Norte* y *Sur*, sin haber comprendido bien que no se trataba de una denominación geográfica sino de unas categorías con carácter metafórico, epistémico y político-cultural (Krotz, 2006).

Sin embargo, bajo esta experiencia destaco la importancia de las *antropologías del sur*, y la necesidad especial de reconocer, valorar y complejizar los conocimientos producidos en América Latina, como un aporte valioso de E. Krotz para adoptar enfoques originales, innovadores, reflexivos y comprometidos en las antropologías que construimos, proponemos, practicamos y estudiamos. Sé que toda esta experiencia me aportó varias lecciones que me acompañan hasta hoy, al querer hacer una antropología de las antropologías en Panamá, y ojalá puedan constituirse en aprendizajes colectivos entre nuestras comunidades académicas de las *antropologías del sur*.

Ulteriormente, E. Krotz se ha referido a las *antropologías del sur* como antropologías segundas, para distinguirlas como distintas y posteriores a las antropologías norteamericanas, originarias o primeras; en consecuencia, las antropologías en América Latina son el resultado de un proceso de difusión desde las antropologías originadas en las naciones hegemónicas del Atlántico norte (Krotz, 2015). Él advierte sobre lo problemático que puede sonar el concepto de difusión, pero adiciona una idea que trasciende su uso: “*un proceso complejo que implicó imposición, imitación, adaptación, selección, refuncionalización, resemantización, amalgamamiento, innovación creativa*», incluyendo «*combinaciones varias con raíces propias*” (Krotz, 2015: 7).

Por otro lado, algunas de sus propuestas y esfuerzos han comenzado a hacerse realidad en las últimas décadas (Krotz, 2006, 2007, 2017). Como ejemplo, quiero mencionar la creación del grupo de trabajo Antropología de las Antropologías de América Latina y El Caribe (GT-ADALA) de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)⁶. Mi primera relación con el grupo se produjo durante el V Congreso ALA de 2017 en Bogotá, gracias a la invitación de Eduardo Restrepo para participar en el simposio “*Geopolíticas del conocimiento antropológico*”, que él y E. Krotz coordinaban. En 2020, E. Krotz, Alina Horta y Alejandra Letona —que actualmente coordinan el GT-ADALA— se ponen en contacto con aquellos y aquellas que mostramos interés en integrarlo para recordarnos los compromisos de trabajo adquiridos e invitarnos a participar, en lo inmediato, en la mesa redonda “*Antecedentes propios y periodizaciones de las*

5 Para una explicación detallada de esta distinción puede verse: Krotz, 2015: 7-9; Krotz, 2017: 43-44.

6 Pueden visitar su página web en el siguiente enlace: <https://ada-la.org/wp/> (consultado el 30 de junio de 2023).

antropologías latinoamericanas”, en el VI Congreso ALA de Montevideo del 2020. El tiempo pandémico por COVID-19, entre otros compromisos, no me permitieron participar en aquella mesa redonda, pero el GT-ADALA está conformado y se mantiene muy activo, con un gran ambiente de sororidad y colaboración, muy diligente con el manejo del tiempo, que aprovecha las nuevas tecnologías de la información y la comunicación en modalidades de reuniones mensuales, discusiones de textos y propuestas de investigaciones, participación en congresos de la región, con publicaciones en revistas diversas.

No puedo dejar de compartir textualmente lo que el propio E. Krotz propuso en 2006:

...La formación de un grupo de trabajo permanente dentro de la Asociación Latinoamericana de Antropología... que estaría dedicado a registrar, difundir e impulsar los esfuerzos meta-antropológicos en las antropologías latinoamericanas... Se trataría de aprovechar la estructura de la Asociación Latinoamericana de Antropología en (re-construcción) y, al mismo tiempo, enriquecerla como espacio de comunicación, para formar una red de colegas interesada/os en los procesos cognitivos y sociales característicos de las antropologías en los países latinoamericanos como antropologías del Sur. La tarea concreta de este grupo de trabajo consistiría en inventariar y hacer más accesibles los esfuerzos (estudios, reuniones, cursos, debates) que se están realizando en la región en este sentido. No se centraría y mucho menos se limitaría a la reconstrucción del pasado; más bien, éste último se entendería como antecedente de los procesos actuales de generación del conocimiento antropológico, los cuales estarían en el centro del interés... (Krotz, 2006: 13)

Hoy tenemos más certeza que nunca, de que existe un interés mucho más plural, un prisma conceptual por hacer *antropología de las antropologías del sur*, por producir epistemología propia sobre estas antropologías en América Latina, que sus propuestas son singulares en su variedad, multiplicidad y diferenciación, y que pueden constituirse también en uno de nuestros puntos centrales de investigación (Letona, 2020).

Cada vez más universidades públicas latinoamericanas y caribeñas cuentan con múltiples y diversos programas de grado y posgrado en antropología, como son los casos de universidades públicas en Centroamérica (Krotz, 2012). Aquellos que otrora fueron los sujetos de nuestras investigaciones (indígenas, campesinos, afrodescendientes, líderes populares, etc.) son también parte de nuestros colegas o de nuestros estudiantes. Como me ha señalado mi maestra Alina Torrero, «*hoy se nos plantan sin miedo y nos estudian también*», cuestionan nuestras certezas conceptuales y hacen cambiar nuestras teorías, ponen en tela de duda el dominio de aquellas *antropologías del sur* que actúan o se asumen como antropologías norteanas en el sur.

Hasta este punto la pregunta final sería: ¿en dónde quedó la camiseta? Como el relato se ata inexorablemente a mi propia experiencia, de forma honesta debo decir que desconozco su paradero. Quizás dejé de usarla en mis andares y meditaciones por las *antropologías del sur*. No lo recuerdo con exactitud, y tal vez esta colgada en algún armario viejo de la casa de mis padres en mi costera ciudad de Aguadulce.

Ahora bien, de un asunto estoy seguro, que mis ideas e imágenes sobre dicha camiseta han variado casi por completo. Rememoro el informe de lo actuado por el GT-ADALA en los últimos años, la lista de sus integrantes, y me iluminan los rostros diversos de nuestras reuniones virtuales. Recuerdo los rostros de estudiantes, colegas o maestros en nuestros

congresos nacionales, centroamericanos o latinoamericanos, y me doy cuenta que la camiseta no es el espacio para consignar nuestros procesos, pues las antropologías latinoamericanas son las raíces de nuestro quehacer (Guber, 2021), y de forma creativa y crítica compartimos reconociéndonos.

Agradecimientos

Agradezco a Esteban Krotz por facilitarme el texto “*Cuatro cuestiones cruciales para el desarrollo de nuestras antropologías*” (2007). Además, estimo enormemente la lectura y comentarios del borrador inicial de este artículo por parte de mis colegas: Alina Torrero y Milton Machuca-Gálvez. Finalmente, aprecio la invitación de Eduardo Restrepo para participar en esta convocatoria.

Bibliografía

- Alejos García, J. (2000). Antropología en Centroamérica: crítica y perspectivas en el nuevo milenio. *Estudios, Revista de Antropología, Arqueología e Historia* (41): 92-103.
- Alejos García, J. (2006). Identidad y alteridad en Bajtín. *Acta Poética* (27 - 1): 45-61.
- Alejos García, J. (2009). “Identidad cultural y tradición oral en Mesoamérica”. En: C. Curcó, y M. Ezcurdia (Comps.), *Discurso, identidad y cultura: perspectivas filosóficas y discursivas*. pp. 141-163. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México (Ed.).
- Alejos García, J. (Ed.). (2012). *La palabra en la vida. Dialogismos en la narrativa mesoamericana*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas (Ed.).
- Angosto Ferrández, L. F. (2015). Epistemología, poder y cultura en las antropologías del sur: La mirada de Esteban Krotz. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*. (10 - 1): 9-26.
- Aparicio, J. A. (1998). La antropología en Centroamérica: segundo congreso centroamericano de antropología. *Revista Entorno*. (5): 25-26.
- Araya Jiménez, M. C. (2012). Hacia la construcción de una antropología propia desde los estudios de posgrado en Costa Rica. En: *Las maestrías centroamericanas en antropología sociocultural: hacia una antropología propia*. Pp. 31-52. Guatemala: Instituto de Estudios Humanísticos Cuaderno de investigación No. 7, Universidad Rafael Landívar.
- Bolaños Arquín, M. (2010). A quince años de trabajo de la Red Centroamericana de Antropología: hacia la integración de saberes, por una Centroamérica sin pobreza, sin violencia y culturalmente diversa. En: G. Ascencio Franco (Ed.), *La antropología en Centroamérica. Reflexiones y perspectivas* (págs. 53-73). Chiapas: Red Centroamericana de Antropología, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Intercultural de Chiapas.
- Castells, M. (2001). *La galaxia Internet*. (R. Quintana, Ed.) Madrid: Areté, Cultura Libre, Plaza y Janés Editores, S. A.
- Castells, M. (2005 [1996]). *La era de la información: economía, sociedad y cultura, la sociedad red* (Tercera ed., Vol. I), C. Martínez Gimeno, y J. Alborés, Trads. Madrid: Alianza Editorial.
- Caviedes, M. (2002). Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el

- Cauca en las décadas de 1970 y 1980. *Boletín Colombiano de Antropología*. (38): 237-260.
- Cunin, E., Castillejo, A., y Ospina, M. A. (2006). Entrevista a Luis Guillermo Vasco Uribe. *Antípoda* (2): 17-42.
- De Souza, L. (2018). El saber antropológico local y la geopolítica del conocimiento. *PLURAL, antropologías desde América Latina y el Caribe*. (1 - 2): 13-18.
- Díaz Crovetto, G. (2020 [2019]). El valor de las palabras: control, disciplinamiento y poder en torno al conocimiento antropológico. Lecturas y reflexiones a partir del caso chileno. *PLURAL, antropologías desde América Latina y el Caribe*. (2 - 3): 71-106.
- Guber, R. (2021). Antropologías latinoamericanas: ¿un álbum de los recuerdos o las raíces de nuestro quehacer? *PLURAL, antropologías desde América Latina y el Caribe*. (4 - 7): 29-40.
- Guevara Berger, M. (2004). Por una epistemología nuestra. Política y antropología, desde los Bribri. *Anales de Antropología*. (38): 201-228.
- Guevara Berger, M., y Bozzoli Vargas, M. E. (2002). *Los indígenas costarricenses en el siglo XXI: algunas perspectivas para la acción*. San José: Editorial Universidad Estatal a Distancia.
- Krotz, E. (1987). Utopía, asombro, alteridad: consideraciones metateóricas acerca de la investigación antropológica. *Estudios Sociológicos del Colegio de México*. (5 - 14): 283-301.
- Krotz, E. (1993). La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*. (6 - 3): 5-11.
- Krotz, E. (1996a). La generación de teoría antropológica en América Latina: Silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida. *Maguaré*. (11-12): 25-39.
- Krotz, E. (1996b). Las antropologías del sur: características y perspectivas de las ciencias antropológicas en Latinoamérica. En: C. Murillo Echeverri (Ed.), *Antropología e identidades en Centroamérica*. pp. 15-24. San José, Costa Rica: Laboratorio de Etnología, Universidad de Costa Rica.
- Krotz, E. (2006). La diversificación de la antropología universal a partir de las antropologías del sur. *Boletín Antropológico*. (1 - 66): 7-20.
- Krotz, E. (2007). Cuatro cuestiones cruciales para el desarrollo de nuestras antropologías. En: A. Giglia, C. Garma, y A. P. de Teresa (Comps.), *¿Adónde va la Antropología?* Pp. 157-176. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología.
- Krotz, E. (2012). Las maestrías centroamericanas en antropología sociocultural: hacia una antropología propia En: *Las maestrías centroamericanas en antropología sociocultural: hacia una antropología propia*. Pp. 11-30. Guatemala: Instituto de Estudios Humanísticos Cuaderno de investigación No. 7, Universidad Rafael Landívar.
- Krotz, E. (2015). Las antropologías segundas en América Latina: interpelaciones y recuperaciones. *Cuadernos de Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas*. (42): 5-17.
- Krotz, E. (2017). “Algunos retos de las Antropologías del Sur hoy”. En: Red de Antropologías del Sur (Ed.), *Antropologías del Sur. Cinco Miradas*. Pp. 40-57.
- Krotz, E. (2018 [2015]). En el Sur y del Sur: sobre condiciones de producción y genealogías de la antropología académica en América Latina. “Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras”. (2):Pp. 405-432. Repositorio institucional de CLACSO: <https://biblioteca->

- repositorio.clacso.edu.ar/handle/CLACSO/16649
- Latour, B. (2008 [2005]). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor red.* (G. Zadunaisky, Trad.). Buenos Aires: Manantial.
- Leal Cuervo, G. (Comp.). (2012). *Memoria del III Congreso Centroamericano de Antropología, celebrado en la Universidad de Panamá, del 28 de febrero al 03 de marzo del año 2000.* Panamá: Escuela de Antropología de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Panamá.
- Letona, A. (2020). La antropología como trabajo y compromiso sociopolítico en el régimen de la ayuda al desarrollo en Guatemala. *Publicar; Revista del Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina.* (14 - 28): 45-70.
- Montoya Rojas, R. (1975). Colonialismo y Antropología en Perú. *Revista Nueva Antropología.* (2): 23-42.
- Montoya Rojas, R. (2018). Desde el sur: los otros como parte de nosotros, pensamiento crítico en las antropologías. *Discursos del Sur.* (1): 101-127.
- Montoya Rojas, R. (2019). *Culturas: realidad, teoría y poder.* Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Facultad de Ciencias Sociales
- Pardo Rojas, M. (2007). El construir andando de Vasco. *Revista Tabula Rasa.* (6): 15-17.
- Restrepo, E. (2018). Antropologías disidentes y sentido común antropológico. *PUBLICAR, Revista del Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina.* (16 - 25): 9-16.
- Sánchez Saavedra, K. (2002). Aproximaciones al desarrollo histórico y teórico de la Antropología en Panamá: 1969-1989. Trabajo de graduación para optar por el título de licenciado en Humanidades con especialización en Antropología. Panamá: Facultad de Humanidades, Universidad de Panamá. www.academia.edu/26422645/TESIS_Aproximaciones_al_desarrollo_hist%C3%B3rico_y_te%C3%B3rico_de_la_antropolog%C3%ADa_en_Panam%C3%A1_1969_1989
- Sánchez Saavedra, K. (2004). ¿Hay una perspectiva antropológica centroamericana sobre la globalización? Una revisión crítica. Recuperado el 19 de junio de 2023, de Portal Noticias de Antropología y Arqueología, 4to Congreso Virtual de Antropología y Arqueología, ponencia en temática sobre la práctica científica en América Latina: su impacto ético-político: https://equiponaya.com.ar/congreso2004/ponencias/kevin_sanchez.htm
- Sánchez Saavedra, K. (2017). Una mirada desde Panamá a la geopolítica del conocimiento antropológico. *Revista SCIRE.* (3): 7-15.
- Sánchez Saavedra, K., González Quiel, J., Martínez, A., y Herrera, F. A. (2019). *El pueblo bribri en Panamá. Ocupación ancestral y lugares sagrados.* Panamá: Coordinadora Nacional de los Pueblos Indígenas de Panamá, Centro de Estudios y Acción Social Panameño.
- Sandoval López, P. (2020). “Intérpretes de la Otredad. Dilemas de la antropología en Perú”. En: Pablo Sandoval López (Ed.) *Antropologías hechas en Perú.* Pp. 11-26.
- Van Dijk, J. (2016 [2013]). *La cultura de la conectividad. Una historia crítica de las redes sociales.* (H. Salas, Trad.) Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Vasco Uribe, L. G. (2002). “Objetividad en antropología: una trampa mortal”. En: L. G. Vasco Uribe, *Entre Selva y Páramo. Viviendo y pensando la lucha india.* Pp 441-445. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Vasco Uribe, L. G. (2007). Así es mi método en etnografía. *Revista Tabula Rasa.* (6): 19-52.

Esteban Krotz en la antropología mexicana y latinoamericana

Eduardo Nivón Bolán¹
Paz Xóchitl Ramírez Sánchez²

[...] es importante avanzar en la clarificación de las características del potencial de la ciencia antropológica, ya que, a pesar de que las cuestiones epistemológicas suelen parecer abstractas y desligadas de los problemas de la sobrevivencia cotidiana de tantos, puede contribuir significativamente a *una transformación dirigida de la sociedad* -una transformación que no confía en las fuerzas del mercado globalizado, sino en la capacidad analítica y propositiva de la razón humana y en la fuerza del impulso solidario (Krotz, 2016: 14-15).

Presentación

Qué fácil es querer a una persona que con su sencillez, su compañerismo y amistad nos ha acompañado durante más de cuarenta años. Ha estado cerca de nuestros hijos, de nuestras tristezas, de nuestras grandes alegrías. Ha diferido también en varias de nuestras opiniones, pero siempre con respeto e inteligencia. Pero qué difícil es escribir sobre esa persona tan cercana porque parece que al hacer una breve reseña de su obra se establece una fría distancia que parecía no existir. Con todo, es en ese momento cuando sucede algo nuevo: el brillo de su trabajo da a esa persona un toque nuevo, una referencia especial, un rasgo de admiración que se suma al cariño y la amistad. Esteban Krotz prácticamente me recibió a mí, Eduardo Nivón, en el departamento de antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) e inmediatamente me dio orientaciones e ideas para adaptarme y definir lo que iba a ser mi trabajo de investigación en mis primeros años en esa casa. En cierta medida, claro, él no lo sabe, me enseñó en silencio los secretos del oficio y me hizo crecer mucho personal y profesionalmente. Y cuando se integró al taller de ideología y cultura en la maestría de antropología social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), yo, Xóchitl Ramírez, comencé a conocer al profesor serio, pausado, crítico, amable, colaborador que siempre ha sido.

¹ Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México.

² División de Estudios Superiores, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

Al escribir estas líneas en plural, lo hacemos como dos testigos, alumnos y lectores del trabajo de Esteban Krotz a quien nos hemos acercado de múltiples maneras. Lo hacemos también como colegas que hemos presenciado su influencia en el desarrollo de la antropología en México valorando sus contribuciones y las variadas formas con las que ha tratado de hacer madurar nuestra disciplina. Hemos decidido hacerlo a partir de la idea de que su trabajo ha marcado de una manera decisiva el desarrollo de la antropología en México al sugerir enfoques, temas, preocupaciones que tantos alumnos y colegas han hecho suyos. Esperamos que estas notas sirvan para dar una imagen del complejo trabajo intelectual e institucional de uno de los antropólogos mexicanos que mayor influencia ha tenido en los últimos cuarenta años no sólo en México sino en varios países de América Latina.

Esteban Krotz y la transformación de la antropología mexicana

Nos podemos interrogar a partir de la reflexión de Sherry Ortner sobre los paradigmas dominantes en la antropología en los Estados Unidos de los años sesenta —estructural-funcionalismo británico, antropología cultural y psicocultural y antropología evolucionista— cuál era el panorama de la antropología en México en esos mismos años. Las cercanías y diferencias son notables. Ortner señala que las exigencias de esos años condujeron hacia la antropología simbólica, la ecología cultural y el estructuralismo (1993: 11). En México la transformación surgió de bases diferentes: el movimiento estudiantil de 1968 y el rechazo al indigenismo de fines de esa década. El cambio se dirigía a la crítica a la sociedad capitalista y al estado autoritario y echaba mano de las herramientas del materialismo histórico además de un fuerte debate sobre el sentido de la práctica antropológica. La antropología crítica, la antropología militante o la antropología participativa, incluso el rechazo mismo a la disciplina por su imposible emancipación de las estructuras de poder político y cultural, llevaron a una profunda transformación en la profesión antropológica.

Los cambios en la formación de los antropólogos en esos años fueron notables y emocionantes. Basta leer los ácidos comentarios de Roger Bartra (2022: 31s) sobre sus años de estudio en la ENAH a principio de los sesenta, lo aburrido que le resultaban la mayor parte de los cursos, el dogmatismo de algunos profesores marxistas y la práctica de algunos profesores de hacer lentos y cansinos dictados, que no puede menos que despertar entusiasmo la renovación que supuso el marxismo y las nuevas prácticas docentes a partir de la exigencia de vinculación de los estudios con los deseos de cambio de muchísimos sectores de la sociedad.

En una entrevista a Guillermo Bonfil a fines de los setenta, éste hizo un comentario interesante sobre la formación de los antropólogos en esa época. Mencionó que estaba impartiendo un curso en la Escuela Nacional de Antropología e Historia sobre relaciones interétnicas el cual le estaba resultando muy interesante. Había dejado de dar clase en la institución en 1969 y, aunque había sido director del Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH y del Centro de Investigaciones Sociales del INAH (CIS-INAH actualmente Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología social, CIESAS) durante esos años, no había dado un curso formal hasta ese de 1977. Su comentario consistía en que los alumnos que tomaban su

curso eran muy buenos, aunque no sabían nada de antropología.³ Los que escribimos este texto nos encontrábamos entre esos alumnos y recordamos con mucho agrado las clases que impartió en medio de la vorágine en que Bonfil se encontraba en ese tiempo de gran agitación política, desde las declaraciones de Barbados a las críticas que varios de nuestros maestros más radicales le dirigían como cabeza de lo que algunos llamaron etno-populismo.

Esteban Krotz se formó como antropólogo en esos primeros años setenta. Conocía ya el mundo latinoamericano y contaba con una formación filosófica y, sobre todo, con un estilo de trabajo personal muy exigente. Su paso por la Universidad Iberoamericana le debió haber sido una fuente de aprendizaje relevante, pero creemos que uno de los aspectos más importantes — así lo pensamos ahora— fue hacerse de la idea de que la antropología es más que una serie de propuestas teóricas en permanente discusión sino una forma de mirar los problemas sociales a partir de una trama de reflexiones teóricas, conocimiento empírico y compromiso de cambio. La antropología es una perspectiva para observar el mundo, dirá en un texto muy posterior⁴. Y, pensada como ciencia, consiste también en la práctica de un colectivo que se forma, trabaja, se organiza, interacciona con la sociedad y se rige por normas de trabajo éticas y metodológicas.

Nos parece que esta es una de las características más relevantes del Esteban Krotz antropólogo. A su llegada al departamento de antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) a mediados de los setenta se integró a un equipo de colegas que tuvieron una conciencia fundacional de lo que debería ser un proyecto académico. A la ya tradicional Escuela Nacional de Antropología e Historia fundada en 1938 y al que era una reciente opción, el programa de la Universidad Iberoamericana que no llegaba a dos lustros, se sumó un nuevo proyecto que participaba de muchos rasgos comunes, pero también implicaba el deseo de crear un ambiente en el que investigación y formación tuvieran las mejores condiciones de desarrollo. El proyecto de la UAM no era ajeno al marxismo, pero se propuso estar abierto a todas las corrientes antropológicas, así como a la propia tradición de nuestra disciplina en México. Como otros programas, la incorporación del trabajo de campo al currículo fue determinante y el enlace de la formación de los estudiantes con las investigaciones de los profesores proveyó el espíritu de formar parte de un colectivo profesional.

Por otro lado, la orientación de Krotz hacia el desarrollo de la antropología política no significó para él una definición temática —como podría hacerlo parecer su interés por las cooperativas y el cooperativismo—⁵ sino un espacio de reflexión sobre el poder, la organización, el cambio, la institucionalidad y, principalmente, la cultura. Su trabajo en este campo, de manera muy silenciosa, fue iluminador para otras subdisciplinas antropológicas. Cuál era el enfoque que debían dar a sus estudios la antropología urbana, la antropología del desarrollo o la antropología del trabajo, nos preguntábamos en ese tiempo tan influidos como estábamos por el marxismo y en particular por la economía política. Krotz inspiró la respuesta a partir de su propio trabajo en el campo de la antropología política: trasladó el análisis de las estructuras y los sistemas a los aspectos subjetivos de la política. Sin abandonar las propuestas que la sociología política había desarrollado hasta ese momento, destacó la relevancia de la cultura política. En este terreno sus

3 La entrevista apareció en esos años, pero lamentablemente hemos perdido la referencia a la mismas.

4 Ver Krotz 2012

5 Ver Krotz 1988a

preocupaciones se engarzaron con las que Ortner percibía en la antropología de los sesenta: se preocupó por comprender el peso del individuo como agente activo y sujeto de su propia historia (Ortner 1993: 36).

La cultura política fue uno de los temas de trabajo de Estaban Krotz en los años ochenta. Partió del estudio y reconocimiento de los aportes de la sociología política que enmarcaban la cultura política en tres dimensiones: cognitiva, afectiva y evaluativa, pero propuso una cuarta dimensión: *utopía*. Ésta, en realidad significaba “una refuncionalización y reestructuración profunda de los elementos mencionados... una especie de ‘relectura’ que sólo puede retomar y reintegrar algunos aspectos señalados, pero que encuentra en ellos un impulso valioso. Empero, este juego de palabras también tiene su justificación precisamente por aludir a la utopía como algo que no está presente en la superficie de la percepción cotidiana y que sin embargo es indispensable para el análisis científico de la realidad” (Krotz 1985: 124s). La utopía en Krotz significó el encuentro de la antropología con la filosofía política de Ernst Bloch y Rudolf Bahro, ambos disidentes de modelo socialista de la República Democrática Alemana (RDA), pero comprometidos con la transformación social y la emancipación de los individuos de los lazos de poder capitalista. Su libro *Utopía* de 1980, es una revisión de autores que han propuesto utopías, desde Platón a Camilo Torres y Darcy Ribeiro, pasando por Tomás Moro, Karl Marx y Ernst Bloch. En sus páginas uno encuentra un análisis cuidadoso de las imágenes de futuro de autores muy diversos que le llevan a evaluar este planteamiento ciertamente “Opuesto a lo real, a lo factible, y lo viable [del que] aparece lo fantástico, el ensueño diurno, lo utópico” (1988b: 11). El estudio de la utopía supone el dejarse sorprender por una visión del mundo, de la historia y del hombre (1988b: 12).

El que el proyecto de la Universidad Autónoma Metropolitana no consistía en una propuesta de pretensiones aislacionistas o exclusivas se puede mostrar en el espíritu colaborativo que muchos de sus miembros expresaron al apoyar otros programas. Fue muy notable y productiva la relación de varios de esos profesores con la maestría en antropología social de la ENAH creada en 1980. La renovación que supuso este proyecto se puede medir por tres características. El abandono de un debate poco benéfico montado sobre la tensión entre una visión general de las ciencias sociales anclada en el marxismo y la defensa de la especificidad de la disciplina. El espíritu de la maestría logró permear muchas voluntades a partir del acuerdo de que sin negar la relevancia del paradigma marxista había que impulsar el enfoque propiamente antropológico en todos los campos de la antropología. Otra característica fue un modelo basado en talleres o seminarios temáticos dirigidos por investigadores que ya había probado su capacidad e innovación en distintos terrenos. Juan Luis Sariago, por ejemplo, empujó una visión integral de los estudios obreros en la búsqueda de una caracterización de la cultura del trabajo, vista en toda su amplitud: procesos fabriles, empresariales, liderazgos obreros, condiciones de vida, representaciones simbólicas, organizaciones gremiales, etc. Armando Bartra dirigió un taller semejante orientado a la discusión de los problemas del campo; Eckart Boege promovió el análisis de los pueblos indígenas desde diferentes perspectivas. García Canclini, quien ya había logrado un gran reconocimiento por sus estudios sobre las culturas populares, diseñó un taller que originalmente llamó de ideología, el cual tuvo durante toda esa década una vitalidad relevante. Este sistema de talleres fue determinante para el éxito de la maestría y sirvió de modelo a otros posgrados de nuestra disciplina. Su relevancia puede medirse por haber logrado

con éxito una tercera característica: la integración de colegas de otras instituciones. Fue una confluencia de apertura y la generosidad que dieron al programa una vitalidad sorprendente. Eduardo Menéndez de CIESAS, por ejemplo, trabajó por años temas de antropología médica y Andrés Medida de la UNAM y Miguel Bartolomé del INAH-Oaxaca se incorporan al taller de estudios étnicos. Esteban Krotz encontró en la colaboración con García Canclini y Patricia Sifa un espacio de desarrollo muy relevante.

El proyecto que originalmente había sido llamado taller de ideología transformó su nombre y, podemos decir, completó su objetivo, al denominarse ahora de cultura e ideología y Esteban Krotz tuvo en ello una participación notable. En ese taller impartió seminarios sobre cultura política y antropología jurídica, así como seminarios sobre metodología y ciencia. Sin embargo, lo más relevante fue la renovación que vivió la antropología en México al reincorporar el estudio de la cultura a su columna vertebral.

Con menor conciencia que la antropología británica que se alejó del concepto de cultura en favor del de estructura social, la antropología desarrollada en México prescindió de ese mismo concepto. Si, como es nuestra opinión, antes de los años sesenta los estudios de cultura eran poco relevantes más allá de la descripción de factores como la religión o el folclor, la irrupción del marxismo en los años setenta desplazó definitivamente el análisis de los aspectos culturales de las sociedades indígenas a un segundo término en favor de los estudios de clase y los factores estructurales de la explotación y la dominación capitalista. El caso es que:

“El resultado de todos estos factores ‘internos’ y ‘externos’ puede resumirse también de la siguiente manera. El fuerte énfasis en la esfera tecnoeconómica del marxismo y del neoevolucionismo y el igualmente fuerte énfasis en ‘lo social’ de la antropología británica se combinaron para rechazar la identificación de la antropología como la ‘ciencia de la cultura’” (Krotz 1993:18).

De esta manera muchos elementos “típicamente antropológicos”, como dice Krotz, desaparecieron del debate central en la antropología mexicana.

“Esto vale igualmente para fenómenos socioculturales (por ejemplo, la religión), para sectores poblacionales (particularmente, el más de medio centenar de pueblos indios) y para esferas de la realidad sociocultural (la mencionada limitación al estudio de lo ‘infraestructural’)” (idem 17).

¿Cómo volvió la cultura a ser un objeto relevante de investigación en nuestra disciplina? Krotz sigue la pista de esta recuperación en los estudios de cultura popular, con una amplia influencia de Antonio Gramsci y la antropología italiana⁶, y previamente en los estudios urbanos y sobre la pobreza que se conectaron con los estudios de los ambientes fabriles y del trabajo. Ahora bien, muchas de estas investigaciones encontraron espacio en el programa de maestría de la ENAH donde se emprendió una recuperación amplia del estudio de la cultura en la antropología mexicana. En 1982, el taller de Ideología cambió su nombre, como hemos dicho, por el “cultura e ideología” y los estudios de la cultura en todas las subdisciplinas comenzó a

6 Ver Zanotelli 2021

ser trascendental. Krotz da cuenta de este proceso en un libro relevante: *La cultura adjetivada* (Krotz, 1984) en el que ocho autores escarban en el estudio de la cultura en diferentes terrenos.

La antropología como ciencia

Volviendo a la inspiración del trabajo de Sherry Ortner, la antropología en México que se desarrolla a partir de los ochenta vivió una renovación crucial. Al trascendente impacto que supuso el despliegue del materialismo histórico y el compromiso político de los profesionales de este campo siguió un nuevo proceso que consistió en recuperar lo propio y ajeno de nuestra disciplina. Lo propio en el sentido de reconocer la producción de conocimiento que los antropólogos mexicanos que en más de medio siglo de trabajo habían realizado principalmente en terreno de los pueblos indígenas, pero también tuvo lugar una saludable apertura a los debates internacionales que se estaban dando en esos años: antropología de la cultura, cultura popular, cultura y comunicación de masas, antropología simbólica, análisis del discurso, identidad, género, ciencia... Una muestra de esta renovación se encuentra en el simposio “Sobre teoría e investigación en la antropología social mexicana” de 1986. El libro resultante significó, como pocos, un balance y una propuesta. Veintidós autores se despliegan por sus páginas tratando temas polémicos. Hay en los autores un intento de reconciliación en muchos temas que fueron militantemente combatidos. El hecho de que Gonzalo Aguirre Beltrán fuera quien inaugurara el simposio e introdujera el libro habla de espíritu y de una visión muy constructiva para lo siguió en los años inmediatos.

¿Cuál fue la participación de Estaban Krotz en este debate? La discusión de Krotz sobre la ciencia y sobre la antropología como ciencia ocurre en un periodo en el que la polémica sobre el carácter científico de la disciplina estaba en auge. En los años setenta y ochenta existían diferentes propuestas que se diferencian notablemente en cuanto a los énfasis dados a ciertos aspectos de lo que se podría entender como ciencia, lo que incluso llevaba a asignar o negar a la antropología un carácter científico. Desde una perspectiva marxista el debate giraba en torno a la tensión entre ciencia e ideología. La posterior influencia de Paul Feyerabend (1986) con su postura anarquista sobre el método radicalizó en algunos antropólogos del momento una actitud “anti-científica” en la disciplina. Otra contraposición muy relevante era la que se daba entre el verificacionismo sostenido por el empirismo y el positivismo y el falsacionismo que tenía en Karl Popper su principal representante. En esta tensión, los parámetros básicos se encontraban en las nociones de conocimiento y verdad. George Von Wright, filósofo finlandés cercano al pensamiento de Wittgenstein y de la escuela de Francfort expuso en un libro muy conocido (1980) la diferencia entre dos tradiciones científicas que se diferencian a partir de la contraposición existente entre *explicación* y *comprensión*. Con la publicación en los años sesenta de las *Estructuras de las revoluciones científicas* de Thomas Kuhn (1971), el tratamiento de la ciencia pasa del terreno de la lógica al de la historia, la sociología y la cultura. A partir de nociones como *paradigma* y *ciencia normal*, es decir del estado en que una ciencia se desarrolla sin cuestionar el paradigma o los modelos que en forma coherente dan cuenta de la mayor cantidad de observaciones, las ciencias se desenvuelven en la historia en una sucesión de crisis paradigmáticas y revoluciones científicas. Krotz aplica estas nociones a la antropología para señalar que no se encuentra en una situación de ciencia normal, es decir, de una disciplina en

la que hay acuerdo sobre la pertinencia de un paradigma, sino se encuentra en una situación preparadigmática. Un texto en el que con mucha claridad Esteban Krotz expone este punto de vista es “La antropología entre ciencia normal y revolución científica” de 1983 (Krotz, 1983).

Ahora bien, ¿cómo se traduce esta postura en la antropología en México? Según Krotz la ciencia es una expresión cultural y organizativa por la que va a trabajar desde diferentes ángulos. “Cerca del grado cero: consideraciones sobre la problemática metodológica en la antropología mexicana actual”, es el texto que propuso para el simposio de 1986 al que hemos aludido y aparece también en el libro publicado. Ahí señala que había habido un descuido de la parte metodológica en la antropología y propone una clara distinción entre epistemología, teoría de la ciencia y metodología. Pero el trabajo de Krotz no tiene un sentido primordialmente conceptual sino práctico. La ciencia, nos dice, es un proceso de producción cultural que por tanto debe ser examinada por los varios factores que la constituyen. Es el producto de una colectividad, está sujeta a condiciones socioculturales, económicas y de poder. Tiene divisiones disciplinarias, produce conceptos, tiene especialistas, recintos (o sea instituciones) reservados a la trasmisión de sus tradiciones a los nuevos miembros de las comunidades científicas, circuitos de comunicación, reconocimiento social general que resulta de la convicción de su utilidad actual o futura, y sus conocimientos se producen de acuerdo a conocimientos clara y detalladamente normados y de igual manera se supone que el elemento central de la socialización de las comunidades científicas consiste en su familiarización teórica y práctica con estas formas que explicitan y rigen estos procedimientos (1988: 284s).

Es interesante otra derivación de las consideraciones de Krotz sobre la ciencia. Como hemos señalado, el desarrollo de la antropología en México siguió a partir de los años ochenta una ruta que reconcilió el marxismo con la búsqueda de su propia identidad como disciplina. En este proceso ha producido sus propios relatos, reelaborado sus antecedentes, reconocido sus maestros y revisado sus contradicciones. Esteban Krotz formó parte de este proceso de varias maneras. La constitución de la antropología como ciencia, señala Krotz, parte

“del establecimiento de sociedades antropológicas y etnológicas y la conformación de redes de comunicación entre investigadores interesados en esta temática hacia el reconocimiento cada vez más generalizado de la existencia de un campo propio de fenómenos y, posteriormente, de una determinada manera de abordarlos, hasta desembocar en el reconocimiento social de la existencia de una nueva disciplina científica; este reconocimiento social se manifiesta, ante todo, en la creación de un sistema particular de reclutamiento y entrenamiento de profesionales de la disciplina y de reproducción del conocimiento mismo por medio de cátedras y carreras universitarias” (1987: 283s).

Estas consideraciones abrieron varios caminos de trabajo. Uno en el que Krotz ha tenido una participación muy destacada en todos los puestos que ha ocupado es en el sentido organizativo y comunicacional que tiene el desarrollo científico y la formación de los profesionales en esta disciplina. No ha habido periodo en el que la preocupación por los programas de estudio, las organizaciones profesionales, las editoriales y revistas, la creación de posgrados, la política científica y los presupuestos, la legislación relativa y tantos elementos conectados con el desarrollo institucional de la ciencia no hayan sido objeto de su reflexión.

