

Sumario

Editorial: Haciéndose cargo de pluralidades en disputa

Lía Ferrero y Eduardo Restrepo

Debate: Historicismo en antropología

- **Historicismo en antropología: apuntes para una crítica de la historia de la antropología**
Eduardo Restrepo
- **Discusiones sobre el historicismo en antropología. Una incomodidad necesaria (y provechosa)**
Julía Name
- **Contar mejores historias: pensar críticamente el historicismo**
Axel Rojas
- **Historicidades+Economía Política. Reflexiones situadas sobre cómo hacer y enseñar la historia de la antropología desde un pedacito del sur global**
Claudia Briones
- **Genealogía, archivo o antropologizar la historia. Comentario a "Historicismo en Antropología"**
Mario Rufer

Artículos

- **Código Istmo, un podcast para historizar y reflexionar en colectivo las antropologías centroamericanas**
María Isabel Sáenz Gutiérrez, Melissa Hernández González, Diana Carolina Meléndez Varela y Kevin Brenes Valverde
- **Diálogo y Territorio: La Antropología en la consulta a pueblos indígenas de Guatemala**
Lucía Pellecer
- **El dilema del embaucador: ética y las tecnologías del yo (self) antropológico**
Peter Pels
- **Antropología de la academia: cuando los indios somos nosotros**
Roberto Kant de Lima

Entrevista

Entre melodías y antropologías en clave de activismo: entrevista a Ochy Curiel

Eduardo Restrepo y Lía Ferrero

Clásicos

- **Antillanos y africanos**
Franz Fanon
- **Racismo y cultura**
Franz Fanon

Plural

Antropologías desde
América Latina y del Caribe



Revista Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe

Julio-diciembre, 2023 / Año 6, N° 12

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: Kiara Cosentino

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

Contenido

Editorial: Haciéndose cargo de pluralidades en disputa Lía Ferrero y Eduardo Restrepo	7
---	---

Debate: Historicismo en antropología

Historicismo en antropología: apuntes para una crítica de la historia de la antropología Eduardo Restrepo.....	16
Discusiones sobre el historicismo en antropología. Una incomodidad necesaria (y provechosa) Julia Name.....	27
Contar mejores historias: pensar críticamente el historicismo Axel Rojas.....	33
Historicidades+Economía Política. Reflexiones situadas sobre cómo hacer y enseñar la historia de la antropología desde un pedacito del sur global Claudia Briones	37
Genealogía, archivo o antropologizar la historia. Comentario a “Historicismo en Antropología” Mario Rufer.....	45

Artículos

Código Istmo, un podcast para historizar y reflexionar en colectivo las antropologías centroamericanas María Isabel Sáenz Gutiérrez, Melissa Hernández González, Diana Carolina Meléndez Varela y Kevin Brenes Valverde.....	54
Diálogo y Territorio: La Antropología en la consulta a pueblos indígenas de Guatemala Lucía Pellecer.....	62
El dilema del embaucador: ética y las tecnologías del yo (self) antropológico Peter Pels.....	75
Antropología de la academia: cuando los indios somos nosotros Roberto Kant de Lima	103

Entrevista

Entre melodías y antropologías en clave de activismo: entrevista a Ochy Curiel Eduardo Restrepo y Lía Ferrero	130
--	-----

Clásicos

Antillanos y africanos	
Franz Fanon.....	145
Racismo y cultura	
Franz Fanon.....	152

Editorial

Haciéndose cargo de pluralidades en disputa

Lía Ferrero¹
Eduardo Restrepo²

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

Roberto Kant de Lima

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Historicismo en antropología: Apuntes para una crítica de la historia de la antropología

Eduardo Restrepo¹

“Los márgenes son tan plurales y diversos como los centros”
Depesh Chakrabarty (2008: 45).

Introducción

En las últimas décadas diferentes colegas han contribuido a enriquecer los términos en los cuales nos hemos contado la historia de la disciplina antropológica. Hemos visto emerger cuestionamientos a una historia única, mostrando lo parciales y contingentes que ha sido configurar una única disciplina (Stocking 1982). También se ha considerado lo que significa para esa historia que antropólogos en los países periféricos o del sur global hayan consolidado desde hace ya muchas décadas establecimientos antropológicos en sus países (Krotz 2007, 1993). Desde el enfoque de las antropologías del mundo, incluso, se ha argumentado por una concepción de la antropología en plural en un análisis que cuestiona las concepciones esencialistas de la disciplina (Ribeiro y Escobar 2008, Díaz Crovetto 2018).

A pesar de estos esfuerzos, hemos seguido asumiendo una línea de argumentación que plantea la historia disciplinar en términos de primero en Europa-Estados Unidos y luego en el resto del mundo. Como Chakrabarty (2008) lo ha planteado en su abordaje de la modernidad,

¹ Investigador adjunto del Centro de Investigación, Innovación y Creación y profesor del Doctorado en Antropología, Departamento de Antropología. Universidad Católica de Temuco.

esta concepción de primero en Europa y después en otros sitios se funda en un modelo historicista profundamente eurocéntrico. Retomando la conceptualización del historicismo de Chakrabarty y otros insumos de la teoría postcolonial, en este texto quiero argumentar que debemos problematizar estas improntas eurocéntricas que constituyen el sentido común disciplinario en aras de abrirnos a repensar el archivo y los términos en los cuales nos hemos venido contando la historia de la antropología en general sino también las historias de nuestras antropologías.

La historia de la antropología, tal como se ha contado en gran medida, se ha visto dominada por un modelo difusionista que ubica sus orígenes en los centros de poder de Europa y los Estados Unidos, desde donde se habría “exportado” a otras partes del mundo, incluidas América Latina, África y Asia. Esta narrativa ha sido tan profundamente internalizada que incluso los esfuerzos más críticos, que buscan desafiar las relaciones desiguales entre las antropologías del Norte Global y las del Sur Global, a menudo terminan reforzando, de manera implícita o explícita, el mismo marco eurocéntrico que pretenden cuestionar.

El modelo difusionista no solo establece una geografía de la disciplina, donde ciertos centros son los originarios y otros los receptores, sino que también impone una temporalidad que coloca a estos centros en una posición de anterioridad y fuente de origen. Esta visión lineal sugiere que la antropología nace primero en Europa y los Estados Unidos, y sólo posteriormente, a través de procesos de difusión y adaptación, llega a otras regiones del mundo. En este esquema, nuestras antropologías se perciben a menudo como meras derivaciones o adaptaciones más o menos exitosas de una disciplina que se originó y ha alcanzado su plenitud en los contextos de ciertos países europeos y en Estados Unidos.

La aceptación casi incuestionable de este relato difusionista se manifiesta en varios niveles: en la enseñanza de la antropología, donde los textos y programas de estudio siguen reproduciendo una narrativa centrada en figuras y teorías provenientes principalmente del Norte Global; en los relatos históricos que los propios antropólogos construyen sobre la disciplina, los cuales tienden a enfatizar las conexiones e influencias provenientes de Europa y los Estados Unidos sobre las antropologías del resto del mundo; y en las investigaciones sobre la historia de la antropología que, aunque intenten enfocarse en contextos específicos, rara vez logran romper completamente con el sentido común disciplinario reproducido por la narrativa difusionista. Este enfoque historicista, que supone un desarrollo lineal y progresivo de la disciplina evidencia la permanencia de un núcleo duro de eurocentrismo en la antropología.

En el presente artículo se aborda críticamente la manera en que se ha concebido y narrado la historia de nuestras antropologías, poniendo en cuestión los supuestos eurocéntricos de los enfoques historicistas que han dominado la disciplina. El texto abre con un examen sobre cómo se entiende lo de concebir a las antropologías en plural, es decir, qué significa plantear que no existe la antropología en singular, imaginada y hecha de idéntica manera en todos los tiempos y lugares, sino que hay que pensar en términos de antropologías. Pareciera que para algunos colegas las diferencias que hay entre las antropologías son más bien superficiales, como variaciones o expresiones diferenciales, ya que en últimas en lo más profundo asumen que existe La Antropología que se evidenciaría en unos temas, enfoques o autores compartidos siempre y en todas partes.

En el siguiente aparte, recapitulo el argumento que cuestiona los supuestos esencialistas

sobre la disciplina. La antropología es lo que los antropólogos hacen, en cuanto tales, en contextos institucionales específicos. Lejos de ser la entidad abstracta garantizada por una pregunta, objeto, enfoque, método o conjunto de autores que se supone en las definiciones de manual, las antropologías realmente existentes emergen en y son troqueladas por contextos institucionales concretos (con posiciones de sujeto y subjetividades disciplinarias particulares) que se articulan como establecimientos específicos en un entramado de relaciones de poder al sistema mundo de la antropología.

Luego de esta presentación examino el historicismo a partir de los aportes de Chakrabarty (2008). Muestro cómo el historicismo impone una estructura temporal que posiciona a “Europa hiperreal” (“Occidente”) como anterioridad y necesidad de El Resto (Hall) a partir del supuesto de “primero en Europa y los europeos, luego en otros lugares y otras gentes”. Esta perspectiva no solo establece una jerarquía temporal, sino que también introduce una diferencia esencializada que mide la distancia entre Occidente y los demás, negando la coetaneidad de los “no occidentales”. El historicismo encierra un horizonte de temporalidad que ha moldeado las nociones de progreso, modernidad, modernización y desarrollo, así como las de conocimiento, técnica y ciencia.

A continuación, se examina el concepto de historicismo en la antropología, destacando tres manifestaciones principales: el modelo difusionista ya mencionado, la analogía del proceso de maduración de la disciplina, y el anacronismo o presentismo histórico. Cada una de estas contribuyen a la perpetuación de un relato historicista que posiciona a Europa y Estados Unidos como los lugares de origen de la antropología, mientras que nuestras antropologías son vistas como versiones diletantes o inmaduras de la disciplina.

Diferencias que no hacen (realmente) ninguna diferencia

Myriam Jimeno abre su artículo sobre la emergencia del investigador ciudadano planteándose una serie de preguntas por la especificidad de la antropología realizada en América Latina en relación con el quehacer disciplinario. La primera pregunta que se hace refiere a si esta antropología hecha en Latinoamérica es una simple réplica o un mero “[...] trasplante de los modelos conceptuales que la erigieron como disciplina, o si al ejercerse en contextos variados se transforma siguiendo una lógica interna de desarrollo del conocimiento” (2024: 291). Ante esta pregunta, Jimeno ve dos opciones. De un lado estaría lo que denomina la “postura historicista” que “[...] puede llegar a un relativismo radical en el cual la ciencia está presa de los contextos históricos de su ejercicio”. Del otro, se encontrarían una serie de “[...] enfoques que tomen en cuenta esos contextos y el acondicionamiento del sujeto cognoscente por su horizonte histórico [...], sin llevarlos hasta el relativismo o el escepticismo”. (Jimeno 2024: 291).

Traigo esta cita de Jimeno por su relevancia para mi argumentación en al menos dos puntos. El primero refiere a que “historicismo” o “postura historicista” es un término que puede significar asuntos muy distintos ya que, como será claro en este texto más adelante, el historicismo no se entiende necesariamente como relativismo radical, sino muy al contrario como un modelo de temporalidad y causalidad a menudo subsumido en supuestos teleológicos.

Lo segundo, es el distanciamiento crítico de Jimeno con lo que considera el relativismo o el escepticismo. Esto nos lleva a pensar qué tan diferentes son las antropologías latinoamericanas

de lo que se suele concebir como Antropología. Esta es una diferencia que no hace la diferencia, es una diferencia de superficie, de epifenomenalidad, no es una diferencia que supone cuestionar realmente un núcleo-comunalidad esencial de la disciplina que se mantiene ahí, independientemente de donde se haga o cuando se haga.

Este texto nace de la sensación y molestia de que, aunque los colegas más críticos en América Latina de la historia de la disciplina antropológica están dispuestos a complejizar esta historia con anterioridades, trayectorias y derivas de la antropología en nuestros países, no se han atrevido a pensar por fuera de un sentido común disciplinario que supone una esencialidad profunda, un núcleo que garantizaría la especificidad e identidad disciplinaria.

Parece que no estamos dispuestos a asumir las implicaciones de concebir diferencias en la disciplina que vayan más allá de lo superficial o cosmético, y que realmente cuestionen una esencia trascendental subyacente o la linealidad eurocéntrica de sus orígenes y desarrollos. Aunque muchos colegas hablan de “antropologías” en plural, no parecen estar dispuestos a abandonar ese núcleo esencialista y eurocéntrico tan caro al sentido común disciplinario. A pesar de las diferencias, la antropología en los países latinoamericanos, aunque no idéntica a la francesa, británica o estadounidense, sigue reproduciendo en sus historias la suposición de una comunalidad esencial e historicista que define lo que es y lo que no es la antropología. A mi manera de ver, en el historicismo con el que nos hemos contado las historias de nuestras antropologías palpita con fuerza el corazón del euro-estadounido-centrismo. Ahí se conserva una concepción de la antropología como esencialmente Una.

Antropologías como prácticas situadas: Tomándose en serio la diferencia/desigualdad

En palabras del antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (2011), la antropología es lo que los antropólogos hacen. Clifford Geertz ([1973] 1996), por su parte, afirmaba que para entender lo que realmente era una ciencia había que prestar atención a lo que sus practicantes hacían en su nombre. Siguiendo lo que han argumentado estos y otros colegas, consideramos que eso que aparece como la antropología es lo que los antropólogos hacen (así como lo que dicen que hacen y saben qué deberían hacer) en entramados institucionales, en los cuales se reconocen y son interpelados en cuanto tales. Estos entramados institucionales están constituidos en parte por el establecimiento antropológico del sistema mundo de la antropología, así como por los establecimientos antropológicos regionales, nacionales y locales.

Lo que concebimos como la antropología supone determinadas posiciones de sujeto, pero también la sedimentación y disputa de ciertas subjetividades. No de manera universal o atemporal, sino siempre en función de contextos específicos. También implica unas interioridades situadas y un orden de pertinencia antropológica que suelen ser defendidos por los guardianes de las inercias disciplinarias en entramados institucionales concretos, al tiempo que se ponen en juego unas diferenciaciones con otras disciplinas o ciencias en particulares ensamblajes en la labor académica y del conocimiento experto. Como no se agota en el mundo de la academia ni de la experticia profesional, eso que hacen los antropólogos (en cuanto tales) se asocia a una serie de contradictorias y ambiguas nociones en los imaginarios sociales de los entornos en los que se constituyen y reproducen. No siempre los mismos en todas partes y momentos, por supuesto.

Dado que las antropologías no existen en abstracto sino en entramados institucionalizados

concretos (como programas de formación en universidades, congresos, revistas, asociaciones, institutos de investigación y entidades de administración de la diferencia), se pueden trazar políticas de financiación particulares, específicas configuraciones del campo y ciertas sedimentaciones históricas en su constitución que dependen en gran parte del marco de las singularidades del estado-nación.

El estado-nación es de gran relevancia, como también las densidades históricas y sociales en las que se articulan las antropologías realmente existentes. En primer lugar, dado la estrecha articulación de la antropología con la imaginación y administración de la diferencia, se pueden trazar en países como los nuestros unas especificidades asociadas a lo que Claudia Briones (2008) y Rita Segato (2007) han denominado formaciones nacionales de alteridad. Con este concepto ambas antropólogas han indicado que los procesos de formación de nación son el resultado y han producido históricamente sus otros internos (los otros de la nación en palabras de Segato).

Los establecimientos antropológicos implican igualmente los imaginarios sociales sobre la antropología y los antropólogos. Eso que aparece como antropología no se circunscribe a la academia, sino que existe también como trabajo (o más acotadamente como empleo). Los establecimientos antropológicos, por tanto, no solo implican la dimensión académica, sino también la profesional. Por lo tanto, los establecimientos antropológicos comprenden los entramados institucionalizados, los sentidos comunes disciplinarios, las prácticas y las subjetividades que definen las condiciones de existencia y reproducción de antropólogos y antropologías a lo largo del planeta.

Son los ensamblajes de poder particulares de estos establecimientos y las inercias institucionalmente situadas las que habilitan que no cualquier cosa en un momento y lugar pueda devenir en lo que hacen los antropólogos como tales. No una esencialidad trascendente, sino los procesos de hegemonización en estos ensamblajes de poder son los que instauran y naturalizan el canon disciplinar, donde en gran parte se sedimentan los sentidos disciplinares. De ahí que, incluso para colegas críticos que se han movido en ciertos aspectos de la “antropología de manual”, sea tan difícil abandonar las garantías tranquilizantes de que a pesar de las diferencias fácilmente constatables entre las antropologías realmente existentes en el plano más profundo existe una comunalidad esencializada de La Antropología.

No está de más insistir en el argumento: *No es una esencialidad, nunca ha sido Una*. No en todas partes, la antropología se hace-enseña-imagina circunscrita a la indianidad (los otros-otros, eso que algunos denominan “la pregunta antropológica”), a la cultura, a la perspectiva holística (con esos relatos del método comparativo o la escala etnografía-etnología-antropología), a la etnografía, ni supone subsumirse en un puñado de héroes culturales (como Malinowski o Lévi-Strauss). Han existido antropologías y personas que se imaginan y son considerados como antropólogos que, gústenos o no, entendámoslo o no, no estudian indios ni indigenalogizan lo que estudian, no hablan de cultura, no hacen etnografía, no aplican a raja tabla el método comparativo, ni elaboran sus investigaciones o intervenciones desde nuestro propio panteón de héroes culturales (autores).

Historicismo

Según Dipesh Chakrabarty, el historicismo instauro “[...] la estructura temporal de la afirmación: ‘primero en Occidente y luego en otros sitios’” (2008: 33). Una relación de anterioridad y exterioridad de Occidente con respecto al resto del mundo. Esta estructura temporal opera en una concepción unilineal del tiempo en la cual se da un necesario despliegue de unas etapas o fases sucesivas. Desde esta perspectiva, el historicismo supone un relato en el que Europa se asume como el futuro del resto del mundo, mientras que estas sociedades no europeas se distribuyen en el pasado más cercano o más remoto de Europa.

Este contraste en una temporalidad en la cual Occidente opera como el sujeto de la historia, como el demiurgo absoluto, soberano y autocontenido, introduce también una diferencia cultural entre Occidente y el resto: “El historicismo planteó así el tiempo histórico como una medida de la distancia cultural (al menos en cuanto al desarrollo institucional) que, se asumió, mediaba entre Occidente y lo que no es Occidente” (Chakrabarty 2008: 34). En este sentido, “A los habitantes de las colonias [...] se les asignó un lugar en ‘otros sitios’ en la estructura temporal ‘primero en Europa y luego en otros sitios’. Este gesto del historicismo es lo que Johannes Fabian ha denominado ‘la negación de la contemporaneidad’” (p. 35). Negación de coetaneidad y una más o menos inconmensurabilidad cultural articulan el relato historicista. De ahí que, como escribe Chakrabarty: “Podría decirse que el historicismo -e incluso la idea moderna, europea, de la historia- se presentó ante los pueblos no europeos del siglo XIX como una persona que dice a otra ‘todavía no’” (p. 35).

Finalmente, el historicismo “[...] sostiene que, a fin de comprender la naturaleza de cualquier cosa en este mundo, debemos considerarla como una entidad desarrollada históricamente, esto es, primero, como un todo único e individual -como un tipo de unidad, al menos en potencia- y, segundo, como algo que se desarrolla a lo largo del tiempo” (p. 53). Entre los enfoques historicistas más evidentes se encuentran, entonces, la secuencialidad del evolucionismo social, con sus fases de salvajismo, barbarie y civilización, o los modelos teleológicos que conciben el desenvolvimiento histórico desde un fin o propósito que le subyace y determina desde siempre. No debe perderse de vista que “Es típico del historicismo tener en cuenta complejidades y zigzags en tal desarrollo; trata de hallar lo general en lo particular y no asume supuesto teleológico alguno. Pero la idea de desarrollo y el presupuesto de que en el proceso mismo de desarrollo transcurre una determinada cantidad de tiempo resultan críticos para este planteamiento” (p. 53).

La historización, por su parte, se contrapone al historicismo. En autores como Foucault, la historización se concreta en la genealogía y en lo que llamaba eventualización. Como hemos llegado a ser lo que somos, no desde un relato del origen y de las causas, sino desde una cartografía de las luchas y las líneas de fuerza que confluyen propiciando una emergencia que no era necesaria, que no se deriva mecánica ni linealmente, que no se puede reconducir a algo distinto ni a una necesaria correspondencia, pero que una vez producida tiene efectos concretos en el mundo. Historización es la interrupción del esencialismo y el determinismo que subyacen al historicismo. No es una inmanencia sino una singularidad. No un desarrollo o sucesión, sino dispersión.

Historicismo en antropología

Tres son las formas desde las cuales se instaura el historicismo en la historia de la disciplina antropológica: el modelo difusionista, la analogía del proceso de maduración y el anacronismo o presentismo histórico. Las tres constituyen un denso entramado de interpretaciones derivadas del historicismo que no hacen otra cosa que reproducir el eurocentrismo.

La visión dominante de la historia de la antropología como disciplina ha sido la del modelo difusionista: la antropología es traída a países como los nuestros (los de la periferia del sistema mundo de la antropología) desde ciertos lugares como Europa o los Estados Unidos donde se habría originado. Esta idea de que primero en Europa-Estados Unidos y luego en el resto del mundo es prácticamente incuestionada en la enseñanza de la disciplina, en los relatos que nos contamos a nosotros mismos o en las investigaciones sobre la historia de la antropología “en general” y las antropologías de nuestros países en particular.

Esta visión difusionista reproduce sin ambages el *historicismo*. Este relato es ampliamente extendido, incluso entre los esfuerzos intelectuales más interesantes que cuestionan las relaciones asimétricas entre las antropologías de esos países donde se originó la antropología y la de nuestros países a los cuales fue *traída la* antropología. Veamos.

Roberto Cardoso de Oliveira, destacado antropólogo brasileño, propuso los conceptos de antropologías centrales o metropolitanas/antropologías periféricas y matriz paradigmática/estilos antropológicos para dar cuenta de una diferencia histórica y epistémica. *Histórica* en términos de lugares de origen de la antropología; *epistémica* porque lo que Cardoso de Oliveira denomina los cuatro paradigmas que constituyen la antropología como una ciencia universal se corresponden con el funcionalismo británico, el estructuralismo francés, el particularismo y el interpretativismo estadounidenses, mientras que en Brasil o México la antropología se articulaba desde unos estilos antropológicos.

Esteban Krotz en sus valiosas contribuciones con los conceptos de antropologías en y del sur, y sus esfuerzos en torno a una antropología de las antropologías considera que se puede hablar de unas antropologías primeras, donde se originó la antropología, y unas antropologías segundas hacia donde se difundió la antropología. Lejos se encuentra Krotz de plantearse este proceso de difusión como una simple copia ni como un asunto mecánico, no se da sin antecedentes propios e inscripciones múltiples. No obstante, desde el nombre de antropologías primeras y segundas Krotz marca un puñado de sitios donde se origina la antropología institucional y otros a los cuales se difunde.

Para entender en otros términos las historias de las antropologías en el mundo (incluyendo las de esas que se imaginan como el origen de la antropología), tenemos que desnaturalizar los relatos historicistas que se han ido sedimentando generación tras generación y que, como los mitos de muchas sociedades que han capturado la imaginación de fervorosos colegas, constituyen nuestros principios de inteligibilidad de lo que ha sido y es hoy eso que llamamos antropología.

Este modelo difusionista es problematizable en varios planos. Primero, siguiendo en esto innumerables enfoques como los de la teoría del sistema mundo, los estudios postcoloniales y hasta la opción decolonial, Europa y Occidente no son unas anterioridades y exterioridades ni de la modernidad en general ni de la ciencia en particular. Europa es coproducida por América,

como lo han argumentado autores como Enrique Dussel y Edmundo O’Gorman; Occidente produce a Oriente o a el Resto como sus exterioridades imaginadas, como lo han evidenciado autores como Edward Said o Stuart Hall.

La “Europa hiperreal”, para recoger otro concepto de Dipesh Chakrabarty (2008), o los universales noratlánticos, en el vocabulario teórico de Michel Rolph Trouillot (2011), constituyen las condiciones de posibilidad no solo de imaginar a Europa como el supuesto sujeto de la historia sino también de concebir que la modernidad o la ciencia son simplemente invenciones de los europeos que luego son traídas a las geografías y gentes no europeas. Wallerstein (1983) ha argumentado como el sistema mundo y el capitalismo histórico (con todo el establecimiento científico) no son producidos por una Europa u occidente que los preceden, sino que son uno de sus más acuciosos productos.

Aferrarse a los modelos difusionistas para dar cuenta de la historia de la disciplina supone un desconocimiento de este amplio acervo de enfoques teóricos y de estudios empíricos que han problematizado en asuntos como la modernidad y la ciencia el relato historicista de “Primero en Occidente, luego en otros sitios”. No obstante, el otro gran plano en el que es problematizable el modelo difusionista tiene que ver con cómo se constituyen los datos y el archivo desde el cual se instauran los relatos historicistas en la disciplina.

Sabemos que los datos en particular y el archivo en general no son entidades dadas, que están ahí afuera en el mundo esperando por nosotros para que simplemente los recojamos. Los datos y los archivos desde los que aparece como una obviedad que la antropología surge en unos países de Europa y en Estados Unidos, son parte de la ceguera. Si hablamos de grandes individualidades y sus publicaciones, de la fundación de cátedras o programas de formación en las universidades, o la sede de las sociedades etnológicas o antropológicas, pues entonces vamos a terminar en el relato historicista, se va a imponer la “obviedad” de que la antropología nace en ciertos lugares y después se lleva a otros.

Ahora bien, si en vez de replicar la historia de fechas, individuos y monumentalidades (como ya es un asunto superado en gran parte de los historiadores y de la historia, incluyendo la de la ciencia y tecnología) para enfocarse en las redes, en las circulaciones de personas y textos, en los silenciamientos, en procesos articulados a entramados que van más allá de lo que aparece como la disciplina (con institucionalidades como museos, jardines naturales, exposiciones) aparecen datos y se densifica el archivo con el que nos hemos contado la historia de nuestras antropologías. Si a esto le sumamos, una sospecha de unicidades y direccionalidades asumidas en eso que hoy retrospectivamente concebimos como antropología, entonces podremos interrumpir las facilidades del historicismo, las certezas de los relatos difusionistas.²

Estrechamente asociado al modelo difusionista, también reproduciendo el historicismo en las historias de la disciplina, se encuentra el relato del *proceso de maduración* de las antropologías que se hacen en diferentes lugares del mundo. Este relato, que también reproduce el historicismo, consiste en suponer que la antropología, así en singular, es como un ser humano que nace, siendo diletante infante y, si cuenta con las “condiciones adecuadas” ira creciendo, pasando por varias fases en su proceso de maduración. Es un asunto de tiempo, como la semilla

2 Para ilustrar cómo se van esbozando esas historias no historicistas de nuestras antropologías, ver por ejemplo Coronil (2024), Marconato Marques y Flôor Kosby (2023) o Name (2012).

de un mango en condiciones adecuadas producirá un frondoso árbol de mango. Se evidencia aquí la veta teleológica de los relatos historicistas que apelan a la noción de maduración.

Desde este relato, por ejemplo, la antropología en alguno de los países periféricos del sistema mundo de la antropología sería como el adolescente o el bárbaro del que el adulto o la civilización no solo son sus paradigmas, sino que constituyen su destino, representan su futuro. Para su plena madurez, por ejemplo, esta antropología debería salir de los confines nacionales y orientarse al estudio de sociedades más allá de sus fronteras, así como devenir en referente teórico y metodológico para antropólogos en formación y los ya establecidos colegas en el mundo.

Este relato de la maduración, suele reproducir los supuestos del pensamiento evolucionista: la antropología, como la especie humana, transita por las fases del salvajismo, la barbarie y la civilización. Las diferencias entre las antropologías, como entre las sociedades humanas, se explican por su lugar en una línea de evolución necesaria y única.

La tercera forma desde la que se instaura el historicismo en la historia de la disciplina antropológica es la apelación al anacronismo o el presentismo histórico. Esta forma supone que hay algunas preguntas, temáticas o poblaciones que son obviamente antropológicas. Las sociedades indígenas en particular o los restos materiales de poblaciones humanas antiguas, cuando son abordadas en sus textos por clérigos, juristas, políticos, militares o intelectuales, son considerados como “evidentemente” antropológicos, una antropología *avant la lettre* si se quiere. Sus textos, cuando contienen descripciones de aspectos de la vida social de estas sociedades, se los considera como etnográficos y sus elucubraciones como antropológicos. Si registran restos materiales, sin duda son arqueológicos.

En Colombia, por ejemplo, se habla del jesuita Alonso de Sandoval ([1627] 1956), quien a comienzos del siglo XVII escribió un tratado sobre cómo catequizar a los esclavos que llegaban por centenares al puerto de Cartagena (*De instauranda aethiopum salute*). Como Sandoval se detiene en la primera parte del libro a comentar algunas costumbres de estas *naciones* y *castas* de *negros* o *etíopes*, entonces no falta quienes lo consideren el primer antropólogo o etnógrafo de los afrocolombianos. Colombia todavía se tardaría unos siglos en nacer, la etnografía no es simplemente cualquier descripción o estudio de otros pueblos (como las definiciones de manual suelen indicarnos)³ y la antropología no está garantizada por la pregunta por la alteridad (como las narrativas esencialistas asumen).

Conclusiones

El historicismo establece una estructura temporal que se reproduce en la narrativa sugiriendo que la antropología se origina primero en Europa y Estados Unidos, y luego se expande hacia otras regiones, donde a menudo se la sigue concibiendo como una copia diletante o todavía no madura. Esta concepción no solo implica una relación de anterioridad y exterioridad de Europa y los Estados Unidos respecto al sistema mundo del cual son más bien sus productos. Desde perspectivas como la del giro decolonial, los estudios postcoloniales o la teoría del sistema mundo, ni Europa ni Estados Unidos son anterioridades ni exterioridades del

3 Para ampliar este punto, ver Restrepo (2022)

sistema mundo moderno/colonial. No son el sujeto demiurgo de la historia, de la ciencia ni de la antropología que luego será llevada, como la modernidad al resto del mundo.

Provincializar a la Europa hiperreal (Chakrabarty 2008) o interrumpir los efectos de realidad de los normativos universales noratlánticos (Trouillot 2011), son estrategias analíticas con las que contamos para interrumpir el historicismo, la analogía del proceso de maduración y el presentismo histórico sedimentados en los relatos dominantes de los orígenes e historia de la antropología (así en singular). Pensar en la especificidad de nuestras antropologías pasa entonces por cuestionar la manera cómo hemos entendido el surgimiento y el despliegue de nuestra disciplina en el mundo que reproduce una concepción esencializada y en singular de la antropología.

Mi argumento en este artículo ha sido que en estas maneras de contarnos la historia de la disciplina antropológica se reproduce el eurocentrismo. Se asume sin mayor cuestionamiento que Europa-Estados Unidos es el sujeto de la Historia de la antropología; mientras que “nosotros” nos imaginamos como absoluta exterioridad.

Pensando en clave del conocido libro de Eric Wolf (este historicismo encapsulado por el modelo difusionista, en el relato del proceso de maduración y en el anacronismo) se ha instaurado la idea de que existen unas antropologías que constituyen el origen e historia de la antropología, mientras que otras antropologías no solo son *antropologías sin historia*, sino que rara vez tienen lugar en la historia (dominante) de la antropología (y cuando aparecen, lo hacen como nota al pie de página).

Para entender en otros términos las historias no solo de las antropologías en Colombia, Argentina o Perú, sino la de las antropologías en el mundo (incluyendo las de estas tradiciones que se imaginan como el origen de La Antropología), es necesario tomar distancia de los relatos historicistas que se han ido sedimentando generación tras generación y que, como los mitos de muchas sociedades que han capturado la imaginación de fervorosos colegas, constituyen nuestros principios de inteligibilidad y nuestras propias subjetividades de lo que ha sido y es hoy eso que concebimos como antropología/s.