En cuanto a la reflexión alrededor de la propia disciplina Krotz se pregunta sobre lo último -el sistema particular de reclutamiento y entrenamiento de profesionales de la disciplina y de reproducción del conocimiento mismo por medio de cátedras y carreras universitarias-, es decir, sobre cómo se desarrolla este proceso y de ese modo explora lo que podría ser la historia de la disciplina. Propone que no se debe reducir a su establecimiento como ciencia, que ocurre a fines del siglo XIX, sino también debe incorporar sus antecedentes, tal como lo hizo Ángel Palerm en su libro en dos volúmenes sobre *Historia de la etnología*, que tratan de “Los precursores” y “Los evolucionistas”.⁷ Más aún, la división entre los conocimientos precientíficos y científicos en la antropología llevó erróneamente, dice Krotz, a considerar a los primeros como no científicos. La consecuencia fue que “La negación del carácter procesual de la constitución de la antropología como ciencia y la eliminación de sus ahora llamados ‘antecedentes’ del campo del quehacer científico llevaron conjuntamente al opacamiento prácticamente completo de las condiciones —internas y externas— de este proceso de constitución... Así, por ejemplo, la discusión entre una de las corrientes más influyentes en el pensamiento y los movimientos sociales europeos del siglo pasado, la utopía, y las ciencias antropológicas nacientes simplemente no existe, aunque en verdad hay múltiples relaciones entre ellas y justamente en términos constitutivos” (Idem: 285s). Es aquí donde Krotz abre un espacio relevante de reflexión sobre el desarrollo de la antropología que va a absorber su esfuerzo intelectual durante varios años:

La pregunta antropológica nace del encuentro: el encuentro entre pueblos, culturas, épocas. Siempre los ha habido y por ello siempre ha habido antropología, siempre ha habido la pregunta antropológica, aunque en diversas formas y, desde luego, con respuestas más diversas aún (Idem: 286).

Krotz sostiene que *La pregunta antropológica*, es anterior al establecimiento de la antropología como ciencia y tampoco se circunscribe a la disciplina sino, en realidad, es formulada por varias disciplinas e incluso por individuos que por razones de comercio, viajes, guerra, gobierno o cualquier otra, se han visto confrontados a lo largo de la historia con personas diferentes a él. Krotz va a desarrollar el papel de la pregunta antropológica en el desarrollo de la disciplina en varios textos, fundamentalmente en su imponente trabajo *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. En éste desarrolla en profundidad varias de sus preocupaciones sobre la disciplina.

La pregunta antropológica consiste en interrogarse sobre “*la igualdad en la diferencia y la diferencia en la igualdad*” (Krotz, 2002: 53), es decir, “la cuestión de los aspectos individuales y de conjunto de esos fenómenos humanos —comprendidos en la relación igualdad- diferencia, diferencia-igualdad—, que incluye tanto la otredad percibida, como a lo propio, que nos es familiar” (idem). Utiliza varias figuras y temas para fundar la pregunta. El *viaje* es una de ellas. La pregunta antropológica va a dar lugar a algunas categorías, entre éstas la de *otredad* que significa una clase especial de diferencia que tiene que ver con la *extrañeza*, pero también con la propia comprensión del sí mismo, de su origen, de sus propios actos, cuya aduana es muy relevante: “La alteridad tiene un precio elevado: no es posible sin el etnocentrismo” (ib, 60).

⁷ Los libros fueron publicados por SEP-INAH en 1974 y 1976 respectivamente.

En la época moderna la pregunta por el otro, la pregunta antropológica, tiene una triple raíz: la revolución industrial o, dicho con mayor propiedad, la *apropiación social de la naturaleza*; los cambios en *las relaciones sociales* en lo que toca a la producción, la familia o la urbanización y, la tercera fuente de la pregunta antropológica en la modernidad, *la nueva mirada al pasado*.

El impulso que da a la disciplina la pregunta antropológica genera sus más amplias posibilidades. Es lo que permitirá al practicante de la profesión ir más allá de ver la disciplina como si tratara de un fenómeno social seleccionado, un segmento de la realidad que le es propio. La antropología es para Krotz “una perspectiva que construye acerca de la realidad empírica observable” (2012: 8). La perspectiva de la alteridad.

Alteridad y conocimiento: algunas consecuencias.

La amplitud de temas que se expresan en la obra de Krotz puede ser vista desde múltiples perspectivas. Queremos señalar algunas de las más relevantes en lo que toca a la docencia, la historia de la antropología y la antropología de la antropología, que van de la mano con la propuesta de las “Antropologías del Sur”.

El modelo docente que se perfiló en la propuesta de renovación de las ciencias sociales se remonta a la década de los años setenta cuando Guillermo Bonfil reflexiona sobre la antropología mexicana en el marco de la *nueva sociología latinoamericana*. En su opinión la antropología debe dar respuesta a los problemas que presenta la realidad de los países de la región, es decir, debe pugnar “por una selección de temas por investigar en la que el criterio fundamental sea la importancia del asunto en términos de la problemática social actual de los países latinoamericanos” (Bonfil 1970: 39) con el objetivo de intervenir en el cambio social. Es decir, para Bonfil, el trabajo de la antropología debe centrarse tanto en la reflexión sobre nuestra disciplina, como en su renovación sustentada en la “voluntad de análisis de nuestra propia realidad” (idem, 40) Esta postura involucró todos los aspectos de la disciplina, especialmente los que tratan de la transmisión de su especificidad donde la docencia tiene un papel central. Es por lo que uno de los cambios que se perfilaron desde esa época fue un modelo que fuera coherente con el enunciado: la articulación de la teoría con la realidad. A nuestro juicio, de entre los antropólogos que desde la docencia impulsaron estas ideas destaca Esteban Krotz.⁸ Su insistencia en una sólida formación en las teorías antropológicas va a la par de su interés en que el conocimiento de los planteamientos “clásicos” deben suponer una renovación de la teoría al articularla con problemas de investigación que los estudiantes proponen en sus proyectos y con los contextos sociopolíticos y culturales del momento. Es reconocible su compromiso con la docencia que ratifica en el aula y en las propuestas en torno a la metodología y las prácticas de investigación antropológicas.⁹ Este es un tema que trata de manera constante y que, al igual que otros, se centra en la atención a los problemas sociopolíticos y culturales de nuestro tiempo. Así, es frecuente que Krotz aborde reflexiones sobre temas de coyuntura y sus relaciones con el

8 Puede verse la participación de Krotz (1989) en la *Mesa redonda sobre la docencia de la antropología en México* de agosto de 1988.

9 Véase, por ejemplo: Krotz 1987 y 2022

ejercicio de la disciplina.¹⁰ Cuando así lo hace da cuenta de un proceso cuya complejidad es la clave de intervenciones exitosas.

La formación de los nuevos antropólogos para Krotz involucra la transmisión de un conjunto de conocimientos en renovación constante que supone no sólo lo que corresponde a los procesos de formación de la disciplina sino los que se producen a partir de las nuevas investigaciones. De ahí que la pregunta sobre qué tematizar en los programas de formación no pueda responderse de manera definitiva. Pero no se trata sólo de las transformaciones internas de la disciplina, sino también de las del conjunto de las ciencias sociales y humanas de las que la antropología forma parte y que a su vez se sitúan en un campo de fuerzas más amplio que implica las visiones hegemónicas en la distribución de recursos económicos estatales basada en lo que los gobiernos en turno definen como problemas relevantes y el papel que deben cumplir las disciplinas científicas en la atención a los mismos. En 1986 Krotz llamó la atención sobre esto al escribir que “Hay que tener presente el hecho de que en México la investigación científica no es considerada una actividad prioritaria, ni por la administración pública, ni por la empresa privada” (Krotz, 1986:69) y que, por lo tanto, cualquier esfuerzo por remediar esta situación tendrá que comprenderse como “intento a contracorriente” (ib.) Otros dos problemas que denuncia y que, a nuestro juicio continúan vigentes, es el de la imposibilidad derivada de las condiciones de trabajo del personal académico para cumplir con las funciones de docencia, investigación y difusión de la cultura. Vigente es también su llamado de atención sobre el elemento humano central del trabajo docente: el desconocimiento de los alumnos, otra de las tareas que aún no están resueltas. Las dificultades de la docencia en sentido amplio dependen de los contextos y los jóvenes estudiantes que cambian constantemente, no sólo en lo que podemos llamar generaciones, sino incluso en una misma generación, de un grupo a otro.

Esta mirada totalizadora en la que cada aspecto de las prácticas de la antropología se relaciona con los otros es una característica del análisis que Krotz realiza. Es algo que forma parte de una postura frente a la disciplina entendida como un proceso cultural que debe ser estudiado como tal, es decir, mediante un enfoque antropológico. La práctica de una *antropología de la antropología* tiene diversos antecedentes. En México forma parte del proceso de autorreflexión que involucra la crítica a la política de población y del lenguaje que el Estado mexicano impuso a los pueblos indígenas, conocida como “indigenismo”, una crítica que fue inicialmente ideológica pero que tendió paulatinamente a reconocer no sólo los emprendimientos negativos, sino también el proceso de producción de conocimientos que estuvieron orientados por las necesidades de los grupos hegemónicos. No va a ser nunca banal la insistencia en que México y los países de América Latina han producido conocimiento antropológico desde hace mucho tiempo. Lo relevante ahora es comprender este proceso, enmarcarlo en las necesidades de nuestras sociedades y vincularlo con los desarrollos de otras corrientes antropológicas. Es el momento de las antropologías del sur, del reconocimiento de su aportación a la “diversificación de la antropología universal” (Krotz, 2006). Esta es una tarea pendiente, escribió, que coloca en el centro “la autorreflexión en y sobre las Antropologías del Sur, el examen de su construcción en el pasado y en el presente, el estudio sistemático de sus características cognitivas y de las peculiaridades de sus comunidades estudiantiles, académicas y profesionales. El escudriñamiento

10 Ver Krotz: 2016

de sus procesos de innovación y adaptación y de su inserción en la antropología universal... Esto es: hace falta una *Antropología de las Antropologías del sur* (Krotz 2006:10-11).

Bibliografía

- Bartra, Roger (2022) *Mutaciones. Autobiografía intelectual*, México Debate
- Bonfil Batalla, Guillermo (1970) “Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica” en VVAA De eso que llaman antropología mexicana, México, Nuestro Tiempo 39-65.
- Feyerabend, Paul (1986) *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento* [1975], Madrid, Tecnos
- Krotz, Esteban (1983) “La antropología entre ciencia norma y revolución científica” en *Revista de la Universidad de Yucatán* Núm. 148: 62-96
- Krotz, Esteban, comp. (1984) *La cultura adjetivada*, México, Departamento de Antropología, UAM-I
- Krotz, Esteban (1985) “Hacia la cuarta dimensión de la cultura política” *Iztapalapa*, México UAM-I núm. 12/13: 121-127
- Krotz, Esteban (1986) “Poder, símbolos y movilizaciones: sobre algunos problemas y perspectivas de la ‘Antropología política’”. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*. México. CONACyT/UAMI. IX (31): 7-22
- Krotz, Esteban (1987) “Pasos para el estudio y la exposición de un texto antropológico” *Revista Estudiantil Hoja de Viento* Departamento de Antropología, UAM, 1 (3), abril: 1-4.
- Krotz, Esteban (1987a) “Utopía, asombro, alteridad: consideraciones metateóricas acerca de la investigación antropológica” *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, V (14): 283-301
- Krotz, Esteban (1988) “Cerca del grado cero: consideraciones sobre la problemática metodológica en la antropología mexicana actual” en VVAA *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, México, CIESAS/UAM-I, pp. 283-298.
- Krotz, Esteban (1988a) *Ensayos sobre el cooperativismo rural en México*. México, Cuadernos Universitarios Núm. 35, DCSH-UAM-I
- Krotz, Esteban (1988b) *Utopía* [1980] México, UAM-I
- Krotz, Esteban (1989) “Algunos problemas de la enseñanza de la investigación antropológica”, *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*. México. CONACyT/UAMI. X (35), junio: 67-84.
- Krotz, Esteban (1990) “Antropología, elecciones y cultura política” *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*. México. CONACyT/UAMI. XI (38), octubre: 9-19
- Krotz, Esteban (1991). Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico. *Alteridades*, 1, pp. 50-57.
- Krotz, Esteban (1993) “El concepto ‘cultura’ y la antropología mexicana: ¿Una tensión permanente?” en E. Krotz, Comp., *La cultura adjetivada*, México, Departamento de Antropología, UAM-I: 13-31.
- Krotz, Esteban (2002) *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el*

- desarrollo y la reorientación de la antropología* [1994], México, UAM-FCE
- Krotz, Esteban (2006) “La diversificación de la antropología universal a partir de las antropologías del sur” *Boletín Antropológico*. Mérida Venezuela. Universidad de los Andes, enero-abril, vol. 64, Núm.61, pp. 7-20.
- Krotz, Esteban (2012) “¿Qué se aprende cuando se estudia antropología?” (Conferencia Esther Hermitte) *Estudios en Antropología Social - CAS/IDES*, Argentina, 2 (1): 3-14.
- Krotz, Esteban (2016) ¿Qué hacer como científicos sociales ante atrocidades como Tlatlaya y Ayotzinapa? en <https://www.comecso.com/texto-sobre-ayotzinapa/esteban-krotz-que-hacer-como-cientificos-sociales-ante-atrocidades-como-tlatlaya-y-ayotzinapa-2-2> [10/07/23].
- Krotz, Esteban (2022) “Esquema general para la elaboración de un ‘Proyecto de Investigación’” en Antropología Social. *Estudios Sobre Las Culturas Contemporáneas*, Colima, Universidad de Colima, 28 (55): 201–222.
- Kuhn, Thomas S. (1971) *La estructura de las revoluciones científicas* [1962], México, FCE
- Ortner, Sherry (1993) *La teoría antropológica desde los años sesenta* [1984], Guadalajara UdeG.
- Von Wright, G. (1980). *Explicación y Comprensión* [1971] Madrid, Alianza Universidad.
- Zanotelli, Francesco (2021) “Cirese en México: legados fecundos de Gramsci en los estudios culturales” *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Colima, Universidad de Colima, XXVII (54): 179-199.

La politicidad de las preposiciones: una aproximación libre e interesada a Esteban Krotz¹

Lía Ferrero²

Necesitamos salir de la trampa del turismo y de la trampa de la hiperconexión y meternos otra vez en el tacho, en la zanja, en el ruido de la lata podrida, que suena como el cartón mojado por la lluvia. Leo libros de literatura latinoamericana copiados de libros de periodistas franceses, ingleses, norteamericanos. Libros que repiten las miradas de los filósofos del marketing y de los expertos más ácidos del poscapitalismo, todo en tono jocoso y marginal, pero que al fin y al cabo son eso, repeticiones de un tono jocoso y marginal³.

Antes de iniciar este artículo, debo dejar en claro que además de agradecer el espacio en la revista PLURAL para escribir sobre Esteban Krotz y su influencia, este no va a recorrer la obra de Esteban, sino que en estas páginas se verá reflejado como parte de su obra tuvo un impacto directo en mi paso por asociaciones de antropología nacionales, regionales e internacionales⁴.

Básicamente lo que pretendo con el recorrido que voy a hacer es volver sobre la idea según la cual la antropología es una práctica política siempre⁵. Esto a partir de la lectura que hiciera de Esteban (y no solamente de su obra, sino también de la de otros muchos colegas -sobre todo latinoamericanos y algunos caribeños-). Sólo me referiré aquí a lo que Esteban llama “instancia gremial”, pero que yo prefiero referir como “instancia asociativa/colectiva”.

No pretendo en ese sentido generar un panfleto publicitario de lo realizado desde diferentes espacios colectivos, sino poder argumentar –o mostrar a partir de la descripción de algunos eventos o proyectos- lo necesaria y relevante que fue para cada uno de esos espacios y

1 Fecha de realización: abril 2024. El formato de los códigos de cita y las referencias bibliográficas se encuentra en el formato de las normas definidas por ALA.

2 Universidad Nacional de José C. Paz; Universidad Nacional de La Plata. Presidenta ALA 2020-2024. Fecha de realización: abril 2024. El formato de los códigos de cita y las referencias bibliográficas se encuentra en el formato de las normas definidas por ALA.

3 Félix Bruzzone. La memoria y el estornudo. El Dipló. 27-03-23 <https://www.eldiplo.org/notas-web/la-memoria-y-el-estornudo/>

4 Con fines solamente informativos: entre 2007 y 2018 fui miembro de la Comisión Directiva del Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina, siendo su presidenta los últimos 5 de esos años. Entre 2017 y 2024 fui miembro de la CD de la ALA, siendo su presidenta entre 2020 y 2024 y desde 2021 hasta 2025 soy miembro electa del Organizing Committee del Consejo Mundial de Asociaciones de Antropología-WCAA. Es desde ese lugar que abordo entonces este artículo.

5 Eduardo Restrepo define a la antropología como “una práctica política de cabo a rabo” (2012). A los fines de este artículo entiendo que la antropología es una práctica política (o directamente política) en la medida en que la misma implica disputas por los sentidos del mundo y de sí misma, jerarquías, compromisos más o menos explícitos, reconocimientos, silenciamientos, etc.

momentos, la apropiación de las discusiones que plantea Esteban para y sobre las antropologías.

Voy a empezar por una especie de anécdota, a partir de la cual surge el título de esta propuesta. Durante abril de 2023, desde la Asociación Latinoamericana de Antropología [ALA], en alianza con la Universidad del Magdalena (Colombia), el Grupo de Trabajo de la ALA sobre Antropologías del Caribe, la Asociación Colombiana de Antropología y el Instituto Colombiano de Antropología e Historia organizamos un encuentro en Santa Marta, sede de la UniMag, sobre las Antropologías hechas en el Caribe.

El evento respondía a un compromiso que ALA había asumido con su nueva Comisión Directiva en 2020, ya que considerábamos en ese momento como asociación, que el Caribe resultaba un espacio intelectual y geopolítico deseado, pero poco explorado.

El encuentro tomó la forma de unas jornadas que se desarrollaron durante 3 días en la UniMag. En consonancia con la tradición de la ALA, lo encuadramos dentro de los eventos Pre ALA, que son eventos en los que desde la asociación focalizamos en una problemática considerada de relevancia para la misma, y en los que a su vez, se realizan reuniones en pos de adelantar la organización de los Congresos ALA, que se realizan (idealmente) cada 3 años. Experiencias similares se dieron previas al VI Congreso ALA, y en 3 oportunidades como antesala del VII Congreso.

Este Pre ALA particularmente dedicado a las antropologías hechas en el Caribe, se organizó alrededor de 4 ejes. Por un lado se tematizó a las antropologías y los feminismos desde el Caribe; con esta conversación se pretendió poner al Caribe en el centro de la producción de unos feminismos en articulación con unas antropologías específicas. El segundo eje estaba centrado en las etnografías desde el Caribe; con este eje buscábamos una aproximación a las etnografías hechas en y sobre el Caribe, con especial énfasis en el Caribe colombiano. El tercero se desprendía de los sentidos que tiene la colección de la ALA “Las antropologías hechas en América Latina y el Caribe”, aquí se buscó poner en discusión las sensibilidades, estilos y problemáticas que constituyen nuestras⁶ antropologías, para ampliar y complejizar lo que entendemos por antropologías hechas en nuestro Sur. Finalmente el cuarto eje, liderado por la Asociación Colombiana de Antropología, pretendía colocar en tensión los contextos, necesidades y apuestas para avanzar hacia una mejor comprensión del desarrollo de la práctica profesional contemporánea de las antropologías caribeñas.

Durante el primer día, a raíz de las conversaciones sobre las etnografías desde el Caribe, se introdujeron las nociones de Esteban Krotz de Antropologías en/del Sur, con el objetivo de empezar a delinear las especificidades, si las hubiera, de las etnografías desde el Caribe. A partir de allí se presentaron etnografías que se hacen en el Caribe, y se reflexionó sobre como toman cuerpo en un contexto geopolítico determinado. La discusión, que terminó de manera acalorada, fue retomada al día siguiente en otra de las rondas de conversación –esta vez sobre las antropologías hechas en el Caribe-, en la que desde una supuesta identidad propia caribeña, se suponía o más bien se proponía como perimida la discusión sobre si pensar a nuestras antropologías en términos de Antropologías del Sur o en el Sur. Ello se argumentaba, en medio de acusaciones cruzadas por las responsabilidades de ese hacer y

6 La categoría refiere a lo que proponen Restrepo y Sandoval como tales en “Nuestras Antropologías: elaboraciones y problemáticas desde América Latina y el Caribe” 2024.

sus posibles especificidades. Como si se pudiera delinear unas particularidades en el hacer antropologías desde el Caribe, evitando la discusión política sobre ese hacer.

Más allá de los señalamientos sobre responsabilidades, lo cierto es que posicionar la discusión sobre las antropologías del/en/desde el Caribe desde una perspectiva política, como pensar geopolíticamente a nuestras antropologías, generaba incomodidades explícitas y manifiestas. Como argumentaré más adelante, entiendo que evitar este tipo de discusiones termina debilitando, invisibilizando y en última instancia acentuando la irrelevancia a la que unas antropologías sin discusión política están destinadas. Necesitamos, aunque han pasado más de 3 décadas:

“la auto-reflexión en y sobre las Antropologías del Sur, el examen de su construcción en el pasado y en el presente, el estudio sistemático de sus características cognitivas y de las peculiaridades de sus comunidades estudiantiles, académicas y profesionales, el escudriñamiento de sus procesos de innovación y adaptación y de su inserción en la antropología universal.” (Krotz, 1993, p. 8).

De lo contrario, si no empezamos por esa auto-reflexión, ¿cómo imaginar nuestras antropologías? ¿Sólo como réplicas de unas antropologías “originarias”⁷? ¿Cómo posicionarnos en el escenario disciplinar como antropologías que no sean mero reflejo de las antropologías producidas en el Norte? ¿Podemos pensar a unas antropologías hechas en el Caribe sin antes pensarlas del o desde el Sur? La respuesta es sí, pero ¿a qué costo? O, ¿cuál es el sentido?

Como ya todos sabemos a estas alturas, Esteban nos ofrece una herramienta conceptual para entender a esas antropologías que se hacen en nuestra región, pero que no se piensan, imaginan o proyectan desde nuestra región, a diferencia de otras, que sí lo hacen.

A las primeras las nombra como antropologías en el Sur, que refiere “...simplemente a la antropología que se produce y practica en determinada región no perteneciente a la cuna noratlántica de la antropología originaria y sus descendientes directos.” A las últimas – antropologías del Sur- las entiende:

“[...] en el sentido de una práctica científica que asume explícitamente esta ubicación geo-político-cultural y se entiende como parte integrante de una tradición propia de la antropología universal [...]. Para cualquiera de los dos casos, antropologías debe usarse en plural, “[...] ya que tanto en el Norte como en el Sur no existe un tipo único de antropología hegemónica, sino un conjunto de tradiciones nacionales y/o lingüísticas claramente diferenciadas”. (Krotz [2007] 2024, pp. 71 y 72)

Claro que como también nos advierte Esteban, “Norte” y “Sur” no son términos unívocos, ni refieren a zonas geográficas determinadas, sino que:

“los dos términos hacen referencia a la situación colonial en la que se estableció la ciencia antropológica originalmente y que no ha desaparecido aún, ya que las sociedades que

⁷ Originarias en este caso refiere a la perspectiva historicista que ubica como tales a unas antropologías que nacen en Inglaterra, Francia y Estados Unidos, y que desde allí se difunden al resto del planeta.

entonces eran las dominantes, siguen siéndolo; a pesar de la por algunas corrientes teóricas recientes pretendida “desterritorialización” cultural, la base geográfica de esa situación se mantiene hasta el día de hoy, aunque en todos los países sureños se han formado enclaves de tipo norteño y aunque en todos los países norteños se están extendiendo las áreas pobladas por colectividades humanas del tipo (y a menudo también de origen) sureño”. (Krotz [2007] 2024, p. 71)

Esa situación colonial es clave para entender la relación entre la producción antropológica Norte-Sur, ya que como estipulan Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (2008) en su propuesta política y académica sobre las *antropologías del mundo* “siempre han existido conexiones muy estrechas entre los sistemas-mundo de poder, el desarrollo de la teoría social y los cambios en disciplinas particulares como la antropología” (p. 18), lo que también nos permite entender el eurocentrismo a la hora de reconstruir la historia y el devenir de la antropología. Las nociones de *antropologías del sur* en ese sentido, ponen de manifiesto esa desigualdad en clave geopolítica.

La acalorada discusión sobre la relevancia o no de volver sobre nociones como las de antropologías del/en el Sur, trajo a colación la participación de ALA en espacios asociativos internacionales de la disciplina.

ALA, en tanto asociación, es miembro (junto con otras 50 asociaciones de todo el mundo) del Consejo Mundial de Asociaciones de Antropología (WCAA, sus siglas en inglés). El WCAA es un espacio global que nace en 2004 fruto de las conversaciones sobre las *antropologías del mundo*, con el objetivo de promover un intercambio más diverso entre los antropólogos a nivel global. En ese mismo gesto, busca desafiar o por lo menos poner entre paréntesis la hegemonía de las antropologías del Norte, fomentando “nuevas formas de conversabilidad”.

Al proyecto de una Antropología única y universal, que responde a los parámetros, proyectos, propuestas e ideología de la Antropología del Norte, como contrapropuesta a esa estrechez histórica y de locus de enunciación que pone al descubierto los problemas de abordar a la antropología como única y universal, las *antropologías del mundo* proponen la diversidad, lo que nos permite comprender a la antropología como un universal y a la vez como una multiplicidad.

Sin embargo, más allá del proyecto del que WCAA es resultado, no solo las reflexiones desde la perspectiva de las antropologías del mundo o mundiales está ausente mayormente, sino que las relaciones de desigualdad entre las antropologías se replican y reproducen al interior del Consejo. El inglés como lingua franca no hace sino profundizar esas desigualdades; pero incluso se dan con mucha frecuencia situaciones entre colegas en las que, como se pregunta Esteban “¿Cuántas veces [la] actitud típica [de los colegas del Norte] para con sus colegas del Sur es de carácter esencialmente paternalista, lo que asigna a estos últimos inevitablemente un lugar de segunda, condenados a ser aprendices permanentes de quienes son los dueños de la antropología verdadera?” (Krotz 1993, P. 7). “You guys in Latinamerica maybe don’t understand, because you don’t have that problem”; de esa manera fuimos increpadas una colega brasileña y quien escribe, cuando intentábamos posicionarnos respecto de las diferencias entre las antropologías. Quien nos increpaba, desde una antropología entendida en singular y con mayúscula, buscaba de esa manera silenciar la discusión y ordenar unas jerarquías que subordinan a las antropologías hechas en Latinoamérica, fijando en ese mismo gesto un sentido

común disciplinario, que naturaliza, universaliza y canoniza su propia contingencia (Restrepo, 2020).

Desde esa jerarquía suponía a Latinoamérica como una unidad, y que dada esa unidad (o lo que es lo mismo, falta de pluralidad, que dicho sea de paso, esa unidad la daba para esa persona, el lugar de subordinación de nuestras antropologías), no podíamos llegar a comprender las “dificultades” entre las antropologías mundiales (claro que esta persona no piensa en antropologías en plural, ni en diversidad o pluralidad; sino que lo hace en términos de “anglo-american hegemony”, como problema de traducción lingüístico y no como problema geopolítico). Entonces a su juicio, la unidad lingüística en Latinoamérica (desde su punto de vista), hace de la región un bloque para la antropología, que no puede comprender problemas como la pluralidad –nuevamente desde su punto de vista- lingüística, como sí lo hace la antropología “internacional”.

“¿Cuántas veces [se pregunta Esteban] nos encontramos aquí ante una nueva variante de la conocida división internacional del trabajo, en la cual el “antropólogo nativo”, adquiere el papel de una especie de “informante clave”, que presta sus servicios a cambio de una ocasional coautoría o invitación a uno de los lugares “consagrados” de la antropología mundial?” (Krotz, 1993, p 7 y 8).

O, en términos de Rosana Guber “los latinoamericanos, probablemente, venimos a ocupar una posición semejante a la que ocupan nuestros nativos en nuestros propios escritos, como meros proveedores de datos”. (2018. P 48)

¿Cómo comprender semejante acto de soberbia por parte de colegas que aunque manifiestan denunciar “the anglo-american hegemony”, luego infantilizan a las antropologías hechas -por ejemplo- en Latinoamérica?

Independientemente de la acertada o desacertada interpretación del colega norteamericano respecto de lo que implica la hegemonía del Norte para la disciplina, ¿cómo responder a ese ataque si no es políticamente? ¿Cómo posicionarnos, sin antes reflexionar desde donde lo estamos haciendo?

Misma situación en otro escenario, ¿Cómo entender que una asociación nacional latinoamericana invite a una colega del Norte a un espacio de diálogo y admita, acepte y se contente con que la colega les diga “de la antropología argentina yo no sé mucho”, y entonces el diálogo se transforme en unidireccional, donde desde el Norte se enseña y desde el Sur se aprende? ¿Cómo es posible que ello no indigne? ¿Cómo es que eso no genera una situación de tensión, que no se problematice esa situación?

Podrán preguntarse si no estoy con estos relatos ensañándome con algunas personas o situaciones. Pero nuevamente, si seguimos a Esteban, vamos a comprender que:

“Antes que nada hay que recordar que la producción de conocimientos científicos es un proceso de creación cultural semejante a otros procesos de creación cultural. [...] Una implicación inmediata de esto es que no debe estudiarse como un proceso sin sujeto: cualquier análisis de la ciencia antropológica tiene que incluir de manera fundamental la atención a las características de las comunidades científicas que generan y difunden los conocimientos antropológicos considerados por ellas mismas y por otros sectores

sociales como científicos. Es crucial caer en la cuenta que los generadores (que siempre son colectivos) de tales conocimientos al igual que sus estructuras organizacionales y sus vínculos con la realidad social más comprensiva no son algo “externo” al conocimiento antropológico, sino que se trata de elementos tan intrínsecamente constitutivos del mismo como, por ejemplo, la dinámica argumentativa del debate científico” (Krotz, 1993, p 8 y 9)

El provincianismo metropolitano junto al cosmopolitismo provinciano, están basados en la desigualdad en el campo de la disciplina, desigualdad en el intercambio de teorías e información (Lins Ribeiro, 2018). El desconocimiento por parte del Norte de la producción hecha en el Sur no se suele traducir en falta o en ignorancia. Por el contrario, si el desconocimiento es de parte de un colega del Sur, sí se traduce en ignorancia. A su vez, si el desconocimiento es sobre la producción entre colegas del Sur, tampoco es entendido como ignorancia. Esa tensión no se problematiza, como vemos en la situación arriba descrita, y es parte de las razones por las que las antropologías hechas en el Sur se invisibilizan: “Otro aspecto de este silenciamiento de la antropología del Sur se encuentra en que usualmente no se problematiza la relación intrínsecamente tensa entre miembros norteros y sureños de la comunidad antropológica”. (Krotz, 1993, p 7)

Ese cosmopolitismo provinciano que implica que desde unas antropologías no hegemónicas se esté más al tanto de la producción de las antropologías hegemónicas que de las propias, se traduce en falta de indignación ante situaciones como las arriba descritas. Porque en la medida en que no se politiza esa discrecionalidad en el conocimiento sobre la producción antropológica, se reproducen esos estándares que marcan una jerarquía entre ellas. De más está decir que esa jerarquía ubica en un lugar de inmadurez a las antropologías en/del Sur.

Correr de ese lugar de infantilismo, diletancia e inmadurez en el que las antropologías no hegemónicas somos ubicadas, sólo es posible –nuevamente- con un posicionamiento político. Y en ese posicionamiento no es lo mismo *en* que *del*, porque Antropologías del Sur implica “tanto un diagnóstico como un programa” (Krotz [2007] 2024, p 72), a diferencia de antropologías en el Sur que no tienen programa propio. Un programa para nuestras antropologías que no equivale con aliarse con sujetos subalternos como bandera o marca de la diferencia, o sólo con la cuestión declamativa ni los epítetos novedosos.

La propuesta es la de un análisis profundo y estructural que nos permita desde ese diagnóstico, revisarnos. Ese revisarnos no es solamente en el vínculo con el Norte, sino también en el vínculo con otras antropologías del Sur, ya que como bien nos explica Esteban existen:

“mecanismos de invisibilización que operan en el seno de las comunidades antropológicas en el propio Sur. Claro está que tales mecanismos derivan originalmente de la relación de dependencia que implicó el inicio de la difusión planetaria de nuestra ciencia, pero ¿por qué y cómo se prolonga esta situación hasta ahora?

Una de las causas de esta situación podría ser la recepción, gracias a la tecnología informática actual cada vez más expedita, de las cambiantes modas teóricas y preferencias temáticas generadas en el Norte, que provee a sus adherentes en el Sur la reconfortante sensación de pertenencia a una comunidad mundial, pero que es propensa a eliminar del campo de visión los problemas cognitivos y sociales propios del Sur”. (Krotz. 2006, p. 9)

Ese revisarnos se tradujo en ALA en diferentes estrategias. En contra de las políticas de la ignorancia, que sobredimensionan la producción del Norte e invisibilizan la del Sur, ALA lanzó la colección: “Las antropologías hechas en América Latina y el Caribe”⁸. La colección busca aportar a la producción de un archivo de nuestras antropologías, visibilizando sus características, trayectorias y contribuciones, impulsando así una serie de conversaciones que reflexionan desde la geopolítica del conocimiento. En ese sentido, la noción de *hechas en* habilita una definición ético-política para nuestras antropologías que puede potenciar reflexiones sobre sus especificidades en nuestro presente. Esas reflexiones han sido abordadas desde los años noventa a partir de una serie de categorías entre las cuales volvemos a las de Esteban, antropologías *en-del* el Sur.

Armar un archivo de nuestras antropologías es uno de los objetivos con los que se funda la ALA. Pero la Colección no busca simplemente acumular textos y/o información, sino que en ese gesto busca -desde unas antropologías del Sur- contestar la invisibilización de la que somos objeto.

La revista “PLURAL, antropologías desde América Latina y el Caribe”⁹ hace también lo suyo, no en términos de archivo, sino de espacio editorial que privilegia unos contenidos y un proyecto político editorial por sobre el proyecto de estandarización a la que son sometidas la mayoría de las revistas científicas, en la búsqueda del cumplimiento de ciertos estándares – inalcanzables en la medida en que sufren modificaciones y adiciones constantemente- que las ubicarían dentro de las revistas “deseables” y/o mejor renqueadas. Esas revistas deseables, son mayormente en inglés y pertenecen a proyectos políticos del Norte, y cuando no son del Norte, emulan esos modelos.

PLURAL se diferencia de otras revistas existentes en el campo de la antropología debido a que busca publicar artículos que visibilicen las trayectorias, contribuciones y condiciones de nuestras antropologías. Como criterio editorial, como símbolo y como denuncia de ese ecosistema editorial desigual y opresivo, además, PLURAL es una revista no indexada ya que toma distancia del frenesí productivista que demandan las burocracias académicas y de la geopolítica del conocimiento que estas reproducen. Frenesí que determina carreras académicas, privilegios, reconocimientos, posibilidades de reproducción o desaparición de nuestras revistas. Con la intención de propiciar conversaciones para unas antropologías que desde ALA consideramos relevantes con nuestros presentes, la revista propone una línea editorial pensada desde el Sur y anclada en ese Sur.

No podemos no mencionar como estrategia también a los Grupos de Trabajo (GT) ALA, ya que el propio Esteban ha insistido con dicha propuesta desde hace por lo menos 20 años. Originalmente su propuesta se ceñía a la creación de un grupo de trabajo permanente dentro de la ALA “que estaría dedicado a registrar, difundir e impulsar los esfuerzos meta antropológicos en las antropologías latinoamericanas...” (Krotz, 2006, p. 13). Esto en consonancia con su abordaje de las antropologías que ponía y pone en el centro la necesidad de una antropología de las antropologías latinoamericanas, que revise “sus ideas, instituciones, historias, metodologías, epistemes, debates, publicaciones, ejercicio profesional, programas docentes, etc.”. Y reúna y sistematice:

8 <https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/portal/coleccion-antropologias-hechas-en-america-latina/>

9 <https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/revistas/index.php/plural/index>

“información mínima sobre las antropologías latinoamericanas (datos de contacto de organizaciones, instituciones, publicaciones, gremios, etc. y cronología básica) y fichas bibliográficas de publicaciones antropológicas sobre aspectos históricos, filosóficos, organizacionales de las antropologías latinoamericanas (por país y región)”¹⁰

Ese GT¹¹, organizado formalmente en 2021, es parte de la segunda convocatoria de la ALA a la conformación de Grupos de Trabajo que resultó en la creación de 26 GT ALA¹², que entre otras cosas, también busca contrarrestar las políticas de la ignorancia que impone el Norte, generando lazos y vínculos entre colegas del Sur con diferentes trayectorias y pertenencias institucionales.

El camino marcado por Esteban nos llevó a plantear un VII Congreso ALA en consonancia con el proyecto de ALA. Un Congreso que focalizó en las “Antropologías hechas en América Latina y el Caribe en contextos urgentes: violencias, privilegios y desigualdades”¹³. Y ese no fue solo un título, sino que fueron los criterios con los que se imaginaron y diagramaron cada uno de los espacios del Congreso, y con los que se evaluaron cada una de las propuestas recibidas.

Si desarmamos el título del Congreso, vamos a ver allí articulado el proyecto político académico de ALA. ALA piensa a las antropologías en plural, diferenciándose del canon del Norte Global que supone que La Antropología es una sola, y es la que “nace” en Francia, Inglaterra y EEUU. Aquí nos diferenciamos de Esteban que asume que la Antropología nace en el Norte y luego se difunde al resto del mundo. Pero como retomaremos al final, lo interesante de la obra de Esteban, es que se puede pensar con ella, o a partir de ella y llegar a resultados diferentes. Como en este caso, que a partir de la revisión del archivo antropológico, invitamos a cuestionar ese origen unívoco y unidireccional de las antropologías.