Referencias citadas

- Cardoso de Oliveira, Roberto. 2000. “Peripheral anthropologies ‘versus’ central anthropologies”. *Journal of Latin American Anthropology* 4(2)-5(1): 10-30.
- Chakrabarty, Dipesh. 2008. *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets.
- Coronil, Fernando. 2024. “La política de la teoría: el contrapunteo cubano de la transculturación”. En: Eduardo Restrepo y Pablo Sandoval (eds.), *Nuestras antropologías: elaboraciones y problemáticas desde América Latina y el Caribe*. pp. 183-199. Buenos Aires-Bogotá: ALA-ICANH-Universidad Nacional de San Marcos.
- Díaz Crovetto, Gonzalo. 2018. “El valor de las palabras: control, disciplinamiento y poder en torno al conocimiento antropológico: lecturas y reflexiones a partir del caso chileno”. En: Pablo Gatti y Lydia de Souza (eds.), *Diálogos con la antropología latinoamericana*. pp. 13-22. Montevideo: ALA.

- Krotz, Esteban. 2007. Las antropologías latinoamericanas como segundas: situaciones y retos. *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología. Balance de la última década: Aportes, Retos y nuevos temas, I*, 41-59.
- Krotz, Esteban. 1997. Anthropologies of the South. Their rise, their silencing, their characteristics. *Critique of Anthropology*. (17): 237-51.
- Krotz, Esteban. 1993. La producción antropológica en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, 3 (6): 5-12.
- Marconatto Marques, Pâmela y Marilía Flôor Kosby. 2024. “Antenor Firmin, Jean Price-Mars, Jacques Roumain: Antropólogos haitianos repoblando las narrativas históricas de la antropología”. En: Eduardo Restrepo y Pablo Sandoval (eds.), *Nuestras antropologías: elaboraciones y problemáticas desde América Latina y el Caribe*. pp. 183-199. Buenos Aires-Bogotá: ALA-ICANH-Universidad Nacional de San Marcos.
- Myriam Jimeno. 2024. “La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana”. En: Eduardo Restrepo y Pablo Sandoval (eds.), *Nuestras antropologías: elaboraciones y problemáticas desde América Latina y el Caribe*. pp. 291-316. Buenos Aires: ALA.
- Name, Julia. 2012. La historia que construimos. Reflexiones a propósito de una investigación sobre la historia de la antropología en Argentina. *Runa* (33): 53-69.
- Restrepo, Eduardo. 2020. *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Cuarta edición ampliada. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Restrepo, Eduardo. 2020. “Hacer antropología desde América Latina hoy: especificidades y desafíos”. Gonzalo Díaz Crovetto (ed.), *Antropología contemporánea: intersecciones, encuentros y reflexiones desde el Sur Sur*. pp. 147-181. Temuco: Ediciones de la Universidad Católica de Temuco.
- Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar (eds.). 2008. *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias en sistemas de poder*. Bogotá: Ciesas-Enviación-Wenner Gren.
- Sandoval, Alonso de. [1627] 1956. *De instauranda Aethiopum salute*. Reimpresión. Bogotá: Editorial Biblioteca de la Presidencia de Colombia,
- Stocking, George W. 1982. Afterword: A View from the Center. *Ethnos*. 47(1):173-186.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2011. *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Popayán, Editorial de la Universidad del Cauca.
- Wallerstein, Immanuel. 1983. *Capitalismo histórico*. México: Siglo XXI Editores.
- Wallerstein, Immanuel et al. (1996). *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.

Discusiones sobre el historicismo en antropología. Una incomodidad necesaria (y provechosa)

María Julia Name¹

Introducción

Escuché a Eduardo Restrepo presentar una primera versión de este trabajo en el conversatorio “Historicismo en Antropología” realizado en noviembre de 2023 en el marco del III Encuentro rumbo al VII Congreso ALA². Varias cuestiones allí señaladas me interpelaron en tanto antropóloga que investiga y dicta clases en el campo de la historia de las antropologías y me llevaron a revisar mis lecturas previas sobre el concepto “historicismo”. En forma posterior a ese encuentro, accedí a esa primera versión del texto y comencé a esbozar algunos interrogantes que fueron surgiendo durante su lectura.

La invitación para escribir en este número de la revista *Plural* me impulsó a revisar algunas reflexiones que había plasmado hacía tiempo en un escrito acerca de los “lugares” desde los que construimos nuestras historias y de las categorías a las que recurrimos para ello (Name 2012). También, a volver a un trabajo más reciente, escrito junto con otra colega, en el que nos preguntamos por los criterios a utilizar en la delimitación de nuestros objetos de estudio cuando investigamos sobre las propias antropologías (Ramos y Name 2023). Y, sobre todo, me llevó a dirigir la mirada hacia los desarrollos y debates actuales del campo de estudios de la historia de la antropología en mi país, Argentina, preguntándome si era posible pensarlos en la clave sugerida en el texto que discutimos aquí.

Es a partir de estos recorridos e intereses que escribo los párrafos que siguen, esperando

1 Profesora de Enseñanza Media y Superior en Ciencias Antropológicas (FFyL-UBA). Integrante del Programa de Antropología y Salud del Instituto de Ciencias Antropológicas y docente de la asignatura Historia de la Teoría Antropológica en la misma institución. Fecha de realización del artículo: noviembre 2024

2 El conversatorio se realizó en la sede del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y participaron del mismo Alejandra Roca, Josefina Martínez y Eduardo Restrepo como expositores/as, Gonzalo Díaz Crovetto como comentarista y Lía Ferrero como presentadora.

que puedan contribuir al debate propuesto por la revista en esta nueva etapa, que se inició con el número anterior.

Una “incomodidad” provechosa

En su trabajo *“Historicismo en antropología: Apuntes para una crítica de la historia de la antropología”*, Eduardo Restrepo nos anima a reflexionar sobre los modos en que construimos nuestras versiones del pasado disciplinar. Su propuesta nos invita a pensar, de manera situada, en el *cómo* y el *para qué* emprender la tarea de historizar las propias antropologías.

El principal argumento del texto es que las formas en que narramos y abordamos nuestras historias disciplinares continúan atravesadas por una línea argumental de carácter historicista, que se encuentra impregnada de eurocentrismo. Y que incluso en los aportes más críticos que han realizado diversos colegas en las últimas décadas continúan operando, de manera implícita o explícita, ese marco de referencia.

La noción de “historicismo” a la que se refiere está basada en una formulación propuesta por el historiador Dipesh Chakrabarty en su libro *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica* del año 2008. Por ello entiende un modo de relatar la historia basado en un principio de inteligibilidad que se resume en la idea de “primero Europa-Estados Unidos y luego el resto del mundo”. El historicismo da por sentada una anterioridad que no es sólo temporal sino también ontológica, que presupone que los procesos ocurridos en Occidente son el punto de partida en los relatos históricos y que son ontológicamente diferentes de los otros procesos. También es característico de este tipo de enfoque el recurrir a estrategias explicativas secuenciales, que asumen que los procesos históricos se desarrollan a lo largo del tiempo de acuerdo con una necesidad de fases sucesivas.³

Restrepo atribuye el predominio del enfoque historicista en los relatos y en la concepción de la disciplina de quienes estudiamos la especificidad de nuestras antropologías en América Latina en gran medida a una concepción “esencializada y singular” de la antropología de la que no hemos logrado despegarnos. Para romper con la ceguera que nos genera el enfoque historicista, considera preciso pensar en términos de “antropologías realmente existentes”, y “cuestionar la manera como hemos entendido el surgimiento y el despliegue de nuestra disciplina en el mundo” (p. 10). El camino que propone requiere, por un lado, de la revisión de los enfoques teóricos que adoptamos; y, por otro lado, del trabajo con archivos diferentes de aquellos a los

3 El uso que Restrepo hace de este término no pareciera tener vínculo alguno con el que se le dio en la segunda mitad del siglo XX en algunas academias antropológicas, en el marco de los debates sobre la relación entre antropología e historia. Me refiero a la definición formulada por George Stocking (1982 [1968]) en su ensayo de mediados de los años sesenta, en el que presenta al historicismo como un tipo de abordaje de la historia que estudia el pasado “en sus propios términos” (*for the sake of the past*) en contraposición con el “presentismo”, que lo hace en los “términos del presente” (*for the sake of the present*). Tampoco se vincula con el modo en que Mariza Peirano (2006) recupera esa oposición para formular el concepto de “historia teórica” y diferenciarlo de lo que entiende por “historia de la disciplina” o “historiografía”.

Para una profundización sobre ese debate y las formas que adoptó esa discusión sugiero la revisión de los siguientes trabajos, además de los ya referidos en el párrafo anterior: Llobera (1976), Darnell (2001 y 1977), Kuper (2000 y 1991), Peirano (2010).

que usualmente se recurre (referidos a grandes autores y sus obras, a la fundación de cátedras o carreras de antropología, etc.), que posibiliten la construcción de datos de otra índole. En ese sentido, sugiere poner el foco “en las redes, en las circulaciones de personas y textos, en los silenciamientos, en procesos articulados a entramados que van más allá de lo que aparece como la disciplina (con institucionalidades como museos, jardines naturales, exposiciones)” (p.8).

Debo confesar que encontrarme con este argumento -primero en el conversatorio y luego en el texto- me produjo, simultáneamente un gran interés y cierta sensación de incomodidad. Suscitó en mí un derrotero de preguntas algo alborotadas y todas “urgentes”.

En primer lugar, preguntas sobre el texto: ¿a qué trabajos de investigación específicos se estaría refiriendo? ¿O el argumento propuesto es más bien un ejercicio de meta-reflexión cuyo objeto de análisis son los modelos teóricos y/o las propuestas conceptuales (como las de Roberto Cardoso de Oliveira o Esteban Krotz que menciona en el artículo)?

En segundo lugar, sobre mi campo de conocimiento: ¿podrían pensarse los debates y discusiones actuales del campo de estudios de la historia de la antropología en Argentina en la clave aquí propuesta? En caso afirmativo, ¿qué características “locales” sería preciso problematizar? ¿Qué diferencias podríamos encontrar con otras historizaciones de la antropología y cómo las explicaríamos?

Por último, sobre mi propio trabajo de investigación, en el que abordo los procesos de conformación de un campo específico de problemas que actualmente se conoce como “antropología de la salud” o “antropología médica”: ¿a partir de qué criterios delimitar un campo de estudios y práctica profesional sin caer en una definición esencializada del mismo? ¿Es posible definirlo *a priori*? ¿Qué dejar dentro? ¿Qué dejar fuera? ¿Acaso sus fronteras son transparentes y fijas? Por otro lado: ¿en qué medida es posible escapar completamente a la construcción de historias secuenciales? ¿A qué recursos teórico-epistemológicos acudir para ello y qué categorías analíticas utilizar?

No es mi intención aquí responder una a una estas preguntas. Sólo quise mencionarlas para ilustrar el modo en que un argumento como el que se propuso puede interpelarnos en diferentes niveles, en nuestro doble rol de “analistas” y “practicantes” (Darnell 2001) de los procesos que estudiamos. Nos obliga a distanciarnos de aquellas certezas que hemos ido construyendo en los procesos mediante los que nos constituimos como antropólogos/as, y a correrlos de ciertos lugares comunes que pueden funcionar como atajos (que no conducen necesariamente a buen puerto) cuando investigamos y enseñamos en este campo. Nos obliga, también, a tomar distancia de las “versiones literales” de nuestros informantes, en la mayoría de los casos colegas antropólogos/as con quienes compartimos un mismo universo de interlocución.

Así, habitar la incomodidad a la que nos invita su trabajo no sólo me resulta un ejercicio necesario sino, sobre todo, provechoso porque permite motorizar el pensamiento y activar alertas imprescindibles cuando estudiamos los devenires de nuestras antropologías.

Situando la incomodidad: los debates actuales en el campo de la historia de la antropología argentina

En el texto se señala que una de las formas en que se instaura el historicismo en nuestros modos de construir las historias disciplinares es mediante un relato de corte “difusionista”.

Dicho relato presupone una anterioridad geográfica y temporal de Occidente por sobre el resto del mundo, en el sentido de que ubica los orígenes de la disciplina en los escenarios de Europa y Estados Unidos, y da por sentado que desde allí se habría “exportado” a otras partes del mundo. Ese modelo, que en su opinión forma parte del sentido común disciplinar, se manifiesta en tres niveles: el de la enseñanza de la antropología, el de los relatos históricos que los/las mismos antropólogos/as construyen sobre la disciplina y el de las investigaciones sobre su historia.

En este apartado quisiera detenerme, por un instante, en el último de estos tres niveles para pensar en las particularidades actuales de las investigaciones sobre la historia de las antropologías en Argentina. Como señalé en otra oportunidad (Name 2015), desde hace varias décadas asistimos a un crecimiento significativo y sostenido de este campo en el país, que se refleja en la gran cantidad de proyectos de investigación financiados, el volumen de publicaciones disponibles y la generación de espacios de conversación entre colegas. En los últimos años, además, se han conformado redes de trabajo sobre estos temas, lo que evidencia un interés creciente de la antropología argentina en tender puentes de diálogo con colegas de distintas partes e instituciones del país y la región. Una de ellas, que funciona a nivel nacional -aunque también articula con investigadores/as de otras partes del mundo- es la Red de Investigaciones sobre Antropologías Argentinas y Latinoamericanas (RIAsAL), conformada en 2021. Otra, que funciona como un espacio de diálogo entre colegas de distintos países de América Latina y el Caribe es el Grupo de Trabajo “Antropología de las Antropologías Latinoamericanas” que existe desde 2020 en el marco de la Asociación Latinoamericana de Antropología.

Mientras leía el artículo de Eduardo me preguntaba en qué medida las discusiones y debates actuales de este campo en mi país podían pensarse en la clave que él propone. Mi impresión preliminar -en principio, sin mayor fundamentación que la de ser parte activa de esos debates- es que cada vez son menos frecuentes los trabajos que adoptan la forma de periodizaciones y de biografías de “grandes figuras” o que analizan el devenir de las antropologías argentinas de manera general, en clave de “recepción” de modelos teóricos importados de otras latitudes. Más habitual, en cambio, es toparse con trabajos de investigación acotados a problemáticas puntuales, que recurren a archivos originales y poco (o nada) explorados, y que ponen el foco en varios de los aspectos que Eduardo sugiere para problematizar nuestro sentido común disciplinario.

Para afinar esta idea, hice el ejercicio de revisar el programa y el libro de resúmenes del “II Congreso de Historia de la Antropología Argentina” (CHAA) que tuvo lugar en octubre de 2024, y del que participaron investigadores/as de diversas partes del país y adscriptos/as una multiplicidad de instituciones. Este ejercicio -tal como lo entiendo- ofrece pistas para comenzar a caracterizar *las formas en que efectivamente se está investigando hoy* sobre la historia de la antropología en Argentina. Y me permite, además, completar y actualizar la sistematización que publiqué hace ya casi una década.⁴ Demás está aclarar que soy consciente de que se trata de un ejercicio limitado y que no basta para construir un panorama completo de las formas de narrar

4 Me refiero al trabajo citado más arriba, en el que analicé un *corpus* de 117 trabajos resultantes de investigaciones sobre la historia de la antropología en Argentina publicados entre 1950 y 2012. Allí señalé que, en líneas generales, los trabajos disponibles podían organizarse en dos grandes grupos: aquellos que se organizan según un formato de “periodizaciones” y aquellos que, en un sentido amplio, caractericé como “estudios de trayectorias”. Caractericé, ejemplifiqué y problematicé estas categorías.

la historia que actualmente predominan en la antropología argentina. No obstante, me permití darle lugar por considerarlo un buen camino de inicio, que espero continuar profundizando en trabajos posteriores.

De una primera lectura de los mencionados documentos del congreso CHAA, observo que los trabajos allí presentados no solamente recurren a diversos y originales tipos de archivos (imágenes, cartas, objetos, archivos y colecciones personales, encuestas gubernamentales, etc.), sino que ponen el foco en aspectos como las redes nacionales e internacionales de intercambio académico, la circulación de saberes, personas y objetos (en todos sus niveles: internacional, nacional e interinstitucional), la formación de archivos privados y públicos, la formación de colecciones museísticas, etc.⁵ Se alejan bastante, a mi entender, de una idea esencialista de “antropología argentina” delimitada geográfica y/o institucionalmente.

Tampoco encuentro que predominen los trabajos que replican la historia de fechas, individuos y monumentalidades. De hecho, la misma propuesta de organización de los simposios evidencia un esfuerzo por distanciarse de las tan sedimentadas formas de narrar las historias de la disciplina que se cuestionan en el artículo, como se observa en el modo en que se nombraron: Simposio 1: Archivos del quehacer antropológico: reflexiones para las historias de las antropologías / Simposio 2: La enseñanza y divulgación de la antropología en la Argentina y en América Latina: abordajes históricos / Simposio 3: Sujetos en la frontera: entre la academia, el amateurismo y el mundo artístico-intelectual / Simposio 4: Formación de colecciones antropológicas y redes de circulación de objetos, datos, saberes y prácticas.

En síntesis, este ejercicio de recorrer los debates actuales del campo de estudios de la historia de las antropologías argentinas a partir de la revisión de trabajos concretos intentó ser un camino para pensar en el argumento de Eduardo de manera situada. Como aclaré, es apenas preliminar y quedan aún muchas aristas por explorar y muchos datos para seguir construyendo y profundizando. No obstante, me pareció un primer paso para habitar y problematizar la “incomodidad” a la que me referí más arriba.

Agradezco la invitación a participar en este número de la revista, y especialmente a Eduardo por la generosidad y humildad de compartirnos su trabajo y permitirnos pensar, debatir y eventualmente disentir a partir del mismo.

Referencias citadas

- Darnell, Regna (2001). *Invisible Genealogies. A History of Americanist Anthropology*. Lincoln/Londres, University of Nebraska Press.
- Darnell, Regna (1977). “History of Anthropology in historical perspective”. *Annual Review of Anthropology*, 6: 399-417
- Kuper, Adam (2000). “Colônias, metrópoles: um antropólogo e sua antropologia”. *Mana*, 6 (1): 157-173.
- Kuper, Adam (1991). “Anthropologists and the History of Anthropology”. *Critique of Anthropology*, 11 (2): 125-142.

5 Puede verse el programa y el libro de resúmenes completo en: <https://segundochaa.com/>

- Llobera, Joseph (1976). "The History of Anthropology as a problem". *Critique of Anthropology*, 2 (7):17-42.
- Name, María Julia (2012). "La historia que construimos. Reflexiones a propósito de una investigación sobre la historia de la antropología en Argentina". *RUNA*, 33(1): 53-69.
- Name, María Julia (2015). "El campo de estudios de la historia de la antropología en la Argentina: panorama y debates actuales". *Tabula Rasa*, 23: 157-179
- Peirano, Mariza (2010). "Los antropólogos y sus linajes". *Revista del Museo de Antropología*, 3: 141-148.
- Peirano, Mariza (2006). *A teoria vivida e outros ensaios de antropologia*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Editor
- Ramos, Alejandra y NAME, María Julia (2023). "Qué y cómo miramos cuando estudiamos los desarrollos de la propia disciplina". *Revista de la Escuela de Antropología* (32): 1-30
- RIAsAL (2024). Libro de resúmenes del "Segundo Congreso de Historia de la Antropología Argentina: diálogos, olvidos y legados en América Latina", realizado en Tucumán entre el 16 y el 18 de octubre. Disponible en: <https://segundochaa.com/wp-content/uploads/2024/10/iichaa-libro-de-resumenes-final-1.pdf>
- Stocking, George (1982) [1968]. "On the Limits of 'Presentism' and 'Historicism' in the Historiography of the Behavioral Sciences". En: *Race, Culture, and Evolution*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press.

Contar mejores historias: pensar críticamente el historicismo

Axel Rojas¹

La revista *Plural* nos ha invitado a establecer una conversación acerca del historicismo en la antropología, tomando como provocación el texto de Eduardo Restrepo, titulado “Historicismo en antropología: Apuntes para una crítica de la historia de la antropología”.² El texto plantea un argumento interesante en el que su autor afirma que, en este campo, sigue primando la idea de “primero Europa-Estado Unidos y luego en el resto del mundo”. Dicha idea, sería síntoma de un modelo historicista eurocéntrico. Ante tal situación, nos dice Eduardo, hace falta cuestionar las improntas que constituyen el sentido común disciplinario, así como el archivo y los términos en que ha sido contada la historia. Me gustaría usar su propuesta para pensar en su propio argumento y, antes que concluir, abrir una vía para seguir conversando.

Según nos dice el texto, las características del historicismo en la antropología se hacen visibles en tres manifestaciones: el modelo difusionista, la analogía del proceso de maduración y el anacronismo o presentismo histórico. La primera de ellas, el modelo difusionista, se manifiesta en la producción de una geografía de centros y periferias, en la que unos constituyen los lugares originarios y los otros los lugares de recepción. Al mismo tiempo, se impone una temporalidad en la que estos centros originarios son también una anterioridad y fuente de origen, desde los que la antropología se desplaza o difunde con posterioridad hacia los lugares de recepción. De allí se deriva una segunda imagen, que presenta las antropologías ubicadas en los lugares de recepción como versiones inmaduras de la disciplina. Finalmente, el modelo difusionista se expresa en el anacronismo según el cual hay preguntas, temáticas o poblaciones que pueden o que son consideradas como obviamente antropológicas.

1 Profesor del departamento de Antropología de la Universidad del Cauca, Colombia. Estudiante de doctorado programa Sociedad, Política y Cultura, Universidad del País Vasco.

2 Agradezco al equipo de trabajo de la revista la posibilidad de participar de este diálogo a varias voces. Agradezco también a Eduardo; luego de años de complicidades y trabajo compartido, y posiblemente gracias a que no siempre estamos de acuerdo, muchas de las conversaciones más interesantes y productivas que he tenido han sido gracias a su gran generosidad y capacidad para importunar nuestro sentido común.

La crítica que elabora Eduardo se basa en el planteamiento sobre el historicismo elaborado por el historiador bengalí Dipesh Chakrabarty, quien estudió la forma en que Europa fue producida como anterioridad y punto de referencia para pensar e intervenir el resto de sociedades del planeta. Con base en sus elaboraciones, llama la atención sobre la manera cómo Europa y Estados Unidos son concebidos como lugares de origen de la antropología y las demás antropologías como versiones inmaduras de la disciplina.

Según Restrepo, esta manera de concebir la antropología como una, que es amplia y casi incuestionadamente aceptada, incluso por las propuestas críticas planteadas desde América Latina, se expresa en la enseñanza de la disciplina en las aulas universitarias, en la manera en que allí y en diversos medios se narran los relatos históricos sobre su devenir, y en las investigaciones elaboradas sobre la historia de la disciplina.

Hasta aquí, intento mostrar algunos de los elementos centrales del diagnóstico elaborado por Eduardo en su artículo, sin el ánimo de presentarlo exhaustivamente. Me interesa más bien esbozar unas líneas generales de su lectura sobre el problema, para pasar a hacer algo similar con su propuesta. Ante el diagnóstico elaborado, el artículo propone problematizar las improntas eurocéntricas que constituyen el sentido común disciplinario y repensar el archivo y los términos en los que se ha contado la historia de la antropología.

Para ello, insiste en la necesidad de pensar las antropologías en plural, no una antropología en singular. Esto requiere cuestionar los supuestos esencialistas sobre la disciplina. Es decir, concebir la antropología como aquello que hacen los antropólogos en contextos institucionales específicos. No como una entidad abstracta y estable, definida por una pregunta, objeto, enfoque, método o conjunto de autores. Pensar las antropologías en contextos institucionales específicos en y por los que son producidas, y que hacen parte a su vez del entramado de relaciones de poder en el sistema mundo de las antropologías.

Como se trata de conversar con lo propuesto por el autor en su artículo, me parece importante resaltar algunos de los que considero los aportes de mayor relevancia para construir una crítica a la antropología. En primer lugar, considero que la propuesta de pensar las antropologías en plural es de la mayor pertinencia. No solo como antropologías hechas en algún lugar o antropologías de algún lugar, manteniendo intacto el relato de una antropología definida por algún tipo de esencia; más bien, antropologías entendidas como múltiples y como productos resultantes de la interrelación, marcada por relaciones de poder, tanto al interior de establecimientos nacionales como en el contexto de un sistema mundo de las antropologías.

Esto implica, como bien apunta Restrepo, historizar para superar el historicismo. Develar los entramados institucionalizados en los que se definen las condiciones de existencia de las antropologías, así como sus trayectorias, mutaciones y rupturas. Si bien es cierto que no existe una única y persistente esencia antropológica, desplazándose desde sus orígenes hacia versiones periféricas, también es cierto que se requiere pensar los establecimientos antropológicos etnográficamente.

No creo que tenga sentido cuestionar la idea de una única antropología definida por algún tipo de esencia, que se desplazaría desde los centros de producción hacia los centros de recepción, si al mismo tiempo no cuestionamos la idea de una única antropología que habría sido producida en aquellos lugares pensados como centros de recepción, sin ninguna capacidad

de resistencia, disrupción o cuestionamiento.

Más aún, coincido en la necesidad de cuestionar el archivo. Esta sería una de las razones por las que es necesario poner especial atención en la pluralización del relato sobre las maneras en que opera el historicismo. Es posible, al menos desde un punto de vista lógico, que hasta hoy nadie haya logrado trascender el relato historicista en América Latina, pero sería necesario elaborar de manera más compleja y documentada la manera en que se han institucionalizado los establecimientos antropológicos, al menos en algún lugar concreto, para mostrar cómo opera este problema.

Si nos parece necesario cuestionar la idea de una esencia que definiría a la antropología, es necesario no construir una esencia por pura negatividad. Es decir, es igualmente cuestionable la idea de una esencia definida por el objeto, el método o un grupo de autoridades, que una esencia definida por la pura incapacidad para cuestionar el historicismo. Si de lo que se trata es de historizar, es porque vemos en ello una mejor manera de contarnos la historia de las antropologías. Pero, una mejor historia no es solo una que supere el historicismo de manera explícita, sino también una que reconozca los matices, inflexiones, derivas y complejidades de su propia institucionalización y su participación en entramados de poder en la geopolítica de la disciplina.

Por ejemplo, los planteamientos de Cardoso de Oliveira (1999) y Jimeno ([2000] 2024), citados por Restrepo, son contemporáneos a los de Chakrabarty ([2000] 2008), y las reflexiones de Krotz (1993, 1997, 2007) empezaron a esbozarse incluso un poco antes. Si pensamos en establecimientos nacionales que participan de entramados globales, valdría la pena reflexionar sobre la manera en que unos y otros debates llegan a ser planteados, con quién están conversando sus autores, en qué contextos institucionales y con qué alcances. De esta manera, tal vez evitemos hacer de la crítica al historicismo una teoría más, venida desde los centros de producción antropológica, para hacer de ella una herramienta práctica para contar y pensar mejores historias de las antropologías.

En este sentido, los debates y la crítica al historicismo no son solo un mejor relato, también hacen parte de dicha historia y no son una idea por fuera de la producción de este establecimiento. Si nos tomamos en serio la apuesta que plantea una crítica al historicismo, es necesario mostrar los contextos de emergencia de dicha crítica, en plural, con sus luchas, no sólo a partir de sus puntos ciegos o sus derrotas.

Referencias citadas

- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1999. Peripheral anthropologies ‘versus’ central anthropologies. *Journal of Latin American Anthropology* 4(2)-5(1): 10-30.
- Chakrabarty, Dipesh. 2008. *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets.
- Jimeno, Myriam. 2024. “La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana”. En: Eduardo Restrepo y Pablo Sandoval (eds.), *Nuestras antropologías: elaboraciones y problemáticas desde América Latina y el Caribe*. pp. 291-316. Buenos Aires: ALA.

- Krotz, Esteban. 2007. Las antropologías latinoamericanas como segundas: situaciones y retos. II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología. Balance de la última década: Aportes, Retos y nuevos temas, I, 41-59.
- _____. 1997. Anthropologies of the South. Their rise, their silencing, their characteristics. *Critique of Anthropology*. (17): 237–51.
- _____. 1993. La producción antropológica en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, 3 (6): 5-12

Historicidades+Economía Política

Reflexiones situadas sobre cómo hacer y enseñar la historia de la antropología desde un pedacito del sur global

Claudia Briones¹

No hay mejor teoría socio-antropológica que la que puede usarse para pensar la propia práctica. En este sentido, es de destacar la propuesta de provincializar – como Chakrabarty (2000) hace sobre todo con la Historia – la Antropología pensada y contada desde los centros. Así, Restrepo identifica tres presupuestos que, desde ese lugar centrado de mira y enunciación, tienden a prevalecer y dispersarse globalmente, convirtiendo diferencias en desigualdades. A saber, un modelo difusionista norte-sur de los aportes teóricos, la convicción en un proceso de maduración de la disciplina que lleva no sólo de una antropología *avant la lettre* a la profesionalización, sino a anticipar quiénes son dadores y quiénes receptores de teorías (Segato 2002) cada vez más eficientes y, por último, un anacronismo o presentismo histórico que convierte distancias culturales, espaciales y socioeconómicas en distancias temporales, lo cual curiosamente también es propio de todas las construcciones coloniales de aboriginalidad (Briones 1998) que fueron transformando autoctonías en salvajismo, primitivismo o simpleza.

Ante este panorama, la eventualidad de cómo cada cual defina desde cuándo vamos a explicar y contar la historia de la disciplina que deviene objeto de reflexión permite señalar algunos énfasis y matices respecto del planteo global de Eduardo. Concretamente, ¿tomamos como antecedente cualquier intento de preguntarse por las especificidades de “lo humano” lo que, como suele ocurrir en los relatos hegemónicos, podría remontarnos a la Grecia Clásica (Herzfeld 1988)? ¿Lo hacemos en cambio a partir de los procesos de institucionalización y profesionalización de las Ciencias Antropológicas en general? Sin desconocer la gravitación

¹ Profesora emérita de la Universidad Nacional de Río Negro e investigadora superior del CONICET, Argentina. Fecha de realización de artículo: octubre 2024

de sentidos sedimentados, me inclino por la segunda vía. En todo caso, argumentaría que la fijación de uno u otro punto de mira y lugar de enunciación, afecta *cuáles* relatos repetimos –pues hay más de uno– desde nuestras locaciones meridionales, y *cómo* y *por qué* lo hacemos como lo hacemos.

Por formación –pregrado en Argentina y doctorado en EE.UU.– y por decisión, creo en el parentesco de origen de las Ciencias Antropológicas, pero solo quiero y puedo hablar desde la Antropología Sociocultural en la que enmarco mi práctica. A este respecto y como reseña Patricia Arenas (1990: 148), es interesante notar que, por influencia de Florentino Ameghino, en Argentina el foco en el origen americano temprano de la humanidad llevó localmente a hacer pie en un concepto de “hombre paleontológico” prontamente extinto, que pertenecía a la historia natural y quedaba fuera de toda historia cultural. Así, positivismo mediante, los precursores de la época, a favor o en contra de la postura ameghiniana, orbitaron en torno al Museo de Ciencias Naturales y Antropológicas de La Plata. Creado en 1884 y abierto al público en 1888, su concepción de Historia Natural hizo que, desde su apertura, la institución quedara organizada en cinco secciones: Geología, Botánica, Zoología, Paleontología y Antropología. Mientras algunos de quienes radicarón su trabajo y colecciones en ese Museo fueron viajeros europeos que eventualmente regresarían a sus países, muchos de los investigadores “nacidos y criados” y de los “venidos y quedados” desarrollaron a la par una intensa actividad política como personas públicas en momentos críticos de consolidación del estado-nación. Aún con intereses y perspectivas políticas diferenciadas, vale notar que los intercambios entre varios de ellos y sus pares europeos eran muy frecuentes.²

Por otro lado, recién en 1904 se crea el Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y le corresponderá al gestor de la iniciativa, Juan Bautista Ambrosetti, dirigir el acopio de materiales y programar los trabajos de campo (Arenas 1990: 154). En todo caso, será recién a mediados de siglo XX que se produce la creación de las licenciaturas en Ciencias Antropológicas, tanto en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires como en la de La Plata, instituciones que hasta ese momento dictaban cursos disciplinares “sueltos”, en el marco de otras carreras como la de Historia o la de Ciencias Naturales respectivamente.