Una categoría que nos permitió salir del canon o del deber ser de la disciplina para poder abordar esa pluralidad, es la de “hechas en”. Las antropologías hechas en América Latina y el Caribe, título de la colección de ALA, nos remite a eso que hacemos los antropólogos en nombre de las antropologías, en cada uno de nuestros países. A eso entonces, que los antropólogos hacemos, en la VII edición del Congreso lo pensamos “en contextos urgentes”. Y no “ante” contextos urgentes. Porque como nos indica Esteban para el caso de las antropologías del Sur:

“estudiosos y estudiados [somos] ciudadanos del mismo país [...] el hecho de que estudiados y estudiosos son afectados (aunque no necesariamente de la misma manera) por decisiones políticas y económicas emanadas de las instituciones públicas en cuya configuración y legitimación ambos toman parte, crea un vínculo entre intereses profesionales e intereses sociales y políticos muy diferente que el que puede darse en el caso de un investigador visitante con respecto al grupo social que estudia durante un tiempo”. (Krotz, 1993. P. 9)

A esos contextos los definimos desde las violencias, los privilegios y las desigualdades. La región es una de las regiones más desiguales del planeta, por eso convocamos a trabajos que nos

10 <https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/portal/antropologia-de-las-antropologias-latinoamericanas/>

11 <https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/portal/antropologia-de-las-antropologias-latinoamericanas/>

12 <https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/portal/grupos-de-trabajo-2/>

13 <https://alacongresos.net/>

permitan entender cómo se instauran y reproducen las desigualdades en nuestras sociedades. Las violencias en tanto atraviesan y constituyen relaciones sociales con efectos múltiples, las pensamos estructuralmente en sus articulaciones con el capitalismo, como violencias que matan, pero que también generan dinámicas de poder que se inscriben en cuerpos y corporalidades. Los privilegios: buscamos con este eje poner el foco en los sectores privilegiados de la región, que tiene su contracara en la marginalidad y la exclusión. Vemos a diario e in crescendo como esos privilegios son naturalizados apelando al discurso de la meritocracia, invisibilizando las prácticas sedimentadas de la desigualdad y de la apropiación política de los dispositivos de poder.

A estos tres ejes, les agregamos otras tres dimensiones para terminar de definir el andamiaje con el que pretendimos se den las conversaciones durante el encuentro. El primero, que ya abordé profusamente, fueron las antropologías “hechas en” América Latina y el Caribe. Necesitamos profundizar nuestro conocimiento sobre esas “nuestras antropologías”, no solo las establecidas, las académicas, sino también aquellas que se realizan en y desde otros espacios. Para preguntarnos también sobre esas antropologías retomamos otro eje que venimos trabajando en los últimos dos encuentros presenciales que organizamos, en Santa Marta (Colombia) y en Buenos Aires y Rosario (Argentina), que es el del historicismo en antropología. Con este eje pretendimos desmontar el relato único de origen de la antropología en los países de Europa y EEUU, descentrando en el mismo corrimiento a Europa y EEUU del centro de la imaginación antropológica. El objetivo con esta propuesta fue pensar en términos de sistema mundo, y a nuestras antropologías en el marco de ese sistema mundo.

Finalmente, y como puente con el VI Congreso ALA, la última dimensión fue sobre sujetos y problemáticas emergentes, buscábamos con ese eje cuestionar el sentido común disciplinar e interrumpir las inercias que limitan la imaginación y práctica antropológica.

En suma, para ir acercándonos a un final posible y considerando que al inicio planté que mi objetivo no es transformar este texto en un pasquín ni en un decálogo de buenas prácticas; ni mucho menos suponer que en el mismo está contenida la mejor interpretación de la propuesta de Esteban sobre Antropologías del Sur, sí quisiera volver a resaltar -en esta aproximación libre e interesada a Esteban Krotz- la impronta política de su propuesta. Y de qué maneras dicha impronta se fue materializando en proyectos asociativos/colectivos concretos. Y a su vez marcar como la ausencia de la discusión que deriva de esa impronta, profundiza el proyecto político del Norte para una Antropología única y en el mejor de los casos, internacional. Pero no *del mundo*.

La antropología es una práctica política. Solo partiendo de esa premisa podemos disputar sus sentidos en plural y podemos volver sobre el archivo para revisar como se ha conformado nuestra disciplina como tal. Y la propuesta de Esteban, a mi juicio, es señera en ese sentido.

Ella nos permite asombrarnos e interrogarnos cómo es posible que desde una antropología periférica¹⁴ se acuerde con las antropologías centrales que a la hora de pensar, planificar, posicionarse y establecer criterios como disciplina y como colectivo que nos nuclea, el criterio rector es *nothing political*. *Nothing political* implica el mantenimiento del estatus quo, el sostenimiento de la desigualdad. Ahí hay también un proyecto político para la Antropología, aunque oculto.

14 En este caso la referencia es de una antropología en el Sur, pero no latinoamericana.

Volviendo a la noción de Esteban que establece que antropologías del Sur es un diagnóstico pero también un programa, si ese programa incluye la discusión por lo que Restrepo denomina “pensamiento propio”, o “en nuestros propios términos [que] significa un pensar orientado por problematizaciones, estilos y ritmos de pensamiento que responden a un lugar (aquí), tiempo (ahora) y sujeto (nosotros) a partir de un para qué (proyecto político pertinente)” (2016, p. 69), no podemos dejar de pensar en términos de Antropologías del Sur.

Aunque parezca que esta discusión está ya dada y saldada, como se planteaba en Santa Marta en el II Pre ALA, claramente si miramos el recorrido de nuestra disciplina y de sus asociaciones a lo largo del tiempo, vamos a ver que al contrario, es necesario volver sobre ella una y otra vez, porque esos sentidos no están dados y definidos de una vez y para siempre, sino que hay una lucha permanente por su definición misma.

Evitarla nos hace funcionales a un proyecto político al que sólo somos invitados ocasionalmente para cubrir cuotas de buenas prácticas académicas, que muy raramente se proponen desandar los andariveles de la desigualdad por los que fluye la disciplina.

Partir de Esteban, nos ayuda a incomodarnos y a pensar. Podemos luego abonar su hipótesis difusionista de la antropología o no, podemos discutir cómo construir una antropología de las antropologías del sur, podemos aplicar su propuesta a la enseñanza de nuestras antropologías, o no; podemos pensar las relaciones Norte-Sur y sus consecuencias en nuestra práctica cotidiana como antropólogos, podemos discutir sobre desigualdades, poder, geopolítica y tanto más. Podemos pensar plataformas para nuestras asociaciones, para que se transformen en un actor clave que proyecte unas antropologías relevantes, interviniendo en nuestros presentes. Podemos hacer todo eso, acordando o en desacuerdo, pero por sobre todas las cosas Esteban nos invita a pensar y a reflexionar, a correrarnos de la inercia de las cosas, a abordar la disciplina como antropólogos, extrañándonos del estado actual de la misma y volver sobre la misma con posicionamientos políticos. Nos invita a interrumpir y pensar. Y por eso, gracias Esteban.

Bibliografía

- Bruzzone, Félix. La memoria y el estornudo. El Dipló. 27-03-23. <https://www.eldiplo.org/notas-web/la-memoria-y-el-estornudo/>
- Escobar, Arturo y Lins Ribeiro, Gustavo (comp). 2008. *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. México: Universidad Iberoamericana, A.C. Universidad Autónoma Metropolitana Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Guber, Rosana (coordinadora general) 2018. *Trabajo de campo en América Latina. Experiencias antropológicas regionales en etnografía*. Buenos Aires: Sb editorial.
- Krotz, Esteban. 1993. La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*: 3 (6): 5-11.
- Krotz, Esteban. 2006. La diversificación de la antropología universal a partir de las antropologías del Sur. *Boletín Antropológico*. Año 24, N 66: 7-20.
- Krotz, Esteban ([2007] 2024). “Las antropologías latinoamericanas como segundas: situaciones y retos”. En Restrepo, Eduardo y Sandoval, Pablo (editores), 2024. *Nuestras Antropologías. Elaboraciones y problemáticas desde América Latina y el Caribe*. Pp 65-80. Montevideo:

ALA.

- Lins Ribeiro, Gustavo. 2018. *Otras globalizaciones*. Ciudad de México: Gedisa.
- Restrepo, Eduardo. 2012. A antropología es sempre uma prática política, de cabo a rabo. Entrevista. *A tinta crítica*. Año 1, N° 1.
- Restrepo, Eduardo. 2016. Descentrando a Europa: aportes de la teoría postcolonial y el giro decolonial al conocimiento situado Decentralizing Europe: contributions of postcolonial theory and the decolonial shift to situated knowledge. *Revista Latina De Sociología*, 6(1), 60–71.
- Restrepo, Eduardo. 2020. “Hacer antropología desde América Latina hoy: especificaciones y desafíos”. En: Díaz Crovetto, Gonzalo *Antropología Contemporánea. Intersecciones, encuentros y reflexiones desde el Sur*. Pp 147-165. Temuco: Universidad Católica de Temuco Ediciones.
- Restrepo, Eduardo y Sandoval, Pablo (editores), 2024. *Nuestras Antropologías. Elaboraciones y problemáticas desde América Latina y el Caribe*. Montevideo: ALA

De la descolonización del conocimiento al postimperialismo: Una perspectiva latinoamericana¹

Gustavo Lins Ribeiro²

Resumen

Para abrir nuevos imaginarios disciplinarios, debemos revitalizar la relación entre el pensamiento utópico y el antropológico. Esto ya está en marcha en los esfuerzos por descolonizar el conocimiento. Aunque tales esfuerzos tienen distintos énfasis, se sitúan en un campo de luchas ideológicas y utópicas que deben entenderse en el contexto del imperialismo-colonialismo, las posiciones de los sujetos subalternizados y las luchas armadas y cognitivas que ha implicado el imperialismo-colonialismo. A partir de mi posicionalidad latinoamericana, analizo la descolonización del conocimiento antropológico como parte de este campo más amplio y de la historia de la disciplina de reexaminarse a sí misma. En un diálogo crítico con el pensamiento poscolonial y decolonial, propongo el postimperialismo como marco que pretende desimperializar el mundo, superando las posiciones jerárquicas entre antropologías hegemónicas y no hegemónicas. Además, un programa de investigación postimperial implicaría estudiar cómo el poder de las élites globales afecta a quienes luchan por acabar con un régimen injusto que está destruyendo el planeta.

Palabras clave

Colonialismo, descolonización, descolonizar la antropología, imperialismo, América Latina, postimperialismo.

Appadurai tiene razón cuando dice que la “infraestructura intelectual de la antropología [...] sigue estando sustancialmente configurada por la lente del pasado” (2013: 285). En el esfuerzo de Appadurai por “construir un enfoque antropológico más sistemático y fundamental sobre el futuro” (p. 286), veo una invitación a restablecer las relaciones y afinidades de la antropología con la utopía, un paso muy necesario en un momento de crisis generalizada. El pensamiento antropológico y el utópico se relacionan de diferentes maneras. Ambos se basan en comparaciones y dan prioridad a la alteridad, se inspiran en la vida de pueblos diversos (reales

1 Traducido por Luciano Aroca. Universidad del Magdalena, Colombia. Publicado anteriormente en *American Ethnologist* 50: 375-386, 2023. Traducción publicada por licencia de Wiley Blackwell.

2 Departamento de Estudios Culturales, Universidad Autónoma Metropolitana (México) / Departamento de Antropología (emérito), Universidad de Brasilia (Brasil). ORCID <https://orcid.org/0000-0003-0753-960X>

o imaginarios) y desnaturalizan los órdenes sociales existentes (Krotz 2002). En lo que sigue, quiero aprovechar estas afinidades y contribuir a crear nuevos horizontes antropológicos.

Las interpretaciones del pasado y el futuro están a menudo entrelazadas, y han sido durante mucho tiempo un componente importante de los debates intelectuales y políticos sobre ideología y utopía. Pero fue Ricoeur (1986) quien creó una definición simple y poderosa: *la ideología* es la lucha en el presente por el significado del pasado, mientras que *la utopía* es la lucha en el presente por el significado del futuro. En este sentido, la ideología y la utopía ocupan un lugar central en la política y están estrechamente relacionadas con el ejercicio y la legitimación del poder. Se manifiestan en conflictos sobre cómo interpretar el pasado o el futuro, especialmente en las luchas por establecer hegemonía, cuando los actores políticos posicionan ciertas visiones retrospectivas o prospectivas como verdades, como el orden natural de la vida o como el destino del mundo.

La concepción de utopía de Ricoeur indica que las funciones hermenéuticas y políticas de los discursos utópicos no son inocuas, ya que las representaciones que los agentes se hacen del futuro tienen consecuencias para la acción social. Las utopías pueden suscitar esperanza y generar las condiciones de posibilidad en las que la gente podría cambiar el curso de los acontecimientos; pueden ser una fuerza para la acción colectiva. Las diferentes propuestas y discursos sobre el futuro subyacen a lo que llamo *luchas utópicas*. Mi propia noción de *postimperialismo* se sitúa en este controvertido entorno interpretativo.

Los debates sobre descolonización se centran principalmente en el análisis del pasado y de cómo sigue estructurando el presente. En muchos sentidos, ya sabemos cómo es el mundo poscolonial porque es el mundo que habitamos. Los autores poscoloniales y decoloniales, entonces, se sitúan en el universo de las luchas ideológicas. Pero, es cierto que toda crítica de la ideología tiene visiones e implicaciones (in)intencionadas sobre el futuro. El postimperialismo, sin embargo, nos sitúa inmediatamente en medio de luchas utópicas porque no sabemos lo que es un mundo sin imperialismo. Si el objetivo es cambiar el futuro, las luchas utópicas son cruciales precisamente porque sus objetivos explícitos son transformar la forma en que imaginamos lo que puede llegar a ser nuestro mundo y proporcionar horizontes y caminos hacia esos escenarios prefigurados.

Entiendo el imperialismo y el colonialismo como una dupla, lo que significa que no pueden ser vistos de manera aislada. Por lo tanto, comenzaré por situarme dentro de la crítica ideológica del colonialismo-imperialismo, examinando posiciones anteriores que son significativas para mi formulación del postimperialismo. Lo que sigue se basa principalmente en mi conocimiento de América Latina, región que seguramente no es el ejemplo universal de expansión colonial-imperial, pero sí un caso paradigmático dada la extensión y complejidad, en el espacio y en el tiempo, de los diferentes imperialismos y proyectos coloniales que han impactado en su territorio.

Una posicionalidad latinoamericana es especialmente productiva para pensar el postimperialismo por las siguientes razones: (1) como resultado de la primera expansión colonial-imperial liderada por los españoles y los portugueses, América Latina se convirtió en la mayor zona de colonización de poblamiento del mundo; (2) la gran mayoría de sus habitantes son cristianos, hablan lenguas occidentales y se consideran parte de Occidente; (3) a pesar del

impacto duradero de las estructuras coloniales, el dominio metropolitano en la región terminó hace más de 200 años y, como consecuencia, sólo existe, en términos generales, una escasa memoria social del colonialismo; (4) Estados Unidos, el imperio más poderoso después de la Segunda Guerra Mundial, ha ejercido su poder imperialista sobre la región desde el siglo XIX; y (5) América Latina es el área bajo el dominio inmediato del imperialismo “invisible” de posguerra de Estados Unidos, un modo de dominación que, a diferencia del colonialismo tradicional, no requiere la ocupación y el control de grandes extensiones de tierra (Immerwahr 2019).

(Des)colonización y conocimiento (de)colonizado

La descolonización suele entenderse como los esfuerzos militares o políticos que debe realizar una colonia para convertirse en un país autónomo. Estos esfuerzos son especialmente importantes en las esferas ideológica y utópica una vez que la colonia ha alcanzado la independencia nacional. Considero la descolonización como procesos de larga duración, como reacciones que comenzaron el día en que los europeos invadieron tierras ajenas para conquistarlas. Estos procesos han sido llevados a cabo en todo el mundo por sujetos indígenas y diaspóricos subalternizados, así como por sus aliados, y han implicado luchas armadas y cognitivas contra múltiples opresiones colonialistas-imperialistas y racializadas, y contra las estructuras (pos)coloniales que aún perduran.

La descolonización de cualquier conocimiento, así como el marco postimperialista, sólo pueden entenderse teniendo en cuenta el trasfondo eurocéntrico que comenzó a desplegarse hace siglos. Inspirándome en Dussel (1993: 48), veo el eurocentrismo como una consecuencia de la centralidad de Europa en la expansión del sistema mundo capitalista desde el siglo XVI (Wallerstein 1974). Del mismo modo, el eurocentrismo -basado en relaciones de poder desiguales entre colonizadores y colonizados, con su arrogante pretensión de universalismo y supremacía blanca- se impuso a una multitud de productores de conocimiento no occidentales como marco de referencia, un supuesto paradigma universal sin marca de origen. Se convirtió cada vez más en la ideología de las élites blancas etnocéntricas y sus aliados. Al mismo tiempo, dos fenómenos se convirtieron en la norma: el extractivismo cognitivo (el uso pragmático del conocimiento local valioso para los colonizadores) y el epistemicidio (el olvido, la discriminación y la erradicación del conocimiento local inútil para los europeos). Desde entonces, tanto la violencia física como la simbólica/epistémica han sustentado la centralidad de Europa o, desde el siglo XX, del Atlántico Norte (Europa más Estados Unidos). Esto ha generado diferentes posiciones de sujeto en todo el mundo. Los proyectos de descolonización de la antropología, entonces, deben enfrentar el imperialismo cognitivo de Europa, algo especialmente importante para los antropólogos, como profesionales de una disciplina que tiene la diversidad cultural como tema central y relaciones históricas contradictorias con el colonialismo moderno. La disciplina ha sido especialmente sensible a las implicaciones epistemológicas, metodológicas, políticas y programáticas del eurocentrismo.

Para entender lo que significa descolonizar el conocimiento, debemos considerar que el colonialismo y el imperialismo son modos expansivos y centralizadores de articulación y dominación. Los imperios son configuraciones de diversas unidades sociopolíticas, económicas

y culturales mediante las cuales una metrópoli extranjera ejerce diferentes grados de control, desde la anexión formal hasta la dominación informal (Doyle 1986: 30-47). El imperialismo, por tanto, es una forma de administrar poblaciones, recursos y flujos comandada por un centro en el que una élite gobernante disfruta de concentrado poder militar, político, económico y cultural. En su larga historia, el imperialismo no siempre ha colonizado directamente las tierras de otros pueblos. Por esta razón, se puede diferenciar entre colonialismo de poblamiento y uno de explotación, y entre dominio directo e indirecto. En el colonialismo de poblamiento, la población invasora tiene como objetivo sustituir a los pueblos indígenas y hacer de sus territorios su nuevo hogar.

En el siglo XVI, lo que hoy es América Latina fue incorporado a redes planetarias. Esta larga invasión y enorme empresa colonialista-imperialista destruyó las soberanías indígenas con desposesiones masivas de tierras, desplazamientos violentos y el exterminio de gran parte de la población nativa mediante guerras y desastres epidemiológicos. Los cambios culturales fueron generados a la fuerza por la conversión religiosa, la transformación de los nativos en mano de obra barata y su entrada en las relaciones de mercado capitalista. La ocupación europea también supuso el tráfico de millones de africanos forzados a la esclavitud. La violencia y el horror racista que los colonizadores europeos blancos perpetraron contra los pueblos indígenas y africanos, así como las enfermedades que introdujeron, tuvieron terribles consecuencias (Stannard 1992). Lamentablemente, el genocidio, el etnocidio y el racismo continúan hoy en día en distintas zonas de América Latina.

Gobernar mediante el terror constituye el imperialismo-colonialismo independientemente del centro metropolitano. La conquista, la violencia y la imposición del poder por la fuerza son los actos coloniales primigenios. Mutan con el tiempo, pero siempre están presentes. La violencia colonial es un instrumento de dominación articulado con el proyecto colonial para mantener a las poblaciones locales en una posición subordinada (Branche 2010). Para establecer su hegemonía, los imperios también legitiman sus pretensiones de superioridad frente a los nativos mediante la dominación simbólica y cognitiva. Souza Lima (2018: 90-95) subraya que las conquistas están “permeadas por un trabajo de producción imaginaria”, son “una empresa cognitiva” hecha contra “una alteridad radical” que debe ser comprendida. Él postula que las conquistas afectan a los conquistadores y generan distintos tipos de poder, incluidos los de traductores e intermediarios que pueden mediar entre las partes contendientes. Así pues, en todas las situaciones coloniales, los agentes y organismos que participan en los conflictos cognitivos desempeñan un papel importante.

La violencia simbólica y epistémica cosifica, racializa y patriarcaliza a los sujetos indígenas y afrodiáspóricos. Es estratégico estudiar la naturaleza conflictiva y contradictoria de las zonas de contacto (Pratt 1992: 6-7), porque nos muestra cómo los invasores legitiman sus acciones con o contra los nativos, y cómo los pueblos indígenas responden a la presencia de poderosos extraños en sus tierras. Las instituciones educativas y religiosas, así como las administraciones coloniales, desempeñan un papel clave en la invalidación de las epistemologías nativas. Son la punta del iceberg de largos procesos en los que se consolida una pretendida superioridad epistémica (por ejemplo, la evangelización). No se puede subestimar la importancia de la “lingüística misionera” en esta supuesta conquista pacífica (Heller y McElhinny 2017: 35-42).

Las situaciones coloniales comparten algunas características sistémicas (Balandier 1951),

como la racialización y la segregación racista, la dominación por una minoría extranjera y la explotación de la población y los recursos locales en beneficio de una metrópoli distante. Pero la descolonización tiene diferentes connotaciones e implicaciones dependiendo especialmente de las características económicas, políticas e (inter)étnicas de una situación colonial determinada. Estas características son generadas por los distintos centros metropolitanos y por las dinámicas locales previamente existentes, así como por los nativos, que se resisten o participan en la opresión y la hegemonía coloniales. Como consecuencia, las distintas expansiones imperialistas-colonialistas han creado diversas identidades y respuestas. La subalternización colonialista forja posiciones de sujeto diferenciadas que deben ser aprehendidas en sus especificidades.

En cuanto a la definición de la *descolonización* en términos empíricos y cognitivos, esta cuestión suele ser abordada de forma diferente por las personas cuyas tierras fueron invadidas y robadas o que tuvieron que vivir esclavizadas en diásporas forzadas. Llamaré a estas respuestas las *posiciones de sujeto indígena y diaspórico*. Estas posiciones son internamente diferenciadas e implican ideologías, utopías, luchas políticas y demandas particulares. Su consideración es, por tanto, central en cualquier formulación postimperialista. Afectan a las aspiraciones de los agentes y en cómo interpretan los futuros.

Las posiciones de sujeto indígenas están fuertemente marcadas por identidades territorializadas, por reivindicaciones de antecendencia histórica basadas en su condición de pueblos originarios de un territorio invadido o despojado, y por cuestiones como la cesión de tierras, la autonomía, el autogobierno y la soberanía. Las posiciones de sujeto diaspóricos están muy marcadas por identidades desterritorializadas, estructuradas por violentos reasentamientos intercontinentales, por recuerdos históricos de una patria y por redes y discursos transnacionales, como el pan-africanismo.³ Estas son distinciones analíticas; pueden confluir en diferentes escenarios y ser desplegadas por las mismas agencias y agentes. Pero no son inocuas, ya que en los sistemas interétnicos coloniales desempeñan un papel importante las diferentes experiencias, supuestos etnocéntricos y perspectivas de los sujetos. Tales distinciones tienen diferentes implicaciones políticas que facilitan o dificultan las alianzas entre agentes interesados en las luchas contra el colonialismo-imperialismo.

Luchas armadas y cognitivas

Los horrores colonialistas-imperialistas son tan atroces que a menudo encuentran resistencia, tanto física como cognitiva. De hecho, la deshumanización del sujeto colonizado ha impulsado luchas contra el colonialismo-imperialismo, cuyo recuerdo configura muchos discursos descolonizadores actuales. Las resistencias armadas y cognitivas inspiran la imaginación postimperialista porque ejemplifican y potencializan las capacidades de agencia y utópicas de los pueblos subalternos.

Son innumerables las escaramuzas, batallas y guerras que los pueblos indígenas y esclavizados han librado contra los europeos en América Latina, ya sea durante la dominación colonial o poscolonial nacional. El recuerdo de estas luchas está presente en muchos

3 Agradezco a uno de los revisores que me haya recordado que la diáspora también supuso la pérdida de grandes proporciones de población africana debido al comercio de esclavos, con consecuencias locales y regionales.

movimientos indígenas actualmente activos, desde México hasta Chile. Sólo mencionaré un movimiento armado reciente por su gran impacto utópico. El 1 de enero de 1994, en Chiapas, México, salió a la luz una nueva entidad: el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Más de 3.000 miembros del EZLN declararon la guerra al Estado mexicano y abrieron una inusitada ventana de enfrentamientos y negociaciones que tuvo un poderoso impacto en la vida política e intelectual mexicana. Hasta hoy, las formulaciones zapatistas inspiran escenarios postimperialistas (De Parres Gómez 2022) con lemas como “otros mundos son posibles”.

Los sujetos diaspóricos emprendieron diferentes tipos de acciones en su “resistencia violenta a la esclavitud” (Price 1996: 2). Por ejemplo, las sociedades de cimarrones, también conocidas como “comunidades de esclavos fugitivos”, eran omnipresentes en las zonas de plantaciones y representaban “amenazas militares y económicas que a menudo ponían a los colonos al límite de sus fuerzas” (p. 2). Las rebeliones afrodiaspóricas expresaban un “peligroso espíritu de libertad” (Linebaugh y Rediker 2000: 194). Los cimarrones también establecieron relaciones intermitentes con los piratas y con los pueblos indígenas, que variaban “de la cooperación exitosa a la guerra total” (Price 1996: 14-15). Hoy, las luchas y los héroes cimarrones siguen animando las búsquedas afrobrasileñas por restablecer los territorios quilombolos y prefigurar un mundo sin racializaciones imperialistas.

Me detendré más en las luchas cognitivas porque conectan con los conflictos de interpretaciones, con la descolonización del conocimiento y con mi posterior debate sobre el postimperialismo. El colonialismo-imperialismo implica procesos globales. Las luchas cognitivas, especialmente en lo que respecta a las posiciones de los sujetos diaspóricos, difícilmente pueden limitarse a un único país. Constituyen un campo transnacional de circulación de ideas e intercambios híbridos (por ejemplo, Gilroy 1993). Por ello, en los párrafos siguientes me referiré también a influyentes ejemplos no latinoamericanos.

Las respuestas indígenas al colonialismo-imperialismo se plasman en textos autoetnográficos. En estos textos, los sujetos colonizados se apropian parcialmente de “los modos de expresión del conquistador”, entrando así a “representarse a sí mismos en formas que se enganchan con los propios términos de los colonizadores” (Pratt 1992: 7). De hecho, los contenidos interculturales de las autoetnografías resultan de las “dobles historias” (Balandier 1951) típicas de los encuentros entre colonizadores y colonizados. Un ejemplo canónico de este género, según Pratt (1992: 2, 7), es *Nueva corónica y buen gobierno*, un extenso texto escrito por Felipe Guaman Poma de Ayala, en Cuzco, Perú, en 1613. Escrito en “una mezcla de quechua y español burdo y poco gramatical” (p. 2), se dirige al rey Felipe III de España y critica el colonialismo. Guaman Poma es un ejemplo de lo que Rappaport (2005) denomina “intelectuales indígenas”, una especie de “intelectual orgánico” que participa en movimientos interculturales en los que colaboran agentes y agencias no indígenas.

En las últimas décadas han proliferado los intelectuales indígenas. Ellos pueden fusionar “cosmovisiones” chamánicas con los discursos medioambientales, como hace Davi Kopenawa en Brasil. Kopenawa es un chamán y líder yanomami de fama internacional que, junto con el antropólogo francés Bruce Albert, escribió un libro basado en su biografía, mitos, sueños y profecías yanomami, en el que denuncia y critica la destrucción de la selva amazónica y de sus pueblos (Kopenawa y Albert 2010). Ailton Krenak es otro destacado intelectual de una generación de líderes indígenas de Brasil que han participado, durante varias décadas, en la

política interétnica nacional e internacional. Krenak es partidario, por ejemplo, de una política de alianzas basada en relaciones de confianza que denomina “alianzas afectivas” (Krenak 2015: 251).

En el estado mexicano de Oaxaca, dos intelectuales indígenas, Floriberto Díaz Gómez y Jaime Martínez Luna, se han comprometido con los discursos académicos y políticos para desarrollar una teoría que denominan comunalidad. Aquino Moreschi (2013: 8) ve la comunalidad como una epistemología del Sur porque ofrece “instrumentos analíticos y conceptuales para comprender la situación de opresión de los pueblos y cuestionar los discursos hegemónicos sobre las llamadas ‘culturas indígenas’, el ‘desarrollo’, la ciudadanía, el Estado”. También proporciona pistas “para avanzar en la construcción de relaciones no coloniales y alternativas al capitalismo neoliberal” (Moreschi 2013: 8; véase también Martínez Luna 2015, Nava Morales 2013).

Otros ejemplos latinoamericanos importantes de discursos indígenas inmersos en conflictos cognitivos y epistémicos de interpretaciones son los del buen vivir/*sumak kawsay*, en Ecuador, y el vivir bien/*suma qamaña* en Bolivia. Son el resultado de luchas indígenas y debates interculturales basados en nociones andinas que se incorporaron a las nuevas constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009). Aunque ambas formulaciones pueden diferir, conforman una plataforma de aspiraciones ancladas en concepciones como la solidaridad, la reciprocidad, la plurinacionalidad, la interculturalidad, la equidad, la redistribución de la riqueza, la defensa y atribución de derechos a la Pachamama (Madre Naturaleza), la búsqueda de afectos y de armonía entre lo material y lo espiritual, el empoderamiento de las comunidades y la mejora de la calidad de vida. El buen vivir y el vivir bien abogan por la descolonización del conocimiento, el respeto de la diversidad cultural, el diálogo con diferentes saberes y la inclusión de los no humanos y los espíritus en la noción de comunidad (Gudynas 2011). Así, fomentan concepciones alternativas de la naturaleza y cuestionan el dualismo sociedad-naturaleza de la modernidad.

Desde hace varias décadas, las nuevas generaciones de intelectuales indígenas en todo el mundo y en América Latina también han utilizado otros medios, como la radio, el cine, el video e internet, para difundir sus lenguas y cosmopolíticas (Nava Morales 2019, Wilson y Stewart 2008, Zamorano Villarreal 2017).

Los intelectuales en posiciones de sujeto diaspórico tienen una larga tradición pan-africana de lucha contra el racismo, una tradición que puede ilustrarse con pensadores como W. E. B. Du Bois (1868-1963) en Estados Unidos, Abdias do Nascimento (1914-2011) y Lélia Gonzalez (1935-1994) en Brasil, y Walter Rodney (1942-1980) en Guyana, por mencionar sólo a cuatro destacados pensadores y activistas. El concepto de doble conciencia de Du Bois es útil para comprender los lugares de enunciación de los sujetos indígenas y diaspóricos. Planteado en 1903 para pensar la posición de sujeto de los afroamericanos, la doble conciencia apunta a la condición imperativa de interpretar el mundo desde dos perspectivas diferentes estructuradas por las posiciones de sujeto subalternas y las occidentales dominantes.

El carácter transnacional de la posición de sujeto diaspórica obliga a recordar los nombres de intelectuales radicales anticoloniales ubicados fuera de América Latina, muchos de los cuales participaron en luchas políticas y armadas durante la descolonización de los últimos imperios europeos del siglo XX, como Frantz Fanon y Aimé Césaire, ambos nacidos en la Martinica francófona, en el Caribe; Léopold Sédar Senghor, de Senegal, y Amílcar Cabral, nacido en la actual Guinea Bissau, en África. Los Congresos Pan-africanos, celebrados a partir de 1900,

se convirtieron en escenarios de intercambios intelectuales y de articulación transnacional de sujetos diaspóricos (Ntarangwi *et al.* 2006: 15).

Concluiré esta sección refiriéndome brevemente a una importante corriente teórica desarrollada fuera de América Latina: el poscolonialismo, que está estrechamente relacionado con las posiciones de sujeto diaspórico de los intelectuales de países que formaron parte del Imperio Británico y se independizaron después de la Segunda Guerra Mundial. El poscolonialismo es un campo diverso y transdisciplinar, con una compleja historia de fertilización cruzada (Williams y Chrisman 1994). Muchos autores poscoloniales han tenido un impacto internacional considerable en las humanidades y las ciencias sociales.

Mencionaré sólo una de las principales obras de este amplio universo: *Provincializing Europe*, de Chakrabarty (2000). Uno de los argumentos clave de Chakrabarty ayuda a avanzar en el debate sobre la hibridez en las luchas cognitivas descolonizadoras. Chakrabarty (2000: 5) reconoce que en “la condición de la modernidad política”, “no hay manera fácil de prescindir de” los universales europeos; sin ellos, “no habría ciencia social que abordara las cuestiones de la justicia moderna”. Concluye que “el pensamiento europeo es a la vez indispensable e inadecuado para ayudarnos a reflexionar sobre las experiencias de la modernidad política en las naciones no occidentales” (p. 16). Esto es lo que llamo la ambivalencia de Chakrabarty, es decir, la conciencia aparentemente paradójica de que el pensamiento europeo es importante, junto con la necesidad concomitante de criticarlo y trascenderlo. Esta es una implicación lógica de la doble conciencia de Du Bois, así como de los enigmas cognitivo-epistemológicos generados por las “historias dobles” (Balandier 1951). Estos conceptos resuenan en muchos debates antropológicos descolonizadores.

Respuestas aliadas y luchas utópicas

Las cosmovisiones y dilemas de los indígenas no siempre se encontraron con el eurocentrismo. También se convirtieron en fuentes de inspiración y crítica con profundos efectos en el pensamiento europeo. Desde los primeros tiempos de la expansión colonialista-imperialista en América Latina, las vidas y cosmovisiones indígenas influyeron en los intelectuales europeos, como atestigua el famoso libro *Utopía* (1516), de Tomás Moro (Borges Morán 1995). En esa época, relatos sobre sociedades alternativas “eran traídas a Europa por marineros” (Linebaugh y Rediker 2000: 24). Los relatos de viajes difundieron nociones indígenas de la naturaleza humana y la sociedad, afectando no sólo a la influyente obra de Jean-Jacques Rousseau, sino también a los “salones de la Europa de la Ilustración” (Graeber y Wengrow 2021: 48). El concepto de buen salvaje y de “hombre natural”, derivado de las narraciones de los viajeros, influyó en la búsqueda europea de un régimen sociopolítico perfecto (Franco 1976). Hasta hoy, el pensamiento y las experiencias indígenas inspiran visiones de otros mundos.

Las luchas indígenas y afrodiaspóricas subalternizadas han contado con intelectuales aliados que abordan críticamente el colonialismo y el imperialismo, con diversos propósitos e intensidades (Merle 1969). La lista incluye figuras tan diferentes como Bartolomé de las Casas, en México, y Michel de Montaigne, en Francia, ambos en el siglo XVI, así como José Carlos Mariátegui, en el Perú del siglo XX. La Ilustración fue el primer momento en que se cuestionaron y denunciaron la esclavitud y “la naturaleza de los imperios” (Fradera 2022: 31-32). La historia del abolicionismo (Goodman 1998) y del pensamiento antirracista comenzó

al menos en el siglo XVII y dio lugar a importantes intelectuales y activistas, como Angelina Grimké Weld y Joaquim Nabuco, en los Estados Unidos y Brasil en el siglo XIX, y Nina S. de Friedemann, en Colombia, en el siglo XX.

Desde distintos ángulos, el colonialismo-imperialismo fue criticado por autores marxistas clásicos como Antonio Gramsci, Rosa Luxemburgo, Vladimir Ilich Lenin y Samir Amin (Brewer 1990). Especialmente interesante es la obra de Luxemburgo, que se refirió a la tendencia capitalista a expandirse en busca de nuevas materias primas y mano de obra barata y al uso de la fuerza en la desposesión. En América Latina, el mencionado autor peruano y militante de los derechos indígenas, José Carlos Mariátegui (1894-1930), fue un pionero original e innovador del pensamiento marxista a principios del siglo XX. Sus interpretaciones “se caracterizaron por una profunda relación con la cultura andina de su país”, “se apartaron de las concepciones lineales del progreso” e “intentaron articular la especificidad histórico-social de Perú con la historia contemporánea del capital” (Rubbo 2021: 36).⁴

El pensamiento de Mariátegui influyó en el sociólogo peruano Aníbal Quijano (Rubbo, 2021), uno de los principales intelectuales latinoamericanos de los últimos 50 años. Quijano (1993) acuñó el término *colonialidad del poder*, que se refiere a un patrón de dominación en el sistema capitalista mundial. Sostuvo que las estructuras coloniales, especialmente las relacionadas con las clasificaciones raciales, seguían afectando a la vida latinoamericana. Quijano fue una figura destacada en la fundación y el desarrollo de la corriente académica de la “decolonialidad del poder”.

La comunidad epistémica decolonial propuso varios conceptos, tales como “colonialidad” (un patrón de poder que naturaliza jerarquías territoriales, raciales, de género, culturales y epistemológicas), la “colonialidad del conocimiento” (el poder sistémico del eurocentrismo y su pretensión de universalismo), la “herida colonial” (la posición de sujeto específica de los académicos latinoamericanos situados en el lado oscuro de la modernidad) y la “pluriversalidad” (igualdad en la diferencia). También lo hicieron como medio para visibilizar otros saberes y la geopolítica del conocimiento de forma más amplia (por ejemplo, Castro-Gómez y Grosfoguel 2007, Mignolo 2000, Walsh *et al.* 2002). Actualmente, ésta es una crítica respetada del colonialismo en América Latina y más allá (Moraña *et al.* 2008). Tanto la decolonialidad como el poscolonialismo hacen hincapié en un punto importante que también se ha tratado en debates anteriores sobre el colonialismo interno y el neocolonialismo: la persistencia de las estructuras coloniales tras el fin formal del colonialismo.

Estos debates políticos y académicos, llevados a cabo por sujetos subalternizados y sus aliados, han repercutido en los antropólogos de diferentes maneras. De hecho, el llamamiento a la descolonización de la antropología se entiende mejor como parte de movimientos de larga data contra el imperialismo cognitivo. A menudo se inspira en las luchas de los sujetos subalternizados. Es necesaria una presentación sucinta de algunos esfuerzos anteriores por descolonizar la disciplina, ya que también pertenecen a la genealogía intelectual crítica de mi noción de postimperialismo.

4 Más tarde, en la década del setenta, algunos analistas marxistas de Bolivia, Ecuador, México y Perú consideraron a los pueblos indígenas latinoamericanos como campesinos y trabajadores, contribuyendo así a invisibilizarlos (Barabas 2017: 70).

Historias de la descolonización de la antropología en América Latina y en otros lugares

A principios de los años sesenta, Rodolfo Stavenhagen y Pablo González-Casanova, ambos mexicanos, junto con el brasileño Roberto Cardoso de Oliveira, colaboraron en Río de Janeiro, contribuyendo poderosamente al debate teórico antropológico latinoamericano. Influenciados por los debates anticoloniales de los años cincuenta y el trabajo del antropólogo y africanista francés Georges Balandier (1951) sobre la situación colonial, introdujeron las nociones de “colonialismo interno” y “fricción interétnica” (Bringel y Leone 2021). Se trataba de un alejamiento de la “aculturación”, el concepto estadounidense que prevalecía en la antropología de la época. Estos autores añadieron a la caja de herramientas conceptuales de los antropólogos los conflictos asociados a las fuerzas locales, regionales y nacionales de expansión y dominación.

Más tarde, Stavenhagen (1971a, 1971b) publicó un artículo cuyo título hacía referencia a la descolonización de las ciencias sociales. Consideraba tan erróneo ignorar las relaciones históricas de la antropología con el colonialismo como tratarla simplemente como una disciplina auxiliar en la dominación colonialista o imperialista. Stavenhagen sugirió que el elitismo académico podría subvertirse devolviendo el conocimiento a las organizaciones campesinas o a los movimientos sociales, por ejemplo. Pidió que se estudiaran los sistemas de dominación y los mecanismos y procesos de toma de decisiones de las élites; también criticó a los antropólogos por centrarse en “los de abajo”, una limitación que atribuyó al enfoque colonial o paternalista del estudio de la sociedad. Llamó la atención sobre las relaciones entre conocimiento y poder y abogó por un conocimiento que, basado en la observación militante, ofreciera explicaciones alternativas, explorara nuevas teorías y criticara las verdades establecidas. Para los oprimidos, ese proyecto sería un instrumento de transformación que funcionaría en una constante y recíproca interacción entre teoría, hechos y práctica.

El llamamiento de Stavenhagen a la “observación militante” formaba parte de una coyuntura intelectual, los años sesenta y setenta, cuando los académicos estaban forjando la “investigación-acción participativa” (IAP) basada en las relaciones entre los intelectuales progresistas y los movimientos sociales de América Latina. La IAP es una metodología que fomenta “las relaciones horizontales, borrando las distinciones entre investigadores e ‘investigados’, fomentando el diálogo entre el conocimiento académico y el de la gente, y transformando la investigación en una herramienta de concienciación y organización política” (Rappaport 2020: xvii). La IAP acumuló “una experiencia particularmente rica en América Latina” (p. xviii); el pedagogo brasileño Paulo Freire y el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda fueron dos de sus principales fuentes de inspiración.

En enero de 1971, 14 antropólogos, principalmente de países amazónicos, se reunieron en un simposio que marcó un hito: “Fricción interétnica en Sudamérica fuera de la región andina”, también conocido como la reunión de Barbados. Esta reunión se considera el momento fundacional de la tradición latinoamericana de la “antropología comprometida” (se celebró una segunda reunión en 1977 y una tercera en 1993). Barbados fue una fuente de ideas que ayudó a aumentar “la visibilidad de los pueblos indígenas y sus derechos dentro de los Estados-nación” (Barabas 2021: 183). La reunión también “contribuyó a que ahora sean los indígenas quienes

juzguen las acciones de los antropólogos y no viceversa” (p. 190).

La Declaración de Barbados, “Por la liberación de los indios”, criticaba a los gobiernos, a las iglesias católica y protestante y a la antropología. Reclamaba la autodeterminación de los pueblos indígenas como agentes de su propio destino. El documento hacía hincapié en la necesidad de una nueva antropología, que no se relacione “con los indios como objeto de estudio”, sino que tenga en cuenta “la situación colonial y se comprometa con la lucha por la liberación”; proporcione “a los pueblos colonizados aquellos datos e interpretaciones, tanto sobre sí mismos como sobre sus colonizadores, útiles para su propia lucha por la libertad”; y desenmascare la “naturaleza colonial” de la sociedad nacional y su “ideología de apoyo”. La declaración afirmaba la obligación de los antropólogos de “actuar en favor de las comunidades indias”, denunciar “sistemáticamente y por todos los medios los casos de genocidio y etnocidio y las prácticas que conducen al etnocidio” y, por último, “generar nuevos conceptos y categorías explicativas a partir de la realidad social local y nacional para superar la situación subordinada del antropólogo considerado como mero ‘verificador’ de teorías extranjeras” (IWGIA 1971: 7).

Para entonces, las luchas anticoloniales por la independencia y la guerra imperialista de Vietnam habían afectado a las antropologías hegemónicas. El trabajo de Gough (1968) “Antropología e imperialismo” es una conocida exploración de las complicadas relaciones de la antropología estadounidense con el imperialismo. Ella se preguntaba: “¿Qué hace un antropólogo que depende de un gobierno contrarrevolucionario, en un mundo cada vez más revolucionario?” (Gough 1968: 18). Gough criticó el ambiente burocrático y contrarrevolucionario de las universidades y pidió a los antropólogos que dejaran de interpretar el mundo no occidental desde el punto de vista del capitalismo occidental y estudiaran los problemas planteados por los movimientos revolucionarios que luchan contra el imperialismo. También mencionó la escasez de estudios antropológicos sobre el imperialismo, “especialmente sus sistemas económicos” (p. 19).

Tres libros editados constituyen otros tantos hitos en el debate sobre la descolonización de la antropología hegemónica: *Reinventing Anthropology* (Hymes 1972), *Anthropology and the Colonial Encounter* (Asad 1973a), y *Anthropologie et impérialisme* (Copans 1975a). En el volumen de Hymes (Donald 1974), los colaboradores piden una antropología radical aliada con los hippies, los negros y los pueblos del Tercer Mundo (Gerald D. Berreman), una antropología adecuada de Afroamérica con la forja de nuevos métodos por parte de colaboradores negros y blancos (William S. Willis Jr.), trabajos antropológicos sobre el imperialismo con especial atención a la explotación cultural (Mina Davis Caulfield), más atención al concepto de resistencia en los estudios sobre los indígenas contemporáneos en los Estados Unidos (Richard O. Clemmer), el estudio de la crisis ecológica mundial y la explotación económica que la sustenta (E. N. Anderson), y el estudio de cómo se ejercen el poder y la responsabilidad en la sociedad estadounidense (Laura Nader).

En la introducción de su libro, Asad subraya las raíces de la antropología en un encuentro de poder desigual. Este encuentro otorga a Occidente “acceso a la información cultural e histórica sobre las sociedades que ha crecientemente dominado” y “refuerza las desigualdades de capacidad entre los europeos y los mundos no europeos” (Asad, 1973b: 16). Al estar al servicio de los poderosos, la antropología cosifica el conocimiento, confirma el mundo de los poderosos y “no se ha volcado fácilmente en la producción de formas de conocimiento radicalmente subversivas” (p. 17). Sin embargo, Asad también cree que “es un error considerar

la antropología social de la época colonial como una ayudante de la administración colonial, o como el simple reflejo de la ideología colonial” (p. 18). Admite que la “conciencia burguesa” tiene “profundas contradicciones y ambigüedades y, por tanto, posibilidades de trascenderse a sí misma” (p. 18). El mismo año en que Asad publicó su libro, Lewis (1973: 601), en su ensayo “Antropología y colonialismo”, consideraba que “el reconocimiento de... la interacción entre las fuerzas intelectuales y políticas dominantes y la antropología no convierte a todo antropólogo en colonialista o racista, a menos que estemos dispuestos a aceptar que todos somos peones pasivos de nuestra propia historia y cultura”. Las observaciones de Asad y Lewis indican la existencia de luchas ideológicas y utópicas en el seno de la disciplina.

Copans (1975b: 7), en una breve introducción, critica la “dependencia imperialista” como contexto común de la investigación antropológica, y añade que la antropología “ya no puede ser ingenua o neutral, sirviendo a los poderosos o ignorándolos”. La antología, argumenta, demuestra que los antropólogos pueden “ser conscientes de los problemas políticos de su oficio y de sus relaciones en el trabajo de campo” (p. 9). Copans espera que el volumen “desmitifique los callejones sin salida de la ideología elitista y primitivista que amenaza la práctica antropológica actual” (p. 9). El libro incluye una sección internacional con artículos y comentarios de especialistas de África (Bernard Magubane, Oladejo O. Okediji), América Latina (Stefano Varese, Rodolfo Stavenhagen, Guillermo Bonfil Batalla), Países Bajos (W. F. Wertheim, Rob Buijtenhuijs) y Portugal (Alfredo Margarido).

Las reverberaciones de estos debates siguen entre nosotros y sin duda forman parte del espíritu de la época cuando Faye Harrison, en 1991, editó el primer libro que abordaba directamente la necesidad de descolonizar la antropología (Harrison 2010b). Todavía quedaban algunos de los dilemas identificados en las críticas señaladas anteriormente, como el supremacismo occidental y blanco en la producción de conocimiento antropológico, pero Harrison (2010a: 2) pidió encarecidamente a sus lectores “tomar más en serio las críticas, construcciones y deliberaciones teóricas de los estudiosos pertenecientes a tradiciones olvidadas, periféricas o borradas que durante mucho tiempo se han enfrentado y desafiado a las estructuras coloniales y neocoloniales de poder y sus relaciones económicas”. Coincidió con Jones (2010) en que “una antropología descolonizada requiere el desarrollo de ‘teorías basadas en preceptos y supuestos no occidentales’” (Harrison 2010a: 7). El objetivo es llegar a un punto en el que “los antropólogos occidentales y no occidentales trabajen realmente juntos como socios con igualdad de acceso a los recursos institucionalizados y al poder” (p. 10). Al plantear estas cuestiones, Harrison estaba mostrando que las relaciones entre los antropólogos a nivel mundial también tenían que ser descolonizadas.⁵ Así, ella anticipaba una de las críticas que el Proyecto Antropologías del Mundo realizaría en la primera década del siglo XXI (Restrepo y Escobar 2005, Ribeiro 2006, 2014, Ribeiro y Escobar 2006).

⁵ Las diferencias de poder dentro del sistema mundial de producción antropológica se han convertido en un tema importante. Kuwayama (2004, p. 25), por ejemplo, escribe: “La falta de interés de Estados Unidos, y en general de Occidente, por la colaboración ha llevado a los antropólogos nativos a quejarse de que se les trata como informantes expertos o incluso como guías de viaje locales, en lugar de como socios respetados e iguales en la investigación”.

Descolonizar la antropología hoy

El esfuerzo por descolonizar la antropología hoy en día es heredero de estos debates previos. La descolonización se ha convertido en una plataforma donde encontramos la intersección de varios campos críticos, como los estudios de género y raza (Ruiz Trejo 2020, Smith *et al.* 2021). Por una buena razón: las políticas decoloniales y postimperialistas de producción y visibilidad del conocimiento deben criticar las barreras raciales, de género, de edad, de clase e internacionales.

En el ámbito académico estadounidense, el discurso presidencial de la reunión de 2021 de la American Anthropological Association ilustra el estado de la descolonización. Gupta y Stoolman (2022) señalan el fracaso de la antropología estadounidense a la hora de “desarrollar un proyecto descolonizador” y de enfrentarse al racismo y la supremacía blanca en Estados Unidos. Ofrecen una lista de cosas que estudiar para una agenda descolonizadora: genocidios y asesinatos masivos; esclavitud y violencia estructural (de la plantación al complejo industrial carcelario); tratados legales y los sistemas políticos que permiten su derogación o aplicación; migración forzada y poblaciones desplazadas internamente; el lazo entre humanos y otros animales no humanos; reparaciones, iniciativas de devolución de tierras, verdad y reconciliación, justicia redistributiva y reparación de agravios históricos; fronteras, nacionalismos y ciudadanía; industrias extractivas, agricultura industrial y capitalismo monopolista. También plantean una serie de preguntas, algunas de las cuales reproduciré aquí (Gupta y Stoolman 2022: 786): ¿Cómo se descoloniza la disciplina de forma diferente para los estudiantes, los practicantes y el público? ¿Qué derechos deberían tener las personas a las que estudiamos en y sobre nuestros estudios? ¿Qué significa decentrar a Estados Unidos en nuestra forma de entender y enseñar la disciplina?

Gupta y Stoolman (p. 786) afirman que es necesario ir más allá de la “normalización blanca” de las prácticas departamentales universitarias basadas en el supuesto de que “el miembro del profesorado es una persona blanca, de clase media-alta, cisgénero, heterosexual y sin discapacidades”. Las prácticas descolonizadoras incluyen la contratación de profesorado negro, indígena y de color, y el cambio del canon de lecturas obligatorias. La investigación y las carreras académicas también se consideran un campo problemático, ya que recompensan las actividades hacia dentro y de auto-reproducción en detrimento del trabajo con las comunidades o la colaboración con agentes y colegas locales. Por último, Gupta y Stoolman piden que se revisen las nociones de autoría para que abarquen a los “informantes clave”, los “ayudantes de campo” y los traductores; que se modifiquen las prácticas editoriales, de citación y de revisión; y que se deje de tratar a los colegas académicos del Sur Global como informantes (p. 788).

Es difícil que una sola declaración incluya todas las cuestiones relativas a la descolonización del conocimiento en todas partes y que saque a la luz todos los problemas. Pero extraño, en el artículo de Gupta y Stoolman, una referencia crítica al uso militar de la antropología estadounidense, es decir, al uso continuado del conocimiento académico para ejercer la violencia imperialista y perseguir intereses imperiales (González 2007, González *et al.* 2019, Jorgensen y Wolf 1970, Lutz 2009, Price 2011, 2016). Obviamente, esto no deslegitima su descripción del escenario académico y político estadounidense. Es cierto que algunas de las cuestiones enumeradas anteriormente son compartidas por otros esfuerzos epistemológicos y políticos para descolonizar la antropología y, en general, el conocimiento. Pero debemos recordar que

tienen diferentes significados y objetivos en diversos entornos nacionales y subnacionales, estructurados por diferentes posiciones de sujeto subalternizadas, que a su vez son generadas por muchas historias de imperialismo-colonialismo e indigenización del eurocentrismo.

Revitalizar el debate sobre la descolonización expresa dos grandes sensibilidades políticas de la época actual: (1) la fatiga postcolonial acumulada ante un mundo en el que aumenta el poder del imperialismo y en el que no parece haber salida a los dilemas sociales, económicos, políticos, culturales y ecológicos; y (2) el deseo de construir y fortalecer plataformas discursivas y sociopolíticas que permitan a la gente establecer diferentes alianzas y movimientos por un mundo mejor. El carácter aparentemente contradictorio de estas posturas sólo puede entenderse si las situamos en el marco más amplio de las luchas ideológicas y utópicas actuales.

Como señalé en la introducción, veo la necesidad de explorar nuevas visiones del futuro, y esto es lo que pretendo concretar con mi formulación del postimperialismo. Para ello, he revisitado concepciones anteriores de la descolonización porque, como sabemos, toda propuesta forma parte de un campo con una historia de predecesores. Los trabajos críticos elaborados en América Latina y en otros lugares contenían semillas de lo que plantearé en la siguiente sección. Sin embargo, el postimperialismo no puede reducirse a una continuidad, una mezcla o una síntesis de los debates anteriores sobre el poscolonialismo o la decolonialidad, o sobre la descolonización de la antropología. Más bien, lo concibo como una adición al campo más amplio de las luchas ideológicas y utópicas de la antropología.

Postimperialismo

El imperialismo-colonialismo sigue teniendo un inmenso impacto a escala mundial. Sin embargo, al hacer hincapié en una parte de la ecuación, los estudios poscoloniales y decoloniales generan la necesidad de profundizar en nuestra crítica de los principales papeles que ha desempeñado el imperialismo en la construcción de los mundos pasados y actuales. ¿Cómo entender las complejas consecuencias de un gran movimiento histórico, como el colonialismo, sin conocer las complejidades de sus causas? ¿Cómo se puede descolonizar sin desimperializar? Como han subrayado los estudiosos del imperialismo (por ejemplo, Said, 1994: 10), la imaginación imperial es fundamental para que los imperios funcionen tanto en las metrópolis como en las colonias. Al fin y al cabo, los invasores y ocupantes necesitan creer en su misión civilizadora, en su propia superioridad arrogante y en su derecho supremo a gobernar pueblos extranjeros por cualquier medio necesario. Como señala la erudita maorí L. T. Smith, “el colonialismo es, en parte, una imagen del imperialismo, una realización particular de la imaginación imperial” (1999: 23).

El postimperialismo se refiere, por tanto, a la necesidad de deconstruir los imaginarios y materialidades imperiales forjados por diferentes aparatos en las metrópolis como centros de planificación y de acumulación de un poder internacional desigual. Es un llamamiento a desimperializar el mundo, un marco impregnado de la imaginación de futuros de ecúmenes sin imperio. El postimperialismo también reúne dos urgencias académicas. Es (1) un modo de prestar atención a las nuevas condiciones de reproducción de los imperialismos y (2) una propuesta destinada a desestabilizar la hegemonía existente en la producción mundial de conocimiento. Un proyecto postimperial requiere producir conocimiento sobre los principales

centros que sostienen el imperialismo y hacer audibles las voces de los intelectuales indígenas y diaspóricos y de los académicos subalternos que trabajan fuera de los centros hegemónicos.

El postimperialismo surge de un diálogo crítico con los planteamientos poscoloniales y decoloniales. Por ejemplo, me parece problemático que autores decoloniales descarten las posibilidades progresistas de la modernidad occidental. Coincido con Castro-Gómez (2019: 9), uno de los principales defensores del enfoque de la decolonialidad del poder en sus primeros momentos, en que la modernidad no puede reducirse a un “fenómeno colonial monolítico y totalizador”. Él es partidario de utilizar las contradicciones de la modernidad europea para deconstruirla e ir más allá de su europeidad, lo cual es un anatema para varios autores decoloniales que sostienen firmemente que el conocimiento indígena es la única forma de evitar el eurocentrismo. Sin embargo, no estoy de acuerdo con Castro-Gómez sobre la falta de importancia de involucrar el conocimiento indígena en las investigaciones actuales. De hecho, hace décadas, García Canclini (1995), al hablar de las estrategias de entrada y salida de la modernidad, criticaba la “abrupta oposición entre lo tradicional y lo moderno”, y entre “lo culto” y “lo popular y lo masivo” (p. 2). Insistió en la “heterogeneidad multitemporal de cada nación” (p. 3) y en la noción de “reconversiones económicas y simbólicas” (p. xxvii).

En cuanto a las interpretaciones que se basan casi exclusivamente en el lado colonialista de la ecuación imperialista-colonialista, mi principal crítica se centra en la hipertrofia del poder heurístico del colonialismo que ellas hacen (Ribeiro 2011). Para comprender mejor nuestro mundo, debemos tener en cuenta no solo la colonialidad del poder, sino también lo que llamo la *indigenidad del poder*, la *nacionalidad del poder* y la *globalidad/imperialidad del poder*. Resulta casi paradójico pasar por alto (1) la diversidad de los pueblos indígenas en situaciones coloniales (los encuentros coloniales con, por ejemplo, los imperios azteca e inca o las sociedades sin estado de las tierras bajas de Sudamérica, generan resultados diferentes), y (2) las múltiples luchas armadas y cognitivas de los sujetos indígenas y de la diáspora. La *indigenidad del poder* se refiere, pues, a la proactividad y al poder de resistencia desencadenados por los diversos sujetos subalternizados por el imperialismo-colonialismo. Si no fuera por esta capacidad, hoy no serían nuestros contemporáneos.

La nacionalidad del poder está relacionada con los más de 200 años de Estados-nación latinoamericanos. Aun reconociendo su condición de dependientes, me parece problemático ignorar que los intereses y proyectos de las élites nacionales pueden diferir de los de los imperialismos-colonialismos anteriores o actuales. Por otra parte, una cosa es rebelarse contra los agentes de una potencia imperial ocupante lejana; otra, luchar contra los representantes del estado-nación, las lógicas de la legitimidad y la hegemonía cambian. Además, ¿cómo podemos ser indiferentes a los procesos de construcción nacional y al nacionalismo? ¿Y a los papeles que los estados-nación han desempeñado en la (re)producción de racismos (Williams 1989) y en el tutelaje de los pueblos indígenas (Pacheco de Oliveira 2016)?

Por último, la globalidad/imperialidad del poder se refiere tanto a los diversos imperialismos que estructuraron las diferentes colonias como a las diferentes posiciones y poder que los antiguos estados-nación colonizados tienen dentro del sistema capitalista mundial en transformación. Reconocer la imperialidad del poder (Slater 2011) o simplemente la imperialidad (Ballestrin 2017) significa añadir un nuevo universo de investigaciones académicas a nuestras preocupaciones sobre la colonialidad. Esto es especialmente necesario para quienes

nos encontramos en la periferia del sistema mundial de producción de conocimiento, que está altamente construido sobre los poderes imperiales del lenguaje, los sistemas universitarios y de investigación científica, los oligopolios editoriales y sus guardianes asociados.

Estoy de acuerdo con el llamamiento de L. T. Smith (1999: 107) para crear “un campo de investigación indígena” que “privilegie las preocupaciones indígenas, las prácticas indígenas y la participación indígena como investigadores e investigados”. Ella destaca que “el imperialismo enmarca la experiencia indígena” y que es crucial que los escritores indígenas de todo el mundo debatan sobre el imperialismo y el colonialismo (es decir, la expresión específica del imperialismo). Llevaré las ideas de Smith un paso más allá. Voy a argumentar,

en la misma dirección, que debemos apoyar el desarrollo de un campo de investigación realizado por sujetos diaspóricos subalternizados. Con la creciente participación de investigadores indígenas y africanos críticos en la antropología -un movimiento como éste ya está en marcha en países como Brasil- podemos esperar ver nuevas olas de innovaciones metodológicas y teóricas, así como cambios en las estructuras de poder académico.

Como se ha mencionado, los investigadores ya han exigido que las voces, perspectivas y preocupaciones indígenas y diaspóricas sean incluidas y privilegiadas en la academia. Pero el problema no puede resolverse sólo con la participación de nuevas posicionalidades específicas en las comunidades antropológicas y otras comunidades epistémicas. Una solución más completa se encuentra en el ya citado llamamiento de Krenak (2015: 251) a una política de alianzas basada en relaciones de confianza, en “alianzas afectivas”. Esto resuena con las propuestas hechas en la década del noventa por Haraway (1991) sobre la “ciberpolítica” y Yuval-Davis (1997) sobre la “política transversal”, caracterizada, entre otras cosas, por “el respeto a las particularidades de intersección de múltiples posiciones de identidad”, la “apertura y el mantenimiento de diálogos a través de las diferencias”, y “una negación de las construcciones esencialistas y fijas de las culturas, las naciones y sus fronteras, y la reducción de la etnicidad a la cultura” (Werbner 1997: 8).

A la cuestión de quiénes son los investigadores, cómo piensan y cómo hacen su trabajo (es decir, con qué teorías y metodologías), hay que añadir otras cuestiones metodológicas y políticas, como dónde investigan, con quién y con qué propósito. En anteriores críticas descolonizadoras, los estudiosos abogaban por estudiar las estructuras de poder tanto locales como nacionales; a esto hay que añadir la atención a los centros de poder inter/transnacionales, especialmente los que se han desarrollado plenamente en la era de la globalización. Otro ángulo postimperialista específico es la búsqueda de invertir radicalmente la mirada colonial inherente a la antigua práctica de los antropólogos que trabajan en centros hegemónicos e investigan sobre los pueblos subalternos del “Sur Global”. No es de extrañar que las periféricas “antropologías de construcción de naciones”, en contraste con las “antropologías de construcción de imperios”, sean consideradas como confinadas a sus propios territorios nacionales (Stocking 1982).

Es hora de que los antropólogos, especialmente los del “Sur” académico, estudien las élites y los grupos de poder que sostienen el capitalismo transnacional y los imperialismos. Arriba y al Norte se dirige el antropólogo.⁶ Un ejemplo de este esfuerzo es mi propia investigación sobre

6 Esto se hace eco del llamamiento de Nader (1972) para que los antropólogos estadounidenses estudien las estructuras de poder y las burocracias de su propio país. Mis reivindicaciones postimperialistas se centran en

las empresas transnacionales y sobre la sede mundial del Banco Mundial (Ribeiro 1994, 2003), trabajo que también problematiza un supuesto subyacente en la mayoría de los argumentos sobre la descolonización de la antropología: que los antropólogos sólo estudian a los pueblos subalternizados y sin poder.

Al mismo tiempo, para generar una comunidad académica mundial más equitativa, debemos ir más allá de los intercambios desiguales que estructuran el extractivismo cognitivo. En otras palabras, debemos descolonizar el sistema mundial de producción académica, con sus infraestructuras y prácticas que dificultan la visibilidad de los académicos situados fuera de los centros hegemónicos. Esta es la razón por la que yo y colegas latinoamericanos fundamos el movimiento de antropologías del mundo a principios de la década de los años dos mil, participando en debates teóricos sobre antropologías a escala global y luchando por cambios institucionales en la política internacional de nuestra disciplina (Ribeiro 2006, 2014).

Debo señalar que el prefijo *post* mezcla lecturas del pasado con las potencialidades del presente para anunciar nuevos horizontes y caminos de futuro. Este carácter incompleto e híbrido de *post*, especialmente cuando se aplica a fuerzas opresoras de larga duración, cuyo final es difícil de prever, crea posibilidades heurísticas utópicas, un espacio para imaginar y actuar hacia otros mundos, como dije en la introducción.

Pero por mucho que valore la cercanía de la antropología a las interpretaciones utópicas, no estoy defendiendo que la disciplina se restrinja a su potencial utópico. Nuestro mandato como investigadores implica no sólo debatir interpretaciones, sino también producir conocimientos e información útiles para los agentes sociales. Un programa de investigación postimperialista también pretende generar información estratégica sobre el *modus operandi* de las élites imperiales y los agentes y agencias de poder mundial asociados. Es un llamamiento a investigar, por ejemplo, los centros de poder del imperio estadounidense: Wall Street (su centro de mando financiero), el Pentágono (la maquinaria bélica del imperio), la NASA (el control del espacio planetario), Silicon Valley (un lugar de innovación tecnológica de vanguardia), y Hollywood y Netflix (ejemplos de la maquinaria imperial de propaganda y los aparatos de definición de contenidos).

Es imposible olvidar que durante varios siglos ha habido diversos imperialismos en competencia. Esto significa que, si bien el imperialismo-colonialismo comparte rasgos comunes, también presenta singularidades (Kennedy 1945). Una cosa es enfrentarse al poder imperial portugués y español y otra a las expansiones imperialistas británica, francesa, holandesa, belga, italiana, alemana, japonesa, rusa, china y estadounidense. En consecuencia, las formulaciones postimperialistas y las agendas de investigación deben estar en sintonía con estas experiencias diferenciadas (Ribeiro 2022). Al mismo tiempo, las rivalidades interimperialistas han sido históricamente responsables de algunos de los peores desastres medioambientales y humanos de la historia mundial, como ejemplifican tristemente la Primera y la Segunda Guerras Mundiales (Brewer 1990: 7). Estas rivalidades siguen siendo visibles en el mundo actual y confirman la necesidad de una investigación postimperialista. Véase, por ejemplo, la guerra en Ucrania entre Rusia y Occidente (es decir, un escenario donde la Organización del Tratado del Atlántico Norte, hegemónizada por Estados Unidos, tiene un rol fundamental), así como las respuestas

las diferencias de poder dentro del sistema mundial (con especial interés en los principales centros de poder imperialista) y entre las distintas comunidades epistémicas del panorama académico mundial.

del imperio estadounidense en decadencia a la impresionante expansión política y económica mundial de China, respuestas que plantean peligrosamente la posibilidad de conflictos militares en el Mar del Sur de China.

Primero formulé el postimperialismo (Ribeiro 2003, 2011) como una perspectiva latinoamericana destinada a revertir la mirada imperialista-colonialista de Estados Unidos sobre la región. Recientemente, me he dado cuenta de que es una propuesta transnacional que puede movilizar a académicos críticos en diferentes locus de enunciación. En vista de los conflictos interimperialistas y los intereses geopolíticos divergentes, como los mencionados anteriormente, insisto en que es urgente (1) centrarse en las formas en que las poderosas élites mundiales “ejercen la hegemonía y construyen el futuro de acuerdo con su propia imagen e interés” (Ribeiro, 2019: 15); (2) “trazar un mapa de las redes de poder mundial y las agencias que planifican y sostienen los desarrollos insostenibles” (p. 15); e (3) “identificar sus características, alianzas, ideologías, capacidades” (p. 15). El objetivo es proporcionar conocimientos cruciales a quienes “luchan contra la continuación de un régimen que destruye el planeta y subordina a miles de millones de personas en nombre de unos pocos controladores privilegiados”. Si lo hacemos, “contribuiremos a la comprensión de cómo hemos llegado al punto en que nos encontramos y, esperamos, a influir públicamente en los términos de los debates actuales sobre el destino de la humanidad” (p. 15).

¿Hacia dónde nos dirigimos?

Como afirman Tuck y Yang (2012: 2), debemos ser críticos con la adopción superficial del “lenguaje de la descolonización” en la educación y las ciencias sociales, “suplantando formas anteriores de hablar de justicia social, metodologías críticas o enfoques que descentren las perspectivas de los colonos”. Tuck y Yang nos piden que evitemos tratar la descolonización como una metáfora de otras formas de opresión y advierten de que “la descolonización no es un término intercambiable por otras cosas que queremos hacer para mejorar nuestras sociedades y escuelas” (p. 3).

Al mismo tiempo, la búsqueda de agentes/agencias y conocimientos descolonizadores-desimperializadores no puede caer en la trampa del esencialismo. Idealizar la agencia de los sujetos se asemeja a una postura hagiográfica, creando estereotipos que a menudo defraudarán las expectativas de quienes ven a dichos agentes como superhumanos con poderes salvíficos. Lo mismo ocurre cuando reflexionamos sobre el papel de los antropólogos en este campo de poder. Hay diferentes antropólogos con posiciones políticas diversas; al final, los que simpatizan con el conocimiento descolonizador/desimperializador están interesados en estudios que apoyen causas progresistas, frente a los profesionales cuyo trabajo se dedica exclusivamente a investigaciones y elaboraciones teóricas políticamente inocuas, o a reproducir el statu quo. La amplitud de las tareas y objetivos descolonizadores-desimperializadores exige que entendamos a los agentes radicales como seres humanos, con todas sus contradicciones, limitaciones, miedos, paradojas y conocimientos híbridos. También implica que la posición de sujeto es importante, pero no lo es todo. Más bien, para hacer frente a las complejidades de las enormes luchas políticas y sus necesidades teóricas, puede ser más sabio pensar en términos de coaliciones heterodoxas entre sujetos colectivos transformadores que están bajo el mismo, pero heterogéneo, paraguas

político, ideológico y utópico. Coincido con autoras, como Ruiz Trejo (2020), que sostienen que las intersecciones y articulaciones son cruciales para avanzar.

Es difícil llegar a consensos en medio de una situación tan amplia y desafiante. En cuanto a la antropología, me pregunto hasta dónde puede llegar en entornos institucionales como departamentos universitarios y centros de investigación, que casi siempre están supervisados por influyentes tomadores de decisiones estatales o privados conservadores que son sensibles a las amenazas a su hegemonía. Esto me hizo considerar la importancia de la presencia de los antropólogos en la política institucional para promover una agenda descolonizadora, pero también me hizo pensar que los conflictos políticos subsiguientes pueden llevar a los antropólogos a territorios políticos inexplorados, más allá de los que hoy representan los departamentos académicos progresistas, las asociaciones científicas, las ONG y los movimientos sociales.

¿Migrará la antropología a nuevos escenarios institucionales para reproducirse sin ataduras académicas? ¿Qué nuevas alianzas son posibles? ¿Quiénes serían los nuevos sujetos colectivos? ¿Sería el resultado, como postula Mafeje (1998: 39), “una era post-antropológica y, por extensión, una era de deconstrucción de todas las formas dominantes de conocimiento, incluidas otras ciencias sociales burguesas”? ¿O, por el contrario, vamos a seguir viviendo con lo que he llamado la ambivalencia de Chakrabarty, la conciencia aparentemente paradójica de que el pensamiento europeo debe ser abrazado, criticado y trascendido? ¿Qué otras alternativas nos esperan?

Agradecimientos

Gracias a todos los revisores anónimos y a los editores de *American Ethnologist*, cuyas sugerencias y críticas mejoraron enormemente mi texto.

Referencias

- Appadurai, Arjun. 2013. *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*. Londres: Verso
- Aquino Moreschi, Alejandra. 2013. “La comunalidad como epistemología del sur: Aportes y retos.” *Cuadernos del Sur* 18 (34): 7–19. <https://cuadernosdelsur.com/revistas/34-enero-junio-2013/>.
- Asad, Talal, ed. 1973a. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Nueva York: Humanities Press.
- Asad, Talal. 1973b. Introduction to *Anthropology and the Colonial Encounter*, editado por Talal Asad, 9–19. Nueva York: Humanities Press.
- Balandier, Georges. 1951. “La situation coloniale: Approche théorique.” *Cahiers internationaux de sociologie* 11 (January–June): 44–79.
- Ballestrin, Luciana Maria de Aragão. 2017. “Modernidade/colonialidade sem ‘imperialidade’? O elo perdido do giro decolonial.” *Dados* 60 (2): 505–40. <https://doi.org/10.1590/001152582017127>.
- Barabas, Alicia M. 2017. “Testimonios de más de cuatro décadas en México.” *Cuicuilco* 24

- (69): 65–83.
- Barabas, Alicia M. 2021. “The Influence of the Barbados Declaration 50 Years On.” En *Towards the Conquest of Self-Determination: 50 Years since the Barbados Declaration*, editado por Alberto Chirif, 183–201. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Borges Morán, Pedro. 1995. “Inspiración americana de la UTOPIA de Tomás Moro.” *Mar Océana*, no. 2, 91–111.
- Branche, Raphaëlle. 2010. “La violence coloniale: Enjeux d’une description et choix d’écriture.” *Tracés*, no. 19, 29–42. <https://doi.org/10.4000/traces.4866>.
- Brewer, Anthony. 1990. *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey*. 2nd ed. Nueva York: Routledge. Primera edición 1980.
- Bringel, Breno, y Miguel Leone. 2021. “La construcción intelectual del concepto de colonialismo interno en América Latina: Diálogos entre Cardoso de Oliveira, González Casanova y Stavenhagen.” *Mana* (27) 2: 1–36. <https://doi.org/10.1590/1678-49442021v27n2a204>.
- Castro-Gómez, Santiago. 2019. *El tonto y los canallas*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel, eds. 2007. *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Copans, Jean, ed. 1975a. *Anthropologie et impérialisme*. Paris: François Maspero.
- Copans, Jean. 1975b. Introducción a *Anthropologie et impérialisme*, editado por Jean Copans, 7–13. Paris: François Maspero.
- De Parres Gómez, Francisco. 2022. *Poéticas de la resistencia: Arte zapatista, estética y decolonialidad*. Guadalajara: CIESAS/Universidad de Guadalajara.
- Donald, Leland. 1974. Review of *Reinventing Anthropology*, editado por Dell Hymes. *American Anthropologist* 76 (4): 857–61. <https://doi.org/10.1525/aa.1974.76.4.02a00150>.
- Doyle, Michael W. 1986. *Empires*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Dussel, Enrique. 1993. “Europa modernidad y eurocentrismo.” En *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, 41–53. Buenos Aires: CLACSO.
- Fradera, Josep M. 2022. *Antes del antiimperialismo: Genealogía y límites de una tradición humanitaria*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Franco, Afonso Arino de Melo. 1976. *O índio brasileiro e a revolução francesa*. Segunda edición. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora; Brasília: Instituto Nacional do Livro. Primera edición 1937.
- García Canclini, Néstor. 1995. *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Traducido por Christopher L. Chiappari y Silvia L. Lopez. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Londres: Verso.
- Gonzalez, Roberto J. 2007. “We Must Fight the Militarization of Anthropology.” *Chronicle of Higher Education*, Febrero 2, 2007. <https://www.chronicle.com/article/we-must-fight-the-militarization-of-anthropology/>.