Esto instala un debate sobre cuándo fijar los inicios de la conformación de un ejercicio antropológico sistemático en el país. Mientras unos incluyen los precursores desde fin de siglo XIX (Ottenheimer 2008), otros ponen en duda asignarles esa entidad. Como sostiene Ratier, “cuando se menciona a los precursores de nuestras ciencias antropológicas, sus misiones científicas se hallan, inequívocamente, relacionadas con operaciones militares” (2010: 18), en un contexto donde “el indigenado y, aún, la población criolla no tenían un lugar previsto en el proyecto de la ‘generación del 80’. Por el contrario, la idea era cambiar la población por otra de mejor calidad, que debería provenir del viejo mundo” (op. cit.: 21). En consonancia entonces con la formación nacional de alteridad (Briones y Guber 2008), mientras la Antropología Social no lograba hacer pie y “lo campesino” quedaba en manos de los folclorólogos, lo que Restrepo llama “indiólogos” recién empiezan a trabajar de manera sistemática más hacia los años treinta

2 A modo de ejemplo, ver Ameghino (1914).

y cuarenta del siglo XX, mayormente de la mano de dos italianos radicados en el país, influidos por el difusionismo y la escuela histórico-cultural (Ratier 2010: 27).³ En todo caso, hablamos de distintos estudiosos que hasta ese momento se desempeñaban simultáneamente ya sea en el campo de la arqueología, ya sea en el de la etnología, o el de antropología física, lo que todavía expresa una profesionalización verdaderamente incipiente. Esta profesionalización recién acontece –como anticipamos– hacia finales de los años cincuenta, a partir de un impulso tan modernizante como liberal-desarrollista que, paradójicamente, coexiste con políticas nacionales proscriptivas del peronismo (Ratier 2010: 30). Es recién entonces que la especialización en alguna de las Ciencias Antropológicas deviene un hecho, a pesar de que la formación inicial de pregrado siguiese siendo común.

En este contexto, una de las especializaciones disponibles empezará entonces a ser la Antropología Social. Como explica uno de sus cultores,

“el término adquiere connotaciones peculiares que poco tienen que ver con lo que, por tal, se entiende en la teoría antropológica general: una orientación nacida en Gran Bretaña enfrentada al culturalismo norteamericano, que privilegiaba el estudio de las estructuras sociales de los llamados “pueblos primitivos””

Aquí, se la asume como oposición a la corriente historicista, que la negaba apasionadamente, y se la entiende como una antropología total, superadora del estudio limitado a los objetos “clásicos” (“primitivos”, es decir, indios entre nosotros, y “pueblo folk” o “campesinos tradicionales”) y con marcada preocupación por el relevamiento de toda la realidad y por la aplicación práctica del conocimiento adquirido. Fuera de su predilección temática por lo actual, no se la puede adscribir a una orientación teórica definida, y sus cultores tanto abrevan en el estructural-funcionalismo como en corrientes estructuralistas o neo-marxistas” (Ratier 2010: 32).

Lo cierto es que, en el marco de sucesivos golpes militares, varios de los primeros antropólogos/as profesionales se exilarán y continuarán su formación en posgrados del extranjero, mayormente Estados Unidos, Reino Unido, Francia e incluso Brasil que ya contaba con posgrados desde los años sesenta. Y esta historia podría seguir, pero lo que me interesa marcar son tres cosas que incrementan y suplementan lo que Restrepo contrapropone como la “sospecha de unicidades y direccionalidades asumidas en eso que hoy retrospectivamente concebimos como antropología”.

Primero, al menos en Argentina, es un dato histórico que la profesionalización de la disciplina fue más tardía que en los centros, menos seguramente por inmadurez que por las diferencias entre las antropologías de construcción de imperios y las de construcción de nación, como diferenciara George Stocking (1982: 172). Sea como fuere, esta formación de profesionales se fue dando en contextos que debían buscar cómo prepararlos para intervenir en

3 Por un lado, José Imbelloni, médico de formación, quien en 1921 deviene profesor suplente de Antropología y en 1933 Profesor Titular de Antropología y Etnografía general en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y se dedica hasta los años treinta mayormente a la Antropología Física y luego al Folclore. Por el otro, Marcelo Bórmida, formado en Ciencias Biológicas y Raciología en su país de origen, y graduado como Licenciado en Historia con especialidad en Antropología de la UBA en 1953.

colectivos antropológicos de argumentación teórico-metodológica ya bastante estabilizados. Volveré sobre este punto después.

Segundo y como plantea Restrepo retomando a Michel Trouillot y Clifford Geertz, la Antropología es lo que los y las antropólogas hacen y, en Argentina, sobre todo en ciertas épocas, lo que los y las han dejado hacer tanto desde dentro como fundamentalmente desde fuera de los establecimientos disciplinares.

En relación con lo anterior, tanto las formaciones nacionales y provinciales de alteridad (Briones 2005), como las luchas políticas al interior de nuestros respectivos países, van circunscribiendo las luchas que elegimos pelear desde y en nuestra práctica profesional, sea en términos teórico-metodológicos, sea en los de las problemáticas que abordamos y en cómo lo hacemos.⁴ Y en un país como Argentina, que se esforzó con bastante éxito para proyectar la autoimagen de una nación “sin negros y con pocos indios”, no sólo una deriva pasó por que los “terrenos” que ofrecía fuesen —a diferencia de otros países del continente— poco atractivos para los antropólogos profesionales de los centros, sino porque uno de los aportes medulares de la disciplina pasase justamente por impugnar y complementar las lecturas homogeneizantes realizadas prevalentemente desde las otras Ciencias Sociales y las Humanidades del país, tal como lo reconoce el historiador Ezequiel Adamovsky (2008).

En lo que hace entonces a estos caminos de profesionalización nacionalmente afectados, tiene razón Restrepo cuando afirma que

“Son los ensamblajes de poder particulares de estos establecimientos (disciplinares) y las inercias institucionalmente situadas las que habilitan que no cualquier cosa en un momento y lugar pueda devenir en lo que hacen los antropólogos como tales. No una esencialidad trascendente, sino los procesos de hegemonización en estos ensamblajes de poder son los que instauran y naturalizan el canon disciplinar, donde en gran parte se sedimentan los sentidos disciplinares”

No obstante, mi énfasis pasaría por señalar que esos mismos ensamblajes también afectan las maneras divergentes —parcialmente, al menos— en que desde el sur global se hacen y se cuentan las historias de la Antropología propias y ajenas. Esto es, de eventualizar también esos relatos, advertiríamos una sugerente dispersión no solo en lo que hacemos, sino en cómo y por qué contamos lo que contamos en cada país sobre lo que se ha venido haciendo local y globalmente.

Ahora bien, hay otras cuestiones a enfatizar que también afectan los relatos historizantes de la disciplina que hacemos desde el sur global. Mientras algunas tienen que ver con ensamblajes de poder del sistema mundo moderno-capitalista y, por ende, del sistema-mundo de la Antropología que el mismo Restrepo toma en consideración, otras parecen responder, si se quiere, a cuestiones más pragmáticas.

Si vemos las antropologías practicadas como hacer social, sería improbable que las mismas no quedasen en alguna medida impactadas por los condicionamientos y desigualdades que afectan y estructuran todas las prácticas sociales. Así, no hay duda de que, a escala

4 Sin duda, un trabajo que anticipa este planteo y varios de los que cita Restrepo es el que Alcida Ramos publicara en 1990, incluso antes de que se estabilizaran los estudios poscoloniales y la inflexión decolonial.

planetaria, es la división académica del trabajo promovida desde y a través de los procesos de acumulación económica y simbólica que continuaron entramando el sistema-mundo lo que define no sólo el objeto (Wallerstein 2005), sino lo que se impusiera como *fons et origo* de LA antropología –en suma, el sistema-mundo de la disciplina. Retomar en esto a Eric Wolf (1987) es acertado, aunque no sólo para señalar que no hay “antropologías sin historia”. También lo es para enfatizar que, así como los procesos de conquista y colonización afectaron las prácticas y vidas de los pueblos colonizados desde lo que he venido llamando una cierta economía política de producción de la diversidad cultural (Briones 2005), la economía política de los grados y financiamientos académicos ha impactado sin duda en las formas en que los y las antropólogas formadas en el extranjero investigan y enseñan en sus propios países, a partir de sus diálogos críticos con las antropologías centrales. En síntesis, así como una especie de formaciones nacionales de la Antropología se enmarcan en las correspondientes formaciones nacionales de alteridad, es esperable que el sistema-mundo de la Antropología profesional refleje y refracte los condicionamientos y habilitaciones selectivas del sistema-mundo moderno-capitalista.

En esto, los diálogos pueden ser tensos, parcialmente convergentes, unilateralmente audibles o invisibilizados por las geopolíticas de conocimiento estructuradas y estructurantes de los respectivos campos intelectuales en distintas épocas. Por ello me parece heurísticamente más apropiado sostener que, en su dispersión, esos diálogos han ido apuntando más a conformar performativamente un colectivo de argumentación y ejercicio disciplinar, que a fijar y garantizar un “sentido común disciplinario que supone una esencialidad profunda, un núcleo que garantizaría la especificidad e identidad disciplinaria”, sobre todo porque solemos leer también colegas que trabajan desde otras disciplinas. En otras palabras, si la antropología es lo que los y las antropólogas hacemos, arriesgaría que lo que nos nuclea es efecto más de ese proceso de conformación de un colectivo sobre cómo hacer, decir y disenter, que un sentido común disciplinar sin fisuras. No busco negar con esto que, por épocas, se estabilizan ciertos pilotos automáticos explicativos o interpretativos en determinados campos de conocimiento, pero los mismos operan a modo de consensos que, con el tiempo, suelen desestabilizarse. Por eso estamos discutiendo el historicismo en Antropología hoy y no lo hacíamos treinta años antes.

Otra cuestión derivada de las geopolíticas de conocimiento que de algún modo extrema unilateralidades aparentes se vincula con la práctica ética de citar a colegas para reconocer a quienes plantearon primero una cierta perspectiva o concepto, o a quienes estimularon nuestras reflexiones en otras direcciones. Si, por un lado, lo hacemos sin que ello necesariamente implique acuerdos totales en las diferentes cuestiones que antropologizamos, por el otro es claro que esta práctica no está libre de condicionamientos. Mientras muchas veces resulta de una política de citas que a veces nos viene impuesta por el “cosmopolitismo provinciano” (Lins Ribeiro 2014) de las revistas internacionales, en ocasiones más bien resulta de los modos en que la economía política de las políticas editoriales y del Open Access nos da acceso a ciertos textos y no a otros, lo que en parte parece alimentar el “provincialismo cosmopolita” (Lins Ribeiro 2014) que nos caracterizaría como practicantes del sur global. Pero arriesgaría que esto no responde necesariamente a compartir una misma y única visión esencializada y esencializante de la disciplina, sino a condicionamientos derivados de relaciones de poder dentro del sistema-mundo de las antropologías. En pocas palabras, hay juegos del lenguaje que debemos aprender a jugar para entrar en intercambios discursivos globales, como cada vez más se exige desde

la economía política del prestigio científico que regula la mayor parte de las instituciones académicas que son nuestras empleadoras. Al respecto y como punto a seguir pensando para entender nuestros condicionamientos y márgenes de maniobra como sujetos sociales, solo diría que el éxito que alcancemos en lo que hace a lograr cierto impacto global depende de muchos factores de los que podría reseñar aquí. No obstante creo que también es una cuestión que bien merece que la sigamos analizando y debatiendo.

Ahora bien, en términos, si se quiere más pragmáticos, haría una diferencia entre investigar y enseñar la historia de las Antropologías. Es un razonamiento que en mí deriva menos del sistema clasificatorio universitario de las prácticas académicas, que de una especie de *habitus* adquirido a lo largo de años de trabajo desde y sobre las luchas indígenas. Esto es, muchos de los desafíos que afrontan hoy los pueblos indígenas y sus modos de encararlos me sirven para identificar –salvando claro está las diferencias derivadas de nuestros distintos privilegios interseccionados– los que afrontamos como antropólogas y antropólogos. Son aprendizajes que me van posicionando dentro y fuera de la academia en ciertos sentidos y no en otros.

Brevemente, si hay algo que los procesos de lucha y organización indígena saben hacer es ir leyendo los ejercicios de poder y los lenguajes contenciosos (Roseberry 1994) habilitados, para obrar en consecuencia, usando los márgenes de maniobra que tienen disponibles. Saben que hablar fluidamente el idioma que consideran opresor les da mejores chances de usarlo para impugnarlo. De manera análoga, creo que nuestros estudiantes –algunos de los cuales serán futuros investigadores en la historia de la Antropología– deben empezar por conocer la “historia oficial” de la disciplina para poder desmontarla y repensarla, con docentes que han hecho ese mismo camino, pero que en su trayectoria pudieron incorporar muchos elementos críticos que no estaban disponibles cuando ellos se formaron.

En términos prácticos, esta persuasión hace que por ejemplo use como una de las primeras lecturas del curso sobre “Teorías Antropológicas Contemporáneas” el capítulo de Restrepo (2012), “Distinciones teóricas en antropología”, que se centra en escuelas y movidas de los países centrales. Es una pieza muy potente para un curso como éste, pues sirve como vía de repaso de lo que considero antropologías clásicas y modernas, así como vía de ingreso a lo que defino como contemporaneidad teórica de la disciplina. Por un lado, esa contemporaneidad queda para mí definida a partir de los años ochenta, cuando toda teorización antropológica ya parte de cuatro pisos de discusión estabilizados, que implican tener en cuenta las relaciones de poder, las políticas de la representación, la reflexividad y las geopolíticas de conocimiento. Por otro lado, cada movimiento identificado trabajado que se inicia en los centros tiene una contraparte crítica que muestra cómo fue receptado en América Latina. Incorporó a su vez movimientos claramente descentrados –desde los subalternistas en más– mostrando cómo fueron receptados desde los centros.

En suma, entiendo que la posibilidad de poner bajo sospecha las “unicidades y direccionalidades asumidas en eso que hoy retrospectivamente concebimos como antropología” necesariamente demanda conocer primero esas unicidades y direccionalidades y cómo se fueron imponiendo. Es a partir de allí que podemos densificar el archivo e “interrumpir las facilerías del historicismo”. Podemos incluso aplicar en el campo de la historia de la disciplina una estrategia similar a la usada por los Comaroffs (2013). Si ellos muestran cómo ensayos neoliberales tempranos realizados en distintos países de África sirvieron de plataforma para

sofisticarlos y aplicarlos en los centros, podemos ir reconstruyendo en conjunto un régimen de historicidades alterno que muestre por ejemplo qué de la teoría del intercambio desigual, o del colonialismo interno ha sido insumo previo y clave para ciertas teorías centrales, a la par de irnos definiendo agendas de investigación también alternas en nuestros países.

Aun así, sigue siendo cierto que una de las derivaciones más penosas de lo que Eduardo identifica como efectos del historicismo en la disciplina –y que yo también enmarcaría en la economía política del sistema-mundo de la disciplina– pasa por algo que ya señalara Esteban Krotz (1996: 33). No cabe duda de que leemos más antropologías de los países centrales que del sur global y –peor todavía– de nuestro continente. Por eso, propuestas como las de Eduardo Restrepo así como las discusiones posibilitadas por los congresos y publicaciones de la Asociación Latinoamericana de Antropología constituyen una bocanada de aire fresco para revisar y revertir tendencias muy sedimentadas. Era hora.

Referencias citadas

- Adamovsky, Ezequiel. 2008. “¿Existe una dimensión étnica o racial desatendida en la investigación social en la Argentina?” *Nuevo Topo* 5: 147 – 160.
- Ameghino, Florentino. 1914. “Correspondencia científica 1871-1880”. *Archivos de Pedagogía y Ciencias Afines* 13(37): 115-117. En Memoria Académica. Disponible en: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1659/pr.1659.pdf
- Arenas, Patricia. 1990. “La Antropología en Argentina a fines del siglo XIX y principios del siglo XX”. *Runa* XIX: 147-160.
- Briones, Claudia. 1998. *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Briones, Claudia. 2005. “Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales.” En C. Briones (ed.), *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia. Pp. 11-43.
- Briones, Claudia y Rosana Guber. 2008. “Argentina: Contagious marginalities.” En Deborah Poole (ed.), *A Companion to Latin American Anthropology*, Oxford: Blackwell. pp. 11-31.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Comaroff Jean y John L. Comaroff. 2013. *Teoría desde el sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Herzfeld, Michael. 1988. *Anthropology through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Krotz, Esteban. 1996. “La generación de teoría antropológica en América Latina: Silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida”. *Maguare* 11-12: 25-39.
- Lins Ribeiro, Gustavo. 2014. “World Anthropologies: Anthropological Cosmopolitanisms and Cosmopolitics”. *Annual Review of Anthropology* 43:483–98.
- Ottenheimer, Ana Cristina. 2008. “La creación de la licenciatura en Antropología en La Plata: un aporte a la historia de la enseñanza de la disciplina”. *IX Congreso Argentino*

- de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas.
- Ramos, Alcida. 1990. "Ethnology Brazilian Style". *Cultural Anthropology* 5(4): 452-472.
- Ratier, Hugo. 2010. "La Antropología Social Argentina: su desarrollo". *PUBLICAR en Antropología* VIII(IX): 17-46.
- Restrepo, Eduardo. 2012. "Distinciones teóricas en antropología". En *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Universidad del Cauca. Pp.: 53-88.
- Roseberry, William. 1994. "Hegemonía y el lenguaje de la contienda". En Joseph Gilbert y Daniel Nugent (comp.) *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham and London: Duke University Press. pp. 355-366.
- Segato, Rita. 2002. "Identidades políticas y alteridades políticas: Una crítica a las certezas del pluralismo global". *Revista Nueva Sociedad* 178:104-125.
- Stocking, George. 1982. "Afterword: A view from the center". *Ethnos* 47(1-2): 172-186.
- Wallerstein, Immanuel. 2005. *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Wolf, Eric. 1987. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Genealogía, archivo o antropologizar la historia.

Comentario a “Historicismo en Antropología”, de Eduardo Restrepo

Mario Rufer¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¿El problema es el historicismo o la historia?

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

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

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

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

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

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

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

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

del valor de cambio.

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

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

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

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

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

Saltapatrás: el objeto tornó sujeto

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Pasado, Horizonte

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

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

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

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

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

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

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

Referencias citadas

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

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

Código Istmo: Un podcast para historizar y reflexionar en colectivo las antropologías centroamericanas.

María Isabel Sáenz Gutiérrez
Melissa Hernández González
Diana Carolina Meléndez Varela
Kevin Brenes Valverde¹

1. De la queja a la problematización: ¿de qué trata Código Istmo?

Durante el inicio del año 2024, estudiantes de diferentes disciplinas emprendimos un camino retador que invitaba a recuperar, repensar y reflexionar analíticamente sobre la producción y aplicación del conocimiento antropológico latinoamericano y del caribe. Nos referimos al Diplomado en Teorías Antropológicas Latinoamericanas y del Caribe (DITALC) que durante nueve módulos nos incentivó a discutir a profundidad sobre nuestras distintas realidades como personas investigadoras latinoamericanas y cómo estas realidades, a pesar de sus particularidades, se han visto siempre inscritas dentro de contextos que se hilaron en conjunto; bajo dinámicas históricas de explotación y expropiación que la misma antropología ha sostenido y también cuestionado.

Y es que... Pensemos por un momento en la antropología, esa, LA Antropología con mayúscula. Mientras lo hacemos es muy probable que, como latinoamericanos, se nos venga a la mente una gran cantidad de nombres, títulos de libros y conceptos cuyo protagonismo se consolidó muy lejos de los países de los que formamos parte. Esto sucede porque se impone

¹ Isabel Sáenz es docente universitaria y máster en antropología social por la Universidad de Costa Rica. Diana Meléndez es antropóloga independiente y egresada de la maestría en antropología social por la Universidad de Costa Rica. Por su parte, Melissa Hernández y Kevin Brenes son antropólogos independientes con grado de maestría en antropología social por la Universidad de Costa Rica. Los cuatro formamos parte del cuerpo estudiantil de la segunda generación del Diplomado en Teorías Antropológicas Latinoamericanas. Fecha de realización del podcast: diciembre 2024.

como hegemónico un pensamiento antropológico geográficamente localizado en los países Noratlánticos y que es, sin duda, heredero de los procesos históricos de colonización que sucedieron y siguen sucediendo en todo el mundo. Este pensamiento hegemónico provoca dinámicas de poder desiguales e injustas que van dictando pautas rígidas sobre cómo debe ser y hacerse la antropología.

Justamente, una de las principales invitaciones que nos hizo el DITALC fue cuestionar ese pensamiento antropológico hegemónico, esa mayúscula de la antropología. Para ello comprendimos que la primera acción en ese quehacer crítico y reflexivo es mirarnos a nosotros mismos como productores de conocimiento antropológico e identificarnos dentro de esas geopolíticas del conocimiento para cuestionar el pasado y el presente de nuestra disciplina. Es decir; hacer antropología de la antropología. Es así como cuatro colegas de la antropología costarricense (Diana, Isabel, Kevin y Melissa) quisimos enfocar aún más la inquietud y, sin ánimos de regionalizar u otorgar una identidad a las antropologías centroamericanas frente a las latinoamericanas, nos preguntamos ¿Dónde encontramos a las antropologías centroamericanas en las importantes discusiones planteadas en este diplomado y en las interacciones generales de la antropología latinoamericana y del caribe?

Esta pregunta ha provocado más preguntas y la necesidad de reconocer que faltan más articulación y mejores canales de comunicación entre las antropologías centroamericanas. Esa es la intención desde la que surge “Código Istmo”, una exploración experimental en formato podcast que nace de una queja colectiva sobre la ausencia de la Antropología Centroamérica en nuestro panorama disciplinar, especialmente dentro de la Antropología Latinoamericana. Aclaramos eso sí, que esta queja no debe verse como una molestia lanzada al viento, ella no es camino en sí misma, sino el inicio de un importante recorrido reflexivo, lleno de preguntas y reconocimientos dentro de dinámicas históricas y académicas que volvieron al sur, nuestro norte.

En medio de las geopolíticas donde la hegemonía colonialista extiende su mano, concordamos con Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (2009) en que una estrategia crucial es el intercambio del conocimiento, razón por la que esta publicación se materializa, también posicionando otros modelos de conocimiento donde otras formas de saber y de vida se hacen presentes. Por otro lado, nuestro objetivo con el podcast es también que este sirva de plataforma para promover el diálogo y el reconocimiento entre antropólogos centroamericanos.

En línea con estas bases, en este documento presentamos una contextualización del primer capítulo del proyecto “Código Istmo”, que se creó como parte de los trabajos finales de cierre de módulos en la segunda promoción del DITALC y que se propuso como primer esfuerzo de historizar el surgimiento de las antropologías centroamericanas. Así es que bienvenidos a esta carta de presentación y puesta en escena del podcast Código Istmo, en la cual compartiremos con ustedes cómo fue el proceso de origen y creación del podcast, así como algunos datos históricos que nos ayuden a localizar y cuestionar a la antropología centroamericana en el panorama mundial.

2. Cuestionar e improvisar: el proceso creativo detrás del podcast

Esta sección tiene como objetivo explicar brevemente el proceso creativo y editorial detrás del podcast “Código Istmo”, incluyendo el origen y el contexto de la propuesta, así como los aspectos técnicos que dieron lugar a la improvisación de una producción de audio.

Este podcast se genera y produce en el marco del curso *Sistemas de comunicación, difusión y divulgación de las antropologías*, correspondiente al módulo 9 del Diplomado Internacional en Teorías Antropológicas Latinoamericanas y del Caribe (DITALC), en el cual teníamos que realizar un trabajo final en formato de ensayo o podcast. Aunque la costumbre nos hizo considerar el ensayo como una forma más conocida y cómoda de problematizar desde la antropología, nos pareció que un podcast podría inducir un ejercicio interesante para trabajar en conjunto y, de esta manera, aprovechar la oportunidad para iniciar un proyecto que habíamos imaginado desde meses atrás.

Antes de continuar es necesario mencionar que quienes escribimos este documento habíamos consolidado una amistad durante nuestros pregrados, que terminaron de afianzarse en el proceso de redacción de nuestras tesis. En ese sentido, el DITALC era otro espacio de encuentro entre colegas que comparten una larga amistad. De ahí que justo el primer mes de clases ya teníamos organizado un chat interno llamado DITALC (CR), donde además de memes, compartíamos fechas importantes, preguntas sobre apuntes de las clases, y un montón de preguntas/sugerencias sobre alguna lección que no logramos captar a cabalidad.

Con el tiempo, nuestro chat interno se convirtió en un espacio seguro, de desahogo, de reclamo y de acompañamiento. Asimismo, un espacio en el que discutíamos sobre la falta de problematización de Centroamérica en el debate general sobre las antropologías latinoamericanas. En ese espacio virtual también peloteamos la idea de reunirnos presencialmente. Irónicamente -a pesar de los cuatro ser del Gran Área Metropolitana- coincidir se tornó una tarea compleja y no fue sino hasta terminando el 2024, en el marco del curso en cuestión, que decidimos reunirnos de forma presencial en la capital de Costa Rica, en San José.

En otras palabras, “Código Istmo” comenzó mucho antes de que se nos asignara un trabajo final para el módulo 9, con conversaciones y cuestionamientos en chats grupales que nos apremiaba a reconocer la urgencia de crear un espacio donde pudiéramos concretar nuestras inquietudes sobre el lugar de Centroamérica como productora de antropología y que sirviera para conocernos entre personas antropólogas de la región.

Nuestros esfuerzos culminaron en una primera propuesta de podcast que denominamos “Código Istmo”, la cual estimamos como un esqueleto y capítulo piloto que puede dar continuidad a futuras entregas. Este podcast nace con el objetivo principal de ampliar las discusiones realizadas en clase sobre las diferentes formas de organización académica y gremial de los antropólogos en América Latina y el Caribe. Sin embargo, más allá de expresar nuestras inquietudes hacia la Academia y la producción antropológica en general, también nos resultaba fundamental presentar cómo se desarrolla nuestra disciplina a nivel regional, su contexto, limitaciones y tendencias actuales.

Es importante señalar que 40 minutos no son suficientes para articular la discusión sobre el lugar de la Antropología centroamericana. Por ello, esta primera entrega se concibe como un punto de partida, con menciones temáticas que están pensadas para desarrollarse en nuevas entregas.

A través de las técnicas de storytelling y el uso de pequeños fragmentos audiovisuales —archivos sonoros históricos, extractos de conferencias, entrevistas, cortinas de transición, grabaciones en locación, entre otros—, buscamos contar, reclamar y discutir como si estuviéramos los cuatro compartiendo un café junto a una audiencia que también desea conversar y reflexionar con nosotros. Por esta razón, nuestra línea narrativa se distancia de los formatos académicos rígidos y formales. En su lugar, apostamos por una dinámica más cercana y fluida que, sin abandonar la reflexión crítica, transforma los reclamos en preguntas abiertas, preguntas con el potencial de ser exploradas desde una mirada antropológica.

Respecto al proceso de elaboración de esta entrega, este podcast se llevó a cabo mediante un proceso colaborativo -improvisando la labor de productores y editores audiovisuales- que incluyó varias etapas clave. Primero, realizamos la planificación donde definimos las principales temáticas a abordar en la primera entrega, seguido por un proceso de investigación y sistematización de la información recopilada. Posteriormente, elaboramos un guion que incluyó un riguroso proceso de verificación de hechos (fact checking). La fase de grabación permitió capturar las voces y sonidos necesarios, y finalmente, culminamos con la edición de los materiales audiovisuales.

De forma ambiciosa tenemos la intención de elaborar producciones con cierta periodicidad, aunque aún no se ha definido un número exacto de episodios. Como un proyecto autogestionado, buscamos al menos producir tres capítulos al año que continúen la discusión, reflexión y generación de nuevas preguntas. Las próximas entregas las visualizamos como espacios para profundizar en las voces que representan a la región y que han sido fundamentales en el desarrollo de la antropología, incluyendo a comunidades, académicos y estudiantes.

3. La antropología centroamericana en contexto

Uno de los pasos iniciales hacia una antropología de la antropología en Centroamérica, consiste en ubicar su contexto de emergencia, institucionalización y enunciación. Bajo esa premisa y con la intención a su vez de introducir a la audiencia de “Código Istmo” en algunas generalidades de la Antropología Centroamericana, puntualizamos en los siguientes aspectos.

Si bien es posible ubicar algunas iniciativas orientadas a la realización de investigaciones antropológicas en Centroamérica desde finales del siglo XIX, el desarrollo de la disciplina como tal inicia a partir de mediados del siglo XX, con su profesionalización en las universidades nacionales centroamericanas (Bolaños y Bozzoli, 2015). Ese surgimiento de la disciplina ocurre en un contexto particular, que estuvo marcado por un proceso de modernización económica, el cual no logró traducirse en el mejoramiento de las condiciones de vida de la mayoría de los centroamericanos. Situación que desencadenó una gran inestabilidad política, así como el establecimiento de dictaduras militares y el surgimiento de organizaciones políticas y militares de izquierda. Estas últimas protagonizaron conflictos armados en Nicaragua, Guatemala y El Salvador, con implicaciones variables en toda la región (Pérez Brignoli, 1994; Martí i Puig, 2013; Guerra Borges, 1994; Torres-Rivas, 2011; Kruijt, 2009).

Tal como lo exponemos y problematizamos en el podcast, siguiendo a Bolaños (2013), la apertura de los Departamentos de Antropología en Centroamérica (El Salvador 1962 – 1968; Costa Rica 1967 y Guatemala 1972) estuvo informada por ese contexto y por las

preocupaciones del momento, impregnando una serie de características particulares a la Antropología Centroamericana. Por ejemplo, en relación con las temáticas más estudiadas en ese momento, destacan el estudio de los movimientos sociales y las consecuencias de la modernización. Así como también, resaltan posturas teóricas y epistemológicas de orientación marxista, que pusieron el acento en las dimensiones histórica y económica para pensar la región, a la vez que criticaba a los estudios culturalistas y al indigenismo latinoamericano. Lo anterior por su supuesta incapacidad para explicar la conformación de la estructura de clases, y por el aparente carácter localista y desarticulado de los estudios de comunidad.

Dicho panorama trajo varias consecuencias para la antropología regional que pesan hasta nuestros días, entre ellas que el estudio de la trayectoria histórica de la disciplina, anterior a su institucionalización, haya sido dejado de lado por considerarse un capítulo oscuro en el pasado, que poco tenía que ver con la realidad y las aspiraciones de ese momento. También, dificultó la constitución y reproducción de una identidad como antropólogos/as centroamericanos, diferenciables de otros científicos/as sociales en el istmo, América Latina y el mundo. A su vez, llevó a subestimar tanto lo que los antropólogos/as centroamericanos estaban haciendo, así como también en otras latitudes.

Todo esto devino en un “encapsulamiento” que limitó las posibilidades de la Antropología Centroamericana e incluso las antropologías nacionales en el istmo, de vincularse o articularse de manera fluida y efectiva con otras antropologías en América Latina, el Caribe y el resto de las antropologías en el mundo (Bolaños, 2013).

Las implicaciones de dicho “encapsulamiento” son retomadas y problematizadas en el podcast “Código Istmo”, así como también una serie de características que han estructurado el discurso sobre la Antropología Centroamérica en distintos momentos desde su institucionalización. Discurso que lejos de contribuir a nuestro conocimiento de la Antropología Centroamericana, reproduce mitos e invisibiliza la gran diversidad dentro del quehacer antropológico en la región. Si bien hubo intentos por discutir la formación de la disciplina en la región desde 1960, no es sino hasta mediados de la década de 1980 cuando se evidencia un aumento de los esfuerzos por relacionarnos como región. Esto significó un reto importante en ese contexto, aun marcado por la violencia política y por el aislamiento en la proximidad como efecto de esta.

Entre algunos de esos esfuerzos por “centroamericanizar” la antropología centroamericana, destacan: el I Encuentro Centroamericano de Antropología (1988), los Talleres promovidos por el Plan Centroamericano de Antropología (1989-1992) y los Congresos de la Red Centroamericana de Antropología (1994 – 2023) (Bolaños, 2013; Bolaños y Bozzoli, 2015).