- Gonzalez, Roberto J., Hugh Gusterson, y Gustaaf Houtman, eds. 2019. *Militarization: A Reader*. Durham, NC: Duke University Press.
- Goodman, Paul. 1998. *Of One Blood: Abolitionism and the Origins of Racial Equality*. Berkeley: University of California Press.
- Gough, Kathleen. 1968. "Anthropology and Imperialism." *Monthly Review* 19 (11): 12–27. https://doi.org/10.14452/MR-019-11-1968-04_2.
- Graeber, David, y David Wengrow. 2021. *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux.
- Gudynas, Eduardo. 2011. "Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo." *América Latina en Movimiento*, no. 462 (February): 1–20. <https://www.gudynas.com/publicaciones/articulos/GudynasBuenVivirGerminandoALAI11.pdf>.
- Gupta, Akhil, y Jessie Stoolman. 2022. "Decolonizing US Anthropology." AAA 2021 presidential address. *American Anthropologist* 124 (4): 778–99. <https://doi.org/10.1111/aman.13775>.
- Haraway, Donna. 1991. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. Londres: Free Association.
- Harrison, Faye V. 2010a. "Anthropology as an Agent of Transformation: Introductory Comments and Queries." En *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology of Liberation*, Tercera edición, editada por Faye V. Harrison, 1–15. Arlington, VA: Association of Black Anthropologists, American Anthropological Association. Primera edición 1991.
- Harrison, Faye V., ed. 2010b. *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology of Liberation*. Tercera edición. Arlington, VA: Association of Black Anthropologists, American Anthropological Association. Primera edición 1991.
- Heller, Monica, y Bonnie McElhinny. 2017. *Language, Capitalism, Colonialism: Toward a Critical History*. Toronto: University of Toronto Press.
- Hymes, Dell, ed. 1972. *Reinventing Anthropology*. Nueva York: Random House.
- Immerwahr, Daniel. 2019. *How to Hide an Empire: A History of the Greater United States*. Nueva York: Picador.
- IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs). 1971. Document 1: Declaration of Barbados. Copenhagen: IWGIA.
- Jones, Delmos. 2010. Epilogue to *Decolonizing Anthropology*, editado por Faye V. Harrison, 192–200. Arlington, VA: Association of Black Anthropologists, American Anthropological Association. Primera edición 1991.
- Jorgensen, Joseph G., y Eric R. Wolf. 1970. "Anthropology on the Warpath in Thailand." *New York Review of Books*, November 19, 1970. <https://www.nybooks.com/articles/1970/11/19/a-special-supplementanthropology-on-the-warpath-i/>.
- Kennedy, Raymond. 1945. "The Colonial Crisis and the Future." En *The Science of Man in the World Crisis*, editado por Ralph Linton, 306–46. Nueva York: Columbia University Press.
- Kopenawa, Davi, y Bruce Albert. 2010. *La chute du ciel: Paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Plon.
- Krenak, Ailton. 2015. "Eu e minhas circunstâncias." En Ailton Krenak, editado por Sergio Cohn, 238–59. Rio de Janeiro: Azougue.

- Krotz, Esteban. 2002. *La otredad cultural entre utopía y ciencia: Un estudio sobre el desarrollo y la reorientación de la antropología*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Fondo de Cultura Económica.
- Kuwayama, Takami. 2004. *Native Anthropology: The Japanese Challenge to Western Academic Hegemony*. Melbourne: Trans Pacific Press.
- Lewis, Diane. 1973. "Anthropology and Colonialism." *Current Anthropology* 14 (5): 581–602. <https://doi.org/10.1086/201393>.
- Linebaugh, Peter, y Marcus Rediker. 2000. *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*. Boston: Beacon.
- Lutz, Catherine. 2009. "Anthropology in an Era of Permanent War." *Anthropologica* 51 (2): 367–79. <https://www.jstor.org/stable/25605492>.
- Mafeje, Archie. 1998. "Anthropology and Independent Africans: Suicide or End of an Era?" *African Sociological Review* 2 (1): 1–43. <https://www.jstor.org/stable/44895983>.
- Martínez Luna, Jaime. 2015. "Conocimiento y comunalidad." *Bajo el Volcán* 15 (23): 99–112.
- Merle, Marcel. 1969. *L'anticolonialisme européen, de Las Casas à Karl Marx*. Paris: A. Collin.
- Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Moraña, Mabel, Enrique Dussel, y Carlos A. Jáuregui, eds. 2008. *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham, NC: Duke University Press.
- Nader, Laura. 1972. "Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying Up." En *Reinventing Anthropology*, editado por Dell Hymes, 284–311. Nueva York: Pantheon.
- Nava Morales, Elena. 2013. "Comunalidad: Semilla teórica en crecimiento." *Cuadernos del Sur* 18 (34): 57–69. <https://cuadernosdelsur.com/revistas/34-enero-junio-2013/>.
- Nava Morales, Elena. 2019. *Totopo al aire: Radio comunitaria y comunalidad en el Istmo de Tehuantepec*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Ntarangwi, Mwenda, Mustafa Babiker, y David Mills. 2006. "Introduction: Histories of Training, Ethnographies of Practice." En *African Anthropologies: History, Critique and Practice*, editado por Mwenda Ntarangwi, David Mills, y Mustafa Babiker, 1–48. Dakar: CODESRIA; Londres: Zed.
- Pacheco de Oliveira, João. 2016. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "Pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contracapa.
- Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Londres: Routledge.
- Price, David H. 2011. *Weaponizing Anthropology: Social Science in Service of the Militarized State*. Petrolia, CA: CounterPunch.
- Price, David H. 2016. *Cold War Anthropology: The CIA, the Pentagon, and the Growth of Dual Use Anthropology*. Durham, NC: Duke University Press.
- Price, Richard. 1996. *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*. Tercera edición. Baltimore: Johns Hopkins University Press. Primera edición 1973.
- Quijano, Aníbal. 1993. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." En *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, 201–46. Buenos Aires: CLACSO.

- Rappaport, Joanne. 2005. *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham, NC: Duke University Press.
- Rappaport, Joanne. 2020. *Cowards Don't Make History: Orlando Fals Borda and the Origins of Participatory Action Research*. Durham, NC: Duke University Press.
- Restrepo, Eduardo, y Arturo Escobar. 2005. "'Other Anthropologies and Anthropology Otherwise': Steps to a World Anthropologies Framework." *Critique of Anthropology* 25 (2): 99–129. <https://doi.org/10.1177/0308275X05053009>.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 1994. *Transnational Capitalism and Hydropolitics in Argentina*. Gainesville: University Press of Florida.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2003. *Postimperialismo: Cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Gedisa.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2006. "World Anthropologies: Cosmopolitics for a New Global Scenario in Anthropology." *Critique of Anthropology* 26 (4): 363–86. <https://doi.org/10.1177/0308275X06070121>.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2011. "Why (Post)Colonialism and (De)Coloniality Are Not Enough: A Post-imperialist Perspective." *Postcolonial Studies* 14 (3): 285–97. <https://doi.org/10.1080/13688790.2011.613107>.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2014. "World Anthropologies: Anthropological Cosmopolitanisms and Cosmopolitics." *Annual Review of Anthropology* 43:483–98. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102313-030139>.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2019. "Anthropologies Today: Our (Un)Certainties and Utopias." *Indian Anthropologist* 49 (2): 1–21. <https://www.jstor.org/stable/26954856>.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2022. "Pathways to Anthropological Futures." En *Pathways to Anthropological Futures*, edited by Gustavo Lins Ribeiro, 5–17. Nueva York: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. <https://wennergren.org/forum/pathways-to-anthropological-futures/>.
- Ribeiro, Gustavo Lins, y Arturo Escobar, eds. 2006. *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford: Berg.
- Ricoeur, Paul. 1986. *Lectures on Ideology and Utopia*. Nueva York: Columbia University Press.
- Rubbo, Deni Alfaro. 2021. *O labirinto periférico: Aventuras de Mariátegui na América Latina*. São Paulo: Autonomia.
- Ruiz Trejo, Marisa G. 2020. "Introducción a Descolonizar y despatriarcalizar las ciencias sociales, la memoria y la vida en Chiapas, Centroamérica y el Caribe," editado por Marisa G. Ruiz Trejo, 21–60. Tuxtla Gutiérrez, Mexico: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Said, Edward W. 1994. *Culture and Imperialism*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- Slater, David. 2011. "Latin America and the Challenge to Imperial Reason: A Commentary on Arturo Escobar's Paper." *Cultural Studies* 25 (3): 450–58. <https://doi.org/10.1080/09502386.2010.527153>.
- Smith, Christen A., Erica L. Williams, Imani A. Wadud, Whitney N. L. Pirtle, y la Cite Black Women Collective. 2021. "Cite Black Women: A Critical Praxis (A Statement)." *Feminist Anthropology* 2 (1): 10–17. <https://doi.org/10.1002/fea2.12040>.
- Smith, Linda Tuhiwai. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Londres: Zed; Dunedin, NZ: University of Otago Press.

- Souza Lima, Antonio Carlos. 2018. *Un gran cerco de paz: Poder tutelar, indianidad y formación del estado en Brasil*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Stannard, David. 1992. *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World*. Nueva York: Oxford University Press.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1971a. “¿Como descolonizar las ciencias sociales?” En *Sociología y subdesarrollo*, 207–36. Ciudad de México: Nuestro Tiempo.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1971b. “Decolonizing Applied Social Sciences.” *Human Organization* 30 (4): 333–44. <https://www.jstor.org/stable/44125422>.
- Stocking, George. 1982. “Afterword: A View from the Center.” *Ethnos* 47 (1– 2): 172–86. <https://doi.org/10.1080/00141844.1982.9981237>.
- Tuck, Eve, y K. Wayne Yang. 2012. “Decolonization Is Not a Metaphor.” *Decolonization* 1 (1): 1–40.
- Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Nueva York: Academic Press.
- Walsh, Catherine, Freya Schiwy, y Santiago Castro-Gómez, eds. 2002. *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala.
- Werbner, Pnina. 1997. “Introduction: The Dialectics of Cultural Hybridity.” En *Debating Cultural Hybridity: Multi-cultural Identities and the Politics of Anti-racism*, editado por Pnina Werbner and Tariq Modood, 1–26. Londres: Zed.
- Williams, Brackette. 1989. “A Class Act: Anthropology and the Race to Nation across Ethnic Terrain.” *Annual Review of Anthropology* 18:401–44. <https://www.jstor.org/stable/2155898>.
- Williams, Patrick, and Laura Chrisman, eds. 1994. *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*. Nueva York: Columbia University Press.
- Wilson, Pam, y Michelle Stewart, eds. 2008. *Global Indigenous Media*. Durham, NC: Duke University Press.
- Yuval-Davis, Nina. 1997. “Ethnicity, Gender Relations and Multiculturalism.” En *Debating Cultural Hybridity: Multi-cultural Identities and the Politics of Anti-racism*, edited by Pnina Werbner and Tariq Modood, 193–208. Londres: Zed.
- Zamorano Villarreal, Gabriela. 2017. *Indigenous Media and Political Imaginaries in Contemporary Bolivia*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Antenor Firmin, Jean Price-Mars, Jacques Roumain: antropólogos haitianos repoblando las narrativas históricas de la antropología¹

Pâmela Marconatto Marques²
Marília Flôor Kosby³

Resumen:

¿Qué ocurre cuando intentamos la hipótesis de pensar la existencia de una antropología llamada occidental, canónica, eurcentrada, no sólo como la dimensión universalista del poderoso proyecto colonial europeo, sino como un esfuerzo del pensamiento provinciano de las metrópolis para extender su condición, aferrándose a presupuestos modernos? Asumiendo el reto de este sutil giro epistémico, el presente artículo pretende seguir pistas capaces de evidenciar cómo Europa ha sido constantemente interpelada por los antropólogos afrocaribeños a desprovincializarse, sin que por ello haya podido soportar entrar intensamente en relación con la vertiginosa y poderosa creación en la que la antropología parecía convertirse fuera de su eje irradiador. Sospechando de tal matriz de pensamiento que fue capaz de ignorar al Caribe, proponemos a partir de un relevamiento bibliográfico y de investigación documental, una composición anticolonial de los cuadros teórico-etnográficos de la antropología, esbozando una narrativa poblada por antropólogos como Antenor Firmin, Jean Price-Mars y Jacques Roumain que protagonizaran, en diálogo directo con autores canonizados, debates caros para el desarrollo de la disciplina.

Palabras clave: Historia de la Antropología, Narrativas anticoloniales; Antenor Firmin; Jean Price-Mars; Jacques Roumain; Haití.

Antenor Firmin, Jean Price-Mars, Jacques Roumain: antropólogos haitianos repovoando as narrativas históricas da antropologia

Resumo

O que acontece ao experimentarmos pensar a hipótese de existência de uma antropologia chamada canônica, ocidental, eurocentrada, não apenas como dimensão universalista do poderoso

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

2 Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre – RS, Brasil. E-mail: pamela.marconatto@ufrgs.br; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0630-9546>

3 Universidade Federal de Roraima (UFRR), Boa vista – RR, Brasil. E-mail: floorkosby@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1037-5490>

projeto colonial europeu, mas como esforço do provinciano pensamento das metrópoles para estender sua condição, aferrando-se a pressupostos modernos? Aceitando o desafio desse sutil giro epistêmico, o presente artigo tem por objetivo seguir pistas capazes de evidenciar como a Europa foi constantemente chamada por antropólogos afro-caribenhos a se desprovincializar, sem, no entanto, ter sido capaz de suportar entrar de modo intensivo em relação com a criação vertiginosa e potente em que a antropologia parecia estar se tornando fora de seu eixo irradiador. Suspeitando de tal matriz de pensamento que foi capaz de ignorar o Caribe, propomos, a partir de levantamento bibliográfico e pesquisa documental, uma composição anticolonial dos quadros teórico-etnográficos da antropologia, esboçando uma narrativa povoada por antropólogos como Antenor Firmin, Jean Price-Mars e Jacques Roumain, que protagonizaram, em diálogo direto com autores canonizados, debates caros ao desenvolvimento da disciplina.

Palavras-chave: História da Antropologia, Narrativas anti-coloniais; Antenor Firmin; Jean Price-Mars; Jacques Roumain; Haiti.

Antenor Firmin, Jean Price-Mars, Jacques Roumain: haitian anthropologists repopulating anthropology's historical narratives

Abstract

What would happen if we consider the hypotheses of the anthropology called canonical, western, Eurocentric, not only as a universalistic dimension of the powerful European colonial project, as has hitherto been conceived, but as an effort of the provincial thought of the metropolises to extend their condition, clinging to modern assumptions? Accepting the challenge of this epistemic turn, the main objective of this article is to follow clues able to evidence how Europe has been called continuously by Afro-Caribbean anthropologists to deprovincialize, without, however, being able to bear to relate itself with a vigorous and dizzying creation in which anthropology seemed to be becoming outside its radiating axis. Suspecting such a matrix of thought that has been able to ignore the Caribbean, we propose, through a bibliographical survey and a documental research, an anti-colonial composition of the theoretical-ethnographic frameworks of anthropology, outlining a narrative populated by anthropologists such as Antenor Firmin, Jean Price-Mars, and Jacques Romain, who, in direct dialogue with canonical authors, led key debates, dear to the development of the discipline.

Keywords: History of Anthropology; Anti-colonial narratives; Antenor Firmin; Jean Price-Mars; Jacques Roumain; Haiti.

Introducción

Para el antropólogo haitiano Michel-Rolph-Trouillot (2003), la antropología ofrece acceso a visiones alternativas al estándar de la humanidad que sitúa el crecimiento económico como valor supremo. De ese modo él nos responsabiliza por la suposición de que esta humanidad a

partir de la cual la propia antropología cuenta su historia “no es la más respetuosa del planeta, ni la más precisa, ni la más práctica, ni la más bonita, ni siquiera la más optimista” (Trouillot, 2003, p.9). La afirmación de Trouillot bien podría tomarse como un ejemplo de pensamiento sugerido por los autores del llamado “giro decolonial” – movimiento de intelectuales latinoamericanos constituido a fines de la década de 1990, a partir del Grupo Modernidad/Colonialidad –, que supone una crítica de carácter transdisciplinar del marco teórico-metodológico canónico eurocentrado, imperante hasta entonces en las ciencias sociales y humanas⁴.

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

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

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

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

Mello y Pires (2018), en el texto que antecede la traducción portuguesa de *The Caribbean Region: an open frontier in anthropological theory* (Trouillot, 1992), publicado en la revista *Afro-Ásia*, (n.58), llaman la atención sobre las aportaciones que la antropología brasileña puede recibir al conocer mejor los efectos del fructífero encuentro entre el Caribe y la disciplina antropológica⁵. Analizan ahí de qué modo particularidades históricas y los cambios geopolítica a lo largo del siglo XX hacen del Caribe un poderoso creador de oposiciones a los modelos teóricos consolidados por la antropología. Nuestro objetivo, con este artículo, es proponer una radicalización de tal perspectiva, enfatizando cómo la antropología moderna ha tenido, desde su constitución, una fuerte presencia de pensamiento caribeño.

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

Como este artículo mostrará más adelante, antropólogos y antropólogas caribeños instaban constantemente a Europa a des-provincializarse, pero esta no pudo soportar entrar, de modo intensivo, en relación con la creación vertiginosa y potente en el que la antropología parecía estar transformándose⁶. La presencia del antropólogo Antenor Firmin (1850 – 1911)

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

6 Al aludir al término –“Europa”– este ensayo se refiere en particular a los países que participaron en la empresa colonial. En el momento de la publicación de la obra de Firmin, esta Europa había sido determinada por el Tratado de Berlín de 1878, en el que se dividió el territorio del continente africano entre Bélgica, Francia, Alemania, Inglaterra, Italia, Portugal y España, marcando el inicio del período conocido como neocolonialismo (Nkrumah, Kwame. *Neocolonialismo, La última etapa de Imperialismo*. Thomas Nelson & Sons, Ltd., Londres, 1965). A

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

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

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

Tan pronto como los detalles de la Revolución Haitiana comenzaron a circular en Francia a finales del siglo XVIII, incluso las llamadas élites progresistas, compuestas en general por abolicionistas blancos, comenzaron a desdecirse en su discurso antirracista y antiesclavista. En *El encuentro francés con los africanos: 1530-1880*, el finlandés William B. Cohen señala que

El levantamiento de Santo Domingo fue decisivo para el fortalecimiento de la negrofobia [en Francia]. Ninguno de los abolicionistas aprobó la revuelta. Algunos incluso lo tomaron como prueba de que habían entendido mal la naturaleza de los negros y, en consecuencia, comenzaron a reevaluarlas⁷. (Cohen, 2003, pág. 182)

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

En este escenario, Arthur de Gobineau - hasta ese momento, en palabras de Cohen, “un diplomático de escaso renombre y novelista mediocre”-, al publicar *Essai sur l'inégalité des races humaines*, reflejará, mientras tanto, “fielmente las ideas sobre la raza de sus antecesores y contemporáneos” (Cohen, 2003, Pág. 217). El *Ensayo* en dos volúmenes, publicado en París, en 1883 y 1885 se convertiría en su publicación de mayor alcance y repercusión⁸. Al afirmar los supuestos del racismo científico, alimentado por los determinismos biológicos de la

ella se refiere también Aimé Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo*, cuando dice que “[la] Europa es indefendible” (Césaire, 2017, p. 15).

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

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

escuela antropológica del profesor Pierre Paul Broca (Francia, 1824-1880), la obra proclama – románticamente, según Cohen-, el colapso de razas puras y, por tanto, la inminencia de la degeneración⁹. Según el abogado y diplomático haitiano Antenor Firmin, la raza aria, la única considerada pura por teorías racistas – se atribuye para sí una manifestación singular de las virtudes consideradas las más altas del hombre: honor, amor a la patria y amor a la libertad (Firmin, 1885). Para este intelectual negro, la afirmación científica de inferioridad de la raza negra - necesaria para justificar su esclavitud por las naciones “civilizadas” - tiene entre sus principales argumentos la supuesta incapacidad moral e intelectual de las poblaciones de ascendencia africana. Las conclusiones son presentadas a raíz de estudios de cráneo y rostro de hombres blancos, hombres negros y primates, que destacan la supuesta proximidad de los dos últimos (Gobineau, 1937).

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

A pesar del gran impacto logrado por las ideologías desigualitarias en este contexto, en un momento en que el continente africano estaba repartido entre las potencias europeas, la respuesta aguda y sistemática del *Ensayo* de Gobineau – y de las premisas que la sustentaron –

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

desde el Haití independiente fueron francamente silenciadas. Aún resta por estar debidamente estudiada la obra del intelectual negro y abogado y diplomático haitiano. En ese momento, Firmin ya había ayudado a fundar la primera institución pública de educación superior del país, la Escuela de Derecho. Bajo su coordinación, la institución formó durante mucho tiempo a la gran mayoría de titulares de cargos públicos en el país. Él ya disfrutaba por lo tanto del reconocimiento a su contribución a la educación jurídica cuando fue invitado a convertirse en miembro de la Sociedad de Antropología de París, por sus contribuciones a los debates celebrados en ese contexto y a su notable dominio del método positivista¹⁰.

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

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

Es en este punto de la discusión que Anténor Firmin introduce su perspectiva, reafirmando la necesidad de aclarar la definición de “medio” que se utilizará para comprobar las posibilidades de desarrollo de ciertas poblaciones. Para el autor, las investigaciones antropológicas no deben descuidar la influencia del medio como un conjunto de condiciones sociales para el desarrollo intelectual. Al

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

decir que los negros en África tienen menos condiciones ambientales para desarrollar su potencial intelectual que los negros que viven en Asia, por ejemplo, -y que esas diferencias del medio no están directamente relacionadas con cualquier diferencia cefálica -, Firmin lleva el debate a otra arena, a saber, aquella en la que los argumentos basados en el determinismo biológico están en franca obsolescencia. Osadía que no pasó desapercibido para sus colegas que simpatizaban con de las ideas de Gobineau (Firmin, 1885, p. 189).

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

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

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

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

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

No pude ocultarlo. Mi espíritu se quedó en estado de conmoción cuando leí varias obras en las que se afirmaba dogmáticamente la desigualdad de las razas humanas y la inferioridad innata de los negros. Una vez aceptado como miembro de la Sociedad de Antropología de París, ¿la discusión no debería parecerme aún más incomprensible e ilógica?
¿Es natural ver en la composición de una misma asociación, dotada de un mismo título, hombres que la propia ciencia -de la que se suponen son representantes- pareciera declarar desiguales? (Firmin, 1885, p. 8)

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

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

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

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

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

Durante una estancia en La Habana (Cuba) a mediados de mayo de 2017, en un evento celebrado por la Casa de Las Américas, pudimos comprobar que tampoco intelectuales y activistas cubanos desconocen la obra de Firmin. En aquel momento, el libro *Joseph Anténor Firmin: lazos con Cuba*, escrito por la diplomática cubana Diana Cantón Otaño, acababa de salir a la venta. En él la autora no sólo presenta la obra de Firmin sino que también menciona la fuerte relación de amistad y admiración mutua que estableció con José Martí, héroe de la

independencia cubana. Martí estuvo en Cabo Haitiano, donde vivía Firmin, para conocerle y dejarse aconsejar por él, por recomendación del revolucionario puertorriqueño y amigo en común Ramón Betances. En aquella ocasión, recordada por Martí como el momento en que conoció a “un haitiano extraordinario” (Otaño, 2016), los dos coincidieron en temas esenciales para ambos: I) el deseo de unión de las naciones antillanas; II) la noción de que este proyecto debía formar parte de un movimiento más amplio por un continente americano libre e independiente; III) el ideario antirracista que debía sustentar estos proyectos. Otaño destaca el impacto de este encuentro para Martí: entre las pertenencias recogidas con su cuerpo en el campo de batalla había un cuaderno con decenas de citas con docenas de citas del libro *De l'égalité des races humaines* de Firmin.

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

La participación de Firmin en el primer Congreso Panafricano, organizado por el trinitense Henry Sylvester Williams, y con sede en Londres, nos dice que también hubo interlocuciones suyas con intelectuales de habla inglesa, como el sociólogo estadounidense W.E.B. Du Bois, presente en el evento, y que también influyó mucho en los primeros debates panafricanistas (Fluehr-Lobban, 2001). Sin embargo, la obra de Firmin no fue traducida al inglés sino hasta el año 2000. Su publicación inició un movimiento en Estados Unidos para descubrir su legado, que ha dado lugar a numerosos estudios y eventos académicos sobre el tema¹¹.

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

[Firmin] desarrolló una visión crítica de las clasificaciones raciales y de la raza que preanunció la noción de la construcción social de la raza, que llegaría mucho más tarde. En el libro

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

también articuló precozmente ideas panafricanistas, así como un marco analítico para lo que se convertiría en estudios poscoloniales. *De l'égalité des races humaines* es un texto que se sitúa históricamente entre los fundadores de la antropología como disciplina, y sin embargo es desconocido en el campo. Es una obra pionera de la antropología crítica que espera reconocimiento 115 años después de su primera publicación. (Fluehr-Lobban, 2001, p. 449)

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

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

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

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

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

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

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

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

Las lecciones dejadas por la revuelta campesina, y más, por la conducta de los norteamericanos, que equipararon a negros y mulatos en el ejercicio de sus excesos, parecen haber conducido a una toma de conciencia que inspiró una vanguardia artística y cultural en Haití, proponiendo una “desalienación” en relación con todo lo impuesto desde el exterior, y una inmersión en la tradición popular haitiana en su dimensión cotidiana, siguiendo las referencias culturales de los propios haitianos.

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

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

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

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

capacidad de expresar, con más vigor aún, la vida vivida en Haití y su poder en las personalidad de los grandes hombres de la historia nacional en sus gestas épicas, que hasta entonces asumían la centralidad de la narrativa contra-hegemónica sobre Haití (como fue el caso del enfoque de Anténor Firmin):

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

El impacto de esta obra se considera impresionante:

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

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

Resulta como mínimo irónico que, un siglo después, la academia estadounidense rinda homenaje a Haití, hasta el punto de que la antropóloga Carolyn Fluehr-Lobban reivindica la “extraordinaria importancia” de Firmin y Price-Mars (¿por qué no decir “antropología haitiana”?) para el desarrollo de la antropología en Estados Unidos:

Podemos trazar una línea de Anténor Firmin a Jean Price Mars; de Jean Price-Mars a Melville Herskovits; de Melville Herskovits a Franz Boas; y así de Anténor Firmin a la corriente

mainstream de la antropología estadounidense. (Fluehr-Lobban, 2008, p. 15)

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

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

El interés por la contribución tanto de Firmin como de Price-Mars, llevó a Carolyn Fluehr-Lobban -quien menciona que descubrió la antropología haitiana gracias a la recomendación de un estudiante haitiano que estaba en su curso de historia de la antropología- a llevar a cabo una importante investigación en los archivos de Melville Herskovits, célebre antropólogo estadounidense conocido por sus contribuciones a los estudios africanos en América y a la antropología afroamericana, y específicamente por uno de los grandes clásicos sobre la vida en una comunidad rural haitiana, *Life in a Haitian valley* (1937). Fluehr-Lobban descubrió un prolífico intercambio de cartas entre Herskovits y Jean Price-Mars:

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

Herskovits –así como Alfred Kroeber, Ruth Benedict, Margaret Mead y Gilberto Freyre- fue alumno, en la Universidad de Columbia, en Nueva York, de Franz Boas (1858-1942),

antropólogo germano-americano de origen judío. Celso Castro, editor de la edición brasileña *Antropología cultural* (Castro, 2004), una selección de textos de Boas del volumen *Raza, lengua y cultura* (Boas, 1940), considera al antropólogo alemán uno de los “padres fundadores” de la antropología moderna. La atribución está estrechamente relacionada con la crítica de Boas al evolucionismo social unilineal y al determinismo geográfico, ya en 1896, con el artículo *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology*. Boas abogaba por un análisis particular basado en la observación de cada sociedad y su historia, en lugar de las generalizaciones llevadas a cabo por los evolucionistas, preocupados en comparar jerárquicamente los distintos grupos culturales. En 1930, su artículo *Some problems of Methodology in the Social Sciences* aportó una crítica más directa al racismo científico perpetrado por las corrientes de antropología biológica en boga hasta entonces. En él, el autor sostiene que ningún factor aislado puede considerarse determinante único de las diferencias entre culturas. Así, condiciones geográficas y económicas específicas podrían interferir en la diferenciación entre culturas, pero no crear, ni causar, sus particularidades. Marcando su intención de distanciar los métodos antropológicos de los de las ciencias naturales, en *The Aims of Anthropological Research* (1932), Boas reafirma la noción de cultura como una totalidad compleja, imposible de ser abarcada o explicada por grandes teorías universalistas, como en la física. Para él, el uso ideológico de las llamadas formas universales de pensamiento favorecía la autoproclamación de superioridad de culturas particulares. Esto ocurría en los tests de inteligencia, muy comunes en las universidades norteamericanas de la época, en la que los preceptos racistas atribuían a factores biológicos los determinantes para marcar la inferioridad o superioridad de los grupos sociales - para Boas (2004 [19]), las diferenciaciones en tales pruebas se debían a diferencias en las condiciones ambientales y sociales.

Como puede verse, aparte de las diferencias sincrónicas hay mucho en común entre las florecientes ideas de Franz Boas y el predecesor de Jean Price-Mars, Anténor Firmin. Sin embargo, merece la pena destacar un contraste. Muchas de las obras más importantes de Boas fueron escritas a partir de investigaciones etnográficas con grupos de la nación inuit, en el Ártico y con poblaciones kwakiutl del noroeste del Pacífico (Stocking Jr, 2004), es decir, poblaciones con disposiciones culturales y sociales, y en condiciones geográficas muy diferentes a las experimentadas por el investigador en su vida cotidiana. Mientras Boas criticaba la jerarquización de culturas y razas, y la universalización del pensamiento civilizador eurocentrado como único vector de civilización, basado en su convivencia con los “salvajes”, Anténor Firmin y Jean Price-Mars fueron antropólogos negros, caribeños, creando una antropología antirracista en el corazón mismo de los cuerpos y lugares más despotenciados por las teorías racistas¹².

Mientras Boas decía, con auto ironía, “Nosotros, la gente ‘altamente educada’ somos mucho peores [que los esquimales]” o “la idea de un individuo ‘culto’ es simplemente relativa” (Moura, 2006), Firmin libraba una batalla epistemológica contra una de las caras de esta relativización: ¿sería posible que la teoría antropológica producida por un intelectual negro, en un contexto de influencia del racismo científico, pudiera recibir la misma mirada auto-interrogadora y desestabilizadora que recibían los cuerpos negros, esquimales o amerindios

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

cuando se enmarcaban en sus vidas “salvajes”? Incluso después de Boas, de la aparición de una antropología cultural y del creciente corpus de trabajos antropológicos dedicados a superar los determinismos de todo tipo, el pensamiento de los intelectuales negros, como los haitianos aquí referenciados, siguió recibiendo el respeto y la consideración por parte de los intelectuales europeos y norteamericanos como conocimiento de nativos, o de nativos excepcionales, y sujeto, por tanto, a reelaboraciones, reinterpretaciones, o conversión en “datos etnográficos”. Prince-Mars y Jacques Roumain nos lo muestran en la secuencia.

A pesar de la reciente oleada de reconocimiento de Prince-Mars en Estados Unidos, el intelectual haitiano sólo visitó brevemente el país, en los primeros años del siglo XX como diplomático. Fue en Francia, concretamente en París, donde escribió *Ainsi parla l'Oncle* [Así habló el tío] y otras numerosas obras, que vivió durante más tiempo fuera de Haití¹³. En París, fascinado por las ciencias sociales y las humanidades, dejó de lado la facultad de medicina, donde cursó inicialmente sus estudios, para participar en todo tipo de cursos sobre literatura, ciencias sociales e historia de África, dados en la Sorbona, el Collège de France y el Museo del Trocadero.

En este contexto, el intelectual haitiano estableció relación de amistad y colaboración con otros intelectuales negros, entre ellos Aimé Césaire¹⁴, Leon Damas, Leopold Senghor y numerosos participantes del “Harlem Renaissance”, constituyendo con ellos la base de lo que sería el movimiento de la Negritud¹⁵. La relación se consolidaría en los años siguientes, cuando regresó a París como diplomático.

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

La repercusión del Congreso fue tal que mereció una entusiasta carta del entonces ya célebre antropólogo Claude Lévi-Strauss, publicada por la revista *Presence Africaine* en

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

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

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

septiembre de ese año. En ella, Lévi-Strauss admite que “en sí misma, la idea que subyace detrás de la organización del Congreso basta para probar que un nuevo periodo se está inaugurando en la historia del pensamiento humano”. Lo que sigue es una vigorosa apuesta por el “humanismo democrático” que está naciendo, y que marca el agotamiento de los modelos anteriores:

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

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

En Cuba, también encontró un interlocutor atento en el antropólogo Fernando Ortiz. Durante nuestra visita a la Fundación Fernando Ortiz en La Habana a finales de mayo de 2017, supimos que ambos intercambiaron innumerables cartas, especialmente en las décadas de 1930 y 1940, debidamente archivadas, y ahora publicadas en cuidadas ediciones allí organizadas (Ortiz, 2016a; 2016b; 2016c). Ortiz no sólo conocía la obra de Price-Mars, sino que expresó su admiración por el intelectual haitiano en numerosas ocasiones -incluso en cartas intercambiadas con Du Bois-, se estableció entre ellos una prolífica relación de colaboración intelectual, Ortiz remitía extractos de sus escritos a Price-Mars, e intercambio de revistas académicas y otros materiales de investigación. No fue una casualidad que en Cuba, a través de la Casa de las Américas que se realizó la primera (y única) traducción de *Ainsi parla l'oncle* al español, en 1968¹⁶.

Es importante señalar que ya en 1941, junto con Jacques Rouiman, Price-Mars creó y da inicio a las actividades del Bureau National d'Éthnologie, que rápidamente se convertiría en

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

un importante lugar de encuentro, estudio y debate sobre la raza, la cultura popular, la historia africana y la historia haitiana en Puerto Príncipe¹⁷. Tras haber sido director del Instituto durante varios años, Price-Mars impartió cursos de sociología y - “africología”- [africology], además de coordinar la publicación de la *Revue de la Société Sociétés Haitienne* et de la *Géographie*, lo que confirma la vocación interdisciplinar de su producción. Sobre su relevancia en el desarrollo de las ciencias sociales, el intelectual haitiano Gérard Magloire (Doctor en Estudios Franceses por la Universidad de Nueva York y colaborador de la Plataforma île en île), y el profesor Kevin A. Yelvington, (Profesor Asociado de Antropología en la Universidad de Florida del Sur) afirman¹⁸:

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

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

Jacques Roumain y la aparición de asociaciones caribeñas de antropología

En cuanto a Jacques Roumain (1907-1944), es sin duda el escritor haitiano que gozó de mayor reconocimiento en el extranjero por su célebre novela *Los dueños del rocío*, publicada póstumamente en 1954. Sin embargo, como es común a muchos intelectuales haitianos, la producción científica y literaria va de la mano del compromiso político. La profunda implicación con cuestiones cruciales de su tiempo confiere un carácter eminentemente público a su ejercicio intelectual. Es sintomático que estos hombres asumieran cargos públicos, normalmente como ministros o diplomáticos en el extranjero. Aunque muchos de estos nombramientos sirvieron a las autoridades gubernamentales -que, de este modo, se aseguraron de que estos intelectuales-activistas no causaran disturbios populares en Haití-, es innegable la visibilidad internacional que acabaron aportando a sus carreras. Esta trayectoria pública queda patente Roumain (Laurière, 2005b).

Hijo de una familia acomodada con una fuerte tradición política (su abuelo, Tancrede Auguste, fue Presidente de Haití de 1912 a 1913), Roumain tuvo una educación formal privilegiada, inicialmente en Puerto Príncipe en el prestigioso colegio Saint-Louis de Gonzague. Posteriormente en Bélgica asistió a la escuela politécnica, y en España estudió agronomía. En España comenzó sus estudios de agronomía (sin llegar a completar nunca esos estudios). A los

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

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

20 años regresó a Haití:

Por fin se reconoció a sí mismo. Mientras escuchaba cómo se derretía en su interior el hielo acumulado en Europa, desapareció de su corazón lo que él llamaba amargamente “el gran silencio blanco”. Ahora estaba entre sus hermanos, su pueblo. (Roumain, 1930, p. 1)

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

Durante este periodo, Roumain sufrió una abierta persecución por su intenso activismo contra la presencia estadounidense en el país, fue detenido en dos ocasiones, ambas por “crímenes de prensa” (Laurière, 2005a). La segunda detención dio lugar a un movimiento internacional por su liberación, liderado por el escritor Langston Hughes, una de las voces más elocuentes del activismo negro en ese país¹⁹:

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

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

Con el estallido de la guerra en Europa, Roumain decide vivir en Estados Unidos, mientras su mujer regresa a Haití. Establecido en Nueva York, trabaja como profesor de francés mientras continuaba sus estudios en el Departamento de Etnología de la Universidad de Columbia. Roumain se reencuentra con el escritor Langston Hughes y queda maravillado por la efervescencia cultural de los movimientos civiles del país. Este periodo estuvo marcado por grandes dificultades financieras; Roumain, sin embargo, en una carta a su esposa, subraya:

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

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

“prefiero esta vida dura a compartir una felicidad innoble hecha del sufrimiento ajeno” (Roumain *apud* Hoffmann, 2015). Luego abandona los Estados Unidos con destino a Cuba.

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

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

Roumain llevó a Métraux y a su esposa, Rhoda una serie de incursiones en las zonas rurales de Haití, documentando tradiciones religiosas y realizando excavaciones en la Île de la Tortue y la región de Fort Liberté en busca de restos indígenas. La expedición daría origen al aclamado libro *Le Vaudou Haïtien* de Métraux. Nuevamente, como le había ocurrido a Jean Price-Mars en su relación con Melville Herzkovits, la colaboración académica entre un antropólogo metropolitano y un antropólogo “nativo”, aunque aparentemente bienintencionada e incluso amistosa, resultará, para el antropólogo de la antigua colonia, en la precarización de su trabajo, forjado bajo la diferencia colonial (Fluehr-Lobban, 2000).

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

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

Destacamos la forma en que Métraux escribe sobre sí mismo, en un tono complaciente, como quien consuela, promete y aconseja a un Roumain desesperado, incapaz, desolado,

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

A su regreso a Haití en 1944, Roumain se había convertido en profesor de arqueología precolombina y antropología prehistoria en el Instituto de Etnología de Haití, y acababa de publicar una etnografía del vudú haitiano, *Le Sacrifice du tambour Assôtô* [El sacrificio del tambor Assôtô] (Roumain, 1943). Métraux llegará a referirse tanto a la importancia del trabajo realizado en el Instituto como al artículo de Roumain, pero sólo después de su muerte: “Cuando regresé a Haití en 1944, el Instituto de Etnología, fundado por Jacques Roumain había salvado de las llamas importantes colecciones y realizado varias investigaciones sobre aspectos poco conocidos del vudú”. (Métraux, 1978, p. 124)

Y añade sobre *Le Sacrifice du tambour assôtô*:

Por primera vez tenemos un rito sacrificial de la de la religión popular haitiana descrito con tal lujo de detalles y con tal claridad como para fundar un modelo de monografía etnográfica. (Métraux, 1978, p. 135)²¹

Un año antes, en 1943, designado como diplomático en México, Roumain trabajaría duro en sus obras literarias más importantes: el poemario Bois-d'Ébène [Bosque de ébano 2007], en el que se plantea con agudeza la cuestión racial y la novela Dueños del rocío, una oda a la unidad campesina contra la explotación de la tierra y la vida en el medio rural. Ambas fueron terminadas sólo unos meses antes de su muerte y publicadas póstumamente. Ambas comenzaron a escribirse en Cuba, un país con un fuerte impacto en la vida y obra de Roumain. No es casualidad que Manuel, el protagonista de Dueños del rocío, regresa a Haití tras quince años trabajando en plantaciones de caña de azúcar en Cuba, donde tuvo sus primeras lecciones sobre la huelga y la unión obrera, la base del levantamiento que llevará al pueblo de Fond Rouge, donde la comunidad sufre tanto la degradación del suelo como de los lazos de amistad y compadrazgo entre vecinos²². Titulada Gouverneurs de la rosée, el libro sería traducido a más de 21 idiomas. En Brasil, fue publicado en 1954, dentro de la colección “Romances do Povo”, dirigida por Jorge Amado para la Editorial Vitória, vinculada al Partido Comunista Brasileño. Acerca de ella, Amado declaró al diario carioca Imprensa Popular que se trataba de “una de las novelas más bellas de América Latina [...] uno de los más bellos y emocionantes libros que

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

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

he leído” (Amado, 1955). En Portugal, se convirtió en *Governadores do orvalho*, traducida por José Saramago. La novela también será traducida al inglés por el poeta estadounidense Langston Hughes, y al español, con supervisión y prólogo del poeta y amigo cubano Nicolás Guillén, publicada por Casa de las Américas.

Aunque se trata de una obra de ficción, ofrece descripciones detalladas y vigorosas de la experiencia vudú, de rituales específicos, en los que se agradece algo concreto, hasta referencias aparentemente banales, que denotan la sacralización de la vida cotidiana, con constantes referencias a los *Loas* y a la interpretación de los hechos de la vida a través de esta matriz espiritual. También lo hace en relación a los *kombites*, la organización del trabajo en forma de esfuerzo conjunto muy común en la cultura popular haitiana, especialmente en las zonas rurales.

Conclusión

Hemos propuesto aquí, al narrar las trayectorias de estos antropólogos haitianos, el ejercicio de abandonar las ideas de centro/periferia y canon/disidencia, para hacer que la antropología se ocupe, por tanto, de su propia multiplicidad fundacional. La antropología creada y reivindicada por los intelectuales caribeños que presentamos aquí nos muestra una salida hacia nuevas narrativas sobre la disciplina con la que trabajamos, una salida a cierto fatalismo y a cierta ignorancia - una lucha generalizada contra nuestras diversas posibilidades de acontecer.

La antropología desarrollada por los intelectuales haitianos Antenor Firmin, Jean Prince-Mars y Jacques Roumain es, de hecho y de derecho, el fundamento de una narrativa antropológica contra-colonial, que no fue producida en una insularidad, ni en una periferia impuesta. Antenor Firmin era miembro de la Sociedad Antropológica de París cuando, en 1885 -en pleno auge del apogeo del racismo científico- publicó en París *De l'égalité des races humaines* [Sobre la igualdad de razas humanas]. A lo largo de este ensayo se ha podido comprobar que el libro surge de las discusiones mantenidas durante las reuniones de esta sociedad científica. Lo mismo puede decirse sobre los trabajos desarrollados por Jean Price-Mars y Jacques Roumain a principios del siglo XX, ambos influenciados por sus encuentros y discusiones con la antropología producida en el propio Haití, en Cuba, en Europa, en África.

Tomarse en serio estas narrativas exige la voluntad de estirarlas hasta que rompan los marcos que han fijado rígidamente el Norte como eje de la historia de la antropología. Esta actitud epistemológica implica, para la antropología, un replanteamiento y reelaboración de sus currículos, sus orientaciones, exigiendo la supresión de la matriz colonialista que captura la producción y reproduce, en algunas circunstancias, divisiones asimétricas del trabajo, contribuyendo para circunscribir el alcance de la antropología de cuerpo-territorios negros. Romper con las dinámicas que siguen produciendo su subalternidad requiere que aprendamos a desviarnos de enfoques que -aunque bienintencionados- siguen afirmando como periféricas o marginales las vidas-obras aquí narradas.

Bibliografía

Acacia, Michel (org). (2009), *Révolte, subversion et développement chez Jacques Roumain: actes du Colloque International Penser avec Jacques Roumain aujourd'hui*. Port-au-

- Prince, Éditions de l'Université d'Etat d'Haïti.
- Amado, Jorge. (1955), "17 bilhões de exemplares de livro na URSS". Imprensa Popular, Suplemento Dominical. Rio de Janeiro, 10 de abr. de 1955.
- Barnet, Miguel. (1977), Biografía de um cimarrón. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Barnet, Miguel. (1987), "La novela testimonio: alquimia de la memoria", in Id., Cimarrón. Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- Boas, Franz. "Um ano entre os esquimós", in Stocking Jr., George. (2004), A formação da antropologia americana 1883 – 1911. Rio de Janeiro, Contraponto/UFRJ.
- Boas, Franz. "Raça e Progresso", in Castro, Celso. (2004), Franz Boas. Antropologia Cultural, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- Bonilla, Yarimar. (2013), "Burning Questions: The Life and Work of Michel-Rolph Trouillot, 1949–2012". *NACLA Report on the Americas*, 46(1): 82–84.
- Castro, Celso. (2004), Antropologia Cultural. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- Castro-gómez, Santiago. (2005), La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada. Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Cesaire, Aimé. (2017), Discurso sobre o Colonialismo. Ed. Letras Contemporâneas, UFSC, Florianópolis (SC).
- Cohen, William B. (2003), The French Encounter with Africans. White Response to Blacks, 1530- 1880. Bloomington, Indiana University Press.
- Espada, Carlos D. Altagracia. "Geografía africana e identidad em Jean Price-Mars y Gilberto Freyre". *Revista Brasileira do Caribe*, XV(29): 43-70.
- Firmin, Anténor. (1885), De l'égalité des races humaines, Lib. Cotillon, Paris.
- Fluehr-lobban, Carolyn. (2000), "Anténor Firmin: Haitian Pioneer of Anthropology". In *American Anthropologist*, 102(3): 449–466.
- Fluehr-lobban, Carolyn. (2002), "Introduction", in Id., Antenor Firmin: The equality of the humans races. University of Illinois.
- Foé, Nkolo. (2013), "Afrique en dialogue, Afrique en auto-questionnement: universalisme ou provincialisme? "Compromis d'Atlanta" ou initiative historique?", *Educ. Rev.*, Curitiba, 47: 175-228.
- France. (1892), *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, Série 4. Tomo 3.
- Gobineau, Joseph Arthur. (1937), Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas. Barcelona, Editorial Apolo.
- Grosfoguel, Ramón. (2016), "Del "extravismo económico" al "extravismo epistémico" y al "extravismo ontológico": una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo". *Tabula Rasa*, Bogotá, 24: 123-143.
- Hoffmann, Léon-François. (2003), Jacques Roumain, Ouvres complètes, s.l.d. de L.-F.H. Paris, Archivos.
- Hoffmann, Léon-François. (2015), "Jacques Roumain: Chronologie". In *Île em Île*.
- Hughes, Langston. (1935), "Free Jacques Roumain". *Dynamo*, New York.
- Latour, Bruno. (2009), *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 2ª edição. Rio de Janeiro, Ed. 34.
- Laurière, Christine. (2005a), "D'une île à l'autre". *Gradhiva [En ligne]*, vol 1: 181-207.

- Laurière, Christine. (2005b), “Jacques Roumain, ethnologue haïtien”. *L’Homme* [En ligne], n. 173: p. 187-197.
- Leconte, Frantz-Antoine. (2011), *Jacques Roumain et Haïti: la mission du poète dans la cité*. Paris, L’Harmattan.
- Leiris, Michel. (2008), *A África fantasma*. São Paulo, Cosac Naify.
- Lévi-strauss, Claude. (1956), «Vallerangue (Gard), Le 31 août 1956”. *Revue Présence Africaine*, VIII/ IX/X: 385-387.
- Lévi-strauss, Claude. (1962), “A crise moderna da antropologia”. *Revista De Antropologia*, 10(1-2): 19-26.
- Lévi-strauss, Claude. (1976), “Raça e História”. In Id., *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- Magloire, G erarde; yelvington, Kevin A. (2005), “Haiti and the anthropological imagination”. *Gradhiva* [En ligne], vol 1: p. 127-152. Consultado em 15/12/2019.
- Magloire, G erarde. (2017), “Antenor Firmin and Jean Price-Mars: Revolution, Memory, Humanism”. *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism*, vol. 9(2): 150.
- Mello, Marcelo Moura; PIRES, Rog erio Brittes W. (2018). “Trouillot, o Caribe e a antropologia”. *Afro- sia*, 58: 189-232.
- Métraux, Alfred. (1941), “Jacques Roumain, archéologue et ethnographe”. In *Lettres de Jacques Roumain   Paul Rivet*, Port-au-Prince.
- Métraux, Alfred. (1978), “Itinéraires 1 (1935- 1953)”. *Carnets de notes et journaux de voyage*, compilation, introduction et notes par André-Marcel d’Ans. Paris, Payot.
- Métraux, Alfred. (1998), *Le Vaudou haïtien*. Paris, Gallimard.
- Moura, Margarida Maria. (2006), “Franz Boas. A antropologia cultural no seu nascimento”. *Revista USP*, São Paulo, 69: 123-134.
- Nkrumah, Kwame. (1965), *Neo-Colonialism, The Last Stage of Imperialism*. Londres, Thomas Nelson & Sons, Ltd.
- Ortiz, Fernando. (2016a), *Correspondencia 1920- 1929*. Comp. Trinidad Pérez Valdés. Havana, Fundación Fernando Ortiz.
- Ortiz, Fernando. (2016b), *Correspondencia 1930- 1939*. Comp. Trinidad Pérez Valdés. Havana, Fundación Fernando Ortiz.
- Ortiz, Fernando. (2016c), *Correspondencia 1940- 1949*. Comp. Trinidad Pérez Valdés. Havana, Fundación Fernando Ortiz.
- Otaño, Diana Cantón. (2016), “Joseph Auguste Anténor Firmin: lazos com Cuba”. *Les  ditions du CIDIHCA*, Montréal.
- Paty, Michel. (1998), “Os discursos sobre as ra as e a ciència”. *Estudos Avan ados*, 12(33): 157-170. Poumier, Maria. (2006), “De la igualdad de las razas humanas. Presentación”, in *Rebeli n*, sección Opinión de 17.17.2006.
- Price-Mars, Jean. (1928), *Ainsi parla l’Oncle*. Port-au-Prince, Imprimerie de Compiègne.
- Price-Mars, Jean. (1967), *Lettre ouverte au Dr René Piquion: le préjugé de couleur est-il la question sociale?* Port-au-Prince, Les  ditions des Antilles.
- QUIJANO, Aníbal. (2000), “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of World-systems Research*, 11(2): 342-386.
- Rodríguez, Gabriel A. “Jean Price-Mars y la Nación Haitiana en la Vocation de L’ lite”. *Revista*

- Brasileira do Caribe, 26(31): 171-193.
- Roumain, Jacques. (1954), *Donos do orvalho*. Coleção Romances do Povo. Vol. V. Rio de Janeiro, Ed. Vitória.
- Roumain, Jacques. (1943), *Le Sacrifice du tambour- assoto(r)*. Port-au-Prince, Imprimerie de l'État.
- Roumain, Jacques. (2007), *Madera de Ébano*. Havana, Ediciones Unión.
- Roumain, Jacques. (1930), "Préface à la vie d'un bureaucrate", in *La Proie et l'ombre*. Presses nationales d'Haïti.
- Stocking Jr, George. (2004), *Franz Boas – A formação da antropologia americana, 1883-1911*. Tradução Rosaura Eichenberg. Rio de Janeiro, UFRJ/Contraponto.
- Thomaz, Omar Ribeiro. (2011), "Pensar o Haiti, Pensar com o Haiti". Blog Prosa e Verso, O Globo, 23 jan.
- Trouillot, Michel-Rolph. (2003), *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. York, Palgrave Macmillan.
- Trouillot, Michel-Rolph. (1992), "The Caribbean Region: An Open Frontier in Anthropological Theory". *Annual Review of Anthropology*, 21: 19-42.
- Trouillot, Michel-Rolph. (1988), *Peasants and Capital: Dominica in the World Economy*.

Intervenciones de conocimiento antropológico y etnográfico en campo militar y policial en la Argentina. Entrevista a Sabina Frederic¹



Entrevistadoras: Lía Ferrero² y Diana Lenton³

Sabina Frederic es Doctora en Antropología Social por la Universidad de Utrecht (Países Bajos), Profesora e Investigadora Independiente de la Universidad Nacional de Quilmes y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Fue Ministra de Seguridad de la Nación, Presidenta de la Agencia de Cooperación Internacional y Asistencia Humanitaria-Cascos Blancos del Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto, y Subsecretaria de Formación del Ministerio de Defensa. Actualmente, dirige el Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas de la UNQ. En 2014 recibió el Premio Nacional de Cultura al Ensayo Antropológico por “Las Trampas del Pasado: Las Fuerzas Armadas y su Integración al Estado democrático en Argentina”, publicado por el Fondo de Cultura Económica. Su último libro es “La Gendarmería desde Adentro. De centinelas de la patria al trabajo en los barrios”, publicado por Siglo XXI.

1 La entrevista a Sabina Frederic fue realizada el 6 de julio de 2023, en la Cancillería Argentina, sede de Cascos Blancos, entidad que ella presidía en ese momento, en la Ciudad de Buenos Aires, Argentina. La entrevista es previa a las elecciones y el triunfo del partido La Libertad Avanza en ese país.

2 Instituto de Estudios Sociales en Contextos de Desigualdades, Universidad Nacional de José C. Paz, Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

3 Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

Para iniciar la entrevista, le pedimos a nuestra entrevistada, Sabina Frederic que nos cuente cómo llegó a la antropología, cómo se interesó por la disciplina; cómo se especializó, cuál es su formación y cómo ésta fue marcando su trayectoria, sus intereses disciplinares, y finalmente, cómo en esa primera etapa concebía a la antropología.

Sobre mi llegada a la antropología: yo estudié música en la adolescencia. Comencé el Conservatorio Nacional de Música y advertí que había una parte de mí que quedaba sin llenar. Mi madre había estudiado historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, pero no terminó la carrera porque nació yo, después hizo la carrera de Ciencias de la Comunicación, tenía una librería, cuyo público eran en gran medida los estudiantes de la Universidad Nacional de Lomas de Zamora, en esta localidad de la Provincia de Buenos Aires. Había allí libros de psicoanálisis, de antropología, de ficción, bueno... y su segunda pareja, un médico cirujano a quien le interesaba la antropología, organizaba cursos sobre finales de la dictadura militar (1976-1983) en el Círculo Médico de Lomas de Zamora, uno de los cuales lo dio *Ciro Lafont* un profesor que se había refugiado en la Escuela Secundaria Normal de Lomas de Zamora. De entonces empecé a asistir a sus cursos, que me interesaron mucho, tenía 17 años. Si bien sus temas referían a procesos de hominización y algo de culturas de América- despertó mi curiosidad. Así que dos años después decidí que no era la música mi futuro profesional sino la antropología. Me inscribí sabiendo poco lo que era la antropología ¿no? Muchas veces pasa eso. No sabía mucho de la antropología, y además en la carrera las materias son muy teóricas, poco reflejan el oficio de investigación.

Yo entré el primer año en que se crea el CBC (Ciclo Básico Común): o sea yo hice el CBC en 1985. En 1986, entré a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Me acuerdo que hice “Fundamentos de Prehistoria” con *Annette Aguerre* el primer año, que me encantó. Y ahí fui transitando la carrera hasta el momento en que me di cuenta de lo que era la antropología. Fue cuando hice Metodología de la Investigación. La cursé con *Claudia Girola*. Gran profesora, muy buena profesora. Estaba todavía *Esther Hermitte* como titular de la materia. Ella dio algunos teóricos me acuerdo, pero *Claudia* fue muy, muy buena docente. Nos hizo hacer trabajo de campo, hacer registros de campo. Si bien fue siempre una materia muy conflictiva a mí me abrió la cabeza. Me acuerdo que ahí empecé a hacer algunas notas de campo sobre el lugar donde yo estaba trabajando. Simultáneamente con la carrera trabajaba en la Municipalidad de Lomas de Zamora, en el área de “Tierras y Viviendas”, o sea en el área que se ocupaba de todo el tema de las *villas* y asentamientos que en los años ‘80 era todavía un problema que parecía que se podía resolver. Y Lomas de Zamora, tenía la historia de las leyes de expropiación previa a la dictadura militar de 1976, e intentaba retomar y ordenar todo ese proceso. Entonces yo trabajaba, estaba mucho tiempo, mucho del tiempo del trabajo en las Villas, en los Asentamientos, trabajando con arquitectos, trabajadores sociales, agrimensores, abogados.

En ese momento tenía 22, 23, 24 años. Eso fue una experiencia que a mí me marcó, primero porque trabajaba en el estado en una de las áreas donde se combinaba lo político y lo

técnico. Eduardo Duhalde⁴ era el intendente.

Terminé de cursar la carrera en el '89. En ese momento Eduardo Duhalde era vicepresidente de Carlos Menem. Y defendí la tesis en diciembre de 1991, ahí me recibí. Entonces toda esa trayectoria intentaba vincular la antropología con la experiencia de trabajar en una política pública, que era “la política pública” en ese momento en el municipio, después dejó de serlo, fue fundante en mi trayectoria. Esa mutación de una política a otra fue uno de los ejes de mi tesis de doctorado, ¿por qué deja de ser esa la política pública más importante del municipio y que la reemplaza? De eso trata el libro *Buenos vecinos, malos políticos. Moralidad y política en el Gran Buenos Aires*, [2006, Prometeo Libros]. Entonces ahí hay una experiencia de relación, a mí la idea de la articulación entre antropología y gestión nunca me pareció muy ajustada a las múltiples experiencias que hay en esa relación entre la política pública -ya sea que uno trabaje en una investigación que luego aporta a una política pública o que la evalúe o que, en fin, a partir de una determinada política pública, como antropólogas o antropólogos nos vinculemos con grupos sociales que disputan esas políticas-, como sea, hay múltiples relaciones. Entonces reducir a “gestión y antropología” siempre me pareció que no era una buena forma de pensar todas esas relaciones.

Bueno así que esas notas de campo estaban vinculadas con mi trabajo en esa área de la municipalidad. Y mi tesis de licenciatura fue sobre ese proceso, sobre “acción colectiva y regularización urbana y dominial”, que dirigió Mauricio Boivin.

Después apliqué a una beca UBA de investigación -que me salió- esa beca me la había dirigido Carlos Herrán, con una dirección “débil” digamos. Cuando quise renovarla me rechazaron, eso fue un parte aguas en mi trayectoria. Quedé muy decepcionada con la universidad también, porque fui descubriendo cosas que me parecían muy injustas. Accedí por ejemplo a la evaluación que me habían hecho y lo que encontré se lo llevé al secretario de investigación de FFyL, Félix Schuster. Le llevé las dos evaluaciones para que viera que compartían el resultado de un cálculo, pero los números que sumaban eran diferentes, o sea habían copiado la evaluación sin tener en cuenta lo que yo había hecho. Fui con eso a verlo a Schuster, de quien recibí la siguiente respuesta “sí, es así, pero nadie va a reconocer que se equivocó”. Así que eso hizo que yo empezara a irme de la universidad de Buenos Aires, si bien estaba dando clases en la cátedra de Mauricio Boivin, no me sentía contenida por la facultad. Empecé a buscar otros rumbos.

Debo decir que dando esa materia aprendí muchísimo no sé si tanto como aprendí en la facultad. Di varios años esa materia, entré en 1992, concursé al poco tiempo y di hasta el 97, y empecé a buscar otros lugares, y eso fue lo que hizo que terminara en la Universidad Nacional de Quilmes. En ese camino, desde el 93 en adelante, empiezo a hacer un taller de trabajo de campo etnográfico que daba Rosana Guber en el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES), junto a otros compañeros y compañeras. Eso también fue un lugar de expansión, de ver otros autores y pensar otros temas, me ayudó a redefinir para dónde ir. En el medio hice una especialización, un poco frustrada por lo que había pasado con la beca UBA. Hice la

4 Luego fue gobernador de la provincia, vicepresidente de la Nación, candidato a presidente, elección que perdió ante Fernando de la Rúa. Finalmente luego de la crisis de 2001 y ante la renuncia del entonces presidente Fernando de la Rúa, fue definido como presidente por el Congreso de la Nación para el periodo 2001-2003.

Especialización de Posgrado en Planificación y Gestión de Políticas Sociales, que se daba en la Facultad de Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires (FacSoc-UBA) a través de un convenio con el SIEMPRO [Sistema de Información, evaluación y Monitoreo de Programas Sociales⁵], de la Secretaría de Desarrollo Social. Ese curso, fue muy importante también para mi formación.

Era ya la época de Carlos Menem presidente. Hice ese curso de un año, pensando que yo me iba a ir hacia otro lado, que no iba a seguir el camino de la investigación. Frustrado este camino por lo sucedido con la beca. Ese posgrado fue enriquecedor porque compartí debates con profesionales de otras áreas que no eran antropólogos: había médicos, ingenieros, arquitectos, gente de todas las orientaciones en distintos temas, muy centrado en el problema de la crisis del *estado benefactor*, que para mí es un gran tema, todavía hoy. Después salió la posibilidad de hacer el doctorado, me inscribí en el doctorado en la UBA y al tiempo tuve la posibilidad de hacerlo afuera y ahí me fui a Holanda.

¿Por qué a Holanda? Porque aquí en Argentina estaba trabajando un antropólogo Antonius Robben sobre lo que después fue su libro *Pegar donde más duele* [Anthropos, 2009], que es sobre la violencia política en la Argentina. Estaba en contacto con Rosana Guber entre otras cosas porque quería llevar estudiantes argentinos a estudiar a Holanda. Había por entonces una beca del Ministerio de Ciencia y Tecnología de Holanda abierta para estudiantes no holandeses.

Permitían tesis en inglés, español, holandés, no sé si en francés, pero yo la hice en español. Tenían un cuerpo de profesores latinoamericanistas, en ese momento historiadores también. Para mi tesis de doctorado trabajé sobre un proyecto de descentralización de la gestión municipal, que en realidad es el proyecto que reemplaza al proyecto político central de los 80 que era el de la regulación de tierras. Ese cambio de proyecto político municipal es la reconversión neoliberal de la política a nivel local. Se reitera en paralelo en la reforma de la Convención Constituyente de la Ciudad, donde se diseña la Constitución de la Ciudad y se convalida además de su autonomía, la descentralización con la creación de las comunas. Entonces para volver a la pregunta sobre la relación con la antropología.

Dijiste que en la materia Metodología de la investigación de campo te hizo el *click* de lo que sería la antropología.

Sí, encontré un lado de la antropología que me parecía que la hacía más interesante que solo la lectura que se sostenía solo en discusiones teóricas abstractas. Por ese entonces, la perspectiva teórica dominante era marxista, básicamente marxista, entonces había una sobredimensión de la apuesta teórica, mientras estaban ausentes las cuestiones comparativas de las antropologías regionales por ejemplo, fuese África, o Europa mediterránea o América Central. Lecturas bastante áridas, y muy desvinculada de los problemas de la antropología social, de la relación entre teoría y campo. La orientación de la cátedra de Boivin proponía otra dirección. La lectura de etnografías con el objeto de que la descripción pusiera de relieve la perspectiva teórica, sin abstraerla y desvincularla del campo.

No encontré en mi formación un análisis que vinculara la teoría con los problemas de la

5 <https://www.argentina.gob.ar/politicassociales/siempro>

antropología, eso lo aprendí siendo docente de Antropología Sistemática I, ya graduada. Fue después de Metodología, pero ahí ya hubo una puerta a eso. Y a mí si bien no soy extremadamente sociable, la conversación es algo que no me resulta difícil, y es central al trabajo de campo. Siempre me pareció la parte más, bueno también escribir, la parte más rica para mí de nuestro trabajo. Rica no solo por la relación sino por lo que uno aprende, entiende en ese vínculo. Entonces ahí me cambió la visión y me enamoré digamos de la disciplina. Tampoco es que soy fundamentalista de la antropología, pero la defiendo, me parece una disciplina que ayuda a descubrir mundos que otras no pueden ver, que se hace preguntas que otras disciplinas no se hacen.

En el campo de las políticas públicas, inclusive me acuerdo de que en ese curso de especialización en planificación y gestión de políticas sociales, la perspectiva nativa sobre los problemas era generalmente despreciada por la inmensa mayoría de las profesiones y disciplinas; y siempre es una mirada (la de la antropología) que suma y ayuda a orientar, primero a definir mejor los problemas que se ven o a, definir mejor, o a redefinir o a ponerlos en otro sendero, que el habitual. Y después que en la experiencia hay gente que escucha esa mirada, que escucha y que la atiende, y hay otros que no le dan importancia, pero bueno la experiencia es que en general hay una escucha para eso.

¿Cuándo te anotaste en esa especialización que veías como futuro para vos?

Pensaba en volver a trabajar en el estado como trabajaba antes, en la gestión pública. Dedicarme a eso. O vincular la antropología... cuando yo era estudiante de antropología y trabajaba en la municipalidad, imagínense en ese momento en los '80 los saberes antropológicos no tenían ningún lugar en la tierra argentina, entonces era muy difícil legitimarlos. O sea darle una entidad. Los arquitectos, trabajadores sociales tenían un lugar definido, entonces mi objetivo de alguna manera era tratar de instalar esa forma de conocimiento en el ámbito estatal, después descubrí que era mejor hacerlo desde, o sea era mejor el recorrido este que hice que era el de especializarme, hacer el doctorado y después volver, te permite posicionarte mejor, sino terminás licuada entre todas las otras formas de hacer en el estado.

En verdad, yo estaba saliendo del tema de la antropología de la política porque ya en 2003 había defendido mi tesis de doctorado, en febrero de 2004 me presento a CONICET, me pongo a reeditar la tesis para publicarla a fines de 2004 con el título *Buenos Vecinos, Malos Políticos: moralidad y política en el Gran Buenos Aires*. Pero yo ya sentía que no tenía nada más para decir sobre la cuestión política, estaba agotada. Igual viste que te siguen pidiendo artículos. Ya durante la escritura de la tesis, en septiembre del 2002, me llamó mucho la atención y me produjo una gran perplejidad el homicidio de Ezequiel Demonty, a quien lo obligan a cruzar el Riachuelo a nado, y me queda eso en la cabeza, y empecé a pensar en seguir por ese tema, seguir por el tema de la cuestión del abuso de la fuerza, de las moralidades, sobre lo que había trabajado para el doctorado, pero en las policías, conectando a la policía con su trabajo, pensarlas como una "profesión". La introducción a mi último libro, *La gendarmería desde adentro* [Siglo XXI, 2020], describe cómo llego al tema. Solo tenía intuiciones a partir de ese caso, aún no había hecho trabajo de campo. Cuando terminé mi tesis de doctorado aplico a una beca posdoc, con una propuesta sobre el tema policial, a partir de la lectura de estudios sobre la

policía del mundo anglosajón. Curiosamente, todo lo que leía iba en la dirección contraria de mi intuición, y mucho de lo que dice esa literatura o decía esa literatura era lo que se replicaba en las investigaciones que había acá, hasta ese momento solo había organizaciones militantes contra el gatillo fácil, con trabajo de campo con víctimas de la violencia policial.

Acá en la Argentina yo cuestionaba, ponía en duda la idea de que la herencia autoritaria explicaba la violencia institucional.

¿Eso lo discutías desde la intuición o ya habías hecho trabajo de campo donde empezabas a discutir eso?

No, a partir de 2005 empecé a hacer trabajo de campo. Pero lo que había encontrado en la literatura anglosajona era como un acuerdo sobre la idea de que la violencia era producto del encapsulamiento, o sea de instituciones que se encapsulan, que generan una cultura propia, separada del resto de la sociedad, con una moral propia. Algunos enfatizaban que la convivencia con la criminalidad hace que se fomente el secreto, se fomenten ciertas prácticas que tienden a encerrar a la policía en esa cultura y eso es lo que genera la violencia. Y yo tenía la intuición contraria. Y el episodio de Demonty para mí era un indicio de que acá las cosas no funcionaban así. No digo que, en Inglaterra, o en Estados Unidos esto sea como acá.

Pero yo creía que había, y eso tenía un poco de relación con mi tesis de doctorado, había algo de la pertenencia social de la policía que también se jugaba en la violencia policial, la pertenencia social o los intentos de movilidad social que significa entrar a la policía; y como ese episodio había ocurrido en los márgenes de la ciudad de Buenos Aires, y a los chicos que estaban con Demonty y a él los hacen cruzar a nado, hacia Lanús, siendo ellos en realidad residentes de la Ciudad, un viernes a la noche, policías de la Policía Federal, suboficiales que debían tener algunos años más que ellos, seguramente de la misma condición social, terminan -en mi hipótesis e intuición de ese momento- generando una reacción, además no era la primera vez que lo hacían. Era como una práctica en ese destacamento de Puente Alsina, que además dependía de la Comisaría 34 que estaba en Pompeya, una comisaría llena de historias nefastas. Pero me parecía que había algún componente asociado a cómo la violencia se exagera al momento que uno tiene que tomar distancia del otro, tiene que marcar la distancia del otro, cuando el otro socialmente próximo se aproxima físicamente. Así que trabajé sobre esa idea, y encontré que los franceses estaban trabajando sobre esa idea, discutían con la corriente anglosajona. Sociólogos que venían del campo de la sociología del trabajo que habían comenzado a trabajar sobre la policía como trabajadores, habían hecho investigaciones sobre las trayectorias sociales, sobre las diferentes generaciones dentro del cuerpo de la policía... Ahí se juntan los dos temas. Encuentro a Michel Offerle que es un politólogo francés que trabajó sobre la cuestión de la universalización del voto, desde la perspectiva de una sociología histórica del voto en Francia, que va mostrando cómo se va ampliando, cómo se va incluyendo gente. Entonces me vinculo con él, aplico a una beca, la Saint Exupery y viajo por meses a Francia en el 2007. Ahí ya había leído en profundidad sobre la cuestión policial, y entonces me vinculo con el grupo de los franceses que habían trabajado en esa línea y que habían formado el CESDIP que está en las afueras de París, Centro de Estudios de Derecho e Investigaciones Penales. Ahí además de trabajar en la biblioteca entré en contacto con investigadores sobre las policías, entre ellos

Fabian Jobard, René Levy.

Entro a carrera de CONICET en 2005 pero me presento en febrero de 2004, con la cuestión policial como tema.

En 2005 me pidieron coordinar un libro para el PNUD sobre seguridad, ahí me vinculo con otros colegas que conocía poco, Gabriel Kessler, German Montenegro que era profesor de la universidad. En el curso de las conversaciones sobre el libro y el pedido de su contribución lo nombran a Montenegro secretario del Ministerio de Defensa siendo Nilda Garré ministra.

En el verano de 2006 Germán Montenegro me llama para diseñar un observatorio sobre la integración de las mujeres a las Fuerzas Armadas, porque Garré estaba muy interesada en la cuestión de género y que les faltaba información. Ahí hice una propuesta de trabajo también siempre leyendo lo que se hacía afuera, eso para mí siempre fue clave. Ir por lecturas que describieran o analizaran lo que ya está hecho, los dilemas, argumentos, ya sea producidas por sociólogos, antropólogos, politólogos... Fue así que le propuse a la Ministra que el observatorio hiciera trabajo de campo entrevistas y observaciones sobre mujeres y varones. Eso fue el trabajo de 2006, ahí suspendí el trabajo de campo sobre la policía y empecé a hacer ese trabajo que ya era una forma de la intervención de la antropología en el campo de las políticas públicas. Fui a recoger las voces de las mujeres militares. A partir de ese trabajo propuse a Garré crear un Consejo de Políticas de Género en las Fuerzas Armadas, un órgano asesor no vinculante. A ella le interesó la idea, creó el Consejo que coordiné dos años, invitamos a otros dos antropólogos, Máximo Badaró y Laura Masson como académicos. También participó Dora Barrancos de ese Consejo, Ana Gonzales que estaba en Justicia en ese momento. Y lo más interesante de la propuesta era que estuviese integrado por mujeres militares, entonces había oficiales y suboficiales que en general no se juntaban, y a partir de ese Consejo se reunían una vez por mes, se generó una cosa impresionante. Permaneció hasta diciembre de 2023, sobrevivió al gobierno de Macri, lo sostuvieron ellas mismas, se generaron un montón de políticas a partir de un principio para mí central: para que las políticas se sostengan en el tiempo necesitas que las personas que van a ser beneficiarias las defiendan como políticas propias.

Eso, vos lo planteas en ese artículo de la revista Quehaceres, que hablas de algo que sea sustentable, que la antropología pueda generar ese concepto.

Exacto, eso es algo que yo aprendí en el rechazo de la policía de la provincia de Buenos Aires a la reforma planteada a fines de los '90. Fue una reforma que tuvo efectos, pero que no fueron los objetivos de la conducción política, fueron otros efectos. Buenos o malos, no sé, se abrió la institución a partir de esa intervención, pero todo era rechazado, no había nadie entre los policías que lo aceptara, no había gente que diga "si a mí me parece bien"... bueno entonces ahí evidentemente se estaba usando una cantidad de dinero del Estado en medidas que no estaban funcionando.

¿Y vos qué crees? ¿Por qué sería en ese caso? ¿No había una buena comunicación de objetivos?

Porque son instituciones a las que se les desconfía mucho, por un lado es lógico, tenemos

una historia tremenda muy complicada, todavía pesa, no tanto tal vez nuestra generación, pero la generación que nos precede... yo he escuchado confesiones de profes nuestras “yo con esto no puedo”, colegas de generaciones anteriores decir “yo hasta aquí llego, más allá de esto no puedo, pero entiendo que esto es importante que hay que hacerlo”. O sea hay una historia que explica ese límite, pero a la vez es bueno que la antropología que tiene una perspectiva humanista, trate de tender puentes por lo menos o demostrar donde está el cortocircuito.

Sí, de desnaturalizar supuestos.

Supuestos sí, y prejuicios ¿no? que se tienen

A diferencia de los organismos de DDHH vos por ahí no vas con la mirada inculminadora

Ni desconfiada, que es un poco lo que hacemos nosotros, porque nosotros confiamos en la voz de los otros, después podemos no estar seguros, contrastamos, cotejamos, encontramos el hilo conductor aunque las versiones sean contradictorias.

Pero son unos “otros” particulares para la historia argentina

Son unos “otros” particulares, pero también es cierto que son nuevas generaciones, es gente que la mayor parte, la inmensa mayoría se socializaron en democracia y todo ese rechazo generalizado es un bumerang. Patricia Bullrich (ex y actual Ministra de Seguridad de la Nación) es un ejemplo de ese bumerang. Porque -eso lo señalo en *La gendarmería desde adentro*- el gobierno de Néstor y Cristina Kirchner decidieron fortalecer a la Gendarmería, duplicaron su número, lo llevaron de 17000 a 38000 efectivos en diez años. ¿Por qué hicieron eso? Porque la policía federal estaba concentrada en la Ciudad de Buenos Aires, porque había ocurrido la represión brutal de 2001 que fue tremenda, y porque estaba la promesa del traspaso de la Policía Federal a la Ciudad. Entonces había que apoyarse y como el ejército y las fuerzas armadas están orientados a la defensa frente al ataque de un estado extranjero, entonces fortalecieron la Gendarmería

¿Para poder darle intervención?