Sin embargo, tal como lo mencionamos anteriormente, nuestro reclamo respecto a la ausencia de Centroamérica dentro de la antropología latinoamericana se complejiza y profundiza al reconocer nuestro propio desconocimiento sobre nuestra propia antropología. En ese sentido, con el objetivo de ampliar nuestro conocimiento sobre la antropología propia, y a la vez con el objetivo de su difusión dentro de las antropologías del mundo, tiene lugar el podcast “Código Istmo”, el cual introducimos con esta presentación e invitamos a escuchar y difundir.

4. Alcances y limitaciones del podcast y el llamado urgente a repensarnos desde el diálogo

Concluimos el podcast manifestando una necesidad compartida por estos cuatro antropólogos costarricenses: la necesidad, tal y como lo expone el antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (2011), de historizar y reedificar la disciplina antropológica.

Ese sentir nos ha hecho coincidir por muchos años, desde que éramos estudiantes y aún hoy, una vez graduados, en diferentes espacios de investigación antropológica y de discusión académica. Incluso fue ese sentir el que nos impulsó a matricular en el 2024 el diplomado.

En medio de los emocionantes intercambios facilitados por el DITALC, no tardamos en notar la “ausencia” de Centroamérica en el pensamiento antropológico latinoamericano. El primer impulso frente a tal hallazgo fue quejarnos entre nosotres por tan injusta omisión, pero, pronto la queja se transformó en preguntas y en cuestionar incluso ese primer sentir, esa “ausencia”. Las preguntas que tenemos como antropólogos centroamericanos son variadas y complejas. Incluso, todavía la mayoría no se apalabran del todo, pero se sienten y, a algunas de ellas, quisimos darle un chance de salir a la luz.

La oportunidad que advertimos en el curso *Sistemas de comunicación, difusión y divulgación de las antropologías* nos permitió justamente hacer el ejercicio colectivo de poner palabras a eso que veníamos discutiendo desde inicios del diplomado. Teníamos la opción de escribir un ensayo individual, pero optamos por lo colectivo y por otro formato no-académico: el podcast. Así nació, en término de una semana, este episodio piloto de “Código Istmo”.

Los alcances de este ejercicio nos parecen mayúsculos. Primero, porque nos permitió el encuentro de cuatro colegas para reflexionar sobre la disciplina en la que por más de una década se han formado y trabajado. Una vez reunidos nos dimos cuenta de todas las preguntas que teníamos justamente sobre esa disciplina que supuestamente conocíamos tan bien y advertimos entonces la necesidad de volver atrás y caminar de nuevo el trayecto forjado por la antropología centroamericana durante más de medio siglo.

Sin embargo, no se trata solamente de reconstruir la historia de la antropología en Centroamérica. Ese menester ya se lo han tomado otras personas colegas que aquí citamos. No. Nuestra intención no era replicar desde una mirada quizá más “fresca” o actual lo que ya se había hecho. No podíamos hacer tal reconstrucción porque ya habíamos atravesado un proceso de nueve meses de reflexión crítica de la antropología latinoamericana.

El diplomado nos había cambiado en muchos aspectos profesionales. Gracias al DITALC vislumbramos mejor que la antropología no es una disciplina que se rige por principios científicos y asépticos. Al contrario, la antropología es una institución moldeada por intereses políticos y personales que, por supuesto, ha creado un discurso sobre lo qué es o no es antropología, cómo se hace el trabajo de campo y hasta cómo debe actuar y pensar la persona antropóloga si quiere que su trabajo sea publicado.

Por esa razón, rápidamente comprendimos que la lectura de la bibliografía sobre la antropología en Centroamérica tenía que hacerse advirtiéndole su veta discursiva. Decidimos entonces que debíamos tomar los textos como fuentes reflexivas, pero no como fuentes históricas. Nuestro objetivo no era plantear otra historia de la disciplina igualmente restrictiva, sino observar cómo la antropología en Centroamérica ha ido creando una imagen coherente de sí misma y mucha de esa coherencia se ha forjado en los congresos de la Red Centroamericana de Antropología.

Por supuesto, semejante objetivo desborda a cuatro antropólogos sin empleo fijo y sin muchos recursos y conocimientos en la producción de podcasts. En ese sentido, consideramos que no logramos completar un porcentaje significativo de la misión. Se dice fácil, pero historizar, tal y como lo hizo Trouillot; es decir, leer la historia de una disciplina desde su discurso implica otra manera de leer que no es la que aprendimos durante nuestra formación de pre grado, implica otra mirada que aún no hemos desarrollado por completo. En ese sentido, nos hacemos responsables de las omisiones y generalidades cometidas durante la realización del podcast.

Sin embargo, más allá de las limitaciones materiales y de tiempo (el episodio se hizo en poco más de una semana), el ejercicio que emprende es valioso. En condiciones menos apuradas el episodio sería otro: con una duración más corta, más centrado en una sola temática e incluso considerando escuchar la voz y las reflexiones de otras personas antropólogas de Centroamérica de larga y corta trayectoria.

En resumidas cuentas, este episodio de podcast pretende ser una invitación a generar espacios para reflexionar y dialogar sobre la disciplina antropológica en Centroamérica. Nos urge conocernos, saber qué investiga quién y cómo lo investiga. Nos urge comprender la antropología centroamericana no por lo que discursivamente esta dice que es y qué hace, sino por lo que realmente hacen las personas antropólogas, poniendo énfasis en el trabajo antropológico no-académico y promoviendo canales de comunicación y diálogo menos excluyentes y jerárquicos. Trouillot no lo planteó exactamente en estos términos, pero seguramente concordaría en que para reedificar la disciplina ocupamos también encontrarnos e imaginar creativamente otras comunidades afectivas con canales de comunicación menos verticales.

Link directo al podcast: <https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/portal/wp-content/uploads/2025/09/Codigo-Istmo.-Primer-episodio-.mp3>

Referencias citadas

- Bolaños Arquín, M., & Bozzoli Vargas, M. E. (2015). *Introducción al estudio del desarrollo de la antropología centroamericana: 1880-2013*. EUCR.
- Bolaños Arquín, M. (2013). La antropología social costarricense en el marco del contexto centroamericano de finales del siglo XX. *Revista Reflexiones* 80(2). <https://archivo.revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/view/11294>
- García Gavidia, N. (2017). Antropologías del sur: ¿un lugar para pensarnos/otros. En J. C. de Briceño, E. Krotz, E. E. Mosonyi, N. García Gavidia, & E. Restrepo (Eds.), *Antropologías del sur: cinco miradas* (pp. 79-98). Red de Antropologías del sur.
- Guerra-Borges, A. (1993). El desarrollo económico. En H. Pérez Brignoli (Coord.), *Historia general de Centroamérica, Vol. 5: De la posguerra a la crisis (1945-1979)* (pp.13-78). FLACSO.
- Kruijt, D. (2009). *Guerrilla: Guerra y paz en Centroamérica*. F&G Editores.
- Lins Ribeiro, G., & Escobar, A. (2008). Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder. En G. Lins Riberiro & A. Escobar (Eds.), *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder* (pp.11-42). Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Envió Editores, CIESAS.

- Martí i Puig, S. (2013). *Tiranías, rebeliones y democracia. Itinerarios políticos en América Central*. Bellaterra Edicions.
- Mignolo, W. (1995). La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales. *Revista Chilena de Literatura*, (47), 91-114. <https://revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/39564>
- Mignolo, W. (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Editorial del Signo.
- Pérez Brignoli, H. (Coord.). (1993). *Historia general de Centroamérica, vol. 5: De la posguerra a la crisis (1945-1979)*. FLACSO.
- Torres-Rivas, E. (2011). *Revoluciones sin cambios revolucionarios*. F&G Editores.
- Trouillot, M. R. (2011). *Transformaciones globales: La antropología y el mundo moderno*. Universidad del Cauca & Universidad de los Andes.

Recursos audiovisuales utilizados

- Centro de Arte y Cultura UNAH. (2020, noviembre 12). *Webinar “Exploraciones Desde La Antropología Política a la Producción Burocrática de Naturaleza”*. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=U8dvHVM6v-g>
- Centro de Investigaciones Antropológicas UP. (2020, octubre 29). *Antropología centroamericana y unidades de investigación*. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=AS6xg90EckA>
- Corrientes Antropológicas II. (2022, julio 5). *Franz Boas Las ataduras de la tradición*. [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=_kM6SBi5IZU
- Crónicas de Historia. (2017, diciembre 26). *LOS CONFLICTOS ARMADOS DE CENTROAMÉRICA | La voz de los pueblos*. [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=r4UL7mV9E_M
- El Salvador Histórico. (2020, septiembre 26). *Grabaciones de la guerra civil de El Salvador*. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=HMHF68ygrWQ>
- Mapirosa. (2007, junio 28). *Los hijos del maíz*. [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=slWvmx1B-S4&list=PLs0G2LI0YmOkdZukS002w-irxP9qJ_fiX&index=27
- Radio Venceremos FMLN. (2007, octubre 5). *Radio Venceremos FMLN*. [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=HnVZ_N5xbco
- Reagan Library. (2016, Agosto 26). *“The Truth About Communism” documentary narrated by Ronald Reagan, 1962*. [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=1c_PsUR1wvA
- Unidad de Apoyo Audiovisual a la Antropología. (2012, septiembre 14). *Peritaje cultural en el ámbito judicial*. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=kT0C-YIXFtE>

Diálogo y territorio: la antropología en la consulta a pueblos indígenas de Guatemala¹

Lucía del Carmen Pellecer González²

Resumen:

Este artículo busca generar un debate sobre las características del trabajo antropológico en Guatemala, específicamente en relación con los procesos de defensa del territorio y las consultas comunitarias en el contexto del neoextractivismo. Para ello, se abordan tres dimensiones de análisis: i) histórica: examina y sitúa las disputas por el reconocimiento de los pueblos originarios en el marco de la guerra interna y los ajustes derivados del proceso de pacificación, así como el auge del proyecto ideológico multicultural; ii) normativa y aplicada: analiza la apropiación y aplicación de la figura de consultas comunitarias, conforme lo establecido en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, tanto por parte de las comunidades indígenas como del Estado guatemalteco. También aborda la relación de la antropología guatemalteca con estos procesos; y iii) reflexiva: a partir de mi experiencia profesional, propongo algunas líneas de reflexión para profundizar en el diálogo sobre el quehacer antropológico y su vinculación con los procesos sociales en el país.

Palabras clave: antropología guatemalteca, consultas comunitarias, pueblos originarios, Convenio 169, oficio antropológico.

Inicié mi acercamiento al tema del extractivismo minero en 2014, mientras elaboraba el plan de investigación para mi tesis de maestría en Antropología Social en la Benemérita

1 Artículo basado en la ponencia presentada en la Mesa ALA “Antropologías centroamericanas: entre violencias, desigualdades y silenciamientos”. VII Congreso de la Asociación Latinoamericana *Las antropologías hechas en América Latina y el Caribe en contextos urgentes: violencias, privilegios y desigualdades*, desarrollado en Rosario, Argentina, del 11 al 15 de marzo de 2024.

2 Profesora titular en la Universidad de San Carlos de Guatemala. Fecha de realización del artículo febrero de 2025.

Universidad Autónoma de Puebla, México. Aunque mis intereses iniciales eran otros, finalmente enfoqué mi investigación en la conflictividad territorial, tomando como caso de estudio la Resistencia Pacífica de La Puya. Este movimiento organizativo reunió a habitantes de varias aldeas y comunidades de dos municipios del departamento de Guatemala con el objetivo de oponerse al proyecto minero de extracción de oro Progreso VII Derivada, financiado por capital transnacional.

Desde entonces, realicé trabajo etnográfico en distintos espacios de la Resistencia y en dos de las comunidades participantes. Tras la conclusión de mi tesis, mantuve vínculos con las comunidades a través de diversas formas de trabajo antropológico y he seguido de cerca las resoluciones jurídicas del caso, que actualmente se encuentra en un proceso abierto de consulta comunitaria.

En esta misma línea, durante 2022 y 2023 trabajé como asesora para otro caso de resistencia en contra del proyecto minero Escobal³. Similar a lo ocurrido en La Puya, la población indígena Xinka de la región se opuso al proyecto más conocido como Mina San Rafael (actualmente Panamerican Silver Guatemala), instalado en el municipio de San Rafael Las Flores, departamento de Santa Rosa. En este caso, mi trabajo consistió en brindar asesoría para el análisis de la información en materia de cultura proporcionada por el Estado de Guatemala a los representantes de las poblaciones en consulta. Esta asesoría se hizo a través del Ministerio de Energía y Minas pero sirvió a la institución indígena Parlamento del Pueblo Xinka de Guatemala (PAPXIGUA).

A partir de estas experiencias, desprendo algunas reflexiones para comprender los marcos de desigualdad y silenciamientos en el trabajo antropológico en Guatemala. Para ello, propongo tres dimensiones de análisis: i) en la primera se ofrece una mirada a la historia reciente de Guatemala, entendida como resultado de relaciones más amplias que se enraízan en la guerra interna y las disputas por el reconocimiento de los pueblos originarios en el ámbito legal y del Estado; ii) la segunda dimensión, se sitúa en los procesos de consulta comunitaria por la instalación de proyectos extractivos y el papel de las instituciones académicas como espacios de aprendizaje / enseñanza / investigación antropológica y social, y su papel en el abordaje de la temática de nuestro interés; y iii) la dimensión reflexiva de mi experiencia concreta, que surge como representativa de las manifestaciones del trabajo antropológico en Guatemala.

Multiculturalismo y extractivismo, dos aristas del proceso de pacificación en Guatemala

La guerra interna en Guatemala fue un proceso de larga duración en el que se involucraron distintos actores, entre ellos la población indígena. Su participación tuvo innumerables consecuencias para la vida comunitaria, pues muchas poblaciones fueron blanco de masacres y persecución; cientos de familias se internaron en la montaña para garantizar su supervivencia y muchas otras huyeron refugiadas a países vecinos, dejando atrás las formas de vida que conocían. Sobre estos hechos de violencia han dado cuenta numerosas publicaciones y se toman como cifras oficiales las establecidas por la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) las cuales señalan que del total de víctimas identificadas, el 83.3% pertenecía al pueblo Maya

3 Trabajo de asesoría liderado por el Dr. C. Rafael Castillo Taracena.

(Comisión para el Esclarecimiento Histórico 1999, 84). Este mismo informe, concluye que las poblaciones mayas fueron identificadas por el Ejército como grupos afines a la guerrilla y que esta consigna fue además alimentada por prejuicios racistas, teniendo como consecuencia:

... la agresión masiva e indiscriminada a las comunidades, con independencia de su real involucramiento en la guerrilla (...). Con las masacres, las operaciones de tierra arrasada, el secuestro y ejecución de autoridades, líderes mayas y guías espirituales, no sólo se buscaba quebrar las bases sociales de la guerrilla, sino *deseestructurar ante todo los valores culturales que aseguraban la cohesión y la acción colectiva de las comunidades* (pág. 24, énfasis añadido).

La recuperación y sistematización de testimonios recopilados por la CEH evidencian formas reiteradas de violencia y horror que no deben repetirse y de la que fueron principalmente víctimas las poblaciones mayas. Aún sin detallar aquí los actos de crueldad sufridos por las comunidades, podemos resaltar que la CEH registró 626 masacres en contra de población maya, todas ellas atribuidas a fuerzas del Ejército.

Aunque el ciclo de guerra tuvo consecuencias inmediatas y no mediatas en la sociedad guatemalteca, es justo señalar que la población más afectada fue la de ascendencia maya. No obstante, en el análisis procesual es posible observar que el período de guerra interna permitió la convergencia de una serie de factores que llevarían a lo que los estudiosos han identificado como el “resurgimiento o florecimiento maya” (Wilson, 1999; Hale, 2007). Elementos tales como la prevalencia de formas colectivas ancestrales, el trabajo de la Acción Católica en el fortalecimiento de liderazgos locales y la conformación de cooperativas y comités, el fracaso de las políticas desarrollistas, así como la violencia y el despojo ejercidos por el Estado de Guatemala, fueron elementos clave que llevaron a algunas comunidades indígenas a coincidir en algunos preceptos de la lucha revolucionaria liderada por las facciones guerrilleras (Castillo Taracena 2013). Esto lleva a que en algunos casos, se diera un involucramiento directo en apoyo de las guerrillas; no así en todos los casos⁴. Interesa recalcar, que diversos factores y experiencias desembocaron en una “toma de conciencia” protagonizada por las poblaciones originarias, que dio lugar a formas organizativas que cobraron mayor visibilidad y protagonismo durante la guerra interna y cuya participación fue decisiva en las negociaciones de los Acuerdos de Paz.

Antecedentes de este nuevo protagonismo son por ejemplo el trabajo organizativo del Comité de Unidad Campesina (CUC)⁵, la organización en 1980 del acto público de denuncia por los actos de violencia del Estado denominado ‘Declaración de Iximche’⁶, la aparición

4 Ejemplo de las coaliciones que también se dieron entre sectores indígenas organizados y partidos políticos alineados a las dictaduras militares de la época, se muestra en el texto de C. Rafael Castillo Taracena (2013) en Chimaltenango para la campaña electoral del General Romeo Lucas García en 1978.

5 Organización de bases campesinas, indígenas y ladinas que sale a luz pública el 24 de octubre de 1978 y desde entonces mantiene una agenda de trabajo para reivindicar las formas organizativas y los derechos del campesinado en Guatemala. A lo largo de su historia ha promovido la creación de múltiples organizaciones gremiales, sindicales e indígenas (<https://cuc.org.gt>).

6 Evento sostenido en el sitio arqueológico y lugar sagrado Iximche, ubicado en el municipio de Tecpán Chimaltenango. Esta declaración condenaba “... el asesinato de indígenas y ladinos pobres, así como también de obreros y estudiantes. Es decir, de esos sectores que formaban la unión obrero-campesina, elemento ideológico

pública del Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG) con la publicación del documento “Derechos Específicos del Pueblo Maya”⁷ y el nombramiento de Rigoberta Menchú Tum como embajadora de los pueblos indígenas del mundo de la UNESCO y ganadora del Premio Nóbel de la Paz en 1992 (Castillo Taracena, 2013; Bastos & Camus, 2003). En el documento “Derechos Específicos de los Pueblos Mayas de Guatemala” se plantea que

“Guatemala es una sociedad multinacional donde el Pueblo Maya vive en una situación de colonización interna (...) A partir de este argumento se reclama dotar al Pueblo Maya de *los derechos* que ya disfruta el Pueblo Ladino a través de una reformulación del Estado que *debe pasar por la autonomía territorial y la paridad étnica en los organismos estatales*. (...) Además también empieza a conformarse una plataforma de lucha por la aprobación del Convenio 169 de la OIT” (Bastos & Camus, 2003, pág. 27, énfasis añadido).

Así, la vía armada revolucionaria, basada en conceptos de la lucha de clases, abre esta interpretación -a veces dogmática- para incorporar la complejidad del elemento étnico y racial. La perspectiva de clase social va abriendo paso a la consolidación de ideas en torno a la identidad étnica y cultural -en este caso maya-, coincidente con los planteamientos del multiculturalismo y se aleja del discurso esgrimido por las guerrillas para tomar un rumbo propio a finales del siglo XX y principios del siglo XXI.

De tal cuenta que, aunque el proceso de pacificación se dio por una serie de alineamientos de actores políticos, tanto nacionales como internacionales, la recomposición política permitió la participación de nuevos actores en los procesos de discusión de los Acuerdos de Paz. Así, a inicios de 1994 se estableció la Asamblea de la Sociedad Civil (FLACSO, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales 1995), con el objeto de dar participación a “organizaciones sociales aglutinadas en ‘sectores’ que incluían el religioso, sindical, indígena, mujeres, cooperativistas, académicos y centros de investigación, etc., para discutir los temas sustantivos establecidos en la agenda de negociación y proponer a las partes los contenidos de estos” (Sáenz de Tejada 2017, 148).

Esta instancia trabajó en la elaboración de varios “documentos de consenso” y destaca el que refiere a la negociación del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI) firmado en la actual Ciudad de México el 31 de marzo de 1995 (Los Acuerdos de Paz en Guatemala 2006).

En el AIDPI, el Estado de Guatemala reconoce la existencia de los pueblos indígenas maya, garífuna y xinka en el territorio nacional y respeta sus derechos políticos, económicos, sociales y culturales; además, se compromete a buscar la aprobación del Convenio 169 que ha sido el fundamento legal para la reclamación de las consultas comunitarias en Guatemala ante la instalación de proyectos extractivos de carácter minero e hidroeléctrico.

El 5 de junio de 1996, Guatemala ratificó el Convenio 169 de la Organización Internacional

clave de la organización y por el cual se le llamó *la lucha ‘maya-popular’*” (Castillo Taracena, 2013, págs. 172-173, énfasis añadido).

7 Esta organización que sale a luz en 1991, recuperando discusiones de la década anterior y sostiene su autoadscripción “maya” en sustitución de la denominación hegemónica “indígena” del Estado guatemalteco.

del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes⁸ (Congreso de la República de Guatemala, Decreto 9-1996), adoptado por la Conferencia General de la OIT en su 76ª reunión el 27 de junio de 1989. El momento de la ratificación, coincide con el año en que se firmó el Acuerdo de Paz Firme y Duradera en Guatemala con el que se dio fin a un largo proceso de 36 años de guerra interna en el país. A la firma de este convenio, se sumaron otras convenciones: Convención para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO de 2003, ratificada el 8 de agosto de 2006; Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales de la UNESCO de 2005, ratificado el 25 de octubre de 2006; y la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007.

La suma de las disposiciones internacionales a la jurisprudencia nacional denota una “transformación normativa” impactada por el derecho internacional (Sieder, 2011, pág. 306). Cabe mencionar que los tratados y convenciones internacionales en materia de derechos humanos que hayan sido ratificados por Guatemala adquieren preeminencia sobre el derecho interno (Artículo 46º, Constitución Política de la República de Guatemala). No obstante, esta garantía no siempre ha logrado tal preeminencia y más bien, hay evidencia de esfuerzos para no darles cumplimiento tomando como justificación la no existencia de una ley ordinaria que establezca los parámetros de aplicación del Convenio 169 y de las otras disposiciones.

Y es que el proceso de pacificación respondía a múltiples intereses. Para las elites empresariales representaba una oportunidad para impulsar “un proyecto modernizador, neoliberal y dispuesto a impulsar políticas sociales a la par del programa liberalizador y privatizador” (Sáenz de Tejada 2017, 145), lo que se reflejó en la venta de activos del Estado y la inauguración de una época de apertura internacional.

En el contexto que aquí abordo, es relevante destacar la promulgación de la nueva Ley de Minería en 1997, aún vigente en la actualidad (Decreto 48-97 del Congreso de la República de Guatemala). Esta normativa buscó mejorar la rentabilidad de futuros inversores al reducir las regalías que las empresas debían aportar al Estado guatemalteco del 7% al 1%, en comparación con la ley anterior.

Además, la ley genera diversas problemáticas ya señaladas previamente. Por un lado, únicamente exige estudios de impacto ambiental para la obtención de licencias de explotación, excluyendo las de reconocimiento y exploración. A esto se suma el hecho de que dichos estudios son contratados y financiados por las propias empresas extractivas, lo que supone un evidente conflicto de intereses. Por otro lado, no contempla procesos de información, discusión ni consenso con la población afectada por las licencias mineras, lo que fomenta la conflictividad social y contradice lo establecido en el Convenio 169 (Pellecer González 2016, 65-70).

Realización de consultas comunitarias y la antropología

En el Convenio 169, si bien se abordan múltiples elementos sobre los pueblos

8 De aquí en adelante se mencionará de forma abreviada como el Convenio 169.

indígenas, me interesan en particular los derechos relativos al territorio, a los derechos ambientales y, especialmente, el derecho a la consulta. Sobre este último derecho se han apuntalado los esfuerzos de resistencia de diversas comunidades que exigen ser consultadas previo a la instalación de proyectos extractivos en los territorios que habitan. Sobre este tema el convenio establece:

Artículo 6.

1. Al aplicar las disposiciones del presente Convenio, los gobiernos deberán:

- a) *Consultar a los pueblos* interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarse directamente;
- b) Establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, y a todos los niveles en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsables de políticas y programas que les conciernan;

(...)

Artículo 7.

1. Los pueblos interesados deberán tener el *derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo*, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptible de afectarles directamente (Artículos 6º y 7º, Convenio 169 de la OIT, énfasis añadido).

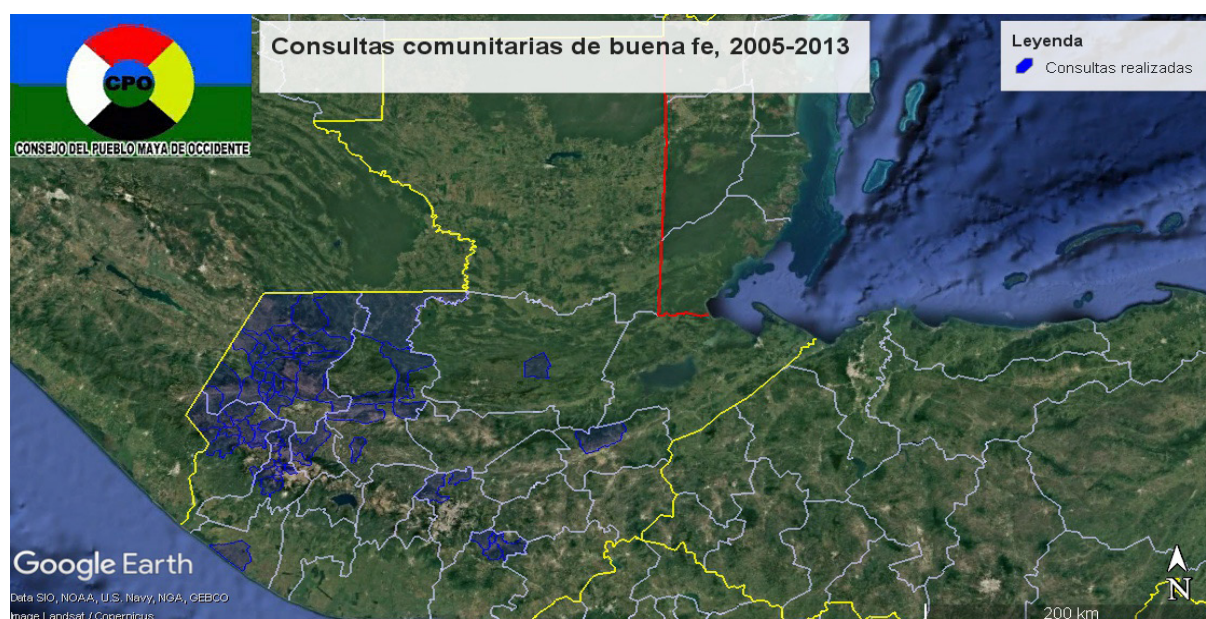
Sobre la base anterior, en el país se han llevado a cabo múltiples consultas comunitarias gestionadas por los propios pueblos, a las que se ha denominado “consultas de buena fe” o autoconsultas. La base de datos del Consejo de Pueblos de Occidente (CPO) da cuenta de 64 consultas comunitarias de buena fe desarrolladas entre 2005 y 2013, realizadas en respuesta a la aprobación de licencias de operación minera, hidroeléctrica y petrolera, lo que pone de manifiesto una fuerte conflictividad social en el país. La figura 1 refleja que las autoconsultas se concentran mayoritariamente en los departamentos de Huehuetenango y El Quiché, situados al noroccidente del país; esto coincide con el hecho de que estas regiones fueron las más afectadas por las masacres perpetradas por el Ejército de Guatemala durante el período de la guerra⁹. Otra fuente que extiende la temporalidad de 2004 a 2014, contabiliza 114 autoconsultas (AYSSA en Xiloj, 2016, pág. 24). En todos estos procesos las comunidades han dicho “no” a los proyectos extractivos en sus territorios.

No obstante, las autoconsultas no han logrado establecer una vinculación legal entre la negativa comunitaria a los proyectos extractivos y las acciones administrativas del

9 El informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico establece la identificación de 344 masacres perpetradas en el departamento de El Quiché y 88 en el departamento de Huehuetenango (Comisión para el Esclarecimiento Histórico 1999, 82).

Estado del que se esperaría la consecuente suspensión de las licencias mineras. Victor Ferrigno (2000) afirma que el reconocimiento del pluralismo jurídico en el país enfrenta obstáculos políticos y discriminatorios, disfrazados de tecnicismos legales; para el caso de las consultas el tecnicismo estriba en la necesidad de que sea el propio Estado quien lidere, controle y establezca el proceso consultivo.

Figura 1: Imagen satelital con información de consultas comunitarias de buena fe en Guatemala, 2005-2013



Fuente: Base de datos geográfica del Consejo de Pueblos de Occidente (CPO).

Las consultas comunitarias reconocidas por el Estado de Guatemala se ordenan como mecanismos transitorios por parte de la Corte de Constitucionalidad, institución que a través de diferentes sentencias sobre casos de denuncia ha fallado a favor de los pueblos en cuanto a la obligatoriedad que tiene el Estado de realizar los procesos de consulta comunitaria, según los preceptos del Convenio 169.

Según la abogada Lucía Xiloj (2016) “la sentencia que puede considerarse como punto de partida para analizar la forma en que la Corte de Constitucionalidad ha abordado el derecho a la consulta de los pueblos indígenas es la dictada el 21 de diciembre de 2009 dentro del Expediente 3878-2007” (pág. 33). A partir de dicha sentencia, se suman otras varias en las que la Corte de Constitucionalidad, máximo órgano legal del país, ordenó la realización de consultas comunitarias y en todas ellas asienta precedentes sobre la legitimidad de este derecho y establece un procedimiento para su realización en el cual se incluyen los principios que deben primar, las fases de la consulta, los entes responsables de llevarla adelante y los actores que deben participar en ella.

A la fecha, todas las consultas comunitarias ordenadas por la Corte son de carácter **reparatorio**. Es decir, que primero se han otorgado las licencias de explotación y posteriormente, gracias a las largas batallas legales emprendidas por las comunidades, se ha logrado obtener fallos a favor de estas últimas. Ello ha implicado un desgaste previo al proceso de consulta, que, en la mayoría de casos ha pasado por conflictividad social que ha incluido el uso de la violencia física, desalojos de las poblaciones, criminalización de líderes comunitarios y división comunitaria (Colectivo MadreSelva, 2014; Yagenova, 2014; Dary, 2018; Bufete Jurídico de Derechos Humanos, 2022). Sobre este punto cabe mencionar que las comunidades han intentado diferentes vías legales, pero la única que ha logrado paralizar por lo menos temporalmente los proyectos mineros, han sido aquellas por reclamos a la falta de consulta a los pueblos originarios. Esto nos plantea un primer dilema para la antropología: ¿son únicamente los pueblos indígenas quienes deberían contar con esta prerrogativa?, ¿qué pasa con aquellas poblaciones que no se reconocen indígenas y que son asediados por la instalación de este tipo de proyectos?, o ¿cuáles son las poblaciones que gozan de dicho reconocimiento y quién lo otorga?

Un caso emblemático ha sido el del pueblo Xinka. Resulta icónico por tres razones fundamentales. La primera de ellas es que se trata de un pueblo que hasta hace pocos años gozaba de poco (re)conocimiento nacional. En el apartado anterior hemos presentado una apretada síntesis de los antecedentes que llevaron a la negociación y firma del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, en donde figuran como protagonistas los 22 pueblos aglutinados en la identidad política maya¹⁰; no obstante, en la redacción del Acuerdo, se menciona también como pueblos originarios al “garífuna y xinca (sic)” (Los Acuerdos de Paz en Guatemala 2006, 31) a los que se incorpora de forma aislada en el texto. La segunda, es que las estadísticas nacionales mostraban que se trataba de una población reducida en volumen, que según el censo de población realizado en 2002 alcanzaba las 16,214 personas en el territorio nacional (Instituto Nacional de Estadística, República de Guatemala 2003, 31). Y la tercera razón que podríamos argumentar es que el pueblo Xinka no responde a los “marcadores culturales” clásicos con los que el pensamiento común ha asociado a los grupos indígenas; es decir, la lengua¹¹ y la indumentaria tradicional. La imposibilidad de comprender y reconocer a la población Xinka como indígena, más allá de estos marcadores culturales, resultaba en un claro ejemplo de su invisibilización no solo por el Estado, sino también por la sociedad guatemalteca.

Todo lo anterior tuvo un impacto en los acontecimientos posteriores a la interposición

10 El documento de consenso redactado por la Asamblea de la Sociedad Civil refiere únicamente al pueblo maya (FLACSO, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales 1995). La primera mención al pueblo Xinka en el contexto de los Acuerdos de Paz que hemos podido rastrear corresponde a la Comisión de grupos étnicos de la Comisión Nacional de Reconciliación. Como parte de su ponencia presentan una serie de exigencias al Estado, entre ellas: “e. Exige que se haga oficial la autodeterminación de las culturas maya, garífuna y xinca” (Comisión Nacional de Reconciliación, 1991, pág. 185) -agradecemos este dato al Dr. Ricardo Sáenz-. Entre los integrantes de dicha comisión aparece el Dr. Jorge Solares, en representación del Colegio Estomatológico de Guatemala, dato que no deja de ser curioso pues este profesional destacó en sus dos carreras académicas: la Odontología y la Antropología. Lo anterior, nos hace hipotetizar que pudo ser Jorge Solares quien impulsó la inclusión de los pueblos garífuna y xinca en las discusiones sobre el reconocimiento étnico y cultural, por ser este último el tema al que principalmente se dedicó.

11 Claudia Dary (2022) menciona algunas de las causas de la reducción poblacional y pérdida del idioma Xinka durante la época colonial.

de amparos debido a la falta de consulta al pueblo Xinka por parte de la Minera San Rafael en relación con la instalación de un proyecto minero en el municipio de San Rafael Las Flores, departamento de Santa Rosa.

En los diferentes momentos procesales del amparo interpuesto en ese momento ante la Corte Suprema de Justicia, la empresa argumentó la carencia de población indígena en la región tomando como base la información censal de 2002 referida en el párrafo anterior; no obstante, este extremo fue rechazado por la Corte, teniendo en cuenta los argumentos presentados por la Asociación del Parlamento Xinka de Guatemala¹², instancia representante de las comunidades afectadas por la instalación minera. De la misma forma, se tomó en cuenta que el mismo Instituto Nacional de Estadística contaba con informes más recientes en los que se estipulaba una existencia mayor de población Xinka en la región (Corte de Constitucionalidad, República de Guatemala, Expediente 4785-2017). Sin embargo, este era un asunto que iba más allá de una cuantificación estadística, por lo que era necesario deducir con mayor argumentación el tema identitario.

Para poder decidir y argumentar sobre su fallo, la Corte de Constitucionalidad solicitó estudios antropológicos a las instituciones especializadas. En su resolución, se mencionan tres estudios: uno del Ministerio de Cultura y Deportes, MICUDE; otro, del Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas, adscrito a la Universidad de San Carlos de Guatemala (la única universidad pública del país); y el tercero, del Centro de Investigaciones Arqueológicas y Antropológicas de la Universidad del Valle de Guatemala, universidad privada. Con excepción del estudio proporcionado por el MICUDE, los estudios revelaron la autodeterminación y reconocimiento de las poblaciones como Xinkas y esbozaron elementos importantes sobre la historia regional, el territorio y la cultura; asimismo, dieron cuenta de la relación existente entre la población que se autodenomina Xinka y el lugar sagrado/sitio arqueológico San Rafael Las Flores, del cual una porción se encuentra dentro de la Mina San Rafael. Cabe mencionar que los dos estudios provenientes de las universidades contaron con muy poco tiempo para cumplir con la solicitud de la Corte.

En los resúmenes de los dos estudios antropológicos elaborados por las universidades que se presentan en la sentencia se ponen de manifiesto elementos culturales que “definen” a los pueblos indígenas y que se enraízan en las teorías de la identidad, llevando así discusiones teóricas propias de la Antropología, al escenario de lo legal.

Es importante destacar que esta es la primera vez que se solicitan estudios o peritajes de carácter antropológico-social a universidades del país para resolver un asunto legal que busca sustentar la existencia de un pueblo indígena. Sin embargo, tras este caso, no se han presentado nuevas solicitudes de este tipo, dejando a las instituciones académicas al margen de dichos procesos. Posiblemente, esta exclusión sea producto también de que en las universidades e institutos de investigación de las ciencias sociales no existen líneas de trabajo con esta

12 En su sitio Web se define como “la máxima representante del Pueblo Xinka de Guatemala y es responsable de promover el desarrollo económico, social y sostenible de las comunidades indígenas localizadas en el sur oriente del país, mediante la promoción y fortalecimiento de la participación del pueblo Xinka en procesos de incidencia política, para la transformación y construcción de estado plurinacional y democrático a fin de garantizar el cumplimiento de los acuerdos de paz, en especial los derechos de identidad y pueblos indígenas” (<https://parlamentoxinka.org>).

orientación jurídica. La producción científica de estas entidades primordialmente se ha orientado a la discusión académica.

Por otro lado, deben tenerse en cuenta las características curriculares en la formación de profesionales en antropología. En el país existen dos universidades que imparten esta disciplina; no obstante, ninguna de ellas contempla en su pénsum de estudios contenidos asociados al trabajo en peritajes y estudios de carácter legal, más bien la orientación se ha inclinado a la formación en investigación académica o en investigación aplicada. Si bien es cierto que la temática de la identidad y los estudios sobre pueblos indígenas tiene una larga trayectoria en el país, lo cierto es que en las últimas décadas la producción se ha volcado fundamentalmente a los campos académico y de las consultorías financiadas por organizaciones de la sociedad civil y por la cooperación internacional (Letona Rodríguez 2023).

Así, la vinculación de antropólogas y antropólogos en los procesos de defensa legal de los territorios ha ocurrido de manera individual, y no de forma orgánica o institucional a través de las entidades científicas. Esta participación se ha dado principalmente por dos vías: por un lado, mediante el acompañamiento desde organizaciones de la sociedad civil, que operan con fondos —en su mayoría— provenientes de la cooperación internacional; y por otro, a través de colaboraciones voluntarias en el marco de nuevos movimientos sociales.

Dado que estos procesos se desarrollan en el ámbito jurídico, las organizaciones de la sociedad civil han enfocado sus esfuerzos en brindar asesoría legal y ambiental, lo que ha reducido el papel de la antropología a la defensa de las identidades indígenas. En consecuencia, en la mayoría de los casos, la participación de antropólogas y antropólogos ha sido voluntaria y no remunerada, aunque en ocasiones pueda derivar en contrataciones puntuales.

Senderos de consulta: notas desde la antropología

En este último apartado, deseo plasmar en blanco y negro algunas reflexiones surgidas de mi experiencia personal y profesional; dimensiones que considero indisolubles. Las expongo como parte de un quehacer antropológico, aunque sin pretender que sean aplicables a todos los casos. La intención que guía estas páginas es, precisamente, la que señalo en el título de este artículo: propiciar un diálogo a partir de mi recorrido en los senderos de la consulta.

Los procesos de consulta ordenados por el aparato estatal de Guatemala son el resultado, a menudo contradictorio, de tensiones y disputas de poder dentro de un Estado caracterizado por el autoritarismo y la cooptación de los espacios de gobierno en favor de élites empresariales y del crimen organizado. En este contexto, los fallos de la Corte de Constitucionalidad responden a una alineación casuística de estos poderes, un tema que no abordaré en este espacio.

Aun cuando las sentencias han favorecido a las comunidades, su impacto es ambivalente. La instrucción de llevar a cabo procesos de consulta puede interpretarse como una salida “democrática” que busca cumplir con el derecho internacional, pero también como un mero trámite administrativo destinado a destrabar la operación de empresas extractivas en el país. En estos términos, las consultas no otorgan a las comunidades la capacidad de vetar los proyectos, lo que ha permitido que en algunos casos se realicen de manera apresurada y con graves vicios, legitimando la reanudación de actividades extractivas. Sin embargo, también han servido como espacios de fortalecimiento comunitario y, en particular, de defensa del territorio. Es en esta

dimensión donde la antropología encuentra un lugar, aunque reducido.

Como antropóloga, tuve oportunidad de participar en dos procesos de consulta actualmente en curso: el de la licencia Progreso VII Derivada, en los municipios de San José del Golfo y San Pedro Ayampuc, en el altiplano central; y el de la licencia Escobal, en el municipio de San Rafael Las Flores, en el oriente del país.

Cada uno de estos procesos refleja las características históricas y sociopolíticas de las poblaciones involucradas. En el caso de Progreso VII Derivada, las comunidades se encuentran en las cercanías de la ciudad de Guatemala, donde se centraliza el poder político. Allí, la presión del crecimiento urbano es un factor determinante en la configuración del territorio y sus formas de vida. Esta región alberga una diversidad de expresiones culturales de los pueblos originarios, entre ellos los Maya Poqomam, Maya Kaqchikel y Xinka, que comparten espacio con los mestizos y ladinos. Por otro lado, las comunidades cercanas al proyecto minero Escobal mantienen un estilo de vida campesino, y su población indígena predominante es el pueblo Xinka, que cobró fuerza tras la firma de los Acuerdos de Paz.

En ambos casos, se han consolidado articulaciones comunitarias en defensa del territorio, con el respaldo de organizaciones de la sociedad civil, activistas y profesionales, entre ellos antropólogos. La principal estrategia de defensa ha sido la organización interna y la vía del amparo ante la falta de consulta a los pueblos originarios.

En este contexto, la antropología ha cobrado relevancia al aportar herramientas para la comprensión y el diálogo sobre las diferencias culturales, las relaciones interétnicas y las características de los pueblos originarios. No obstante, es necesario reconocer una realidad preocupante: la gran mayoría de las personas desconoce qué es la antropología, a qué se dedica un profesional de esta disciplina y, aún más, cuál es la utilidad de su trabajo. Si bien este desconocimiento responde a múltiples factores –y en gran parte es responsabilidad del propio gremio de antropólogas y antropólogos–, considero fundamental visibilizarlo. No con el afán de victimizarnos ni de excusarnos, sino para asumirlo como un reto dentro de nuestro ejercicio profesional.

Desde esta perspectiva, cabe preguntarse qué ocurrió cuando los magistrados de la Corte de Constitucionalidad se vieron en la necesidad de solicitar “estudios expertos” sobre el pueblo Xinka sin tener certeza sobre a qué profesional recurrir ni qué tipo de información esperar. Aun así, es significativo observar cómo estos procesos han revalorizado el papel de la antropología, al punto que tanto el Estado como las comunidades han comenzado a reconocer al antropólogo como un experto cuyo criterio tiene peso. Este reconocimiento, a su vez, ha implicado un aprendizaje sobre nuestra disciplina.

Al mismo tiempo, transitar por los “senderos de la consulta” ha sido para mí un proceso de aprendizaje. Me ha permitido observar cambios sociales y políticos que emergen del ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas. Un claro ejemplo de ello es la reivindicación política y cultural de la identidad étnica y los esfuerzos colectivos por la recuperación de la memoria, las formas organizativas y los elementos de la espiritualidad, muchas veces integrados en prácticas sincréticas de religiosidad. Todo esto ha contribuido a una toma de conciencia sobre la cultura como un capital político, antes desestimado debido al racismo estructural predominante en el país.

Es precisamente en esta resignificación de la cultura donde comienza a gestarse un

nuevo entendimiento sobre el papel de la antropología. Se abre así la posibilidad de articular la reflexión teórica y metodológica de nuestra disciplina con la vida cotidiana de las personas, al tiempo que se fortalece el oficio antropológico como una tarea necesaria y aún pendiente.

Sin embargo, dado que la participación de antropólogos y antropólogas en los procesos legales de defensa del territorio se establece de manera individual, esta se percibe como una pequeña rendija, sujeta a las disputas dentro del campo laboral. Además, dicho involucramiento conlleva asumir un posicionamiento social y exponerse personalmente al radar de las violencias que operan en contextos neoextractivistas, lo que nos hace vulnerables, todo ello sin el respaldo de una cobertura institucional.

Desde esta perspectiva, una de mis reflexiones es que, si bien se ha promovido y practicado una antropología comprometida, esta no siempre ha sido plenamente reconocida.

Es imperativo contar con antropólogos en el Estado, garantizar cobertura institucional para las tareas de investigación, colaboración y asesoría, y reconocer este trabajo con una remuneración acorde a su importancia. Esto, a su vez, debe traducirse en una reflexión académica más profunda: en las aulas, es necesario discutir los marcos conceptuales, los dilemas éticos y las metodologías que guían nuestro quehacer. Solo así podremos consolidar una antropología comprometida, reconocida y socialmente relevante.

Referencias citadas

- Bastos, Santiago, y Manuela Camus. *El movimiento maya en perspectiva. Texto para reflexión y debate*. FLACSO, 2003.
- Bufete Jurídico de Derechos Humanos. «Defensores de Derechos Humanos. La criminalización del derecho de defender derechos, casos emblemáticos.» Guatemala, 2022.
- Castillo Taracena, C. Rafael. *Iximche', un lugar de memorias en Guatemala. La construcción arqueológica de la identidad*. FLACSO, 2013.
- Colectivo MadreSelva. *Dar la vida por nuestra Madre Tierra. Experiencias, memorias y reflexiones de mujeres en la defensa del territorio de La Puya y San Rafael Las Flores en los departamentos de Guatemala y Santa Rosa*. 2014.
- Comisión Nacional de Reconciliación. *Diálogo Nacional*. Ediciones América, 1991.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico. *Guatemala Memoria del Silencio Tz'inil Na'tab'al. Conclusiones y recomendaciones del Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico*. 1999.
- Dary, Claudia. *Historia e identidad del pueblo Xinka*. Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas / Dirección General de Investigación, USAC, 2015.
- Dary, Claudia. «Identidades, defensa del territorio y conflictividad social en el suroriente de Guatemala (2010-2015).» En *Pensar Guatemala desde la resistencia. El neoliberalismo enfrentado*, de Claudia Dary, y otros, 11-87. F&G Editores, 2018.
- _____. *Los Xinkas en el siglo XVIII. La administración religiosa de los pueblos indígenas del suroriente de Guatemala*. Dirección General de Investigación / Instituto de Estudios Interétnicos y de los Pueblos Indígenas, USAC, 2022.
- Falla, Ricardo. *Las lógicas del genocidio guatemalteco, febrero de 1982 a agosto de 1983*. Vols.

- 6, Colección Al atardecer de la vida... Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales / Vicerrectoría de Investigación y Proyección, URL / Editorial Universitaria, USAC, 2017.
- Ferrigno, Víctor. «Derecho indígena: ¿debate jurídico o controversia política?» En *Pluralidad jurídica en el umbral del siglo*, de Jorge (Coord.) Solares, 105-124. FLACSO, 2000.
- FLACSO, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. *Asamblea de la Sociedad Civil: propuestas para la Paz*. 1995.
- Hale, Charles R. “Más que un indio”. *Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*. Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales, 2007.
- Instituto Nacional de Estadística, República de Guatemala. «Características de la población y de los locales de habitación censados. Censos Nacionales XI de Población y VI de Habitación, 2002.» Guatemala, 2003.
- Letona Rodríguez, Alejandra. «Publico, luego existo: las dificultades de escribir y teorizar en Latinoamérica.» *Publicar* 21, n° 34 (2023): 23-36.
- Los Acuerdos de Paz en Guatemala*. Secretaría de la Paz, Presidencia de la República de Guatemala, 2006.
- Pellecer González, Lucía. *Espacio-territorio en conflicto: resistencias comunitarias y resistencias virtuales. El caso de las Comunidades en Resistencia Pacífica La Puya*. Tesis para optar al grado de Maestría en Antropología Social por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2016.
- Sáenz de Tejada, Ricardo. *Democracias de posguerra en Centroamérica, política, pobreza y desigualdad en Nicaragua, El Salvador y Guatemala (1979-2005)*. FLACSO, 2017.
- Sieder, Rachel. «Pueblos indígenas y derecho en América Latina.» En *El derecho en América Latina: los retos del siglo XXI*, de César (Coord.) Rodríguez Garavito, 302-321. Siglo XXI, 2011.
- Wilson, Richard. *Resurgimiento maya en Guatemala (Experiencias Q'eqchi'és)*. CIRMA / PMS, 1999.
- Xiloj Cuin, Lucía Inés. *Sistematización del proceso de implementación del Derecho a la Consulta a los Pueblos Indígenas establecido en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en Guatemala*. Oxfam, 2016.
- Xiloj, Lucía. *La consulta previa, libre e informada en la jurisprudencia guatemalteca*. Coordinación y Convergencia Nacional Maya Waqib' Kej, 2017.
- Yagenova, Simona. *La Mina El Tambor Progreso VII Derivada y la Resistencia de la Puya. Un análisis de los antecedentes, implicaciones e impactos de este proyecto*. Colectivo MadreSelva, 2014.

El dilema del embaucador: ética y las tecnologías del yo (self) antropológico

Peter Pels¹

“Lo que me preocupa del humanismo es que presenta una forma particular de nuestra ética como un modelo universal para cualquier tipo de libertad. Creo que hay más secretos, más libertades posibles y más invenciones en nuestro futuro de lo que podemos imaginar en el humanismo...”

Foucault (en Martin 1988:15)

Como lo demuestran varios capítulos de este volumen, la auditoría y la contabilidad se han convertido en los signos operativos de la expansión global de los valores neoliberales. Por un lado, acompañan grandes esperanzas sobre una transformación de las relaciones transnacionales hacia una buena gobernanza y una mayor transparencia en la organización del estado y la sociedad civil; por otro, generan el temor de que esta transformación de la moral liberal encubra un nuevo orden de crecientes desigualdades globales. Si, como argumenta Power, la auditoría amenaza con reemplazar el monitoreo de la calidad por el monitoreo de los sistemas que monitorean la calidad (1994: 6), esto puede recordarnos una crítica anterior al liberalismo: su tendencia a reemplazar la discusión política por los sistemas que supuestamente salvaguardan la representación democrática, despolitizando relaciones que en realidad están cargadas de conflicto (Schmitt 1993, Habermas 1989). En otro lugar (1999a: 111), he argumentado que el reciente resurgimiento del interés en la ética de la antropología también debe verse en el contexto de la expansión de los ideales neoliberales, y que esto plantea dudas similares sobre la forma en que la moral antropológica puede encubrir nuevas estructuras de

¹ Original en inglés “The trickster’s dilemma. Ethics and technologies of the anthropological self”, en Marilyn Strathern (ed.). 2004. *Audit Cultures. Anthropological studies in accountability, ethics and the academy*. Routledge, London and New York. Traducción: Taiel F. Gergely, corrección Lía Ferrero.

explotación. Aquí, quiero continuar esa investigación sobre el trasfondo cultural e histórico de la moral antropológica, precisamente porque puede revelar algunos de los dilemas peculiares de la constitución del yo (*self*) liberal. En particular, creo que la posición “dúplex” del antropólogo (Pels 1999a), situado, como un embaucador, entre diferentes moralidades y epistemes, descubre algunas de las imposibilidades de mantener el deseo liberal de autonomía individual de elección y opinión distanciado de la lucha política sobre las desigualdades existentes en el mundo.

Tal deseo de crear una posición subjetiva divorciada de la lucha política también caracteriza el intento de establecer pautas éticas para la conducta antropológica, y este distanciamiento político explica en parte por qué los intentos de generar discusión ética entre antropólogos a menudo han recibido poca retroalimentación (Levy 1993: 25) o han sido recibidos con escepticismo, incluso desaprobación (“¿Por qué perder tiempo en eso?”).² Intentaré explicar esa actitud interpretando la ética, entendida como un conjunto de reglas cuasi-legales, como parte de una tecnología específica del yo (profesional).

Espero demostrar que, primero, esta tecnología profesional del yo está dirigida a un ideal específico de *propaganda* antropológica, y segundo, que esta figura pública es solo una de las formas en que los antropólogos se han constituido a sí mismos como sujetos. La siguiente sección considera cómo este uso de la “ética” ha cambiado bajo la influencia de las nuevas tecnologías de dominación que caracterizan la expansión de los modelos de mercado neoliberales y las técnicas de auditoría. Los nuevos usos de la “ética” desplazan el equilibrio entre el desempeño profesional público y el privado hacia este último, y nos llevan a distinguir entre “ética”, “ética profesional” y tecnologías del yo.

A continuación, muestro el trasfondo cultural e histórico de tales distinciones en una constitución específicamente *liberal* del yo, un yo moderno esquizoide que es tanto el objeto de mejora como el sujeto que realiza la mejora. Esta subjetividad humanista, al constituirse como su propia medida, se libera y aísla simultáneamente de su entorno. El yo liberal es, a su vez, el trasfondo contra el cual ver la emergencia de una ética profesional o sentido de servicio y su noción romántica de “ética”, un yo profesional que se manifestó en la antropología de principios del siglo XX de una manera muy peculiar. Habiendo establecido, espero, que el sujeto antropológico comparte el aislamiento del yo liberal y su consecuente negación de sus compromisos políticos, luego ubico este aislamiento en la ética profesional de la antropología, su discurso sobre el método, el género de la etnografía confesional, así como la producción de diálogo aséptico a través de una discusión de lo que considero una de las últimas etnografías del siglo XX, “Las enseñanzas de Don Juan” de Castaneda (1968). En conclusión, argumento que para protegerse de los efectos negativos de la despolitización de la investigación por el foco en la ética y el método, los antropólogos pueden tener que considerar confesiones agonísticas, la historicización y politización de la metodología, y la posibilidad de una ética emergente, una que ya no esté ligada a una comunidad estable sino que surja de negociaciones contingentes. Sin embargo, la conciencia del compromiso político también saca a relucir el dilema del embaucador: al deber lealtad pública tanto a los patrocinadores de la investigación como a los

2 Esto es, por supuesto, sorprendente dada la amplia base de los debates críticos que precedieron a la redacción del primer código profesional de conducta, los “Principios de responsabilidad profesional” de la AAA (véase más adelante).

sujetos de investigación, los antropólogos ya no pueden desear mostrarles a ninguno de ellos una cara “verdadera”.

La ética antropológica como tecnología del yo

Para entender lo que significa tratar la ética³ profesional de la antropología como una tecnología del yo, primero debo esbozar lo que significa entender un conjunto de estándares culturales como tal. Parto del supuesto de que “tecnología” se refiere a una regulación de la práctica humana que viene en una cierta forma objetivada, como un conjunto de objetos (herramientas, máquinas, edificios), como un conjunto de reglas más o menos explícitas, como un ritual o un ejemplo de conducta, o como un aparato disciplinario (por supuesto, una tecnología generalmente combina dos o más de estos). Es crucial darse cuenta de que su estatus como objetivación de una práctica humana implica que una tecnología puede transferirse de una situación a otra sin necesariamente cambiar su forma, aunque cada transferencia puede cambiar su identidad y significado. Foucault (1988: 18-19) distinguió cuatro tipos principales de tecnologías a través de las cuales los seres humanos objetivan su razón práctica (y así se entienden a sí mismos): tecnologías de producción (para hacer y cambiar cosas), de sistemas de signos, de poder (objetivizando al sujeto) y del yo. Las tecnologías del yo, escribió:

permiten a los individuos efectuar por sus propios medios o con la ayuda de otros una serie de operaciones sobre sus propios cuerpos y almas, pensamientos, conductas y maneras de ser, para transformarse a sí mismos con el fin de alcanzar un cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría, perfección o inmortalidad (Foucault 1988: 18-19).

Los cuatro tipos rara vez operan por separado, un punto importante a tener en cuenta. El propio Foucault se centró principalmente en los dos últimos, y especialmente en sus últimos años prestó mucha atención a lo que llamó “gubernamentalidad”, el contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las de constitución del yo, admitiendo que en su trabajo previo quizás se concentró demasiado exclusivamente en las primeras.

Dada la descripción de Foucault, podemos distinguir tres aspectos de una tecnología del yo: el conjunto de operaciones tecnológicas, el yo intervenido (cuerpos, almas, pensamientos, conducta) y el yo purificado que debería ser el resultado de esas operaciones. Al implementar una cierta tecnología del yo, el sujeto se constituye mediante un movimiento a través de los tres aspectos. A Foucault le gustaba usar la confesión como ejemplo (en parte porque pensaba que “el hombre occidental se ha convertido en un animal confeso” [citado por Gutman 1988:104]), y la práctica de la confesión muestra claramente esta constitución tripartita del sujeto, ya que es un “ritual de discurso en el que el sujeto hablante (que encarna la operación ‘tecnológica’) es también el sujeto del enunciado” (el “yo” intervenido), que, a través de la absolución, constituye el sujeto purificado. Esta tríada puede hacerse corresponder con la tríada de la ética aristotélica basada en el supuesto de una humanidad no instruida (el “yo” intervenido) que debe ser elevada por una ética racional (la “operación tecnológica”) a una realización de su esencia potencial (el

3 Estudiado aquí a partir de ejemplos británicos, estadounidenses y holandeses.

sujeto purificado; MacIntyre 1984: 52-53). Por lo tanto, parece razonable investigar la noción de ética como (parte de una) tecnología del yo.

¿Qué significaría esto cuando se aplica a esos códigos de conducta profesional redactados en antropología desde finales de la década del sesenta en adelante? Cuando observamos el texto de los *Principios de Responsabilidad Profesional* (PPR) redactado a principios de los años setenta por la Asociación Americana de Antropología (Fluehr-Lobban 1991: 247-252), queda claro que el “sujeto purificado” al que se aspira, el ideal del antropólogo profesional, es alguien cuya responsabilidad primera y principal es “proteger el bienestar físico, social y psicológico y honrar la dignidad y privacidad de las personas estudiadas”. Posteriormente, se consideraba que los antropólogos debían responsabilidad ante el público, su disciplina, sus estudiantes, sus patrocinadores, y por último, hacia sus propios gobiernos y los gobiernos anfitriones; no necesariamente en ese orden, ya que la única jerarquía explícita de responsabilidad viene dada por la primacía de los intereses de las personas estudiadas.

El PPR no da una indicación clara del yo “intervenido” –la “humanidad no instruida” entre los antropólogos– excepto por defecto, como cuando se reconoce el extraordinario énfasis que se pone en todos los artículos de responsabilidad (excepto aquellos sobre las relaciones con estudiantes) en la evitación del secreto en la contratación, práctica y difusión de los resultados de la investigación. Esto puede explicarse, por supuesto, por la influencia directa de la protesta contra la investigación de contrainsurgencia en la época del Proyecto Camelot y la guerra en Vietnam, Tailandia y Camboya (Fluehr-Lobban 1991: 24ff), y refleja una antigua ansiedad sobre el uso potencial de los antropólogos como espías. Así, el yo antropológico que debe ser educado es un yo potencialmente *doble*, uno que puede mantener oculto lo que debería estar a la vista pública.

Por último, podríamos preguntarnos cuáles son las “operaciones tecnológicas” precisas que esta tecnología del yo profesional debía aplicar a los antropólogos “no instruidos”. La objetivación de la ética en un conjunto de normas explícitas pretendía proteger, según la teoría popular occidental del profesionalismo formulada a principios del siglo XX, la competencia y el honor del profesional, es decir, ayudar a disciplinar a los miembros de la profesión para que sus clientes pudieran confiar en la calidad técnica y moral del servicio prestado (Carr-Saunders y Wilson 1933: 302, 394; Taeusch 1933: 472). Sin embargo, el texto de los PPR de los años setenta muestra cierta ambivalencia: su epílogo circunscribe la responsabilidad ética y científica del antropólogo diciendo que:

[es] una responsabilidad humana, no sobrehumana. Errar es humano, perdonar es humano. Esta declaración de principios de responsabilidad profesional no está diseñada para castigar, sino para proporcionar pautas que puedan minimizar las ocasiones en que sea necesario perdonar. (Fluehr-Lobban 1991: 252).

El énfasis en el “perdón” más que en el “castigo” revela hasta qué punto la Asociación Americana de Antropología, al igual que la mayoría de las demás asociaciones antropológicas, y a pesar de ciertos intentos de hacer de dichas asociaciones organismos más exclusivamente

profesionales,⁴ era más una sociedad académica que una asociación profesional con poder de sanción para castigar infracciones a su código de conducta. Esto no significaba que el control entre pares previsto dentro de una asociación profesional no formara parte de la tecnología del yo del PPR: al contrario, el párrafo sobre el perdón era seguido inmediatamente por otro que afirmaba que cualquiera de los “poderes legítimos de la Asociación” podría utilizarse para investigar sospechas de conducta irresponsable por parte de colegas. Así, a pesar del énfasis en el perdón más que en el castigo, todavía se puede identificar al PPR como una declaración que funciona dentro de una tecnología del yo destinada a asegurar la conducta ética mediante la operación conjunta de un set de principios explícitos, cuasi-legales, que subrayaban el compromiso del sujeto antropológico de hacer público todos los aspectos de la vida profesional, y que podía ser reforzada por el control profesional entre pares.

La especificidad de la ética antropológica en comparación con otras instancias de esta tecnología del yo es evidente en la relativa debilidad –comparada, por ejemplo, con las asociaciones médicas o legales– de la capacidad de los profesionales para disciplinar a sus colegas. La difusión tiene un significado diferente, más radical, entre los antropólogos porque no tienen el equivalente al derecho de confidencialidad del médico, del abogado o del sacerdote: el derecho a negarse a revelar lo que los clientes les han comunicado (Givens 1993: 37). Esto está relacionado con el hecho de que las asociaciones antropológicas no pueden otorgar licencias a practicantes generales. En lugar de eso, la mayoría de los antropólogos británicos han considerado durante mucho tiempo que un antropólogo “general” es un “ya no antropólogo” (Wright 1995: 66-67), lo que implica que la antropología académica “pura” legitima la disciplina y que la antropología “aplicada” es solo derivativa (Evans-Pritchard 1946). Esto puede haber sido menos pronunciado en los Estados Unidos, pero la antropología británica, estadounidense y neerlandesa parece haber compartido, hasta hace poco, la identificación del trabajo antropológico con la investigación académica “pura” (Fluehr-Lobban 1991: 22, Wright 1995)⁵. Como he argumentado en otra parte (Pels 1999a), esto indica otro conjunto de valores, opuestos, que los antropólogos –como otros profesionales– colocan junto a su sentido de servicio: la moralidad de la ciencia y su ideal de verdad, que debe alcanzarse mediante la metodología y la discusión pública. Esta moralidad de la verdad fundamenta la reivindicación de autoridad de los antropólogos para prestar un “servicio público” (ver Fluehr-Lobban 1991: 244, Malinowski 1929, Wilson 1940). Como se argumenta más adelante, este conjunto de valores indica la existencia de tecnologías del yo antropológico distintas de la ética profesional.

Si comparamos esta postura posterior del servicio público con la jerarquía de valores en el PPR de principios de los años setenta, sin embargo, reconocemos un enigma peculiar que está ausente en otras formas del uso de la ética profesional: una ambivalencia sobre la audiencia primaria a la que debe dirigirse la constitución de uno mismo como sujeto antropológico. Mientras que los antropólogos antes de este momento estaban preocupados predominantemente con un

4 Por ejemplo, la ASA británica, cuyo inicio puede considerarse un intento de separar a los antropólogos académicos de la Royal Anthropological Society, más ampliamente considerada como “amateur” (Leach, citado en Wright 1995: 67).

5 Sin embargo, como sostiene Nader, la cuestión de la profesionalización de la antropología requiere una mayor reflexión e investigación (véase su comentario a Pels 1999a).

servicio público dirigido a una audiencia de patrocinadores de investigación y gobiernos, el primer código ético convirtió los intereses de las personas estudiadas en el elemento primordial. Esto sacó a la luz la ambivalencia de los antropólogos respecto de quién debería ser realmente el cliente de su expertise: los patrocinadores de la investigación o los sujetos de investigación.