Para que sea el brazo de apoyo armado del estado nacional. Porque en ese momento había tres fuerzas federales más: la Policía Aeronáutica que después Néstor decidió convertirla en la Policía de Seguridad Aeroportuaria, la Prefectura Naval, la Policía Federal y la Gendarmería Nacional. La Gendarmería tenía 17000 efectivos, creo que la Policía Federal estaba en 30000, o sea era más grande. Lo que hicieron fue duplicar el número; hoy la Gendarmería Nacional es la fuerza con mayor cantidad de efectivos y mayor despliegue en la Argentina. Eso fue una decisión estratégica de Néstor, acertada creo yo. Acertada porque necesitas un apoyo y a la vez una fuerza híbrida, con funciones policiales y régimen militar. Tiene una forma de trabajo colectivo, no tanto individual como pasa con la policía y eso hace que tenga una disciplina

diferente, no digo que son buenos, estoy diciendo que es distinta, es distinto y trabajan distinto. La Gendarmería durante el gobierno de Néstor y Cristina fue utilizada para regular conflictos de forma bastante pacífica, reguló el conflicto de las pasteras en zona de Uruguay y muchos otros conflictos.

Sí, en aquellos espacios donde la policía no podía, en las villas donde había conflicto...

No podía o no quería: Rosario, la zona Sur de la CABA; todo el Operativo Centinela en el Conurbano. Pero así como las amplió, las maltrató muchísimo, las condiciones de trabajo en las que la Gendarmería trabajaba, en términos relativos porque la Policía Federal saca beneficio a costa del sacrificio de la gente, un beneficio que no nos ayuda.

Hubo una protesta en el 2012 muy grande en el edificio Centinela, fue muy traumático dentro de la institución y la Gendarmería se sintió muy maltratada. Llegó Bullrich y arma toda esa parafernalia del discurso de que “a la Gendarmería yo no la voy a tirar por la ventana, yo los cuido”

¿Ese es el efecto bumerang que decís?

Es un efecto bumerang. Y hoy todavía tenés un montón de gente, el otro día vino un estudiante que está haciendo una tesis de licenciatura o maestría sobre Rosario, trabajó con nosotros en el Ministerio de Seguridad, y me dice algo que escuché decir a muchos autopercebidos progresistas “no porque para mí la Gendarmería es toda de Bullrich”. ¿De dónde sacas eso que la gendarmería es toda de Bullrich? En todo caso es toda de Bullrich porque nosotros no podemos hacer que sea nuestra, o hicimos mucho para que no lo fuera, para decirlo de alguna manera. Pero la verdad es que no es así, es un descontento producido por un incremento de las funciones y un desprecio por las condiciones de trabajo.

¿Y después de Bullrich?

Bullrich fue un desastre⁶, porque Bullrich la maltrató mucho más de lo que la habían maltratado, pero con un discurso hipócrita. Nosotros con la desaparición de Santiago Maldonado no fuimos prudentes, yo estaba haciendo trabajo de campo sobre la Gendarmería cuando se produjo ese operativo e iba mucho al Centinela durante todo el periodo donde estuvo desaparecido Santiago, y el operativo fue un desastre, fue un desastre, ellos mismos te decían “eso fue un desastre”

¿Los gendarmes mismos te decían?

Sí, “¿Cómo van a hacer eso? ¿Cómo con ocho personas cortando la ruta, van 20, 30 gendarmes a tirar piedras?, ¿Qué somos?” “Son como los indios” te decían, todas las críticas. Cuando llegamos al Ministerio ordené una investigación. La Gendarmería se ocupó de hacer la

⁶ Se refiere durante el gobierno de Mauricio Macri

investigación sobre el operativo y detectó infinidad de irregularidades.

¿La Gendarmería hizo su propia investigación?

Es lo que corresponde. Bullrich hizo un mal uso de la Gendarmería con un discurso de cuidado falso, porque ni les subió los sueldos, ni le regularizo el salario cosa que sí hicimos nosotros, y los metió en operativos que difícilmente terminarían con el menor daño posible.

Y los metió en un montón de problemas

Los metió en un montón de problemas y ellos terminaron creyéndonos que nosotros éramos los malos.

Claro porque el discurso público en ese momento del kirchnerismo siendo oposición era contra la Gendarmería

Era contra la Gendarmería, circulaban por la calle de uniforme y los puteaban, a cualquiera, o sea que no tenía nada que ver con el operativo ese puntual ¿no?

Más allá de que [ese operativo] fue un desastre ¿no? Ellos, incluida Bullrich y su jefe de gabinete, provocan de alguna manera la muerte de Santiago, la provocan porque dan la orden de desalojo más allá de los límites establecidos por el juez federal y con unidades de esa Fuerza que no están preparadas para ese tipo de operativo. Mientras los gendarmes en el lugar los corren, y no lo ayudan a Maldonado, al contrario lo corren, Santiago se ahoga corriendo en el agua, o sea hay una responsabilidad clara.

Y además hay toda una cuestión de ocultamiento posterior que bueno, no sabemos si fue Gendarmería

En eso la participación del EAAF (Equipo Argentino de Antropología Forense), en la autopsia y la pericia, me dio cierta confianza, ya que determinaron que no había ningún indicio de que él haya estado en otro lugar que no haya sido ese río.

Pero digo el ocultamiento porque si se quedó en el agua en ese momento, nadie salió a decir como testigo “se nos ahogó”.

No, nadie salió a decir nada, y eso yo creo que lo vieron, lo vieron y lo ocultaron. Por eso hay una responsabilidad clara en esa muerte que empieza con quien toma la decisión política de que se haga ese operativo en esas condiciones.

Fue en el año 2017, que fue también el año de la reforma previsional.

Si, uno de los destacamentos móviles que estuvieron ahí (en la represión que hubo por las movilizaciones populares para detener la reforma previsional), era donde yo estaba haciendo

trabajo de campo, así que yo fui a hablar con todos ellos después de la represión, y no sabes cómo estaban, partidos, deshechos, contrariados.

¿En qué sentido deshechos?

Fue muy interesante eso. Yo escribí un artículo en *Anfibia* que se llama *Sufrir, cazar, rezar, gasear*.⁷ Porque ellos ahí hicieron todo lo que no hay que hacer también, otra vez ¿no? Por ejemplo, tirar con las escopetas anti tumulto a la altura del cuerpo en lugar de tirar para abajo. Hay una imagen de un gendarme trepado, como si estuviera en una guerra, trepado a una valla tirando; desde eso a no tener gente de la conducción –eso me contaba uno de los oficiales- de la conducción en el lugar, ellos recibían ordenes por celular de aquellos que seguían la situación desde el Centro de Monitoreo, con una visión parcial de las circunstancias. La Gendarmería nunca había tenido intervención en la Ciudad, era la primera vez que la llevaban a ese lugar, y lo que les pasó es que los puteaban, claro porque como ellos están en un corte de calle, de ruta, la Gendarmería opera en esos lugares, tienen mucha cancha para manejar esas situaciones para garantizar el derecho a la protesta en los cortes. Si los conducís en esa dirección, sino puede ser un desastre. Y me contaba por ejemplo un gendarme que recibió las puteadas, tres días después me dice “yo estoy pensando si voy a seguir en la Gendarmería, y si porque ¿por qué yo soy un hijo de puta? ¿Por qué? ¿si yo que hice, que tengo que ver?”.

La responsabilidad es de la conducción política, la conducción política siempre tiene la posibilidad de tener como chivo expiatorio a la policía y así, nunca se hace cargo de nada de lo que no se hace o se hace, ese es el secreto. Pero la responsabilidad final, siempre el que paga es el policía, porque les mandaron al muere, también a la Gendarmería. Es lo mismo que en el episodio de Maldonado, vos ponés las fuerzas en una situación en la que vos sabes que no están en capacidad o que la capacidad que vos ponés no es la indicada, los estas mandando al muere. El operativo que terminó con la vida de Santiago Maldonado, debió haberse hecho de otra manera, ¿cómo debió haberse hecho? en los términos de la Gendarmería, en los términos de ellos. Volviendo a la antropología, lo que la antropología te ayuda a entender, lo que sucedió ahí fue que mezclaron tres escuadrones, o sea gente que no se conocían, nunca habían trabajado juntos. Los escuadrones no están en capacidad de despejar rutas, no tienen ese entrenamiento, para eso están los móviles antidisturbios, Destacamentos móviles antidisturbios, que hay seis en el país. El más cerca de ese lugar está en La Pampa, en General Acha. Lo que debió haber hecho Bullrich es convocarlos.

Pero no lo hicieron.

No, porque la idea era reprimir, si ellos hubieran esperado entonces tenían un destacamento que sabe hacer eso, que está preparado para despejar, para negociar, para contener, tienen escudos, van sin armas, tienen tonfas. Tienen otra mecánica de trabajo, son un bloque, no son personas sueltas, no tiran piedras ni tiran con gomeras. Entonces ahí fue una decisión mal tomada en el sentido que no importó el costo humano.

⁷ <https://www.revistaanfibia.com/sufrir-servir-gasear-cazar/>

Vos haces referencia a un nosotros en el que incluís, ¿a qué te estás refiriendo?

¿De dónde vengo?, Nunca milité de la forma tradicional. Mi tesis de doctorado es un poco una etnografía de las militancias, sobre ese movimiento que se produce en los '90, de rechazo a la militancia política y ascenso de la militancia social, y toda una discusión que finalmente hizo que la militancia social cobrase un valor que aún conserva. Pero siempre miré esas formas de la militancia con distancia analítica. Cuando empecé a trabajar para el Ministerio de Defensa, en el Observatorio, y después en el Consejo, y después fui subsecretaria de Formación en el Ministerio de Defensa, Nilda siempre me decía “ustedes los académicos, ustedes los académicos”. Siempre era esa la clasificación, no política sino académica.

En el Ministerio de Defensa, después de organizar el Observatorio notamos en las conversaciones con los militares que había una demanda fuerte, no solo las mujeres sino también los varones y las familias. Con Germán Montenegro, viceministro de Defensa en ese entonces, año 2007 le ofrecimos a la ministra hacer un Observatorio sobre las Fuerzas Armadas. En el viaje que hago en el 2007 a Francia me conecto con la perspectiva de las ciencias sociales francesas sobre la policía, también encuentro estudios sobre fuerzas armadas muy interesantes que se estaban haciendo en Europa, un grupo del que después yo formé parte, que se llama ERGOMAS, [European Research Group on Military and Society]. Son todos estudios en las ciencias sociales sobre cómo se transforma el mundo militar a lo largo del siglo XX, XXI, ahí me conecté con el Observatorio Social de la Defensa, un centro de CNRS [Centre National de la Recherche Scientifique] y el Ministerio de la Defensa francés y le propusimos a Garré hacer un trabajo de investigación antropológica sumando encuestas sobre los militares. El equipo que formé estaba integrado por Germán Soprano, Laura Masson y yo que éramos los tres antropólogos, y Raúl Di Tomaso, sociólogo, y Marina Martínez Acosta que era una auxiliar de investigación. Entre todos diseñamos ese proyecto. Finalmente nos dividimos, yo hice trabajo de campo sobre el Ejército, Laura sobre la Fuerza Aérea y Germán la Marina. Recorrimos todo el país, siendo guiada por ellos.

¿De ahí es el artículo que traducimos con Rosana [Guber]? ¿Para las Antropologías⁸?

Researching the Military [Routledge, 2016], que se publica en inglés y que es la experiencia, la reflexión sobre el trabajo. Es la reflexividad del trabajo de campo en ese proyecto de 2008, y para el Ministerio fue un proyecto bisagra porque nosotros produjimos un primer informe que se los presentamos a ellos en ese momento. Tenían todo el tema del salario, salarios bajísimos, con componentes en negro, se producían muchas bajas de oficiales y suboficiales jóvenes, y eso preocupaba a los altos mandos y a la ministra Garré le preocupaban estos temas y los conflictos familiares que había, todas las demandas que tenía de militares varones o de sus mujeres por fracturas familiares, divorcios, problemas mentales, psicológicos, problemas con la atención de los niños, todo era un cúmulo de cosas que tratamos de entender qué les pasaba a ellos.

⁸ Antropologías hechas en la Argentina. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020.

Eso también está en tu artículo de *Quehaceres*, y la pregunta es por qué las fuerzas de seguridad o fuerzas armadas siempre tuvieron esa cuestión, y nadie se preguntaba qué le pasaba a la mujer del soldado, del oficial...

Lo que un poco mostramos es que hay un cambio en la percepción, y esto no solo pasa en la Argentina, pasa en otros países del mundo, y está bastante asociado con transformaciones sociales en el orden de la crianza, en el orden de las jerarquías dentro de las familias, en el orden de la sociabilidad de los niños, en el orden de los derechos de los niños y de los adolescentes, que atraviesan la vida de las familias de los militares. Cuando llega Nilda todo eso empezaba a estar en crisis, y las mujeres militares además empezaron a poner eso en crisis.

¿Mujeres militares o mujeres de militares?

Mujeres militares. Claro, primero como dice Laura Masson, las mujeres ya estaban adentro de las fuerzas armadas antes de que llegaran las mujeres militares. Porque las mujeres de los militares tenían una incidencia muy grande en los asuntos militares.

Pero esto entra un poco en crisis por varios motivos, y es una transformación social que impacta sobre la institución y la institución tiene que hacer algo con eso. Las mujeres militares no querían estar a disposición del jefe hasta las diez, once de la noche, querían volver a sus casas para estar con sus hijos. Después, los varones militares decían “pero yo también quiero estar con mis hijos”, pero me lo decían a mí individualmente, no públicamente. Y después lo que pasaba era que en la oficialidad las mujeres de los oficiales que antes eran maestras normales (docentes), por ahí había profesoras, podían rotar por el país y seguir teniendo un trabajo, o no tenían ningún trabajo afuera y trabajaban en sus casas como amas de casa, se subordinaban e iban atrás del marido. Esto empezó a colapsar porque los oficiales empezaron a casarse con mujeres profesionales que también tenían su actividad profesional, respetada por ellos además porque eran generaciones más jóvenes. Todo eso empezó a hacer crisis en el modelo de familia de la institución, y después los hijos, que no es un tema menor, los hijos antes se movían atrás del padre y nadie decía nada. En los primeros 20 años de este siglo eso ya no era tan tolerado y los hijos se empezaron a rebelar al padre, “Por qué te tengo que seguir a vos”, etc. Todo eso generó una crisis al punto en que, por ejemplo, Generales antiguos que en ese momento tenían poco menos de 60 y empezaban a sentir dolor, que no es que no les importaba, todo eso hizo que la propia institución empezara a atender a esas cuestiones y a revisar sus reglas.

Eso en Ejército...

Ejército. En la Marina tenían una categoría para hablar de las familias fracturadas que era “trocistas”. Los trocistas eran los varones que como los barcos que se dividen en trozos, el varón era el trozo que se movía porque lo movía la institución, y dejaba al resto del barco, que era su familia, en el lugar en donde los hijos o la mujer tenían que estar para trabajar o para estudiar, la escuela, los amigos, la universidad, y empezaban a llegar solos. Con lo cual se cuestionaba la idea de familia unida que tenía la propia institución. Todo eso en el 2008 estaba en crisis. Existía la categoría de “situación irregular de familia” en el ejército, que apuntaba a

relaciones de concubinato, divorcios, separaciones de hecho, etc. Ese control de los militares sobre la vida privada a través de esa clasificación, Garré también lo elimina.

Lo interesante que hace la antropología con todo eso... Imagínense que había mucha gente en esa gestión política que venía de tener familiares detenidos, desaparecidos, la propia Garré, ¿Cómo haces para equilibrar tus valores con aquellos que tienen esas personas? Era un poco tratar de acercar lo que era aceptable para la institución. Definir eso, y en términos de la educación fue también la misma tarea. Cuando en 2009 asumo como subsecretaria el ministerio había cambiado los planes de estudio en la formación de los oficiales, habían incluido como materias obligatorias: derechos humanos, derecho constitucional, historia argentina, sociedad y estado, entre las siete, y le habían incluido un montón de bibliografía, de autores de los que suelen estar en los programas de las materias de ciencias sociales de la universidad, pero nosotros descubrimos que el sistema de enseñanza no estaba preparado para que los cadetes y las cadetas pudieran estudiar la cantidad de autores y páginas que esos programas indicaban. El sistema estaba hecho de manera que fuera imposible estudiar por el régimen de estudio, por el componente de entrenamiento físico, por la falta de espacios individuales ya que todo el tiempo, todos hacían lo mismo, por el control de los superiores sobre el uso del tiempo, era imposible que leyeran esa cantidad de textos. La solución que encontraron los docentes era el “apunte” -un corte y pegue que sintetizaba cada uno de los textos obligatorios- Entonces había que explicarle a Garré que podíamos llenar la biblioteca de libros, que no los iban a leer porque no tenían ni el tiempo, ni las condiciones para hacerlo, estar quemados/agotados era el estado crónico de los y las cadetes.

Volviendo a la militancia, en *Las trampas del pasado: las fuerzas armadas y su integración al estado democrático en Argentina* [Fondo de Cultura Económica, 2013], yo hago una pequeña introducción donde digo que creo poder advertir el esquema de interpretación de los y las funcionarios/as sobre los militares entre otros motivos porque soy de una generación que no tiene que excusarse. Entré a la universidad cuando había terminado la dictadura, no tengo que explicar por qué sobreviví, como pasa con la gente más antigua que nosotras. Yo nunca milité de modo tradicional, yo tengo otro compromiso con la realidad que pasa por otras formas de vincularme, no tengo un discurso para ir a convencer a la gente de que haga algo, no me interesa, hay gente que sí lo hace, y muy bien, no es mi estilo.

Te iba a preguntar sobre todas las tensiones que había o lo que comentaste de la formación, si los resultados de la investigación tuvieron algún impacto, si se modificó el régimen.

Nosotros hicimos un informe. Nilda es una gran lectora, es una persona que lee todo lo que le pongas adelante. El informe era bastante largo y ella entendió que no se podían frenar los traslados, que había que pensar en otros mecanismos, porque la rotación ayuda a que no haya complicidades de larga data, ayuda a ver diferentes espacios geográficos, entonces había que ser un poco más flexible con el tema de a quién mandar a qué lugar. También ratificó que había deudas del Estado democrático con la regularización salarial, y la modernización del equipamiento militar. Había que tener otra política. Entendió que el tema salarial era realmente grave, y cómo el salario era una medida de su valor, que sentían todo el tiempo castigo, castigo,

castigo. Lógico, estábamos atravesando los primeros años de los juicios por los delitos de lesa humanidad, había una parte comprensible, pero las generaciones que se sentían que no tenían absolutamente nada que ver con eso, que tenían menos de 40, que habían entrado cuando había terminado la dictadura, sentían que “cargaban con una mochila que no les correspondía”, y no veían ninguna retribución. El gobierno de los ‘90 los desfinanció por completo. Dedicaban mucho tiempo a arreglar vehículos entre otros objetos que en realidad había que dejarlas tiradas porque ya no servían, había habido muchos accidentes por problemas de falta de mantenimiento de aeronaves, de tanques, mucha gente muere adentro de las fuerzas armadas sin que nadie se entere, y con una concepción del sacrificio también que para mí es al final, una fuente de violencia. Y el estudio, la formación eran parte de ese dispositivo: reventarlos, quemarlos, limarlos, que estén siempre con sueño, dormidos, todo conspiraba en contra.

¿Pero con qué objetivo los reventan en la escuela militar?

El sentido es hacerlos diferentes, es la diferencia que hace que vos puedas morir en una guerra, dar la vida en una guerra, que es la condición que los hace distintos a cualquier otro funcionario de estado, que es cierto porque se forman para pelear en una guerra para defender la nación, para algo que probablemente nunca ocurra pero tenés que prepararte para esa situación. Entonces una de las grandes discusiones que planteo en el libro *Las trampas del pasado* es, a partir de dos esquemas de interpretación, el de aquellos que veían las fuerzas armadas de ese momento con los lentes de los ‘70 y el de quien lo hacían con la lente del presente. La dificultad mayor parecía poder entenderlos con esa lente, y lo que la antropología nos permitía a nosotros es en la convivencia y en el dialogo con ellos, identificar las dos perspectivas. Entonces todo ese dispositivo sacrificial es un dispositivo que funciona para eso, para la guerra. Ahora uno de los debates internos de la generación de militares que hoy tiene 57 se situaba ahí. Había oficiales que decían “yo no estoy en la guerra, no puedo entrenar a la gente como si fuera la guerra porque no es la guerra, no puedo someter a mi gente a condiciones donde yo corro el riesgo de que alguien pierda la vida porque no estamos en guerra” y esa gente discutía con otros que ponían a los subalternos en unas situaciones de riesgo absoluto, innecesario.

Los destacamentos en Malvinas, es eso, ese concepto, reventar a la gente porque estas en guerra, no darle de comer porque estás en guerra. Así todo un concepto fundamentalista del descuido, escondido tras el sacrificio, para algunos necesario.

Eso pasa en las escuelas. Es un rito de pasaje y una forma de generar también esa aceptación de la autoridad. Vos tenés que pasar de un mundo relativamente igualitario a uno jerárquico.

Y eso es un rito de pasaje, lo puedes hacer de distintas formas. Las primeras semanas era tremendo, lo que hizo la gestión cuando yo ya era subsecretaria de formación en los años de Nilda fue relajar ese periodo, no hacerlo tan enloquecedor, tan sacrificial, extenderlo en el tiempo y tratar de que se queden más, en lugar de expulsar gente, porque ellos decían “pero estamos echando gente que capaz que es buena, que la echamos porque por ahí no tolera un régimen que por exageradamente duro no necesariamente te hace mejor militar. Eso fue un trabajo de un grupo de militares, uno de ellos licenciado en historia de la FFYL (UBA), que fue director del Colegio Militar, general ya retirado Fabián Brown. Pudimos trabajar muy bien con él porque tenía la experiencia de la universidad pública. Y el otro era el general Bari Sosa que

terminó siendo Jefe de Estado Mayor Conjunto del gobierno de Macri. Con ellos dejamos planes de estudios nuevos, pero no solo con contenido nuevo sino con una estructura de sociabilidad interna para la formación distinta a aquella que no les permitía estudiar. Lo que hicimos fue dejar de alternar en la misma semana estudio e instrucción en terreno y unificar los días de instrucción en varias semanas al año, y lo mismo con los días de estudio teórico en aulas. Entonces sí era posible que ellos adquirieran una formación de nivel universitario, respetando el valor del título que obtenían al egreso, así que ahí mucho del saber universitario también ayudó, de las diferentes formas de universidad, de cómo la universidad es un método o son varios métodos y no es solo política de izquierda, no es marxismo, en fin. Porque hay también una enemistad con la universidad pública, porque la universidad pública no los aloja, y donde los recibe suele estigmatizarlos. Tenemos toda una historia, ahora está un poco más resuelta, pero yo me acuerdo de haber hablado en la Universidad Nacional de General Sarmiento para ver si podían ir los cadetes a estudiar porque además vivían muchos en esa zona y fue muy difícil, todo muy difícil. El plan para nosotros era ese, que una parte de la formación se hiciera en el Colegio Militar o la Escuela Naval y otra parte se hiciera en la universidad. Ese era el objetivo, dejamos las cosas armadas para eso, se había hecho una experiencia fallida con la Universidad Nacional de Tres de Febrero para que hicieran metodología de la investigación, para que alguna materia la hicieran afuera, pero el problema era que la estructura de la cursada estaba tan cerrada que les armaron cursos solo para cadetes. En esa etapa también se redujo el régimen de internación, aquellos que tenían promedio alto podían salir uno o a veces dos días por semana. Pero no solo porque Garré era ministra también porque ellos veían que de la otra manera no funcionaba.

Falta que nos cuentes todo el capítulo en el que fuiste Ministra de la Nación.

Sí me falta ese capítulo. Yo escribí *Las trampas del pasado* que fue una forma de dejar plasmado ese tránsito, esa forma de intervención de la enografía como forma de conocimiento en el campo de la gestión. Yo pedí licencia de CONICET cuando fui Subsecretaria de Formación entre el 2009 y el 2011 cuando Cristina Fernández era presidenta. Nilda Garré se va en el 2010 del Ministerio de Defensa y yo me quedo un año más porque estábamos terminando la reforma que estoy contando. Me quedo un año más para terminarla, habíamos dejado los criterios de esa reforma, era un trabajo que habíamos hecho con las autoridades militares, no era una reforma impuesta, era un trabajo conjunto que había tenido varios eventos significativos, entre ellos un seminario internacional, trajimos gente de otros países, eso fue muy importante para ese proceso de reforma. Ellos creían que nosotros teníamos una reforma terminada y no era así, estábamos pensándola con ellos y fue una reforma hecha con ellos, con más aceptación del ejército que de la armada, pero hecha con ellos. Me quedé hasta el 2011, lo sufrí a Puricelli que sucedió a Garré a fines de 2010 como ministro, quien nos boicoteó. Dijo que iba a respetar lo que había dejado Garré pero al final nos terminó boicoteando. Tuve que salir del ministerio, pedir ayuda afuera para que se aprobara esa reforma. Finalmente Cristina Fernández de Kirchner a fines de 2011 la anuncia en el acto de egreso en el Colegio Militar, pero como luego ratifica a Puricelli como Ministro de Defensa, presento mi renuncia con carácter indeclinable y me volví a la universidad.

Dije “no voy a hacer equipo” con unos tipos que además eran fascistas, una cosa espantosa no sé por qué la presidenta lo eligió, muy raro, y entonces ahí me dedique a escribir *Las trampas del pasado*.

Pero entonces esa reforma no se aplicó

Sí, sí se aplicó. Nosotros la dejamos terminada y aprobada, Puricelli tuvo que firmarla porque la presidenta se lo ordenó y se aplicó al año siguiente. Y volví a la universidad y dirigí el doctorado.

En UNQ

En Quilmes, estaba escribiendo el libro ese que me costó bastante y se publicó en el 2013. Entonces ¿que empecé a hacer ahí? Empecé a hacer lo que hacíamos con defensa, pero en seguridad. Nilda era Ministra de Seguridad, hicimos un convenio con la universidad y empezamos a hacer, armamos un grupo de investigadores formados y en formación. Entre ellos se sumó Mariana Galvani, Sabrina Calandrón, Mariano Melotto, Tomás Bover, Iván Galvani, Agustina Ugolini y Marina Martínez Acosta para describir la formación de las Fuerzas Federales. Así fuimos generando informes sobre la educación de las Fuerzas de Seguridad, empezamos por la Policía Federal (2011), después Gendarmería (2012) y luego Prefectura (2013). Esos informes fueron también años después el insumo de la gestión de Bullrich. Cuando Juan Carlos Pugliese se hace cargo del área de formación de la gestión de Bullrich agarra todos esos informes, de eso después me enteré porque me llamaron de CONEAU [Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria] para evaluar el Instituto Universitario de la Federal (IUPFA), tuvimos reunión con él, y me dice “mira la verdad todo lo que ustedes dejaron es como que nosotros entendimos donde estábamos parados cómo se formaba la Policía Federal, como funcionaba la Escuela de Cadetes, de la Escuela de Suboficiales, en los grupos de elite también, en el GEOF [Grupo Especial de Operaciones Federales], que pasaba con Gendarmería en las escuelas y que pasaba en el Cinturón Sur”. Nosotros hacíamos trabajo de campo grupal que también es toda una experiencia hacer trabajo de campo con otra gente joven, también más joven, tiene cosas muy positivas y cosas difíciles con todo lo que es conducir un grupo, y eso fue hasta el 2014. En 2016 empieza el macrismo, y toda la persecución y el recorte presupuestario de ciencia y tecnología y yo me empiezo a sumar al movimiento de científicos y universitarios. Lino Barañao⁹ se había plegado a los recortes presupuestarios de Macri. Y yo me uní a Científicos Universitarios Autoconvocados, ahí conocí gente que no conocía, Paula Lenguita, a Hernán Palermo, a Carolina Justo, a Nuria Giniger, mucha gente del CEIL [Centro de Estudios e Investigaciones Laborales] que se movilizó en ese momento. Y en el 2016 volví a la música, a cantar.

Cierto que hiciste un jingle sobre el tema, con la música del tema “despacito”

9 Ministro de Ciencia y Técnica durante la última presidencia de Cristina Fernández, quien continuó en el cargo durante el gobierno de Mauricio Macri, avalando los recortes presupuestarios, entre otras cosas.

Esa, *Des paciencia*¹⁰

¿Pero seguías en la universidad?

Sí, siempre en la Universidad, en CONICET, estuve también en las comisiones de evaluación de carrera del CONICET y dirigiendo el doctorado (2012-2015) y haciendo trabajo de campo sobre la Gendarmería, terminando un libro sobre la participación de los militares en Haití junto con Mónica Hirst que se publicó en 2016.

¿Ahí fue cuando la tuviste de alumna a Bullrich?

No, a Bullrich la tuve en el 2008

Pero en la UNSAM

En la materia Metodología Cualitativa en el doctorado en Ciencias Políticas de la UNSAM

¿Se recibió o no se recibió?

No, no, se tuvo que ir a la universidad de Palermo. Eso fue 2008, ella era diputada nacional, creo que estaba en el ARI, o no sé dónde estaba. Después me la volví a cruzar, antes de, espera..., ella fue alumna mía en el 2008, en el 2009 nosotros empezamos una reforma de los liceos militares con Nilda.

¿Qué serían los liceos?

Los liceos militares son las escuelas secundarias de las fuerzas armadas, los liceos son para los civiles. De los liceos entran a las fuerzas armadas un porcentaje bajísimo, 3%, 2% muy poquitos, la mayoría van a las universidades, trabajan en las grandes empresas y forman como una gran red y cofradía que nunca dejan de reunirse ¿por qué? Porque como la pasaron tan mal durante el secundario, niños alejados de sus padres, que fueron molidos en nombre de la nación, quedan convencidos que son la nación, iluminados por un saber que el resto de los civiles no tiene. Me refiero a las generaciones más antiguas, que pasaron por el liceo cuando el régimen de internado era obligatorio. A pedido de Garré hicimos una reforma que suspendía el dictado obligatorio de religión católica. También descubrimos que los chicos de 16 años usaban FAL, armas de guerra. Los cambios los desencadenó la información fehaciente de que uno de los ejercicios de instrucción fue sobre la hipótesis de un posible ataque de piqueteros al Liceo San Martín y ahí Garré nos pidió que tomáramos medidas. Propusimos eliminar el uso de armas de guerra hasta los últimos 3 meses cuando ya hubiesen cumplido los 18 años, reordenar el adiestramiento de acuerdo a la inserción regional de los 9 liceos, entre otras medidas. La

10 <https://youtu.be/2Rg353owNkE?feature=shared>

noticia fue rechazada entre los egresados de los liceos, y ¿quién junto a toda esa gente? Patricia Bullrich.

Ah mira, a los descontentos

A los descontentos. Me convocaron a una reunión en la comisión de Defensa de la Cámara de Diputados para defender la reforma y ella era la que lideraba toda esa gente y esto ocurrió dos años después de que había sido mi alumna. Entonces dice “no porque yo a Frederic le tengo mucho respeto intelectual”, pero entonces y ahí yo me acuerdo que el que estaba al lado de ella en contra de nuestra reforma que de malo no tenía nada, la verdad no tenía nada porque era preservar a los chicos de usar las armas, una institución estatal que te obligara a practicar la religión católica, no le encontraba el sentido. ¿Quién estaba ahí? Pino Solanas. Pino Solanas con Bullrich apoyando el rechazo a la reforma.

El periodo de Macri fue eso más la universidad, más el CONICET, más hacer trabajo de campo, seguir el trabajo de campo con la Gendarmería. Nos aprobaron un proyecto un PICT [Proyectos de Investigación Científica y Tecnológica] en 2017 que fue sobre “obediencia, desobediencia a la autoridad en las Fuerzas de Seguridad” para ver todo el tema de las revueltas que se habían producido en el 2012 en el 2013 en todo el país, formas de activismo. Junté mucha gente que después fue al ministerio para trabajar todo ese tema, yo seguí con el trabajo de campo. El trabajo de campo lo hice en Cinturón Sur; después en el 2013 me fui a Oran y Aguas Blancas en Salta, frontera con Bolivia a hacer trabajo de campo con la Gendarmería. Llegué el día que habían matado en un procedimiento a un bagayero, eso está en el libro sobre la Gendarmería (Siglo XXI, 2020). Después volví a hacer trabajo de campo -ahí tengo que agradecer la gestión de Bullrich que lo autorizó-, volví a hacerlo en el 2017 y seguí en el 2018 y empecé a escribir el libro que se publicó en el 2020 *La gendarmería desde adentro* que analiza cual es el lugar de la Gendarmería en el proceso de transformación del estado de bienestar, de crisis y declive del estado de bienestar, también trato en un capítulo que se llama “Nosotros y los miedos” como la reacción frente a la desaparición de Maldonado, habla de nosotros como una comunidad reactiva. Así que me dediqué a eso. En febrero del 2019 entregué el libro y ese verano del 2019 el grupo de Científicos y Universitarios Autoconvocados se junta con otros grupos que ya existían. Paula Lengüita luego de la primera reunión en el bar *Rabia* en noviembre de 2018, me pide que vaya en su lugar en enero del 2019 a una reunión que se hacía un día de un calor tremendo en ese bar de los billares que está en calle Callao “La Academia”. Y ahí nos juntamos un montón de personas que dijimos “necesitamos hacer una conexión entre el conocimiento en ciencias sociales y la política pública” ¿cómo lo llamamos? Agenda Argentina. Ahí lo conocí a Santiago Cafiero que formaba parte del grupo Callao creado por Alberto (Fernández). Como Agenda Argentina empezamos a organizar un foro que se llamó “Hablemos de ideas” que era para tratar los temas que considerábamos más importantes, uno era Seguridad -yo coordiné ese grupo- y en el ínterin me invitan a una reunión que se hizo en el Partido Justicialista, de intelectuales científicos, estaba Alberto. Todavía no había sido ungido como candidato a presidente por Cristina, nos escuchó dos horas hablar a todos, cada uno dijo sus cositas, luego se levantó para ir al baño, cuando volvió dijo “ustedes hablaron de un montón

de cosas pero no hablaron de la autocrítica”. Entonces empezó a hablar de todas sus diferencias con el kirchnerismo y de las dificultades que entonces había para expresarlas. Un mes después en mayo de ese año, ella (CFK) avisa que él va a ser candidato a presidente, se hace ese foro “Hablemos de ideas”, yo estaba de viaje, Alberto participa de ese foro ya como precandidato, y después como parte de “Agenda Argentina” me convocan a los equipos del Frente de Todos (FdT) que se armaron en la Universidad Metropolitana de Trabajo-UMET. Estos eran equipos que discutían distintos temas, estaban integrados por referentes de los diferentes espacios: había gente de la Cámpora, había gente del PJ porteño, gente del Instituto Patria. Ahí conocía Cecilia Rodríguez la última ministra de Seguridad del gobierno de CFK (2011-2015), también estaba Gabriel Fuks a quien conocía por artículos que fui publicando en Anfibia sobre la represión de 2017, el caso Chocobar.  l estaba en la Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires, le habían interesado esos artículos y me había convocado a algunos eventos organizados por la Defensoría. Volviendo a los Equipos del Frente de Todos, ahí se fueron tocando todos los temas: narcotráfico, flagrantia, inteligencia, políticas penitenciarias, sindicalización policial. Teníamos como antecedente para delinear criterios de políticas las “II Jornadas de Delitos, Violencia y Seguridad” que se habían hecho en abril de 2019 en la Universidad de San Martín, organizadas por la UNLP, la UBA, la UNC, UNVM. Como ya estábamos en tiempo electoral se sumó gente que no era estrictamente investigadora. Consensuamos all  un documento, ese documento se publicó en Página 12. Incluía el rechazo a las políticas de seguridad de Bullrich y propuestas. Durante la campaña también trabaj  haciendo sugerencias de para donde ir en el tema seguridad, en otros temas recomendó hablarle a las y los policías como trabajadores, trabajadoras, como funcionarios servidores públicos, algo que remita a su bienestar, a sus condiciones de trabajo, a reconocerlos; tener un discurso en ese sentido. Un día me convoca Santiago Cafiero a Puerto Madero, ya habíamos ganado las elecciones, se suma Alberto (Fernández) y me dicen queremos que vos seas la Ministra de Seguridad. Pero fue todo así, así como se los cuento, algunos me dicen “no, pero si vos sabías”, yo la verdad que no tenía ninguna certeza, ni expectativa. Podía ser Ministro algún otro u otra de los integrantes de ese equipo del Frente de Todos en Seguridad.

Y ahí empezamos a diseñar la estructura del Ministerio con toda la gente que había participado de los Equipos, del Foro, etc. Desde mi análisis fui yo la seleccionada, porque representaba un equilibrio, era aceptada tanto por Alberto como por Cristina, porque tenía un vínculo con Santiago Cafiero, pero tenía también el aval de Cecilia Rodríguez, ex Ministra de Seguridad de Cristina (2013-2015) integrante de los equipos del Frente de Todos por el Instituto Patria. Y si no fueron otros, es porque estaban muy asociados a uno u a otro espacio dentro de la coalición de gobierno.

Más definidos políticamente

Claro, o con alguna enemistad con Alberto, entonces eso hizo que fuese yo, era porque en la configuración de poder yo era la que mediaba un poco en una coalición complicada. Claro que eso fue posible por casi dos años

 No dudaste vos?

Sí dudé, obviamente dudé. Hablé con mi hijo. Sí hable con mi hijo y no, no estaba de acuerdo y...

¿Tu hijo ya es grande?

Sí, tiene 30, en ese momento tenía 26, 27, ya se había emancipado. Le pregunté cuando estaba la posibilidad y después volvimos a hablar porque claro, es un costo para la familia, para mis hermanos, aquellos con los que compartimos apellido y los que no. Pero no, no tuvieron situaciones complicadas ellos.

¿Y vos?

Igual. A veces. He recibido puteadas en la calle, sí

Yo te crucé el 24 de marzo en la marcha, muy tranquila

Sí, pero en esos escenarios no, pero acá en el barrio¹¹ que es como dice Santiago, es territorio comanche

Claro

No... tuve unas situaciones, dos situaciones

¿De gente que te reconoce en la calle y te dice cosas?