Esto pone de manifiesto al menos otras dos formas de constituir el yo y el otro antropológico que coexisten con el aparato de control profesional, y que ayudan a explicar la debilidad relativa de este último. La primera es la práctica de relaciones públicas con patrocinadores poderosos de la investigación, lo que implica una constitución del yo a través de la comunicación efectiva de una imagen positiva; su operación tecnológica dominante parecería ser la aplicación de subsidios (*grant application*). La segunda es la constitución del yo a través de la comunicación efectiva con las personas investigadas mediante los métodos y técnicas de la etnografía y el trabajo de campo (*rapport*). La primera constituye al antropólogo por medio de los valores defendidos por la organización patrocinadora; la segunda mediante la desidentificación del antropólogo con su trasfondo personal. La ambigüedad se resume (pero no se resuelve) mediante la invocación del “bienestar” en el primer artículo del PPR: aunque la responsabilidad primaria de los antropólogos es con el bienestar de las personas investigadas, la noción misma remite a la situación en la que los antropólogos se presentaban ante los patrocinadores de la investigación como los “expertos en bienestar” que debían ser empleados por los gobiernos (predominantemente) coloniales. Uno debe ser consciente del hecho de que incluso cuando el primer interés de los antropólogos es venderse a los patrocinadores de investigación, también (ayudan a) formular la “primacía” de los intereses de las personas (a ser) investigadas.⁶

La ética antropológica en la era de la auditoría

Pocos antropólogos, ya sea en empresas o en puestos en el gobierno, van a carecer de experiencia con los recientes cambios en la gestión de la profesión antropológica y la evaluación de su eficiencia, y este libro documenta formas en las que estos cambios significan transformaciones importantes en la gubernamentalidad. Power sostiene que este “cambio fundamental en los patrones de gobernanza” (1994: 5) está relacionado con la expansión de una nueva forma de gestión pública derivada esencialmente de la administración del sector privado (1994: 15), señalada por la transferencia de la idea de auditoría desde su práctica original de control financiero hacia ámbitos mucho más amplios. La auditoría tiene como objetivo aumentar la transparencia de las organizaciones mediante un “control del control”:

Las auditorías no se ocupan directamente de la calidad del desempeño, ya sea ambiental, educativo o financiero, sino más bien de los sistemas existentes para gobernar la calidad. Esta ‘policía de la policía’ distingue la explosión de auditorías de una tradición anterior de control de calidad basada en la ingeniería y sus métodos estadísticos. (Power 1994: 6).

Paradójicamente, el objetivo declarado de hacer más visibles los mecanismos internos de

6 Véanse los comentarios sobre la cooperación entre Malinowski, Lugard y el misionero Oldham en Bennett (1960) y Cell (1989).

las organizaciones va de la mano con una posición de la auditoría como una actividad experta cada vez más privada e invisible (1994: 26). Además, la auditoría construye activamente los entornos en los que opera, haciéndolos más “auditables” al mismo tiempo que se vuelve invulnerable a su propio fracaso (1994: 7-8). Los académicos están familiarizados con las maneras en que los cuestionarios estudiantiles están pensados para hacer más auditable la enseñanza, cómo la investigación es reformada por las medidas utilizadas para evaluarla, y cómo los programas de investigación limitan esa misma investigación con el fin de hacerla más auditable incluso antes de que comience. La propuesta de financiación, antes vista como un instrumento secundario para obtener fondos, ahora ocupa una parte mucho mayor del horizonte profesional.

El resultado político de esto es incierto: las auditorías pueden apoyar y mejorar la calidad del desempeño de una organización tanto como disciplinarla (Power 1994:4). Su novedad también es debatible ya que, como veremos, formas de “contabilidad” cualitativa tienen un linaje impresionante en la historia de las tecnologías liberales del yo. Sin embargo, la auditoría es importante para nuestra discusión sobre la ética antropológica porque nos permite especificar una manera en la que la ética está siendo reformada para funcionar como una forma cualitativa alternativa de evaluación del desempeño antropológico. Para entender esto, es crucial darse cuenta que la literatura económica reciente sostiene que “será racional para el auditado contratar voluntariamente una auditoría independiente para hacer visibles sus buenas acciones” y reducir el riesgo de que los financiadores —empleadores, agencias financiadoras, gobiernos— no sean conscientes de los “riesgos morales” y del desempeño insuficiente debido a asimetrías de información entre ellos y los agentes supervisados (Power 1994: 11). Cambios recientes en el uso y formulación de códigos éticos en las ciencias sociales corresponden a ese desarrollo: los códigos de conducta ética son cada vez más medios voluntarios para reducir públicamente las ansiedades que los patrocinadores e instituciones empleadoras pueden tener sobre el desempeño de la investigación. Paradójicamente, y en línea con la crítica de la auditoría formulada por Power, este desarrollo puede resultar en una visibilidad pública decreciente de la investigación antropológica en sí.

Estos desarrollos están directamente relacionados con el aumento del empleo no académico entre antropólogos británicos y estadounidenses desde mediados de la década del setenta (Goldschmidt 1979: 8; Wright 1995: 68, 89). Yo mismo me encontré con esta situación en 1993 cuando me pidieron formar parte de una comisión para revisar el código de conducta de la Asociación Neerlandesa de Ciencias Sociales (NVMC). Este código, que data de 1975, fue quizás el primero redactado para antropólogos después del PPR estadounidense, y se basaba estrechamente en él, salvo que estaba destinado tanto para sociólogos como para antropólogos. Como en EE. UU. y el Reino Unido, se pensaba que una revisión del código era necesaria cuando la Asociación cambió su perfil hacia el de una organización más general de ciencias sociales, significativamente también pensada para atender a los intereses de científicos sociales empleados fuera del ámbito académico. La mayoría de los miembros de la comisión tenían formación sociológica, y tanto mi antecesor antropólogo en la comisión como yo tuvimos varios desacuerdos con sus sugerencias para la revisión. Uno de los contribuyentes más activos a la discusión, un hombre empleado en una escuela de negocios y también uno de los principales promotores de las propuestas para un nuevo código, sostenía que necesitábamos un código “posmoderno” que se ajustara a nuestros tiempos. El nuevo código no valoraba tanto

como antes los intereses de las personas estudiadas. Se concebía como una guía de conducta y como una herramienta de enseñanza (igual que las propuestas circuladas en los círculos de la AAA desde 1984), pero se ponía mucho énfasis en la función del código como una forma de proyectar una imagen pública apropiada y confiable de los científicos sociales ante posibles patrocinadores y empleadores, algo que claramente reflejaba los intereses de algunos de los nuevos miembros de la Asociación empleados fuera del ámbito académico. Aunque encontré refrescantes e importantes muchas de las ideas derivadas de una presencia más articulada de las ciencias sociales en la práctica, no creía que un código fuera la mejor manera de defenderlas correctamente.⁷

Discusiones con un trasfondo similar ocurrieron en la Asociación Americana de Antropología en la década del ochenta, lo que llevó eventualmente a que uno de los líderes de la discusión en los años sesenta condenara las propuestas de reforma como de una “ética reaganiana” y una licencia para la “investigación de libre empresa sin restricciones” (Berreman 1991: 52, 59). Esta evaluación no consideró suficientemente el hecho de que algunos de los supuestos del PPR de principios de los setenta habían quedado obsoletos, no solo por el aumento de antropólogos empleados en el sector privado, sino también porque el llamado de la antropología crítica a “estudiar hacia arriba” y a criticar los regímenes de poder dentro de los cuales trabajan los antropólogos había generado otras preocupaciones éticas (Pels 1999a:112; ver también los comentarios de Nader [1999] y Sluka [1999]). Pero sigue siendo cierto que algunas de las propuestas de reforma de los años ochenta indicaban un giro hacia un código de ética más orientado a las relaciones públicas. Esto se hizo evidente en la propuesta de un nuevo código de 1984 (Fluehr-Lobban 1991: 265-269), que eliminaba la obligación de no explotar a los informantes, el deber de la difusión, y las cláusulas sobre la ilegitimidad de la investigación clandestina. Mientras que se añadían “empresas comerciales” a los entornos en los que trabajan los antropólogos, la propuesta eliminaba la primacía de los intereses de las personas estudiadas, así como las cláusulas sobre el poder de la Asociación para tomar medidas contra quienes infringieran el código.

Si pensamos el código de los años setenta como una tecnología del yo profesional, entonces parece que las propuestas de 1984 sugerían su abolición, ya que desaparecían tanto la noción del antropólogo “no instruido” (aquel que mantenía en secreto lo que debe hacerse público) como la referencia a sancionar a quienes infringieran el código (aunque fuera solo mediante el “perdón” de sus colegas). Eventualmente, las propuestas de 1984 fueron derrotadas por la decidida oposición de miembros de la Asociación (como Berreman). En su lugar, se propuso una versión de compromiso del PPR en 1990; no obstante, esta también eliminó la primacía de los intereses de las personas estudiadas a favor de una formulación mucho más modesta, y suprimió la prohibición sobre la investigación secreta y clandestina (Fluehr-Lobban 1991: 274-279).

Comparto algunas de las preocupaciones de Berreman y otros sobre estos desarrollos, y

7 Finalmente, esto condujo a una división de opiniones: los sociólogos adoptaron un nuevo código siguiendo el modelo de un código reciente redactado para la Asociación Americana de Sociología, y los antropólogos siguieron mi consejo de abstenerse de redactar un nuevo código y dedicar más energía al intento de incluir el debate ético en la educación antropológica.

es posible que signifiquen el fin del –ya limitado– uso de los códigos de ética en la antropología. Sin embargo, hemos visto que la moralidad antropológica del siglo XX se mueve en un equilibrio tenue entre el patrocinio por parte de quienes financian la investigación y la responsabilidad hacia los sujetos de estudio. En cierto sentido, los códigos éticos en la era de la auditoría empiezan a funcionar de forma diferente también hacia los sujetos de investigación. Esto muestra la otra cara de los usos actuales de los códigos éticos en las organizaciones: como contratos más que como modos de difusión. El sentido de obligación semi-contractual que la ética puede producir potencialmente empodera a las personas investigadas al establecer condiciones sobre el uso que el investigador puede hacer de los resultados. En el caso de un colega neerlandés que trabajaba en Oceanía, por ejemplo, los miembros de la élite del grupo estudiado intentaron impedir que publicara sus hallazgos, con el argumento de que perjudicaban los intereses del grupo en cuestión (apelando, entre otras cosas, al primer artículo del PPR de los años setenta). Según el investigador, lo hacían porque su texto describía explícitamente los intentos de esa élite por ejercer un control cultural sobre todo el grupo, al tiempo que mostraba cómo mantenían una relación desigual con los miembros menos privilegiados mediante esa forma de control.⁸

Así, las directrices éticas para los antropólogos parecen funcionar de nuevas maneras, todas modificando la relación entre la actuación pública y la práctica entre bambalinas hacia un énfasis más decidido en esta última. En el sentido de relaciones públicas de presentar un código de ética ante posibles empleadores, la exigencia de plena difusión (característica de los artículos originales del PPR) se considera un obstáculo para la plena empleabilidad de los antropólogos ante nuevos patrocinadores privados. Pero en el sentido semi-contractual de garantizar una obligación hacia las personas estudiadas, el código puede funcionar para prohibir la publicación de resultados de investigación que sean incómodos para ellos. En este sentido, el uso de un código de ética tanto ante patrocinadores como ante sujetos investigados muestra la paradoja señalada por Power en su análisis de la auditoría: al situar el código entre el antropólogo y el patrocinador, o entre el antropólogo y los investigados, una medida pensada para generar una relación más transparente en realidad funciona más para ocultar aspectos del funcionamiento interno de la investigación antropológica ante el ojo público. La dedicación profesional a la difusión parece ceder ante un esfuerzo más concertado por mantener ocultas las políticas internas del trabajo antropológico.

Creo que es crucial, para entender la ética antropológica, enfocarse con más intensidad en esta relación cambiante entre el funcionamiento interno y la presentación pública, y hacerlo regresando a la formación histórica de la ética de la responsabilidad profesional en antropología. Pero primero debemos ser conscientes de lo que significan los desarrollos recientes en la revisión de los códigos de ética para nuestra comprensión de la ética como tecnología del yo. Una primera conclusión es que la “ética”, entendida como un conjunto de declaraciones cuasi-legales, parece funcionar en diferentes tecnologías del yo. Las revisiones recientes del PPR pueden no haber abolido la declaración de que aún se puede usar el “poder de la Asociación” para investigar la conducta de colegas, pero el mecanismo para dicha investigación (el Comité de Ética) ha sido efectivamente desmantelado. La AAA parece, por tanto, haber renunciado a la tecnología operativa del yo antropológico tal como se la concibió a fines de los sesenta

⁸ En interés de las partes implicadas, me abstengo de proporcionar más detalles.

y principios de los setenta. Más importante aún, la noción del yo “no instruido” que necesita reformas ha desaparecido ahora que el código ya no hace referencia a antropólogos que ocultan lo que debería ser público⁹. Por lo tanto, el código ético parece servir a diferentes tecnologías del yo: una que enfatiza los deberes profesionales hacia la difusión, y otra más alineada con el ethos de la auto-auditoría característico de los cambios recientes en la gobernanza organizacional. Esta última parece ubicarse junto a la propuesta de financiación como tecnología para producir un yo comercializable.

Así, llegamos a un punto en el que debemos distinguir entre “ética” como un conjunto de principios cuasi-legales, la “ética” (en el sentido de la “ética protestante” de Weber), en la cual se despliega un conjunto de principios, y las tecnologías del yo que hacen operativas tanto a la “ética” (en tanto código) como a la “ética” (en sentido amplio). La primera, como hemos visto, puede desplegarse en distintas tecnologías del yo. De hecho, es una suposición común en las teorías populares occidentales que la ética puede utilizarse para enmascarar intereses propios no declarados. En contraste, una tecnología del yo siempre tiene una noción del bien, del yo purificado, hacia donde esa tecnología busca llevar al sujeto no instruido¹⁰. Como tal, una “ética” también debe distinguirse de una tecnología del yo: generalmente está objetivada en sus ejemplos o nociones explícitas del yo purificado, y por lo tanto puede adquirir un significado diferente cuando se traslada a otra tecnología del yo. Esto es, de hecho, lo que ocurrió con la exhortación en el PPR a los antropólogos a ser sinceros y responsables públicamente: al trasladarse de una tecnología del yo profesional a una de auditoría cualitativa, cambió su significado de una declaración de deber profesional público a una forma de escrutinio (en ambos sentidos del término *screening*) del funcionamiento interno de una organización profesional. Si mantenemos estas distinciones entre ética (código), ética (como ethos) y tecnología del yo en mente, estamos en mejor posición para entender cómo se construyeron las moralidades antropológicas del siglo XX desde finales del siglo XIX en adelante. Nos permiten formular la pregunta: ¿qué tipo de ética necesita un código de ética? Yo sugiero que es una ética específicamente liberal la que necesita un código, y que sus posibilidades y dificultades surgen de una constitución liberal específica del yo.

La doble vida y el aislamiento moral del yo liberal

Esta sección atraviesa a grandes rasgos varios siglos de historia europea para intentar entender algunos de los presupuestos de la constitución de la ética del servicio profesional, que se abordará en la sección siguiente. En particular, esta sección busca dar contexto histórico y cultural a la “ética” aislada que apareció como código explícito de conducta en los últimos treinta años. Sugiero que la ética liberal se caracteriza por una duplicación específica del yo, básico en la constitución del humanismo, es decir, de “el hombre” como su propia medida moral. Además, espero mostrar que esta duplicación es imposible sin aislar moralmente al yo

⁹ En la Declaración de 1967 sobre los problemas de la investigación antropológica y la ética que precedió a la formulación de la PPR, este yo antropológico sin formación se concretó aún más con la mención de personas que “falsamente [afirmaban] ser antropólogos” (Fluehr-Lobban 1991: 246).

¹⁰ Incluso si esta noción del “bien” es amoral, como ocurre con el ideal científico de la verdad.

del colectivo al cual se dirige. Ese aislamiento moral separa al yo de cualquier práctica moral compartida, salvo la de un conjunto cuasi-legal, objetivado y alienado de ética. Gran parte de este análisis se inspira en el argumento de MacIntyre de que la historia europea ha visto la pérdida del tercer elemento de la tríada aristotélica de la ética: el ideal hacia el cual cada persona debería aspirar, dejando a los otros dos elementos –la “humanidad no instruida” y la ética racional– aislados y estructuralmente opuestos entre sí. La sección siguiente sugiere que, en la antropología, esta ausencia humanista de una tercera fuente de medidas morales independientes adoptó una forma muy específica y esencialmente ambigua.

La brillante revisión que Campbell (1987) hace del clásico de Weber ha mostrado que la personalidad de la clase media no deriva de “la ética protestante” (en singular), sino que se compuso de una ética puritana y una ética romántica. La ética puritana (que Weber llamó erróneamente “la ética protestante”, ya que la ética romántica también tiene raíces protestantes fuertes) fue la ancestral del racionalismo y utilitarismo del siglo XIX. La ética romántica solo emergió en su forma plenamente desarrollada, en sus dos versiones: hedonismo consumista y crítica bohemia, como oposición a este racionalismo y utilitarismo. Simplificando drásticamente el argumento de Campbell, podría decirse que él sigue a Weber al retratar la ética puritana o calvinista como una que enfatizaba el trabajo y la producción, que sospechaba del yo y le negaba la posibilidad de mejorarse intencionadamente, y que reducía los signos de rectitud moral a los de éxito económico. En contraste, la ética romántica derivaba de una ética pietista en la que la demostración apropiada de caridad y sentimientos de compasión eran considerados señales de salvación. Esto produjo una “ética del sentimiento” en el siglo XVIII que anticipaba directamente la ética romántica, que rechazaba el mundo utilitario existente de cálculo económico y trabajaba hacia la excelencia moral mediante la liberación proporcionada por los sentimientos de la imaginación (Campbell 1987: 178). Así, la “ética” romántica se oponía a la moral utilitaria de la economía del *laissez-faire*, y como señaló Schmitt (1996: 71), ambas trabajaban en tándem para aniquilar de manera liberal la política. Si seguimos el diagnóstico de Berreman, podríamos decir que el giro, en la ética antropológica, del profesionalismo hacia la auditoría es un nuevo ejemplo del vaivén del péndulo liberal: del predominio romántico de lo ético hacia el predominio utilitario de lo económico.

Este equilibrio contradictorio del liberalismo entre lo ético y lo económico está sostenido por una constitución específica del yo liberal como individuo aislado, algo que puede comprenderse mejor a través de un ejemplo temprano de una de las tecnologías de sí más importantes de Occidente: la confesión. *Las confesiones* de Rousseau, terminadas en 1765, “revelan y celebran al yo atomizado y autónomo” al insistir en la “primacía del sentimiento”; en ese sentido, pueden considerarse uno de los primeros anuncios de la ética del romanticismo (Gutman 1988: 100-101). Las intenciones de Rousseau eran, en parte, hacer una confesión secular de pecados, descargarse de la vergüenza mediante una revelación honesta de sus pensamientos internos; y en ese sentido, también se sitúa en una tradición de confesiones puritanas que “hacían el balance” de los pecados escribiendo un diario como una “cuenta” personal (Paden 1988: 69, 71): las metáforas contables y de cálculo muestran que las formas cualitativas de auditoría tienen un linaje histórico impresionante. Pero Rousseau también constituye su yo a través de esa confesión: no se trata solo de confesar pecados, sino de “enumerar cada experiencia que ha hecho de uno lo que es”, una noción de *Bildung* (formación), de crecimiento y vida, que Foucault

identificó como crucial para la episteme moderna. Además de constituir su yo como un hecho objetivo y positivo, Rousseau también lo condena a un aislamiento peculiar, y típicamente romántico: da cuenta de sí mismo diciendo que su imaginación vislumbra un mundo mejor en el cual vivir, constituyendo así al mundo existente como “otro”, como esencialmente inhóspito para su individualidad real e ideal, mientras apela a su público argumentando que ese mundo imaginado es un mejor lugar para vivir (1988: 110). Su individualidad, por lo tanto, se constituye mediante una división interna entre el yo como producto objetivo del mundo y el yo como autor de un mundo mejor imaginado. La confesión de Rousseau lo convierte simultáneamente en un yo objetivo y en una imaginación subjetiva que puede medir y trabajar sobre ese yo: una vida doble que alberga el espíritu romántico de rebelión, presente en el deseo constante de liberarse del mundo existente (1988: 118).

Según Campbell (1987: 219, 223), esta doble vida de un yo rebelde que se justifica moralmente mediante su imaginación, yuxtapuesto a un yo formado por un mundo utilitario de hechos objetivos y leyes naturales o económicas, es característica de la personalidad de clase media. Los *selves* liberales, por lo tanto, pueden elegir entre dos formas posibles de escapar a las contingencias políticas: cuando criticando los hechos objetivos de la sociedad capitalista, imaginan románticamente una ética para reformarla; y cuando criticando el imaginario subjetivo de los ideales románticos, recurren a argumentos utilitaristas sobre cómo está *de facto* constituido el mundo (esto indica las dos formas en que el liberalismo formula estándares éticos “universales”: a través de derechos “humanos” o “naturales”). Este modo internamente dividido y potencialmente contradictorio de constituir al hombre como su propia medida ha conducido al problema típicamente moderno de la ética, donde los estándares explícitamente formulados siempre están bajo amenaza de ser criticados por ocultar intereses propios objetivos, y donde los intereses objetivos necesitan ser reformados por normas éticas explícitas y cuasi-legales (MacIntyre 1984: 86). Según la teoría liberal clásica, hasta que se alcance una declaración definitiva de derechos humanos/naturales, la política debe ser reemplazada por la discusión libre y pública entre individuos privados sobre el peso relativo de distintas nociones de derechos. A menudo, la suposición no declarada era que sólo quienes ya estaban constituidos como responsables —es decir, con propiedad o educación suficiente— podían participar en esa discusión pública (Habermas 1989: 85). Para que tales estándares fueran susceptibles de discusión pública y elección racional, debían formularse explícitamente como legitimaciones cuasi- o supra-legales.

Pero si las morales legalistas y la elección constituyen un sentido de libertad específicamente liberal (que, según MacIntyre, también puede interpretarse como una pérdida de dirección ética), siempre se ven subvertidas por la necesidad de imponer esa libertad a quienes aún no han dominado el sentido liberal del yo (cfr. Parekh 1995).¹¹ Este es el trasfondo contra el cual debe interpretarse el surgimiento de una élite de profesionales del bienestar y su sentido —a

11 Esto muestra los antecedentes cristianos de la ética liberal: una distinción similar entre la libertad de creencias religiosas de los europeos y el deber de evangelizar a aquellos que aún no habían alcanzado dicha libertad de elección religiosa en las colonias fue un aspecto fundamental de la transformación de la religión moderna y la definición concomitante de una esfera pública liberal (Van der Veer 1995, Van Rooden 1995).

menudo iliberal– de superioridad experta. Tanto los antiliberales como Schmitt (1993) como los liberales nostálgicos –tal como su alumno Habermas (1989)– han identificado a finales del siglo XIX como el momento en que el sentido despolitizado de libertad de discusión del liberalismo clásico se convierte en la gestión de la opinión pública por parte de la política de masas de un estado recientemente intervencionista. Este giro hacia las relaciones públicas, la gestión de la imaginaria política, fue impulsado en parte por una emergente clase de profesionales del servicio civil (gestión gubernamental, tercer sector), cuya constitución de una ética profesional parece ser una traslación de una ética romántica de aislamiento moral individual a una nueva autoridad de experiencia disciplinaria no susceptible de discusión pública. La autoridad del profesional independiente surgió particularmente durante el siglo XIX (Johnson 1973: 126), y, de hecho, los primeros rebeldes románticos o bohemios eran a menudo hijos de una clase bastante acomodada de profesionales (Campbell 1987: 195-196). La ética profesional que tendría un impacto en la antropología estuvo más asociada con una fase posterior del desarrollo del profesionalismo, una firmemente ligada al aumento del control estatal y encarnada en particular por la profesionalización de los servicios civiles y coloniales (cfr. Johnson 1973: 126). En este contexto, el “backstage” de la expertise profesional –un interior protegido del público en general– influyó decisivamente en la constitución ética del yo en las ciencias sociales.¹²

“Servicio público” y el backstage de la expertise profesional

Se puede rastrear el desarrollo de la ética del “servicio público” profesional señalando cómo la London School of Economics (un semillero importante de una nueva clase de funcionarios públicos profesionales, incluido Beveridge, arquitecto de los arreglos del bienestar metropolitano y colonial británicos [Mackenzie y Mackenzie 1977: 356]) surgió del ethos del liderazgo de la Sociedad Fabiana. Iniciada como un grupo de acción de espiritualistas románticos como Podmore y Besant, la Sociedad Fabiana, aunque conservó su “socialismo ético”, se movió hacia el credo más escéptico de eficiencia gerencial de Shaw, los Webbs y Wallas. Los fabianos mostraron un fuerte temperamento romántico al intentar distanciarse de una sociedad en la que “el sistema competitivo [había] colapsado” y que, por lo tanto, debía ser “reconstruido de acuerdo con los más altos principios morales” (Mackenzie y Mackenzie 1977: 25). Cada vez más, estos principios morales llegaron a definirse como propiedad de una clase de expertos conocedores, definidos a su vez por su dominio de las rutinas de la administración pública y el gobierno local y de la investigación social estadística. Este grupo intentó “permeabilizar” los baluartes del poder mediante esta expertise, conservando el horror romántico a la convención y el conservadurismo, y apuntando a la reforma del pensamiento conservador no a través de la imaginación, sino confrontándolo con la fría verdad que desenmascararía su destrucción encubierta de la felicidad humana (1977:173). Este fue el trasfondo de la iniciativa de los Webbs para fundar la LSE: “reformular la sociedad no es un asunto ligero y debe ser emprendido por expertos especialmente entrenados para el propósito” (1977: 61). La LSE se convirtió en un eje de la construcción de las ideologías del profesionalismo del estado de bienestar (a través

¹² Este desarrollo no se produjo sin lucha social, concentrada, en parte, en el ascenso al poder del establishment médico (Pels 2000).

de R.H. Tawney Freidson 1984: 2), de la autonomía de la intelligentsia (Mannheim 1936) y de la racionalización de la administración colonial (Malinowski 1929, 1930).

Algunos años después del inicio de la LSE, los Webbs atrajeron a tres antropólogos de Cambridge con ideas afines a la LSE. Haddon había sido durante mucho tiempo un socialista crítico de la agresión imperial británica (Stocking 1993) y hacía regularmente llamados a la racionalización y humanización combinadas del gobierno colonial (Haddon 1891, 1897, 1921). Rivers comenzó una decidida carrera académica antes de pasar por peticiones similares por una política colonial más ética hasta suceder a Sidney Webb como candidato laborista de la circunscripción universitaria de Londres (Slobodin 1978: 79-80). Junto con Seligmann, compañero miembro de la expedición al Estrecho de Torres, no solo iniciaron la práctica del trabajo de campo intensivo, sino que también llegaron como profesores a tiempo parcial desde Cambridge a la LSE, para educar, entre otros, a Malinowski y Radcliffe-Brown. Así como los Webbs y Wallas pensaron en permear el servicio civil trabajando hacia arriba desde el sistema de gobierno local municipal (Mackenzie y Mackenzie 1977: 108-10), Rivers argumentó a favor de educar a los jóvenes funcionarios coloniales en antropología. Esto era para que pudieran ascender en la jerarquía colonial hasta que la antropología hubiera permeado hasta el nivel proconsular, donde los gobernadores mismos trabajarían entonces hacia el bienestar material y moral de los “pueblos sujetos” (Rivers 1917: 325). Este llamado a la formación antropológica se orquestó en cooperación con varios exfuncionarios británicos de la India que compartían más o menos el mismo lenguaje y método (Risley 1890, 1911; Temple 1914). Junto con Lord Lugard, un –luego– favorito del gobierno laborista (cuando Sidney Webb era su secretario colonial), argumentaron que un enfoque moral sería permitir que los pueblos sujetos “se desarrollaran en sus propias líneas” tanto como fuera posible (Haddon 1921: 52, 61; Lugard 1921; Rivers 1917: 305). Como dijo Haddon, eso sería una verdadera “caridad” civilizada (1921: 62).

La elevación moral compartida de los formadores de una nueva generación de funcionarios civiles y coloniales tuvo éxito, hasta cierto punto, en los círculos de formación del servicio civil de la LSE, pero los antropólogos lucharon larga e infructuosamente por el apoyo del gobierno hasta que, nuevamente, la LSE se convirtió en su plataforma a fines de la década de veinte con financiamiento de Rockefeller (Stocking 1985).¹³ Más importante aún, esto significó que ambos grupos cooperaron en transformar el yo romántico aislado y moralmente elevado en la persona del funcionario público profesional, un proceso que culminó en el lamento de Malinowski de que ahora se veía obligado a intercambiar el anticuarismo romántico de una antropología anterior por el “sentido de poder dado por la formulación de leyes científicas” (1930: 408). Compartiendo una ética de “servicio” a las burocracias gubernamentales, tanto los maestros de Malinowski como los fabianos de la LSE también complicaron ese sentido de servicio al afirmar que tenían que educar a la burocracia gubernamental para que pudiera servir mejor a los grupos desfavorecidos de la sociedad. Haddon les dijo a los administradores coloniales: “Conócete a ti mismo” (1921: 36), y Rivers se hizo eco de esto, quien acusó a los gobernantes coloniales de estar demasiado satisfechos con su propio conocimiento imperfecto (1917: 307).

Así, los antropólogos se presentaban, al igual que los románticos, como su propia medida,

13 Lo que demuestra que las nuevas ideologías del bienestar también atraían a los administradores estadounidenses de los fondos de la Fundación Rockefeller.

siendo capaces tanto de juzgar como de remediar un mundo imperfecto. Al principio lo hicieron, al igual que los Webbs y sus compañeros, reclamando la autoridad de tecnologías avanzadas de dominación, y particularmente de los nuevos métodos a gran escala de la investigación estadística (que, en ese momento, seguía siendo predominantemente una operación de conteo y clasificación, más que de cálculo, Risley 1911, Rivers 1917: 323). Sin embargo, esto los llevó a una paradoja, porque si su teoría proclamaba su superioridad sobre los funcionarios coloniales para juzgar lo que era un buen gobierno colonial, también afirmaban que determinar la política no era su campo de expertise (Haddon 1921: 35). Unido al hecho de que los nuevos métodos de investigación por encuesta se estaban extendiendo rápidamente en las burocracias coloniales, esto puede ayudar a explicar por qué los maestros de Malinowski no tuvieron éxito en sus llamados a apoyar a la antropología.

El dilema es típico de la ética de un funcionario público profesional: en la medida en que es un servidor “libre de valores” sirve al statu quo, niega la independencia rebelde que es parte de la reivindicación de la expertise; pero cuando se plantea el imperativo ético inherente a esta expertise, niega la independencia reivindicada en tanto servidor público libre de valores. Este dilema también se puede encontrar en las declaraciones sobre antropología práctica de Malinowski y sus alumnos (Malinowski 1929, 1930; Wilson 1940). Es una versión específica del dilema liberal general, en la que siempre habrá un momento en el que el liberalismo se volverá iliberal contra aquellos a quienes percibe como no (todavía) lo suficientemente liberales, para convertirlos a su propia imagen (Parekh 1995). Con Malinowski, de todos modos, la tecnología del yo que conlleva este dilema liberal cambiaría, desplazando el aislamiento del yo del funcionario público crítico que no se sentía completamente en casa ni en su propia superioridad ética ni en su servicio práctico, hacia un conjunto diferente de prácticas. Este cambio fue un giro metodológico: desde el énfasis de Haddon y Rivers en las encuestas a gran escala que abarcaban lo que llamaban trabajo “intensivo”, hasta la dependencia más exclusiva de sus alumnos en este último. Esto significó la reintroducción de la confesión, como una tecnología del yo, a la constitución del sujeto antropológico.

En cierto sentido, todas las metodologías científicas son tecnologías del yo, ya que están destinadas a constituir un sujeto que es universal y transparente, una no presencia que puede servir como un portador perfectamente neutral de la verdad. Como muestra el dilema de Haddon, Rivers, Malinowski y Wilson esta no presencia discursiva está en conflicto con la presencia moral superior del crítico social. Aquí, el “método” también es una forma de distinción social, una forma de aislar el Hecho del experto del Valor del crítico. Sin embargo, la distinción mediante los métodos de encuesta empleados por Haddon, Rivers y sus amigos en el servicio colonial no funcionó en la práctica porque las encuestas eran productos del servicio colonial mismo, desarrolladas y practicadas por funcionarios coloniales mucho antes de que la antropología se institucionalizara y antes de que el antropólogo Galton comenzara a desarrollarlas en las formas más cuantitativas de estadística que conocemos hoy (Pels 1999b, 2000, n.d.). A principios del siglo XX, el desarrollo de la estadística cuantitativa se convirtió en el lenguaje más fuerte de la ciencia social, empujando los elementos más cualitativos de la etnografía al margen (Asad 1994). Al mismo tiempo, sin embargo, el etnógrafo adquirió una nueva identidad experta, una que sí proporcionaba distinción frente al establecimiento colonial: la identidad del trabajador de campo profesional. Solo en una disciplina que tiene que constituir el yo como ambas, un

instrumento de medición y un observador distante —en otras palabras, una que depende del trabajo de campo etnográfico— la confesión se convierte en una parte estructural del discurso metodológico del “experto”.