Sí, sí, que me reconoce. Tuve hace una hace poco, acá a tres cuadras, estaba con una colega, eh, sí, he tenido situaciones.

¿Pero situaciones violentas?

En el aeropuerto sí, la gente es muy violenta, y no distingue, no sabe ni quien sos. Pero haciendo un balance de todo este tiempo, recibí –sigo recibiendo– apoyo, agradecimiento o felicitaciones por mi gestión de mucha más gente.

Y para retomar algo más conceptual ¿Cómo es el antes y el después de haber pasado por toda la experiencia de trabajo antropológico en el estado?

Eso fue gestión, yo lo llamo “intervenciones de conocimiento antropológico y etnográfico”, Julieta Quirós habla de “intervenciones antropológicas” a secas.

¹¹ Se refiere un barrio pudiente de la Ciudad de Buenos Aires, donde está ubicada la sede del Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto de la República Argentina, conocido como “Cancillería”.

Claro, de trabajo antropológico en el estado.

Sí, pero son formas de intervención también. Que tu conocimiento va teniendo en lo público. Cuando llegamos al Ministerio yo dije “hay que crear un área específica de derechos de bienestar de género para las Fuerzas de Seguridad”. No tienen sindicato, nosotros tenemos que ocuparnos especialmente de su bienestar. Y durante toda la pandemia no tuvimos ningún episodio de violencia institucional que lamentáramos, tuvimos solo una riña entre gendarmes y vecinos en La Cava que terminó con gendarmes heridos.

¿San Isidro (provincia de Buenos Aires)?

Sí en San Isidro, y un baile que le hicieron a un pibe, los gendarmes en la villa 1-11-14 que por suerte un vecino grabó. Las provincias tuvieron episodios bastante complicados, pero nosotros en Nación, sacamos todo el equipo a la calle incluyéndome, viendo si estaban con barbijo, si estaban bien, si habían comido, si tenían frío, si descansaban, y Sabrina Calandron que era Subsecretaria, Santiago Galar que era Director de Bienestar recorriendo a todos los lugares, y reflatamos un programa de uso racional de la Fuerza que había dejado Nilda con un policía retirado que estaba al instante en el lugar donde se producía el disparo de arma de fuego, y no sabes el valor que le dieron a eso los policías, no era que no hubiera sanciones si el sumario así lo indicaba, pero tenían a alguien que los asistía en una situación que en general es muy traumática, porque por más que se equivoquen la mayor parte de las veces hacen uso poco profesional o nada profesional reaccionan mal, con miedo... de civil finalmente, la mayor parte fuera de servicio.

Sí por esa cuestión de que se llevan el arma a la casa

Se llevan el arma a la casa, creen que es lo mismo estar con uniforme, un handy y un compañero al lado que estar sin nada de todo eso con la mujer o los hijos, no todos, porque hay muchos que la tienen recontra clara y no se mueven con el arma, nunca la mueven si están fuera de servicio. Entonces, eso también es una forma de intervención a partir del conocimiento acumulado y de la relación que yo y muchos de nosotros creemos hay entre la violencia institucional y las condiciones de trabajo, el cuidado que ellos tienen, que ellas y ellos, es que trabajamos en ese sentido. En su último informe, la CORREPI [Coordinadora Contra la Represión Policial e Institucional] destacó la baja de la letalidad de las Fuerzas Federales durante mi gestión, razón por la cual me invitó a su presentación.

Retomando tu paso por el estado, ¿Cómo analizas esas intervenciones de conocimiento antropológico en el mismo?

Obviamente el conocimiento antropológico tiene limitaciones. Por eso uno tiene que, cuando está en un cargo, tiene que articular con gente que tiene otros conocimientos que uno no tiene y viceversa. Te ayuda para algunas cosas, para otras no, como cualquier formación. A mí me ayudó mucho en la relación política con los intendentes y gobernadores, sobre todo los intendentes del conurbano que son por ahí con los que he tenido experiencia por haber trabajado allí y haber hecho mi investigación de doctorado en ese ámbito. Así que, sí, ayuda a tener otra

mirada, pero tiene sus límites también. Tiene sus límites y eso también crea diferencias en cómo se ejerce el poder. Entonces entran a jugar otras capacidades o habilidades personales. En la época que me tocó la extorsión domina la escena política, no la persuasión, es la extorsión, y ahí hay que tener habilidades personales además, que no son intelectuales, ni disciplinares.

Claro porque nosotros estamos acostumbrados a argumentar.

Exacto. Y también nuestro presidente [refiere a Alberto Fernández], nuestro presidente es del estilo persuasivo.

Esta metáfora que vos usaste, hablaste de anudamiento. Cómo de ir anudando tu conocimiento con lo que ibas haciendo en la función pública. Vos decís que te corres de la idea de la “gestión”, pero a partir de tu recorrido -como lo fuiste marcando ahora- pareciera que una cosa era lo que vos hacías en el municipio al principio -que hay muchos colegas que trabajan en diferentes dependencias del estado nacional que tienen una función más similar a esa-, y otra tu recorrido alrededor de los temas de seguridad en instancias del estado nacional. Esto último parecieran ser de otro orden, y es allí donde fuiste haciendo esa articulación. ¿Es así?

Sí, sí, yo reconozco que formarse en la investigación, doctorarse en investigación, apostar a la investigación y desde ahí construir conocimiento para intervenir es lo que yo hice, y creo mucho en eso. Estoy escribiendo un libro, claro no es un libro etnográfico, porque tiene mucho de mi experiencia, necesito hacer eso, retirarme a pensar y escribir. Es un proceso. Porque escribís, te lees, volver a escribir, te distancias, lees otros autores, volví a leer autores y textos de antropología. Me reconecté con la antropología y siempre la reconexión con la antropología es lo que a me abre la cabeza. Entonces ese es el ejercicio. Yo sigo siendo antropóloga, aunque haya momentos en los que no produzco conocimiento etnográfico. Cuando fui ministra no producía conocimiento etnográfico, tenía conocimiento, contaba con ese conocimiento y lo usaba, lo usé mucho para tomar decisiones en combinación con otros conocimientos. Un ejemplo es el conflicto en Mascardi [Patagonia argentina] el abordaje que apliqué buscó una salida pacífica y evitó el desalojo hasta que asumió el Ministro que me sucedió.

Para ir cerrando, vos hablaste de que te nutriste de bibliografía del mundo anglosajón y de Francia. Pero no mencionaste bibliografía latinoamericana, entonces te quería preguntar eso, por la bibliografía con la que dialogas y las redes que se van armando partir de esas lecturas.

Me refería a estudios sobre policías y militares, porque para mí investigación en antropología de la política, la producción de Brasil en torno de Moacir Palmeira fue determinante. Forjé un vínculo con un antropólogo que está en Brasil, Celso Castro, es el primer antropólogo que en América Latina hizo un trabajo sobre la formación de los militares -antes de M. Badaró-, fue su tesis de maestría: se llama “O espírito militar”. Él está a cargo del CPDoc en la fundación

Getulio Vargas, el Centro de Documentación, él vino acá hace muchos años y desde el 2012 que hacemos intercambios, él viene a la Argentina, yo voy a Brasil, tuvimos proyectos juntos, trabajamos juntos, fuimos partes de ERGOMAS¹². Después ubicamos una antropóloga colombiana, Ana María Forero, que trabajó sobre los militares en Colombia, también con Susana Durao, antropóloga portuguesa radicada en Campinas (Brasil) con quien hice yo una estancia para escribir el libro sobre la Gendarmería. Es también muy interesante que trabajó sobre la policía portuguesa y ahora trabaja sobre la policía y las fuerzas de seguridad privadas en Brasil. También me influyó profundamente Roberto Kant de Lima y su estudio pionero sobre la policía civil de Rio de Janeiro. Respecto al tema drogas me ayudó mucho la lectura de los estudios de un mexicano radicado en Estados Unidos, se llama Oswald Zavala que escribió *Los carteles no existen: narcotráfico y cultura en México* [editorial Malpaso, 2018], que es sobre México, que remite a otro autor que acá no se conoce, Luis Astorga, un sociólogo que historizó la ilegalización de las drogas en México en el siglo XX, es de la UNAM. Rosana Guber también trabajó sobre militares y con ella también tuvimos mucho dialogo y después el dialogo entre nosotros los antropólogos de acá, como Brigida Renoldi, que hicieron alguna investigación con policías y fuerzas de seguridad. No son muchos, y la mayoría son más jóvenes que yo. Entre los efectos no deseados de Arslanian como Ministro de Seguridad de la provincia de Buenos Aires, estuvo abrir el campo porque al descentralizar la escuela de policía Vucetich hizo que empezaran a demandarse profes de las ciencias sociales, esos profes se convirtieron muchos de ellos en investigadores sobre las fuerzas. Muchos, muchos son de La Plata, Sabrina Calandron, Agustina Ugolini, Santiago Galar, Mariano Meloto, Tomas Bover... Finalmente, están los eventos académicos que organizamos o de los que participe con estos colegas y otros extranjeros en Brasil, Colombia, Portugal, México, Escocia, España, Suecia, Francia, entre otros.

12 European Research Group on Military and Society

Igualdad de las razas humanas: antropología positiva

Antenor Firmin¹

[Sobre el libro]

A Haití.

Pueda este libro ser meditado y contribuir a acelerar el movimiento de regeneración que realiza mi raza bajo el cielo azul y claro de las Antillas.

¡Pueda inspirar a todos los hijos de la raza negra, dispersos en la tierra inmensa, el amor al progreso, a la justicia y a la libertad! Dedicándolo a Haití, lo dedico a todos ellos, a los desheredados del presente y a los gigantes del porvenir. [...]

El azar participa, en notable medida, de todas las cosas humanas. Cuando llegué a París no pensaba en modo alguno escribir un libro como este. Por mi profesión de abogado y los estudios realizados, me sentía especialmente dispuesto a ocuparme de cuestiones relacionadas a las ciencias morales y políticas, no tenía idea de trasladar mi atención hacia una esfera en la que se me podría considerar un profano. La mayoría de mis amigos pensaban, incluso, que aprovecharla mi estancia en la gran capital para seguir estudios de Derecho y obtener así los títulos de licenciatura y de doctorado. Hubiera sido, ciertamente, un resultado digno de mis deseos, no de las exigencias de la solidaridad y de las obligaciones familiares. Sin embargo, amén de cualquier otra razón, creo que cuando uno ha trabajado de manera consciente en su

¹ Joseph Anténor Firmin nació en una familia de clase media en Cabo Haitiano el 18 de octubre de 1850. Se educó en el Liceo Philippe Guerrier, donde estudió filosofía y derecho. Firmin se trasladó a París en la década de 1870 para continuar sus estudios superiores. Firmin fue una relevante figura política de su país, siendo ministro en varias ocasiones y presentándose en una ocasión como candidato a la presidencia. Sirvió como diplomático en varias misiones en Europa y América Latina, representando a Haití en conferencias internacionales y promoviendo los intereses de su país en el escenario mundial. Falleció el 19 de septiembre de 1911.

En 1885, Firmin publicó su libro *La igualdad de las razas humanas: antropología positiva*, del cual reproducimos aquí algunos pasajes tomados de la edición cubana de 2013. En este libro, desafió las teorías racistas de su tiempo y defendió la igualdad de los seres humanos. Firmin argumenta con gran detalle que no hay bases científicas para afirmar la superioridad o inferioridad de una raza sobre otra. Utiliza evidencia antropológica, histórica, sociológica, lingüística y hasta teológica para respaldar su posición, refutando las nociones de inferioridad racial promovidas por los teóricos raciales de su tiempo, como el racismo científico europeo.

Anténor Firmin es considerado hoy en día como uno de los primeros antropólogos afrodescendientes y un pionero en la lucha contra el racismo científico. En calidad de miembro de la Sociedad de Antropología de París, cuestionó a quienes desde el establecimiento antropológico apuntaban la desigualdad de las razas. Su trabajo evidencia la complejidad de las conversaciones y entramados que se articulaban en torno a las sociedades científicas y museos problematizando el modelo difusionista y eurocéntrico que asume que la antropología es un producto que se origina en un puñado de países del norte para luego ser traída a América Latina y el Caribe.

Aquí publicamos una muy breve selección de algunos pasajes de su detallado y contundente libro con el propósito de invitar a su lectura en aras de que se justiprecie esta gran figura pionera de nuestras antropologías.

país para merecer el título que posee, es inútil reiniciar una carrera de estudiante en una rama del conocimiento ya transitada con más o menos éxito. Hay otras necesidades espirituales que exigen también ser satisfechas. Al hacerlo se compensa ampliamente la falta de un título muy apreciable, pero cuya ausencia no le quita mérito alguno al trabajo realizado fuera de las universidades europeas.

Fue eso lo que me motivó a llevar a cabo esta obra. El doctor Auburtin, sobre cuyo carácter simpático y liberal ningún elogio sería suficiente, se reunió varias veces conmigo, y con la deferencia de encontrar interesantes las conversaciones que sostuvimos, me hizo el generoso ofrecimiento de proponerme para la votación de la Sociedad de Antropología de París. Yo lo acepté con gratitud, pues por ser espontáneo tenía más valor aún, ya que mis estudios generales me permitían aprovechar de inmediato los trabajos de esta sociedad, en la que tantos hombres eminentes se reúnen para discutir los asuntos más elevados y más interesantes que uno se pueda imaginar, dado que se trata del estudio del hombre.

La recomendación del señor Auburtin tuvo éxito. Presentado por él y por los señores Mortillet y Janvier, fui elegido miembro titular de esta sabia sociedad, en su sesión del 17 de julio del año pasado. Les manifiesto ahora mi gran y profundo reconocimiento.

No tengo que ocultarlo. Mi mente siempre se ha sentido disgustada al leer diversos libros que afirman, dogmáticamente, la desigualdad de las razas humanas y la inferioridad congénita de la negra. Convertido ya en miembro de la Sociedad de Antropología de París, ¿no debía esto parecerme aún más incomprensible e ilógico? ¿Es natural acaso ver ocupar un sitio dentro de la misma sociedad y con el mismo rango a hombres que la misma ciencia que se supone que ellos representan, declaran desiguales? Al reanudar nuestros trabajos, desde finales del año pasado, yo hubiera podido provocar, dentro de la Sociedad, una discusión para aclarar esta cuestión, o, por lo menos, para conocer las razones científicas que autorizan a la mayoría de mis sabios colegas a dividir a la especie humana en razas superiores y razas inferiores; pero, ¿no hubiera sido considerado como un intruso? Un cuestionamiento desafortunado, ¿no habría hecho fracasar mi planteo previo a su examen? El sentido común, simplemente, me conducía a una duda legítima. Fue entonces cuando concebí la idea de escribir este libro, que me atrevo a recomendar para su meditación e indulgencia a los hombres especiales. Todo lo que puedan encontrar de bueno en él hay que atribuirlo a la excelencia del método positivo que he tratado de aplicar en la antropología, apoyando todas mis inducciones en los principios ya reconocidos por las ciencias definitivamente establecidas. Al hacer esto, el estudio de los temas antropológicos adopta un carácter cuyo valor es indiscutible. (p. 1-3) [...]

Tanto en Haití como en todas partes, la raza negra necesita la libertad, una libertad real, efectiva, civil y política, para desarrollarse y progresar. Si la esclavitud horroriza, horrible también le debe parecer el despotismo. Porque el despotismo no es otra cosa que una esclavitud moral; permite la libertad de movimientos a los pies y las manos, pero encadena y engarota el alma humana, asfixiando el pensamiento. ¡Por lo que, es indispensable recordar que es el alma, es decir, la fuerza de la inteligencia y de la mente, la que opera interiormente la transformación, la redención y la recuperación de todas las razas, bajo el impulso de una voluntad libre, iluminada, libre de toda opresión tiránica! Desde el señor Gobineau, cegado por la pasión, hasta el señor Bonneau, a menudo tan imparcial, se ha repetido demasiado que “el hombre negro no entiende el concepto de gobierno sin despotismo”; ha abusado de esta opinión -corroborada con

desafortunados ejemplos- para declarar que la inferioridad moral del etíope le impide alcanzar la noción exacta del respeto que se debe a la persona humana, sin lo cual la libertad individual deja de ser algo sagrado.

Deseo para mi raza, en cualquier lugar del mundo en que viva y se gobierne a sí misma, que rompa con las prácticas arbitrarias, con el desprecio sistemático de las leyes y de la libertad, con el desdén de las formas legales y de la justicia distributiva, asuntos soberanamente respetables porque constituyen la base efectiva del edificio moral que la civilización moderna erige laboriosa y gloriosamente sobre las ruinas acumuladas de las ideas medievales.

Y es sobre todo de Haití de donde debe salir el ejemplo. ¿Los negros haitianos no han dado ya pruebas, acaso, de la más espléndida inteligencia y de la más brillante energía? Hombres de Estado o escritores, jóvenes o ancianos, pronto comprenderán que la regeneración de la sangre africana solo será completa cuando además de preocuparse por su libertad y sus derechos, demuestren ser respetuosos de la libertad y de los derechos de los demás. A ello deberá también el etíope esa aureola que embellece nuestro rostro y la transfigura, la del esplendor de la dignidad moral, la única nobleza natural que eleva e iguala a todos los hombres y a todas las razas. ¡Que se engrandezca entonces, que prospere y se eleve sin cesar, de progreso en progreso, esta raza negra tan llena de vigor y de generosa vitalidad, digna y orgullosa, inteligente y trabajadora! Para ayudarla en su ascenso, nunca serán demasiados los obreros ni tampoco suficiente la consagración a la causa. Este libro es mi humilde y respetuosa ofrenda a la raza en un espíritu religioso. Algún día otros lo harán mejor, pero no con más pasión por su rehabilitación y su gloria de lo que yo lo he hecho. (p. 8-9) [...]

[Clasificación racial]

Aunque en nuestra opinión no existe una mejor base práctica para apoyar las grandes divisiones etnológicas, todos los etnógrafos y antropólogos concuerdan en que el color de la piel es una característica insuficiente para clasificar las razas humanas. Sin lugar a dudas, hay mucho que decir acerca de la solidez de este aspecto cuando se observa que el nubio, el cafre, el sudanés, el australiano, el drávida, el californiano, en fin, un centenar de pueblos de matiz más o menos negro difieren tan claramente por los rasgos de su rostro y cabellera. En la raza blanca, que incluye pueblos con una clara piel blanca, encontramos tipos mucho más homogéneos; pero son también bastante variados, desde el escandinavo de formas esbeltas, tinte rosado, ojos azules y grandes, y rasgos acentuados, hasta los osetios, robustos y carnosos, con fieros ojos pequeños. La raza amarilla presenta aún más desorden. Es imposible enumerar las diferencias de complexión y rasgos entre los chinos, el turco de Asia, el guaraní, el mexicano, el botocudo de América, el lapón europeo y, ya que se trata del color, el bosquimano de África meridional, los guanches y los bereberes, entre otros.

Esta confusión, que reina por lo general entre la conformación típica y el color de las diversas razas, es cierto que hace difícil e imperfecta toda clasificación antropológica basada solo en la coloración de la piel. ¿Pero cómo eludir esta dificultad? Si le niega cualquier valor taxológico a la coloración de la piel, ¿se puede identificar una característica anatómica o morfológica que sea un criterio más fiable para distinguir las razas humanas? Seguramente que

no. Ninguno de los métodos que hemos estudiado ofrece un resultado mejor. (p. 148) [...]

Las clasificaciones de raza son confusas porque en vez de tomar una base única, sus autores mezclan toda clase de criterios. La mayoría de las veces se crean denominaciones arbitrarias sin justificación, que no dicen nada de las particularidades naturales de las razas. ¿No es así que se habla de la raza aria, de la raza indoeuropea? Esta nomenclatura artificial es aún más falsa pues parece tener un sello científico que engaña al vulgo. La palabra aryen o aryan [aria], cuya raíz sánscrita significa noble, aplicada a toda la raza blanca, solo prueba una vanidad retrospectiva. En realidad, nunca ha existido una nación aria.

En cuanto al término indoeuropeo, proviene de una falsa teoría lingüística. Cuando se nombró así a la raza blanca, se ignoraba que la mayor parte de la población de la India era morena oscura o francamente negra. El error nace de la idea de que la belleza y la inteligencia son atributos exclusivos de la raza blanca. El término caucásico solo tiene autoridad por su antigüedad, pues diferentes razas rodean o viven en el Cáucaso. Hay menos que comentar de la denominación mongólica que con frecuencia se ha dado a toda la raza amarilla. Aunque los mongoles propiamente dichos, que comprenden los manchúes, tuguses, calmuco, etc., son solo una parte de la raza amarilla, su nombre ha sido utilizado como término genérico para designar toda la raza de la que parecen formarse los principales tipos. En cuanto al término etiópico, no hay reproches. No solo tiene a su favor las razones mencionadas para el término mongólico, sino que por su etimología, es simplemente una denominación. del color que designa a todas las razas con rostro oscuro, es decir, negras. (p. 152-153) [...]

La noción de una jerarquía de las razas humanas, que es una de las creaciones teóricas de los tiempos modernos o más bien del presente siglo, será sin dudas algún día la mayor prueba de la imperfección de la mente humana, y sobre todo de la raza orgullosa que la erigió en teoría científica. Sin embargo, merece la pena ser estudiada, de modo que pedimos al lector que reanime sus agotadas fuerzas debido al largo examen de nociones tan variadas y contradictorias como las expuestas hasta ahora, para seguirnos en la parte de esta obra que constituye más especialmente el objetivo de nuestras investigaciones y el punto principal de nuestra demostración. [...] (p. 178).

Teoría de la desigualdad y sus consecuencias lógicas

Aunque Gobineau, hombre de gran erudición, pero de poco entendimiento y carente de lógica, haya pretendido que “la idea de una desigualdad congénita, original, definida y permanente -entre las razas es una de las opiniones más antiguamente extendidas y adoptadas en el mundo”, ninguno de los que ha estudiado la historia podría admitir esta afirmación. Tal vez se observe una mente llena de egoísmo y orgullo que ha llevado “siempre a los pueblos civilizados a creerse superiores a las naciones que los rodean, pero puede afirmarse que no ha habido nunca la menor relación entre este sentimiento, consecuencia de un patriotismo estrecho pero muy respetable y de una idea positiva de jerarquía establecida entre las razas humanas. (p. 179). [...]

La división de la humanidad en distintas razas, clasificadas según los principios de las ciencias naturales, solo comenzó como noción positiva en la mente humana con el nacimiento de la ciencia etnográfica. Esta, que fue apareciendo aquí o allá en las obras históricas de importancia, solo se constituyó de manera definitiva con los trabajos sistemáticos de los

naturalistas de finales del siglo XVI como se ha mencionado. ¿No es absolutamente inexacto afirmar que la idea de la desigualdad original entre las razas fue una de las opiniones más antiguamente extendidas, sobre todo cuando se habla de las razas humanas, en el sentido que le atribuye la ciencia moderna?

La doctrina antifilosófica y seudocientífica de la desigualdad de las razas se basa solo en la idea de la explotación del hombre por el hombre. La escuela norteamericana ha sido la única consecuente consigo misma al sostener esta doctrina, pues sus adeptos no ocultaban su interés capital en preconizarla. De esta forma les rindo homenaje, pues mientras los europeos han sido tímidos y han emitido sus opiniones con pobres sobrentendidos, más radicales y lógicos han sido los otros, incluso en sus errores. El europeo, que admite la pluralidad de las especies y su desigualdad comparativa, protesta contra la esclavitud en magníficos discursos. Para él no es más que una gran ocasión de recoger una nueva palma en el florido jardín de la retórica y probar, con su humanitarismo convencional, que tienen bien puestos los pies en el terreno de las humanidades. ¿Pero quién no siente la contradicción de esta táctica?

Cada vez que leo estos pasajes de estilo grave y pomposo, que denigran mi raza al imprimirles la marca de la estupidez, al tiempo que se protesta de forma elocuente contra la inmoralidad de la esclavitud, no puedo menos que gritar contra tanto fariseísmo. (p. 180) [...]

La esclavitud no es una injusticia solo porque reconocemos la igualdad de todos los hombres y de todas las razas. Aceptar la premisa de su desigualdad es, por lo tanto, legitimar la servidumbre de aquellos que se consideran inferiores. Insisto especialmente en esto, pues si en la política interna e internacional se reconoce la igualdad de todos los hombres y de todas las razas, con iguales responsabilidades y dignidad, no es concebible que se erija, junto a estos hechos legales, una teoría científica que sería la antítesis de la teoría jurídica.

La desigualdad de las razas humanas, si fuera real, legitimaría tan bien la esclavitud que, de forma manifiesta, el propietario del esclavo no podría considerarlo ni por un instante como su igual, sin que fuera al mismo tiempo agujoneado por su propia conciencia. (p. 183-184) [...]

Tal coincidencia prueba que los esclavistas son los únicos consecuentes con ellos mismos, al sostener la teoría de la desigualdad de las razas humanas basada en la de la pluralidad de las especies. Así, parece imposible aceptar la existencia de razas superiores e inferiores, sin reconocer en las primeras el derecho de reducir a las otras al servilismo, con tal y que esto les resulte útil. Lógicamente, la ley que pretende que los mejores se desarrollen por todos los medios a su alcance solo se ajusta, en las relaciones humanas y sociales, por la igualdad de las facultades que implica la igualdad de las necesidades. (p.185) [...]

[...] los antropólogos, después de dividir los tipos humanos en tres grupos, que unos llamaban razas y otros especies (la distinción importa poco), han admitido unánimemente la doctrina de la desigualdad intelectual y moral de estos diversos grupos. En vano se busca en la mayor parte de sus obras una disertación adecuada sobre una cuestión tan grave. Sin embargo, por lo general razonan como si se tratara de un hecho tan bien demostrado que no hubiera necesidad de encontrarle un fundamento científico. ¿Dónde entonces se encontrará la exposición categórica de esta doctrina misteriosa implantada como un dogma en la mente de nuestros investigadores? ¿Quién nos iniciará en los arcanos de la ciencia del hombre?

Carus, en Alemania, y Gobineau en Francia, escribieron una obra en la que la tesis de la desigualdad de las razas fue sostenida de forma ostensible y positiva. El primero, aunque

fuera un especialista destacado, a la vez filólogo, naturalista y médico, trató el tema más como filósofo que como antropólogo. En cuanto al segundo, pensador más radical, era un erudito, pero carecía de la educación científica requerida para tal obra. La concibió y escribió sin que pareciera haber tenido la menor sospecha de la existencia de los métodos antropológicos ni de las ciencias secundarias que conducen a los mismos. Cuando apareció su obra, la antropología, que tomaría impulso rápidamente en Francia y el extranjero, gracias al proselitismo y celo de Broca, era aún bastante desconocida. El tratado sobre la desigualdad de las razas humanas apareció en 1853, pero no fue hasta 1859, cuando fuera fundada la Sociedad de Antropología de París, que se le dio un nuevo impulso a la ciencia. Sin embargo ¿habrían encontrado los antropólogos, en las concepciones fantasiosas y en las equivocadas paradojas de Gobineau, una fuente de luz tan viva que habrían aceptado las conclusiones como palabra santa? Sin haberlo manifestado nunca, dan pruebas de ello a diario.

A fin de revestir esta doctrina de un carácter científico, experimentaron en los campos de la anatomía y la fisiología, utilizaron y confirmaron en su opinión la inferioridad de los negros y amarillos comparados con los blancos, según una escala jerárquica que desciende del caucasiano al etíope y sus congéneres hasta el nivel más bajo. Todo esto se expresa de manera confusa, aquí o allá, sin mayores aclaraciones. Es imposible encontrar, en un tratado de antropología, un capítulo en que orden jerárquico de las razas humanas se reconozca de manera explícita, pero cada línea implica esta idea. Ya lo he dicho antes, se habla como de un hecho que no tiene necesidad de demostración a los ojos de los hombres de ciencia. (p. 187-187). [...]

Mientras más se estudie el pasado, más saldrá la verdad entre todos los falsos colores en que la ha sumergido una ciencia de prejuicios, y estaremos mejor dispuestos a aceptar el hecho de que la humanidad no está compuesta de razas superiores o inferiores, sino que todos los pueblos pueden, con el favor de las mismas circunstancias y en cierto momento de su evolución social, realizar actos heroicos u obras admirables que les aseguran la gloria en el presente y la inmortalidad en el futuro.

Claro esta no es la opinión de muchas personas que consideran a algunas razas humanas marcadas por una degradación irremediable. Con la mente demasiado estrecha y el cerebro incompleto, con el desarrollo solo de los órganos debido a la vida vegetativa, estas razas, cuyo rostro de mandíbulas monstruosas y labios hinchados, con una máscara repulsiva y horrible, están extendidas en diferentes lugares de la Tierra solo para probar el lazo que une a la bestia y al hombre caucásico. No hay absolución. Deformes y feos parecieron por primera vez al europeo y lleno de horror y deformes y feos permanecerán. Ignorantes y estúpidos se mostraron desde el primer día e ignorantes y estúpidos permanecerán hasta que la ley de Darwin los haga desaparecer de la Tierra. Terrible ananké, ¿perdonarás los malditos? ¿No tendrás nunca para ellos una mano menos pesada y ruda? (p. 336) [...]

Podrían citarse muchos autores de gran importancia, filósofos o científicos, con la misma opinión acerca de la inferioridad congénita de la raza negra y la profunda diferencia moral e intelectual que la separa, para decirlo de algún modo, de la humanidad blanca. Esta opinión se completa con una convicción no menos categórica de la mediocridad de la raza amarilla y de la superioridad incuestionable de la raza caucásica. Pero como los negros y los blancos ocupan los dos extremos de la escala etnológica, son ellos quienes son objeto constante de las comparaciones antropológicas.

Dejemos un lado toda consideración secundaria, y haremos las siguientes preguntas: ¿cómo tantos hombres eminentes, de una claridad indiscutible, estudiosos con teorías originales o filósofos librepensadores han podido asumir esta idea extraña de la inferioridad natural de los negros? ¿Esta idea no es como un dogma cuando, en lugar de basarse en una demostración seria, se limita a afirmarla como si se tratara de una verdad justificada por el sentido común y la creencia universal? En un siglo en el que todas las cuestiones científicas son estudiadas, ya sea por el método experimental o por observación. ¿el juicio mediante el cual se establece que la raza negra es inferior a todas las demás no se quedaría sin otra base que la fe de los autores que la sostienen, como esas propuestas apodícticas tan bien demostradas que no tienen contradicción? Es algo imposible. Ninguna verdad puede escapar a las leyes de la lógica, y cada vez que nos encontremos frente a estas opiniones que circulan en el mundo y nublan la inteligencia, sin otro papel que su divulgación, se le debe rechazar con toda confianza. (p. 404-405) [...]

Ahora bien, a pesar de la materia considerada hasta aquí, a pesar de todos los hechos que resultan contrarios, el perjuicio de la desigualdad de las razas está tan interiorizado en la mente de los hombres más ilustrados de Europa que al parecer no pueden renunciar a cambiar su mente. Debemos creer entonces en la existencia de algunas causas extrínsecas, ajenas al aspecto científico, pero que impera de tal forma, mantiene a las más claras inteligencias subyugadas y paralizadas. Con el objetivo de dar definitivamente luz al tema de la igualdad de las razas humanas -por tortuoso y difícil que sea el camino-, hay que buscar en esas poderosas influencias que permiten mantener ese error con tanta obstinación ante toda la evidencia. (p. 405) [...]

El derecho natural, el derecho de gentes solo se alza contra las usurpaciones políticas o sociales porque admite como primer principio la igualdad de todos los hombres, teóricamente absoluta, integral, que impone a cada uno la obligación de respetar a su semejante como a sí mismo, al tener todos la misma dignidad original vinculada a la persona humana. La igualdad de derecho no podría mantenerse como una abstracción sin correlación con las acciones. Todas las leyes generales de la sociología, por elevada que pueda ser la noción deben vincularse de manera infalible a una ley biológica que les sirva de base y les cree una raíz en el orden de los fenómenos materiales. Como hemos visto, la base de la igualdad de derecho entre los hombres no podría ser otra cosa que la creencia apriorística en su igualdad natural.

Ha bastado a la conciencia europea suponer que las demás razas son inferiores a la de Europa para que todos los principios de justicia perdieran su importancia y su forma de aplicación en cada ocasión en que se trate de usurpar los dominios de estas razas desheredadas. Esto resulta muy cómodo y demuestra la habilidad del caucasiano. Sin lugar a dudas esto no se divulga con claridad. Quienes se ocupan de los aspectos antropológicos, o incluso filosóficos, parecen no preocuparse del alcance jurídico de las teorías o doctrinas que preconizan, pero en el fondo todo se concatena. Más de una vez, el político, acorralado por situaciones difíciles y urgentes, se volcará de pronto en estas teorías científicas que parecen tan ajenas a su esfera de actividad.

Siempre que nos encontremos en presencia de europeos que discutan el aspecto científico de la igualdad o desigualdad de las razas humanas, estaremos frente a abogados en defensa de una causa en la que están directamente interesados. Parecen situarse bajo la autoridad de la ciencia y actuar solo a favor de la verdad, pero se apasionan por su tesis y se abstraen del móvil que los mantiene, sus argumentos se resienten de la influencia que sufre el abogado que

defiende pro domo sua. Con argumentos contrarios, tal vez yo cedo al mismo impulso. Pudiera decirse que la acción inversa es verdad, pero eso no destruye el hecho a demostrar. Ahora bien, es una constante que una de las causas de error que actúa con más fuerza sobre la inteligencia de los filósofos y antropólogos que sostienen la tesis de la desigualdad de las razas es la influencia de las aspiraciones invasoras y usurpadoras de la política europea; aspiraciones cuyo espíritu de dominación y fe orgullosa en la superioridad del hombre caucasiano son la principal fuente.

La mayoría de quienes proclaman con docto criterio que las razas humanas son desiguales -que los negros, por ejemplo, nunca llegarán a la más elemental civilización a menos que estén bajo la influencia del blanco-, con frecuencia redondean sus frases con periodos sonoros, pensando en una colonia que se les escapó o en otra que reclama la igualdad de condiciones políticas entre negros y blancos. No se renuncia con facilidad a la antigua explotación del hombre por el hombre, aunque el principal móvil de todas las colonizaciones es extender su campo de actividad y aumentar sus mercados. Economistas, filósofos y antropólogos se convierten así en obreros de la mentira que ultrajan la ciencia, la naturaleza y se ponen al servicio de una detestable propaganda. En realidad, lo que hacen es continuar en el mundo intelectual y moral, la obra abominable de los antiguos colonos al embrutecer al esclavo joven o negro mediante el agotamiento físico. (p. 474-475) [...]

Es curioso constatar a qué posiciones la doctrina de la desigualdad de las razas ha llevado a las mentes mejor formadas, a las inteligencias más equilibradas; pero todo esto es una nueva prueba del poder de la lógica. En la ciencia, como en todo, nos alejamos de ellas para caer en los errores más groseros y en las teorías más insensatas. (p. 477) [...]

Sí los hombres pueden diferir por su fisonomía o color, pero son todos hermanos, es decir, iguales por su inteligencia y pensamiento. Ha sido necesaria una gran perversión de la mente, influencias muy poderosas sobre el cerebro del hombre blanco para llevarlo a desconocer esta verdad tan natural que no es necesaria la ciencia para entenderla. ¿Han existido siempre estas influencias? ¿Las que ya hemos estudiado han sido las únicas que han inculcado el prejuicio en los pueblos de raza blanca acerca de la desigualdad de las razas? Son cuestiones que merecen ser aclaradas. Demostrando la forma artificial, las falsas creencias que han propiciado la infiltración de este prejuicio en las inteligencias es que tendremos la oportunidad de extirparlo de las mentes. Por este medio lograremos disminuir las pretensiones de una ciencia incompleta, mal hecha, que continúa de manera inconsciente, y acredita los más penosos errores con afirmaciones tan confusas como perversas. (p. 497) [...]

[...] la teoría de la desigualdad de las razas conduce a un sistema oligárquico, despótico, sin que ni siquiera sea necesario suponer razas diferentes. Algunos eruditos y filósofos afirman que las razas no son iguales, ¿desearían un régimen que estableciera verdaderas castas en la misma nación a la que pertenecen? Estas concepciones, tan contrarias a las aspiraciones modernas, ¿no serían la mejor prueba de una aberración mental, algo de lo que no están exentos los que abogan contra la verdad y las leyes naturales? (p. 536) [...]

¡Ojalá que este libro contribuya a difundir la luz en las mentes y llamar a todos los hombres al sentimiento de la justicia y de la realidad! Al reflexionar sobre esto, quizás muchos sabios europeos, convencidos hasta aquí de la superioridad de su sangre, se sorprenderán al comprobar que han sido juguetes de una maligna ilusión. La situación actual, los mitos y las leyendas que acompañaron sus infancias y presidieron sus primeros pensamientos, las tradiciones con las

cuales sus inteligencias han sido continuamente alimentadas, todo los arrastraba a una teoría, a una creencia, que parecen estar bien justificadas.

¿Pero pueden ellos perseverar en un error cuyo velo está destrozado, sin renunciar al ejercicio de la razón que es el don máspreciado de la humanidad? ¿El prejuicio, que hace creer que un color más o menos blanco es un signo de superioridad, permanecerá por siempre anclado en las mejores cabezas, a pesar de que todos los hechos manifiesten su falsedad? Esto no podrá ser así. La razón no perderá sus derechos. Cuando ellos hayan visto, como en un espejo, las sugerencias exteriorizadas de su propio entendimiento, las sopesarán y las examinarán. Yo no dudo que entonces, rechazarán estas ideas que no se adecuan al temperamento intelectual y moral de nuestro siglo. (p.550-551).