Repasemos una vez más las páginas más leídas de la introducción a *Los argonautas del Pacífico Occidental* y observemos que, no muy diferente de Rousseau, Malinowski afirma presentar un yo metódico más “franco y transparente” que el mostrado por otros trabajadores de campo hasta ahora, de modo que el “foco de la sinceridad metódica” pueda brillar sobre un relato de las “experiencias reales” que llevaron a las conclusiones a las que llegó (1922: 2-3). Nos da una imagen del yo no instruido o “mente no entrenada” del “hombre práctico promedio” (1922: 5) y se presenta como el etnógrafo purificado, que trabaja en su yo mediante la metodología, adoptando “objetivos científicos reales”, poniéndose en “buenas condiciones de trabajo”, es decir, lo más lejos posible de otros hombres blancos, y disciplinándose a sí mismo a través de la operación de “recopilar, manipular y fijar” datos por escrito, de modo que incluso la “ecuación personal” se vuelve visible (1922: 6, 20). Aquí, el individuo se constituye a sí mismo en aislamiento, no solo en la imaginación, sino mediante viajes reales, un aislamiento de su propia sociedad que presenta en una especie de confesión jactanciosa (que, como sabemos ahora, estaba aislada de su yo imperfecto, apareciendo en otro escrito confesional, su diario [Malinowski 1989]). Este aislamiento se mantuvo durante mucho tiempo en la etnografía posterior mediante la división entre un prefacio introductorio demasiado breve (formulado en la interacción “yo-tú” del escritor y el lector) y una etnografía correspondientemente larga de otros (el “ellos” del presente etnográfico; cfr. Fabian 1983: 85). Solo con la publicación de la confesión de Bohannan (Bowen 1954) el género confesional obtuvo su elaboración en forma de libro en la antropología profesional; aunque eso no niega que fuera una presencia estructural desde la publicación de *Argonautas* en adelante.

La introducción de Malinowski destaca, entonces, en la forma en que aísla al etnógrafo de su entorno, enfatizando que su yo necesita ser alejado de su propia sociedad blanca. El “nativo” también está en gran parte ausente de este relato introductorio, apareciendo como una molestia marginal (“exceso de nativo” [1922: 6]) o, como máximo, como un “punto de vista nativo” abstracto y pasivo. La introducción a *Argonautas* es la antítesis de la etnografía misma, una preparación del yo para un público lector mediante la confesión, que interpreta al etnógrafo de tal manera que puede posar legítimamente como un canal neutral de información sobre “ellos”. Permaneció como el principal ejemplo del género hasta que, a partir de 1954, comenzaron a surgir confesiones más estrictamente autobiográficas, donde el etnógrafo no aparecía de una manera invulnerable y purificada (por ejemplo, Bowen 1954, Read 1960, Powdermaker 1966). El contraste entre la constitución del yo como una especie de no presencia neutral en *Argonautas* y la presencia vulnerable de la persona del etnógrafo en las confesiones posteriores indica la doble vida del yo liberal, su simultánea postura como un yo no instruido y como el estándar hacia el cual necesita ser instruido. Pero ambas formas del género muestran que la antropología, desde aproximadamente el momento de la adopción del trabajo de campo como signo externo del profesionalismo antropológico,¹⁴ creó su propia interioridad específica, un espacio oculto al

14 Lo cual, hay que añadir, se aprovechó de la adopción, por parte de Haddon y Rivers, del método del trabajo de campo como tal (Stocking 1983).

escrutinio público por un “conspiración de silencio” (Berreman 1962: 4).¹⁵ No es tanto que las operaciones de campo fueran un secreto profesional, una especie de ropa del emperador mejor oculta a las miradas profanas; ni que el trabajo de campo fuera un tipo superior de experiencia metodológica que los antropólogos guardaban para sí mismos. Más bien, la conspiración de silencio en torno al trabajo de campo constituía una esfera privada dentro del desempeño público de la profesión, una división liberal del yo del antropólogo contra su yo cotidiano, que se hizo especialmente evidente en relación con los estudiantes a quienes el momento del trabajo de campo se hacía aparecer como una especie de iniciación, un secreto público que ocultaba el trabajo real sobre el yo de los cánones explícitamente establecidos de la profesión.

Ética, metodología y la política del *campo*

Así, desde la década del treinta en adelante, el discurso confesional sobre el método sirvió como una especie de pantalla, una forma de visibilidad en la que se proyectaba la autoimagen del experto antropológico para las audiencias de patrocinadores, estudiantes y otros no iniciados. La metodología, siendo “profiláctica en su esencia” (Andreski 1973: 115), ocultaba las relaciones políticas existentes con las personas investigadas para retratar al antropólogo como un experto neutral o un maestro con autoridad. En la década de 1960, esta concepción inmaculada de la experiencia, basada en neutralizar y despolitizar la presencia del antropólogo en el campo, fue cada vez más cuestionada por la confesión etnográfica en forma de libro y los enfoques más analíticos de las relaciones en el trabajo de campo (Berreman 1962, Bowen 1954, Read 1960, Powdermaker 1966). Parece que no es una coincidencia que, al mismo tiempo, y a veces por los mismos académicos, la ética de la investigación antropológica se pusiera explícitamente en la agenda. La ética, al igual que la metodología, disculpa al trabajo de campo de la responsabilidad de la turbia política del trabajo de campo. De la misma forma que la metodología, la ética funciona para aislar los ideales de investigación de las relaciones políticas en las que necesariamente tienen que operar. Como he argumentado en otro lugar, existe un paralelismo discursivo entre “ética” y “verdad”: ambas evocan declaraciones que se supone que son inmunes a la política, pero que necesitan de la política para existir (Pels 1999a: 104). Al identificar la naturaleza profiláctica de la ética y la metodología, podemos ahora ver que el paralelismo se extiende a las tecnologías liberales del yo utilizadas para producir declaraciones éticas y verdaderas. Ambas son representaciones de las relaciones de investigación que han filtrado la naturaleza política de estas relaciones; ambas, por lo tanto, *performan* y representan el trabajo de campo para audiencias no expertas.

La ética profesional y la metodología ejemplifican por igual la tendencia liberal a neutralizar y despolitizar las relaciones políticas al constituir el yo en aislamiento de las interacciones políticas en las que necesariamente tiene que operar. En el caso de la metodología, se dio un primer paso cuando Malinowski, en su trabajo de campo confesional que introduce *Argonautas*, retrató al “hombre práctico promedio” —que, en efecto, incluía a los representantes de los poderes establecidos como un yo no instruido que no tenía un lugar legítimo en la relación de trabajo

15 O, alternativamente, una conspiración de elocuencia, como cuando Kroeber sacó la etnografía más voluminosa de su estantería y le dijo a su alumno: “Ve y haz lo mismo” (Nader 1970: 98).

de campo—; su segundo paso fue, por supuesto, el borrado parcial de su propia presencia en el campo al relegar gran parte de ella a su diario de campo. Sin embargo, esto no pudo exorcizar la ambivalencia sobre las relaciones políticas en las que los antropólogos estaban atrapados, al reclamar tanto expertise sobre la efectividad de las políticas y, al mismo tiempo, subordinarse a los formuladores de políticas a quienes se ofrecía su expertise “libre de valores”. La ética se volvió más central para la identidad antropológica cuando, en la década del sesenta, se puso en duda la sumisión a las políticas formuladas por otros, una posición que queda clara en la cláusula de la Declaración de ética de la AAA de 1967 que “[e]xcepto en el caso de una declaración de guerra por parte del Congreso, las instituciones académicas no deben emprender actividades o aceptar contratos en antropología que no estén relacionados con sus funciones normales de enseñanza, investigación y servicio público” (Fluehr-Lobban 1991: 244). Como argumentó Schmitt, el *jus belli* es el ejemplo supremo de la autonomía política del estado moderno, una declaración de soberanía a la que cualquier consideración legal, ética o económica se subordinará (Schmitt 1996: 45-46). Por lo tanto, podemos leer esta declaración como un intento de los antropólogos de restringir al mínimo el llamado político que el estado-nación del que son ciudadanos puede hacerles. Fue motivado por el temor de que la reputación de la antropología se manchara por su participación en el trabajo de contrainsurgencia en América Latina o el Sudeste Asiático, pero en la era de la descolonización, las desigualdades y la política del trabajo de campo eran, por supuesto, una preocupación más general. El código de ética era una forma de proteger, aunque débilmente, a los antropólogos de estas relaciones políticas.¹⁶

Es esencial situar este desarrollo dentro de la antropología en contexto: el contexto no solo de la creciente sospecha, en lo que entonces se llamaba el Tercer Mundo, hacia la investigación antropológica, sino también del declive de la teoría de la modernización (Wallerstein 1976) y el reconocimiento a regañadientes de que el Tercer Mundo podría tener trayectorias de desarrollo diferentes a las ofrecidas desde el “Occidente” (por ejemplo, Spiro 1966). Así como la teoría de la modernización había presupuesto un sujeto histórico—Occidente—en el centro, que podía formular direcciones de “desarrollo” en relativo aislamiento de las sociedades objetivo que iban a ser desarrolladas, así también la antropología intentó mantener, en la figura del investigador académico “puro” que ocasionalmente se inclinaba hacia la antropología “aplicada”, un aislamiento similar de la expertise—a menudo directamente relacionado con el establecimiento que estaba empoderado por el discurso del “desarrollo” y la modernización. La formulación de los Principios de Responsabilidad Profesional, con su declaración de la primacía del bienestar de las personas estudiadas, debe entenderse en el contexto del declive de la teoría (supremamente liberal) de la modernización y el relativo aislamiento de Occidente como sujeto histórico. Parece que no es una coincidencia, por lo tanto, que el mismo período también viera un intento comparable de deshacer el aislamiento del yo constituido por la metodología (confesional).

Este desarrollo puede, creo, abordarse discutiendo *Las enseñanzas de Don Juan* de Castaneda (1968), publicado poco después de la primera declaración explícita sobre ética por

16 Cabe señalar aquí que la participación de antropólogos en el esfuerzo aliado durante la Segunda Guerra Mundial demuestra que esta protección ética podía ser fácilmente reemplazada por objetivos políticos (Robben 1999: 122).

parte de los miembros de la AAA (1967: ver Fluehr-Lobban 1991: 243-246) y la aparición de la confesión de trabajo de campo más sensacional (Malinowski 1989 [1967]). Aunque, por razones obvias (ver más abajo), el libro de Castaneda rara vez ha sido reconocido como tal, es posible considerarlo como una crítica temprana del sujeto metódico despolitizado y aislado, una que allanó el camino para las concepciones críticas y “dialógicas” del trabajo de campo antropológico defendidas explícitamente en la década siguiente (Dwyer 1977; Fabian 1971; Scholte 1974; Tedlock 1979). Más importante, quizás, su carrera posterior también puede tomarse como un ejemplo de por qué la concepción dialógica del trabajo de campo no funcionó en la etnografía experimental que surgiría en el neoliberalismo de la década de ochenta. Como tal, el trabajo de Castaneda puede tomarse como una refutación (literal) tanto del aislamiento liberal del yo en la etnografía, como de su reconstitución en términos de una nueva ética romántica del diálogo que se suponía que lo reemplazaría durante el apogeo del neoliberalismo.

La historia es familiar: el joven peruano Castaneda llegó a California y se familiarizó con la investigación psíquica, el misticismo de la Nueva Era, *Las puertas de la percepción* de Huxley y los hongos psicodélicos (Castaneda 1997). Se matriculó en antropología en UCLA y comenzó a producir la personalidad de Don Juan Matus, un “hombre de conocimiento Yaqui” o hechicero que lo introdujo en una “realidad no ordinaria” que satisfacía todos los deseos de la audiencia de la Nueva Era de finales de la década de los años sesenta y principios de los setenta, que compró bestseller tras bestseller. A pesar de las primeras dudas sobre la autenticidad de Don Juan y del trabajo de campo de Castaneda por parte de algunos de sus supervisores (Beals 1978, pero ver también Spicer 1969), Castaneda obtuvo un doctorado en antropología de UCLA por un manuscrito que fue su tercer bestseller, *Viaje a Ixtlán* (1972), “más un resumen en lenguaje académico” (Murray 1979: 190). A pesar de las sospechas generalizadas, el trabajo de Castaneda fue visto como inspirador por muchos antropólogos (Douglas 1973, Goldschmidt 1968, Silverman 1975, Wilk 1978, Willis 1985: 479) y no fue hasta hace poco, unos años antes de su muerte, que el estatus de Castaneda como “ilusionista” o “estafador y místico” se estableció definitivamente (Castaneda 1997, Fikes 1993, De Jong 1998).

Se podría decir que, como en todas las historias antropológicas en gran parte autobiográficas, la proporción de confesión versus etnografía objetiva de *Argonautas* se ha invertido en el primer texto de Castaneda, pero con una diferencia sutil: no es una experiencia que constituya el yo tanto como una que registra su cambio bajo la influencia de un “otro” poderoso, el gurú nativo americano Don Juan. Como dijo una de las reacciones positivas a los libros de Castaneda, él “aceptó la realidad de su experiencia más que la realidad de su enculturación” (Wilk 1977: 85), mientras que otro dijo que la importancia del trabajo de Castaneda era la práctica de “pensar juntos” (Silverman 1975). Esto celebraba una inversión romántica del aislamiento del yo: ahora, la metodología antropológica confesaba su debilidad frente a, y su necesidad de reforma por parte de, los modos superiores de percepción del hechicero “Yaqui”. En ese sentido, y también si se mira el grueso del texto de *Las enseñanzas* y los otros libros, el trabajo de Castaneda puede interpretarse como el precursor de la antropología “dialógica”: una etnografía que no solo registra al otro, sino que también le permite cambiar la cosmología del yo observador. Como dijo Goldschmidt,

entonces presidente del departamento de antropología de UCLA, al presentar el libro de Castaneda:

La importancia central de entrar en mundos distintos al nuestro –y, por lo tanto, de la antropología misma– radica en el hecho de que la experiencia nos lleva a comprender que nuestro propio mundo también es una construcción cultural. Al experimentar otros mundos, entonces, vemos el nuestro por lo que es y, por lo tanto, también podemos vislumbrar fugazmente cómo debe ser el mundo real, el que está entre nuestra propia construcción cultural y esos otros mundos (1968: viii).

Así, la etnografía es también alegoría, como también argumentaron más tarde los teóricos de una antropología dialógica (Goldschmidt 1968: vii; cfr. Clifford 1986). Esto parece validar el trabajo de Castaneda como una especie de cumplimiento de una promesa oculta de la antropología, y parece que el ocultamiento de esa promesa fue realizado por la teoría y metodología antropológicas existentes. Silverman leyó a Castaneda como un aporte a una comprensión alternativa de la metodología en sociología (1975: 35ff.). Al igual que Wilk, argumentó a favor de una primacía de la experiencia (comunal) que precedía y trascendía la metodología y se validaba a sí misma y a los métodos utilizados (Silverman 1975: 39, Wilk 1978: 363). Incluso los antropólogos que no estaban contentos con la “mínima preocupación por la metodología” de Castaneda reconocieron el valor del “enfoque experiencial” (Maquet 1978: 362-363). Podríamos ver el “análisis estructural” de 50 páginas que sigue a las 200 páginas de etnografía dialógica de *Las enseñanzas* como una referencia irónica a esta subversión de la primacía necesariamente etnocéntrica de la teoría y la metodología en antropología.¹⁷ La implicación parecía ser que la metodología tenía que ser descartada como una tecnología del sujeto antropológico, ya que interfería con la “subjetivización” del investigador por parte de un otro (poderoso). Comparando esto con el primer artículo del PPR, parece que Castaneda realmente retrató los intereses de los investigados como primordiales.

Pero esta desmitificación de la función profiláctica de la metodología en favor de la experiencia prolífica se topa con la objeción de que Castaneda *imaginó* a ese *otro* poderoso, es decir, parece haberlo construido a partir de un popurrí de Aldous Huxley, gurús de la Nueva Era y chamanes Huicholes en el aislamiento del estudio y la biblioteca en lugar del diálogo del campo (Castaneda 1997, Fikes 1993). Por un lado, esto llevó a acusaciones de comportamiento poco ético: para algunos, Castaneda debería haber sido “despojado de su título”, e, incluso si no, su doctorado retirado y la AAA llamada a investigar públicamente su fraude (Murray 1979: 191). Por otro lado, otros argumentaron desde el principio que la invención de Don Juan no importaba: incluso si creer en su existencia real siempre fue un “acto de fe” (Beals 1978: 359), su personalidad fue una adición importante a la literatura general (Roszak 1971: 732), o a la de las ciencias sociales en particular (Douglas 1975, Silverman 1975). Crapanzano, uno

17 Bob Scholte, comunicación personal. Douglas (1975: 194-195) interpretó el “esquema estructural” como un borrador de los maestros de Castaneda y como una lucha infructuosa de estos contra la sabiduría de Don Juan.

de los investigadores más perspicaces del giro dialógico en antropología, argumentó que, de hecho, la presencia de los textos de Castaneda mostraba cómo la metodología y la escritura antropológicas intentaban evadir todo el peso del enfrentamiento político con la otredad:

La antropología profesional, tradicional y algo ingenuamente, intenta evadir la experiencia, excluir al “yo”, para llegar a un “relato objetivo” de la “cultura”, la “organización social”, la “religión” de las personas bajo estudio. En la medida en que no reconoce que el “yo” solo puede excluirse con fines heurísticos o retóricos,... sigue siendo una disciplina de mala fe. (1973: 472).

Pero en lugar de unirse a las filas de los defensores de Castaneda, Crapanzano continuó argumentando que los libros de Castaneda mostraban una “estructura de búsqueda” que puede explicar su popularidad pero que también “inevitablemente distorsiona la realidad que es la de la vida cotidiana y que de hecho es el tema de la antropología” (1973: 473). (Este argumento se repitió en una discusión entre un aprendiz de hechicero africanista y su crítico [Stoller y Olkes 1987; Olivier de Sardan 1992].) Esta estructura de búsqueda es una parte importante de las narrativas occidentales de la Nueva Era sobre la conversión a verdades esotéricas bajo la tutela de un gurú. Así, el ataque al aislamiento metodológico artificial del sujeto antropológico se basa en un género típico del romanticismo, una confesión que *performa* una revelación de la otredad. Como en las confesiones de Rousseau, la aceptación de este sujeto performativo como una revelación real del yo se basa en un acto de fe en la autoconstrucción del sujeto (Gutman 1988: 112).

La obra de Castaneda muestra que una forma de aislamiento liberal emerge no solo de las representaciones de responsabilidad metodológica o ética, sino de la práctica de la escritura etnográfica confesional como tal. Sus *Enseñanzas* muestran que la etnografía se basa, por definición, en un acto de fe en su autopresentación. En nuestros informes escritos, el “pasado posesivo” de “haber estado allí”, convertido o inmerso en otra forma de vida, es el sustituto de la incapacidad de la etnografía “para llevar consigo sus contextos apropiados” (Stewart 1994: 55). Esta ausencia de fundamentos no textuales para la autenticidad crea el espacio para la traición y la falsificación etnográficas (Fabian 1983: 94). Así llegamos a un reconocimiento del deslizamiento entre el sentido de autenticidad del yo y el otro producido por una confesión como la de Castaneda (porque, al final, confiesa haber huido de las tareas que enfrenta un “hombre de conocimiento”: Castaneda 1968: 198; cfr. también Stoller y Olkes 1987: 229), y la factualidad de las experiencias en las que dice basarse. Por supuesto, esta factualidad es en sí misma autobiográfica (Fabian 1983: 89), lo que muestra que en antropología la objetividad nunca puede ser más que confesional, basada en un acto de fe en el yo así constituido. Esto es, en sí mismo, un duro cuestionamiento a la experimentación etnográfica o a la reforma del yo a través del texto, pues demuestra que la experimentación con el género etnográfico puede funcionar como un profiláctico de las relaciones políticas del trabajo de campo, al producir, como escribió Said, “interlocutores limpios y desinfectados” (Said 1989: 211, cfr. Fabian 1991: 193-194). Para situar esto en un contexto histórico más amplio, basta con reconocer el argumento de que muchas estrategias neoliberales hacia el reconocimiento del diálogo en el desarrollo –en términos de “sistemas de conocimiento indígena” o “desarrollo participativo”–

pueden igualmente servir como trucos manipuladores para salvaguardar los intereses de quienes están en el poder (Esteva 1992:7-8).

¿Podemos reintroducir la política?

Esta discusión sobre la metodología y la confesión como tecnologías del yo antropológico lleva a la conclusión de que, ya sea que funcionen como performance pública o como constitución de un ámbito oculto de experiencia y expertise (y la ética –códigos– en la era de la auditoría hace ambas cosas), pueden obstaculizar nuestra comprensión de la política inherentes a nuestra forma de trabajar. Surge entonces la pregunta: ¿existe una manera de procesar la experiencia etnográfica que no caiga en la trampa del aislamiento liberal del yo que subyace a esto? Sin duda, hay relaciones de poder profesionales estándar de las que los antropólogos individualmente no pueden escapar sin costo: el poder de la industria editorial, que consolida la autoría de tal manera que resulta difícil, si no imposible, modificarla mediante experimentos textuales (Fabian 1991: 193-194, Pool 1991); el poder de la industria académica y sus estándares de investigación “pura”, que pueden permitir “voces” nativas pero tienen dificultades para otorgarles agencia política; y las desigualdades en una escala global que condicionan la interacción de los contextos en los que los antropólogos producen textos. Mas aún, hay indicios de que la antropología está atravesando un proceso de *desprofesionalización*: los antropólogos parecen perder gran parte de su legitimidad como expertos en bienestar independientes y académicamente formados, debido a los efectos combinados de las cambiantes condiciones laborales bajo modelos neoliberales y el creciente disenso de las personas investigadas. Si, en su apogeo durante el período colonial tardío, la profesión antropológica estaba atrapada en una relación ambigua entre servir a los poderes establecidos y representar los intereses de los estudiados, ahora sus ambigüedades se multiplican, ya que la independencia del experto en “cultura” se erosiona por la democratización del uso de la “cultura” en ambos bandos.

Por supuesto, esta situación no permite conclusiones simplistas. Sin embargo, existen tres líneas de investigación que podrían sumarse a las formas creativas de abordarla, basadas en las tres formas discutidas anteriormente: la confesión, la metodología y la ética.

Primero, necesitamos pensar sobre la posibilidad de producir *confesiones agonísticas*. La etnografía solo podrá deshacer la personalidad aislada de su autoridad y reintroducir la política del trabajo antropológico explicando la gestión práctica de la aporía de la investigación. Si queremos ir más allá de las deconstrucciones del sujeto antropológico que han sido la (más provechosa) ocupación de los antropólogos hasta hace poco, quizá convenga explorar una etnografía de la situación de trabajo de campo que, en lugar de conducir a la introspección disciplinaria, pueda aportar excelente material para una antropología de la modernidad. Después de todo, los lenguajes poderosos de la academia y otras instituciones globales son frecuentemente deconstruidos por las personas investigadas, una situación que, como he argumentado antes, no solo produce conocimiento sobre los fracasos personales del etnógrafo, sino que también muestra cómo los regímenes de representación y las políticas de percepción de la modernidad son reinterpretados, transformados o resistidos por la gente involucrada en la investigación (Van Dijk y Pels 1996). Así, los fracasos del encuentro en el trabajo de campo pueden ser un sitio y un tema clave para una antropología de la modernidad (cfr. Escobar 1995: 11), un área

que sigue insuficientemente explorada y que debería ser central para cualquier intento de hacer relevante la antropología en los encuentros poscoloniales actuales.

Segundo, necesitamos *historizar la metodología*: Una literatura considerable ha comenzado a explorar cómo la metodología funciona como un dispositivo político moderno en la historia práctica de la antropología (Cohn 1987; Dirks 1993, 1999; Fabian 1983; Ludden 1993; Pels 1999b). La implicación más obvia es que, metodológicamente, ya no podemos reducir nuestros compromisos de investigación a un dúo de etnógrafo y personas investigadas: como ha dejado claro la crítica antropológica desde los años sesenta, la antropología no puede entenderse sin situarla en los diferentes lugares de la producción de conocimiento, donde las “terceras partes” que establecen valores autorizados tienen capacidades variables, pero generalmente dominantes, para determinar los resultados (cfr. Pels y Salemink 1999). Ubicar el trabajo antropológico una vez más en la tríada de poderes fácticos, el etnógrafo y las personas etnografiadas servirá para devolver nuestros argumentos metodológicos a la pregunta: ¿para quién se invoca el método? Esto plantea la cuestión de la política del método, ofreciendo otro sitio para la investigación etnográfica de la modernidad.

Finalmente, necesitamos investigar la posibilidad de una *ética emergente*: una que ya no esté ligada a una comunidad específica (como una asociación profesional), sino que sitúe la discusión ética en la negociación de intereses individuales o comunitarios, característica de la práctica del trabajo de campo. En lugar de depender de estándares cuasi-legales y cuasi-profesionales –de los cuales ya tenemos varios–, esto destacaría la práctica moral inherente a la etnografía como un ejemplo para instruir y guiar a no antropólogos en formas de negociación moral. Las situaciones profesionales de los antropólogos parecen estar pasando de un énfasis en la intervención legítima o la representación adecuada de las sociedades estudiadas, a otro en el que la expertise en negociar entre los estudiados y los poderes establecidos se vuelve más prominente (Pels 1999a: 112). En tales situaciones, una constitución relacional y contingente del sujeto antropológico parece más apropiada que la del yo liberal aislado que se erige “humanísticamente” como fuente de valor.

Para recapitular, los etnógrafos podrían confesar agonísticamente cómo fracasaron en realizar intelectual y físicamente los valores (del patrocinador o la academia) que llevaron a la investigación, en relación con aquellos a los que fueron sometidos por las personas investigadas; pueden hacer esto relatando la política del método utilizado para dar cabida a esos valores antagónicos; y describiendo los compromisos o antagonismos emergentes que produjo esta confrontación. Esto mantendría, creo, la promesa de la discusión crítica sobre la ética antropológica que caracterizó la producción de los códigos éticos de los años sesenta y setenta, sin estancarla como lo ha hecho la tecnología específica del yo de la ética cuasi-legal.

Epílogo: La privacidad del embaucador

Y, sin embargo, ¿tiene esta conclusión algún potencial realista? Recordemos un argumento presente en parte de este capítulo: la constitución de un “interior” antropológico, un yo privado que es familiar durante el trabajo de campo pero que a menudo debe ocultarse para dar cabida a las performances pragmáticas de las competencias disciplinarias, ya sea hacia profesores, agencias de financiamiento o empleadores. ¿Qué pasa con nuestra privacidad, ese interior que

salvaguardaba nuestra independencia, si no nuestra expertise, cuando confesamos luchas políticas en lugar de observación distante, particularizamos nuestras metodologías y mostramos que somos bricoleurs morales? ¿No significa esto que, al reintroducir la política, lo hace con venganza? Porque la implicación de reubicar la investigación antropológica en la tríada de poderes fácticos, investigador e investigados puede ser que, como investigadores individuales, nunca podamos encontrar una audiencia a la que mostrar un rostro “verdadero”: la “gestión de impresiones” hacia patrocinadores y personas investigadas será la única forma de continuar nuestra existencia como etnógrafos (remunerados y aceptados). Hay, claramente, un límite contingente para mostrar de qué tratan nuestras políticas. Quizás siempre ha sido así; quizás los antropólogos siempre se han visto obligados a guardar el secreto de que, al final, nunca pueden ser completamente confiables para nadie, porque no hay valores superiores a los que ninguna de sus audiencias proyectadas pueda sujetarlos definitivamente. Contrariamente a lo que suele sostener la teoría política liberal, guardar secretos puede ser una práctica profundamente moral. Pero, ¿qué forma de difusión de resultados convencerá a las audiencias de las que dependemos de que ese es el caso?

La respuesta a esa pregunta está en nuestra práctica y su eficacia en el futuro. Sin embargo, podríamos estar en el camino equivocado si definimos esta difusión en términos defensivos, de simplemente decirles a patrocinadores y personas investigadas que nuestra ética y métodos son, después de todo, responsables y efectivos. En un mundo donde la auditoría y la rendición de cuentas significan un aumento del poder de los lenguajes cuantitativos y estadísticos (cf. Asad 1994), la mejor defensa puede ser el ataque: un ataque a las ilusiones de las medidas y modelos cuantitativos, diseñados en un espléndido aislamiento y fácilmente apropiados por los poderes establecidos; y, concomitantemente, una crítica moral de esos métodos que, creo, pueden demostrarse mucho menos éticamente *responsables* que las negociaciones cualitativas de la etnografía. Así, podemos trabajar en una etnografía de la modernidad que sea, al mismo tiempo, un compromiso crítico con nuestro presente.

Referencias citadas

- Andreski, St (1973) *Social Sciences as Sorcery*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Asad, T. (1994) ‘Ethnographic Representation, Statistics and Modern Power’, *Social Research* 61:55–88.
- Beals, R (1978) ‘Sonoran Fantasy or Coming of Age?’, *American Anthropologist* 80:355–62.
- Bennett, G. (1960) ‘Paramountcy to Partnership: J. H. Oldham and Africa’, *Africa*, 30:356–60.
- Berremán, G.D. (1962) *Behind Many Masks. Ethnography and Impression Management in a Himalayan Village*, Ithaca, NY: Society for Applied Anthropology.
- (1991) ‘Ethics versus “Realism” in Anthropology’, in C. Fluehr-Lobban (ed.) *Ethics and the Profession of Anthropology. Dialogue for a New Era*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bowen, E. Smith (pseudonym of L. Bohannon) (1954) *Return to Laughter. An Anthropological Novel*, New York: Doubleday & Co.
- Campbell, C. (1987) *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford/Cambridge, Mass.: Blackwell.

- Carr-Saunders, A.M., and P. A. Wilson (1933) *The Professions*, Oxford: Clarendon Press.
- Castaneda, C. (1968) *The Teachings of Don Juan. A Yaqui Way of Knowledge*, New York: Ballantine Books [1969].
- (1972) *Journey to Ixtlan. The Lessons of Don Juan*, New York: Pocket Books [1974].
- Castaneda, M.R. (1997) *A Magical Journey with Carlos Castaneda*, Victoria: Millenia Press.
- Cell, J.W. (1989) 'Lord Hailey and the Making of the African Survey', *African Affairs* 88:481–505.
- Clifford, J. (1986) 'On Ethnographic Allegory', in J. Clifford and G. Marcus (eds) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Cohn, B. (1987) 'The Census, Social Structure and Objectification in South Asia', in B.Cohn, *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*, Delhi: Oxford University Press.
- Crapanzano, V. (1973) 'Popular Anthropology', *Partisan Review* XL: 471–82.
- De Jong, S. (1998) 'Getroebleerd zoeker' (Troubled seeker'; obituary of Carlos Castaneda), *NRC-Handelsblad*, 19 June 1998: 6.
- Dirks, N.B. (1993) 'Colonial Histories and Native Informants: Biography of an Archive', in C. Breckenridge and P. van der Veer (eds) *Orientalism and, the Postcolonial Predicament*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- (1999) 'The Crimes of Colonialism. Anthropology and the Textualization of India', in P.Pels and O. Salemink (eds) *Colonial Subjects. Essays in the Practical History of Anthropology*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Douglas, M. (1975) 'The Authenticity of Castaneda', in M.Douglas, *Implicit Meanings*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Dwyer, K. (1977) 'On the Dialogic of Fieldwork', *Dialectical Anthropology* 2:143–51.
- Escobar, A. (1995) *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton: Princeton University Press.
- Esteva, G. (1992) 'Development', in W. Sachs (ed.) *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, London and New Jersey: Zed Books.
- Evans-Pritchard, E.E. (1946) 'Applied Anthropology', *Africa* XVI: 92–8.
- Fabian, J. (1971) 'Language, History and Anthropology', *Philosophy of the Social Sciences* 1:19–47.
- (1983) *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York: Columbia University Press.
- (1991) 'Dilemmas of Critical Anthropology', in L. Nencel and P. Pels (eds) *Constructing Knowledge*, London: Sage.
- Fikes, J.C. (1993) *Carlos Castaneda, Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties*, Victoria: Millenia Press.
- Fluehr-Lobban, C. (1991) (ed.) *Ethics and the Profession of Anthropology. Dialogue for a New Era*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Freidson, E. (1984) 'The Changing Nature of Professional Control', *Annual Review of Sociology* 10:1–20.
- Foucault, M. (1988) 'Technologies of the Self', in L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton (eds) *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Givens, D.B. (1993) 'Ethics of Confidentiality', *AAA Newsletter* 34/7: 37.

- Goldschmidt, W. (1968) 'Foreword', in C. Castaneda, *The Teachings of Don Juan. A Yaqui way of knowledge*, vii-viii, New York: Ballantine Books [1969].
- (1979) (ed.) *The Uses of Anthropology*. Washington: American Anthropological Association, special publication no. 11.
- Gutman, H. (1988) 'Rousseau's Confessions: A Technology of the Self', in L.H.Martin, H. Gutman, P. H. Hutton (eds) *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, 99–120. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Habermas, J. (1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: Polity Press.
- Haddon, A.C. (1891) 'Indian Ethnography', *Nature XLIII*:270–3.
- (1897) 'A plea for a Bureau of Ethnology for the British Empire', *Nature Oct.14*:574–5.
- (1921) *The Practical Value of Ethnology*, Conway Memorial Lecture, London: Watts & Co.
- Johnson, T.J. (1973) 'The Professions', in G.Hurd (ed.) *Human Societies. An Introduction to Sociology*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Levy, J.E. (1993) 'Anthropologists and Ethical Challenges: Open Discussions at the 1993 Annual Meeting', *AAA Newsletter* 34/7:25.
- Ludden, D. (1993) 'Orientalist Empiricism', in C. Breckenridge and P. van der Veer (eds), *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, Philadelphia: The University of Pennsylvania Press.
- Lugard, Lord F.D. (1921) *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, London: Cass (reprint 1965).
- MacIntyre, A. (1984) *After Virtue. A Study in Moral Theory*, 2nd ed., Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mackenzie, N., and Mackenzie, J. (1977) *The First Fabians*, London: Weidenfeld and Nicolson.
- Malinowski, B. (1922) *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge and Kegan Paul.
- (1929) 'Practical Anthropology', *Africa* 2:22–38.
- (1930) 'The Rationalization of Anthropology and Administration', *Africa* 3:405–23.
- (1989) *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Stanford: Stanford University Press (first publ. 1967; 2nd ed. with a new introduction by Raymond Firth).
- Mannheim, K. (1936) *Ideology and Utopia*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Maquet, J. (1978) 'Castaneda: Warrior or Scholar?', *American Anthropologist* 80:362–3.
- Martin, R (1988) 'Truth, Power, Self: An interview with Michel Foucault', in L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton (eds), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, 9–15, Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Murray, S.O. (1979) 'The Scientific Reception of Castaneda', *Contemporary Sociology*, 8/2:189–92.
- Nader, L. (1970) 'From Anguish to Exultation', in P. Golde (ed.) *Women in the Field*, Chicago: Aldine.
- (1999) 'CA comment on Pels 1999a', *Current Anthropology* 40(2): 121–2.
- Olivier de Sardan, J.-P. (1992) 'Occultism and the Ethnographic "F". The exoticizing of magic from Durkheim to "postmodern" anthropology', *Critique of Anthropology*, 12:5–25.
- Paden, W.E. (1988) 'Theaters of Humility and Suspicion: Desert Saints and New England Puritans', in L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton (eds) *Technologies of the Self. A Seminar with*

- Michel Foucault*, Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Parekh, B. (1995) 'Liberalism and Colonialism: A critique of Locke and Mill', in J. Nederveen Pieterse and B. Parekh (eds) *The Decolonization of the Imagination. Culture, Knowledge and Power*, London: Zed Books.
- Pels, P. (1999a) 'Professions of Duplexity: A Prehistory of Ethical Codes in Anthropology', *Current Anthropology* 40(2): 101–36 (with CA comments).
- (1999b) 'The Rise and Fall of the Indian Aborigines: Orientalism, Anglicism and the Emergence of an Ethnology of India', in P. Pels and O. Salemink (eds) *Colonial Subjects. Essays in the Practical History of Anthropology*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- (2000) 'Occult Truths: Race, Conjecture and Theosophy in Victorian Anthropology', in R. Handler and G. W. Stocking (eds) *Excluded Ancestors Inventible Traditions: Essays Towards a More Inclusive History of Anthropology*, History of Anthropology vol. 9, Madison: University of Wisconsin Press.
- (n.d.) 'Colonial Service. British Anthropologists and Colonial Administrators, 1890–1946', paper presented at workshop on the history of European anthropology, 3rd EASA Conference, Oslo, June 1994.
- Pels, P. and Salemink, O. (1999) 'Introduction: Locating the Colonial Subjects of Anthropology', in R. Pels and O. Salemink (eds) *Colonial Subjects. Essays in the Practical History of Anthropology*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Pool, R. (1991) 'Postmodern Ethnography?', *Critique of Anthropology* 11/4:309–31.
- Powdermaker, H. (1966) *Stranger and Friend. The Way of An Anthropologist*, London: Secker and Warburg.
- Power, M. (1994) *The Audit Explosion*, London: Demos.
- Read, K. (1960) *The High Valley*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Risley, H.H. (1890) 'The Study of Ethnology in India', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 20:235–63.
- (1911) 'Presidential Address: The Methods of Research', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 41:8–19.
- Rivers, W.H.R. (1917) 'The Government of Subject Peoples', in A. C. Seward (ed.) *Science and the Nation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Robben, A.C.G.M. (1999) CA comment, *Current Anthropology* 40/2: 122.
- Roszak, T. (1971) 'Plugged-Up Fools', *New Society*, 14 October 1971: 732–3.
- Said, E. (1989) 'Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors', *Critical Inquiry* 15:205–25.
- Schmitt, C. (1993) 'The Age of Depoliticization and Neutralization', *Telos* 96:130–42.
- (1996) 'The Concept of the Political', in C. Schmitt, *The Concept of the Political*, ed. G. Schwab, 19–79, Chicago: The University of Chicago Press [orig. 1932].
- Scholte, B. (1974) 'Towards a Critical and Reflexive Anthropology', in D. Hymes (ed.) *Reinventing Anthropology*, New York: Vintage Books.
- Silverman, D. (1975) *Reading Castaneda: A Prologue to the Social Sciences*, Boston, London and Henley: Routledge and Kegan Paul.
- Slobodin, R. (1978) *W.H.R. Rivers*. New York: Columbia University Press.
- Sluka, J. (1999) 'CA comment on Pels 1999a', *Current Anthropology* 40(2): 124–6.

- Spicer, E. (1969) Review of Castaneda 1968, *American Anthropologist* 71: 320–2.
- Spiro, H.J. (1966) (ed.) *Africa. The Primacy of Politics*, New York: Random House.
- Stewart, S. (1994) ‘Psalmazar’s Others’, in S. Stewart, *Crimes of Writing. Problems in the Containment of Representation*, Durham and London: Duke University Press.
- Stocking, G.W. (1983) ‘The Ethnographer’s Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski’, in: G. W. Stocking (ed.) *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, History of Anthropology, vol. 1, Madison: University of Wisconsin Press.
- (1985) ‘Philanthropoids and Vanishing Cultures: Rockefeller Funding and the End of the Museum Era in Anglo-American Anthropology’, in:
- G.W.Stocking (ed.) *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture*, History of Anthropology, vol. 3, Madison: University of Wisconsin Press.
- (1993) ‘The Red-Paint of British Aggression, the Gospel of Ten-perCent, and the Cost of Maintaining our Ascendancy: A. C. Haddon on the Need for an Imperial Bureau of Ethnology’, 1891, *History of Anthropology Newsletter* XXXX/1:3–15.
- Stoller, P. and Olkes, C. (1987) *In Sorcery’s Shadow. A Memoir of Apprenticeship among the Songhay of Niger*, Chicago: University of Chicago Press.
- Tausch, C.F. (1933) ‘Professional Ethics’, in E. R. A. Seligman (ed.) *Encyclopedia of the Social Sciences*, New York: Macmillan.
- Tedlock, D. (1979) ‘The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology’, *Journal of Anthropological Research* 35: 387–400.
- Temple, Sir R.C. (1914) *Anthropology as a Practical Science*, London.
- Van Dijk, R. and Pels P (1996) ‘Contested Authorities and the Politics of Perception: Deconstructing the Study of African Religion’, in R. P. Werbner and T. O. Ranger (eds) *Postcolonial Identities in Africa*, London: Zed Books.
- Van Rooden, P (1995) ‘Nineteenth-Century Representations of Missionary Conversion and the Transformation of Western Christianity’, in *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, New York and London: Routledge.
- Van der Veer, P. (1995) ‘Introduction’, in *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, New York & London: Routledge.
- Wallerstein, I. (1976) ‘Modernization: Requiescat in Pace’, in I. Wallerstein (ed.) *The Capitalist World Economy. Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Wilk, St (1977) ‘Castaneda: Coming of Age in Sonora’, *American Anthropologist* 79:84–91.
- (1978) ‘On the Experiential Approach in Anthropology: A Reply to Maquet’, *American Anthropologist* 80:363–4.
- Willis, R. (1985) ‘Magic’, in A. and J. Kuper (eds) *The Social Science Encyclopedia*, London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Wilson, G. (1940) ‘Anthropology as “Public Service”’, *Africa* 13:43–61.
- Wright, S. (1995) ‘Anthropology: Still the Uncomfortable Discipline?’, in C. Shore and A. Ahmed (eds) *The Future of Anthropology. Its Relevance to the Contemporary World*, London: Athlone.

Antropología de la academia: cuando los indios somos nosotros

Roberto Kant de Lima¹

Introducción

Este artículo pretende discutir algunas cuestiones relacionadas con el tema del colonialismo cultural, en particular en lo que se refiere a la posibilidad de la producción del conocimiento antropológico capaz de descubrimientos esclarecedores en el contexto de la interpretación de los países del Tercer Mundo y, en particular, de Brasil.

Basándome en experiencias personales, me sentiré feliz si soy capaz de provocar el debate y la polémica, sin los cuales la producción intelectual es imposible. El estilo es deliberadamente académico, como si intentara implosionar, desde dentro, los propios límites que restringen nuestra creatividad e intelecto.

Uno de mis presupuestos es que la antropología es un campo de conocimiento que se constituyó como disciplina científica en el marco del pensamiento del siglo XIX, centrada en la investigación de los pueblos exóticos que se habían ido incorporando progresivamente a la cultura europea desde el inicio de la expansión colonial. Su trayectoria estuvo marcada por una perspectiva comparativa que le permitió criticar las categorías utilizadas para interpretar otras sociedades, culminando en una investigación dirigida a comprender la propia sociedad occidental. En mi opinión, la antropología siempre ha sido y sigue siendo una disciplina orientada a la comprensión de los problemas de la sociedad que le dio origen, realizada a través del método comparativo.

También parto de la base de que el colonialismo y, posteriormente, el imperialismo, como fenómenos de dominación política, económica, social y cultural, no se manifestaron de la misma forma en todas las sociedades dominadas o dependientes. En Brasil, por ejemplo,

¹ Traducción de “A antropologia da academia: quando os índios somos nós”, 2º edición, revisitada y ampliada. Editora da Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 1997. Traducción: Tael F. Gergely, corrección: Lía Ferrero.

es interesante destacar un aspecto del colonialismo cultural en relación con otros casos de dominación: nuestra identidad “brasileña” no procede de una supuesta recuperación de un momento precolonial, como ocurre con sociedades de África y Asia, por ejemplo, sino de un proceso que se inicia con la propia colonización, como discontinuidad de la sociedad portuguesa que la llevó a cabo. Las consecuencias de esta circunstancia son relevantes para la discusión sobre la posibilidad de una producción intelectual independiente en nuestro país, especialmente la producción antropológica, definida aquí como un conocimiento permanentemente crítico de las categorías, moldes y teorías en las que está investido.

Creo que es una tarea relevante desentrañar las diferentes formas que adopta la dominación intelectual o cultural en las distintas sociedades, e incluso dentro de una misma sociedad. Porque la dominación no puede considerarse determinada sólo por su forma más evidente, la económica, ya que podría llevar a la conclusión ingenua de que su supresión puede lograrse con producción y tecnología independientes. Las formas del poder son mucho más sutiles, y a los antropólogos nos corresponde hacerlas explícitas como parte de la experiencia cotidiana de nuestra investigación.

El proyecto antropológico en la academia

Aquí llamo proyecto antropológico a aquello que se ha constituido a partir de diversas ramas de la disciplina antropológica y toma como su tarea principal comparar sociedades o grupos sociales, así como la interpretación y comprensión de los diversos aspectos de la vida humana en sociedad.

La perspectiva comparada se desarrolló, a grandes rasgos, a partir de lo que suele denominarse etnocentrismo, es decir, la suposición de que uno de los términos de la comparación, el representado por el observador y su sociedad, era un dato privilegiado al que debían ajustarse gradualmente los diferentes hechos encontrados en el estudio de otras sociedades. Este punto de vista sufrió sucesivas críticas y relativizaciones, dando lugar a concepciones más flexibles y refinadas del método comparativo. Esta trayectoria, sin embargo, no tuvo lugar en un vacío social. Fue producto no sólo de la investigación de campo orientada hacia determinados intereses, sino también de las instituciones académicas responsables de la formación de cuadros profesionales encargados de llevar a cabo las tareas de producción intelectual definida como de su competencia.

Desde un punto de vista sustantivo, podría decirse que la antropología comenzó investigando pueblos e instituciones sociales exóticas, descubriendo en ese movimiento que esas instituciones no eran ni tan exóticas ni “indígenas”, sino en ciertos aspectos muy similares a la propia sociedad del investigador. Al mismo tiempo, el conocimiento así producido pasó a servir de marco comparativo en el que la sociedad del investigador se insertó como una pieza más, perdiendo cualquier pretensión heurística que su posición como punto de partida antropológico pudiera tener.

El conocimiento antropológico, sin embargo, no es ni puede ser neutral. Su carácter interesado se evidencia en el hecho incontestable de que la relación entre antropología y antropólogos incorpora una asimetría implícita en la definición del carácter científico de su disciplina académica: lo que hace el antropólogo es ciencia y lo que dice el nativo es información.

Responsables de esta situación, mucho más que los antropólogos mismos o los remanentes colonialistas de la práctica antropológica, son las condiciones de producción intelectual: los modos en que el conocimiento científico es producido, distribuido, consumido y reproducido. Estas condiciones están marcadas principalmente por el hecho de que la antropología es lo que se conoce como una *disciplina académica*. Para lo que me interesa discutir aquí, esto implica, en primer lugar, que está sujeta a reglas que controlan la cantidad y la calidad de los conocimientos que se incorporan a sus dominios; en segundo lugar, que se constituye como una *disciplina*, es decir, algo que se propone producir un resultado a través de ciertas restricciones o limitaciones. En este sentido, por ejemplo, la represión institucional es algo que le es ajeno e incluso contradictorio. La represión pretende impedir la producción de un determinado comportamiento físico o intelectual; la disciplina busca producir ciertos comportamientos de una determinada manera, es decir, está mucho más preocupada por controlar la forma en que se produce cualquier conocimiento que por su contenido. Por supuesto, esta desatención en el contenido es sólo aparente: el énfasis está en lo que se dice más que en lo que no se debe decir. La forma disciplinaria de control es más difusa y, por tanto, puede ser más eficaz.

Esta característica parece paradójica para una “intención” antropológica supuestamente basada en una reflexión informada por categorías de otras culturas y, por tanto, sujeta a otros sistemas de legitimación. La cuestión que parece pertinente es la posibilidad de una producción antropológica nativa en el marco de una academia. *Este discurso nativo es el único que no puede reducirse a mera “información”*, ya que se constituye a la vez como soporte y producto de la comparación y la crítica, evitando la reproducción de conceptos y categorías producidos en otras circunstancias y condiciones que no son las de la “institución académica nativa”, si es que puede llamarse así.

La socialización académica de los antropólogos, su formación, asume así una posición relevante en la discusión que nos ocupa, en la medida en que es un factor condicionante de su producción intelectual, al determinar no sólo la dirección y el contenido de sus intereses, sino también las reglas de su desarrollo y legitimación. Dado que las distintas academias tienen *formas* diferentes, deben presentar diversidad en el contenido de su producción. Se trata, pues, de una posibilidad a ser explorada la tentativa de pensar la Antropología de forma creativa.²

La formación: la experiencia brasileña

¿Cómo se llega a ser antropólogo en Brasil? La pregunta es bastante amplia, sobre todo teniendo en cuenta la diversidad de trayectorias profesionales disponibles. Mi intención aquí será incentivar la reflexión sobre nuestras condiciones de producción intelectual y obtener las contribuciones necesarias de mis colegas para formar una interpretación plausible y crítica de estos hechos. Soy consciente de que estoy entrando en aguas turbulentas, ya que arriesgo una situación ideal de investigación: aquella en la que el control del conocimiento producido lo realizan los propios informantes, confrontando sus teorías con la explicación del antropólogo.

² Es importante aclarar la diferencia entre el *entrenamiento*, que desarrollan los instintos e inculca hábitos, y la *educación*, que reprime los instintos e inculca reglas, que podemos practicar sin que sean habituales. (Durkheim 1973: 648- 649)

Por esta razón, utilizaré mi testimonio personal y otras informaciones obtenidas a través de contactos con colegas brasileños y extranjeros para relatar e interpretar mi formación profesional no como una experiencia paradigmática, sino como una de las muchas experiencias posibles de los antropólogos profesionales. El hecho de que estas experiencias sean tan diversas hace posible percibir una de ellas con suficiente especificidad como para erigirse como base cualitativa de la reflexión sociológica (Geertz 1978).

También hay que señalar que las referencias que voy a hacer a las distintas formas de socialización académica implican reconocer algo que puede ser identificado como una comunidad académica, es decir, como un grupo de personas que tienen sus propios intereses y mecanismos relativamente eficaces para incluir/excluir a sus miembros. Esta “comunidad” está inserta en la sociedad más amplia, y las personas que pertenecen a ella tienen sin duda mucho de este *ethos* social más general. Sin embargo, a los efectos de este trabajo, estoy limitando mis evaluaciones a comunidades académicas específicas, prefiriendo no discutir su relación con la sociedad en general. Esto no implica descartar este hecho, que pesará en las interpretaciones, sino simplemente elegir una estrategia para iniciar el debate.

Mi socialización académica en Brasil consistió en dos licenciaturas (Derecho, 1964-1968, y Ciencias Sociales, 1971-1974) y un posgrado (Maestría en Antropología Social, 1974-1978). Estas experiencias, además de haber sido obtenidas en instituciones y ciudades diferentes, también tuvieron *pesos* diferentes: no hay duda de que, para la discusión que pretendo desarrollar, las experiencias relacionadas con la licenciatura en ciencias sociales y el posgrado en antropología fueron más importantes.

En la Facultad de Derecho, la enseñanza se limitaba a clases magistrales, impartidas por los profesores de manera muy formal, siendo muy claro para todos mis compañeros que la *profesión* de abogado, su técnica, había que aprenderla en prácticas, que en aquella época eran informales, en despachos de abogados, obtenidas a través de recomendaciones personales. El papel de la universidad era formar licenciados (*bacharéis*), y el título era un requisito necesario pero no suficiente para ejercer la abogacía. El verdadero aprendizaje eran los mecanismos, procesos y prácticas informales que debían aprenderse socialmente (y no técnicamente). Así, las relaciones distantes y formales con los profesores se oponían a la interacción intensa e informal con los compañeros de estudios y los profesionales del sector. Las excepciones a este tipo de comportamiento eran quienes aspiraban a convertirse en *juristas*, en cuyo caso la práctica del derecho y la formación de licenciado no se consideraban necesarios para la formación erudita de un especialista en derecho y jurisprudencia³.

La carrera de ciencias sociales difería mucho, en apariencia. Aquí los profesores tenían una relación mucho más informal con los alumnos, reafirmada con sucesivos encuentros en sus casas, bares y restaurantes, donde complementaban las enseñanzas impartidas en las clases de la Facultad. Incluso las clases tenían un aire informal, y a menudo adoptaban la forma de seminarios o debates en grupo. En la evaluación de los alumnos se daba mucho valor a lo

3 Los proyectos de investigación centrados en el estudio de las formas de socialización jurídica en Brasil y en los Estados Unidos, desarrollados por mi grupo de investigación “Religión, Derecho y Sociedad en una Perspectiva Comparada”, produjeron resultados relevantes, que posteriormente se publicaron en volúmenes de esta colección.

que se conocía como *participación*, una fórmula que trataba de calibrar el nivel de interés y aprendizaje del alumno a través de su actuación oral en clases y seminarios. Los trabajos escritos también eran la base de la evaluación, pero uno de los criterios más importantes para juzgarlos era la cantidad de “creatividad” que mostraban. La mera repetición de lo que decían los autores clásicos o incluso el profesor no solía suscitar aplausos. El horario y el contenido de las clases no eran rígidos, y no había una hora fija de comienzo o finalización. A veces se prolongaban hasta bien entrada la noche con exposiciones orales de brillantes teorías y divagaciones en espiral con centro desconocido. Obviamente, no había forma de disciplinar las conversaciones colaterales y las intervenciones repetitivas, que a menudo eran responsables de un cambio completo del tema debatido, o al menos de la perspectiva de su planteamiento. No había rigidez en la programación de exámenes y clases, ni siquiera un temario que delimitase los compromisos didácticos recíprocos. Las clases no se daban o se repetían por falta de *quórum* entre los alumnos, desbordados por las tareas de política estudiantil o incluso ocupados en actividades sociales en días festivos, etc. Los alumnos trataban de estructurarse en grupos que se turnaban para discutir la asignatura en el aula, llegando el profesor a asignar las notas de forma colectiva.⁴ Aunque hubiese biblioteca, era a través de los libros de los profesores, de su biblioteca particular, como se accedía a la asignatura. Por este privilegio era necesario establecer algún tipo de relación personal con el profesor, lo que elevaba al alumno a la categoría de “buen estudiante”.

En los estudios de posgrado, el horario se hizo más rígido y la interacción con colegas y profesores más difícil. Aunque no inexistente, ya que a menudo iba a sus casas para charlas informales que *siempre* acababan en temas relacionados con las diferentes teorías e interpretaciones o con la propia práctica profesional de la antropología. Los seminarios también se hicieron más “áridos”, con menos digresiones, aunque éstas no habían desaparecido. Las obligaciones docentes estaban más explícitamente definidas y se hacían cumplir. Las fechas de entrega de los trabajos eran objeto de eternas discusiones y, a menudo, de sucesivas prórrogas. El grupo de referencia formado durante los estudios de licenciatura en ciencias sociales funcionaba y se ampliaba, ayudado por el hecho de que la mayoría de sus miembros acababan, tarde o temprano, en la misma institución de posgrado o incluso trabajando en las mismas instituciones en las que habían sido estudiantes. Sin duda, esa interacción se vio facilitada por nuestra residencia común en la región de Río Grande, dominada por algunas instituciones especializadas en la transmisión y reproducción del conocimiento en ciencias sociales. Incluso la costumbre de tomar prestados libros de antiguos profesores no había cambiado, ya que la biblioteca de posgrado seguía siendo bastante pobre en aquella época. Había, innegablemente, una mayor preocupación por universalizar y democratizar el uso de los libros, que no llegaba, sin embargo, a des-individualizar el acceso al conocimiento.

En cuanto a la evaluación de los cursos, consistía en observar a los alumnos en los seminarios, donde se ponderaban sus intervenciones orales, y también en la corrección de los trabajos escritos, que generalmente implicaban algún trabajo de campo y debían presentar cierta “originalidad” en la interpretación de los datos. Al cabo de un tiempo, se hizo una distinción

⁴ Esto se oponía a la práctica de la Facultad de Derecho, donde las clases eran conferencias y la evaluación se realizaba mediante exámenes individuales.

entre los que “escribían bien” y los que no. “Escribir bien”, por lo que pude ver, se refería a una cierta forma literaria en la presentación correcta del material conceptual.

Por esa época, me convertí en profesor de pregrado en Ciencias Sociales, en la misma institución donde había estudiado anteriormente, y comencé a reproducir las mismas características de mi experiencia como estudiante: énfasis en las relaciones personales, actividad pedagógico-didáctica que alternaba situaciones formales e informales, comunicación con énfasis en la oralidad, el préstamo de mis libros a determinados alumnos, un horario flexible, la frecuentación del “bar del instituto”, que siempre se encontraba cerca, a pesar de los cambios de ubicación de la institución.

La experiencia estadounidense

En 1979 emigré del país para estudiar un doctorado en antropología social en una universidad de Estados Unidos. Por aquel entonces, mis conocimientos de inglés eran limitados y, como me di cuenta más tarde, desconocía los procedimientos académicos propios de la práctica universitaria estadounidense. Cuando empecé el curso, me di cuenta que tendría que realizar un intenso trabajo de campo para identificar no sólo las características de la sociedad en la que me encontraba, sino también de la “comunidad” académica a la que me proponía pertenecer, si es que quería tener éxito en mi proyecto académico.

Al principio fui muy afortunado, ya que tuve la ventaja de ser recibido en casa de mi orientador. Esta deferencia, extremadamente rara, fue de inmenso valor para mi rendimiento académico, ya que había llegado tarde y las clases ya habían empezado. Conmovido y animado por este trato social, pensé continuar con el tratamiento informal de la disciplina académica al que me había acostumbrado en Brasil, como estudiante y profesor. Pronto quedó claro que las relaciones y eventos sociales no debían mezclarse con las relaciones profesionales y académicas. Los temas que se debatían socialmente no tenían nada que ver con la práctica o la teoría antropológica. El *lugar* para esta discusión era la clase o el seminario y las entrevistas concertadas con los profesores para este fin expreso.

La enseñanza académica consistía en conferencias (*lectures*) basadas en un texto escrito y leído por el profesor durante exactamente una hora, ante audiencias formadas por estudiantes de grado y postgrado, respectivamente. A pesar de haber asistido y participado asiduamente como “oyente” en varios de estos cursos, rara vez vi preguntas de los alumnos, aunque estaban permitidas. Las ocasiones de debate y explicitación de dudas eran los seminarios (*seminars*) quincenales con el profesor o sus ayudantes (*teaching-assistants*), que eran nuestros colegas de posgrado más avanzados, y que tenían lugar en paralelo a los cursos de *lectures*. Los monitores también dirigían seminarios semanales para los estudiantes de licenciatura matriculados en estos cursos. Había a su vez cursos exclusivos de posgrado, que consistían únicamente en seminarios. Allí, de manera similar a los cursos de postgrado brasileños, durante un período exacto y predeterminado de dos o tres horas, los alumnos y los profesores se sentaban alrededor de una mesa para debatir los temas del programa del curso. Algunas veces, estos seminarios se realizaban en casa de los profesores, en los casos en que, por algún motivo, tenían que desplazarse de su horario habitual. Sin embargo, los procedimientos, ya fuera en el aula o en casa del profesor, seguían siendo los mismos: el profesor iniciaba los debates exactamente a

la hora prevista, tras una breve interacción social en la que charlaban sobre amenidades como el tiempo. A continuación, cada alumno intervenía o el profesor se lo pedía expresamente. Las intervenciones tenían que ser breves y directas, y de uno en uno, es decir, alguien tenía que terminar antes de que pudiera empezar otra intervención. No estaba permitido ni nunca vi lo que aquí se conoce como “conversaciones paralelas”, tan frecuentes e inspiradoras en los seminarios brasileños.

Una característica del ritual académico era que, aunque estuviéramos en el mismo piso, sólo nos “encontrábamos” a la hora del seminario, 10 o 15 minutos antes de que empezara, y nos separábamos poco después. No había charla, café o cualquier otra forma de interacción social relacionada con los temas tratados o por tratar, los famosos “*comentários*” brasileños. Este contraste era tanto más marcado cuanto que las clases se impartían en la misma planta o en la planta superior a aquella en la que teníamos nuestras *offices*, despachos compartidos por tres alumnos de primer curso. En mi cubículo también me di cuenta pronto de que las charlas no eran bienvenidas y de que nadie entraba en ninguno de ellos sin pedir permiso, aunque la puerta estuviera abierta. Incluso cuando se concedía el permiso, es decir, cuando el ocupante estaba dispuesto a hablar con la persona, la conversación se limitaba a acordar otro momento para tratar asuntos de interés común. Así pues, estaba claro que la disponibilidad de las personas se limitaba a temas, momentos y lugares concretos.

Las actividades del curso se complementaban con charlas (*talks*) o conferencias (*lectures*) impartidas por profesores visitantes. Se nos informaba de estos eventos mediante carteles impresos y expuestos en las paredes. No había ninguna referencia personal a estos compromisos, ni ningún tipo de cobro por asistencia, tan común en Brasil.

Una vez, justo al principio de mi estancia, olvidé que después de un seminario había una conferencia que me interesaba. Fui a mi cubículo a guardar mis cosas, como mis compañeros al final de la clase. Todo el mundo iba a su cubículo, como de costumbre, guardaba sus cosas y se iba. Como yo quería estudiar un poco más, me quedé. Diez minutos más tarde, salí de la oficina para beber agua y me encontré con un cartel que indicaba que la conferencia se iba a celebrar en el edificio de al lado. Me apresuré a ir. Menuda sorpresa me llevé cuando me di cuenta que todos mis compañeros de seminario abarrotaban la sala: habían ido todos, cada uno por su cuenta. Una vez terminada la conferencia, como de costumbre, *todos* se apresuraron a marcharse, como si algún compromiso urgente les impidiera quedarse más tiempo. Ningún comentario, ninguna discusión. Con el tiempo, en el segundo año, este procedimiento se hizo más flexible. Comentábamos las conferencias, pero no inmediatamente después de que hubieran tenido lugar, sino al día siguiente, por ejemplo. La costumbre de ir todos al mismo sitio, pero por separado, tampoco cambió.

La actitud de estas personas durante las conferencias también fue bastante diferente de la brasileña: tras la presentación, se abrían los debates en los que participaron tanto alumnos como profesores, sin ningún pudor. A continuación, se formulaban *preguntas* a los conferenciantes, que respondían. Estas preguntas y respuestas eran a menudo bastante agresivas para los estándares brasileños, pero su aparente “objetividad” hacía que el debate no se considerara personal. Cuando había alguna exageración, motivada por conocidos desacuerdos personales, el debate se consideraba sin sustancia, como si la discusión (o la ciencia...) fuera neutral, por definición sin *parti pris*. Por otra parte, no había jerarquía en estos debates entre alumnos y

profesores. Estaba bastante claro que sólo la pertinencia de la pregunta suscitaba un mayor o menor interés por responderla. Las preguntas también se consideraron “contribuciones a la exposición” incluso, y quizás especialmente, cuando divergían de ella.⁵

La disciplina por sus formas

Durante el primer año, atribuí gran parte de mis dificultades para relacionarme con la comunidad académica al hecho de ser extranjero. Poco a poco me fui dando cuenta de que mis problemas, o al menos parte de ellos, eran comunes a todos mis compañeros. Eran de otros estados, vivían solos, no eran antiguos colegas y no se relacionaban entre ellos, les molestaban las discusiones más académicas y la socialización, etc. A menudo culpaban a la institución en la que estábamos, caracterizándola como extremadamente formal. Sin embargo, no parecían muy dispuestos a transformarla discutiendo su estructura y organización, como es habitual en Brasil. Los inconvenientes eran una parte necesaria o incluso indispensable de su formación (*education*).⁶

Fui testigo de un ejemplo de esta actitud durante una discusión sobre la distribución de los *offices* entre los estudiantes. Nuestras oficinas estaban situadas en dos plantas del edificio que ocupábamos. Arriba estaban los despachos de los profesores, un aula para seminarios, los despachos de los alumnos y el *lounge*, una especie de sala de descanso donde se encontraban la cafetera, el teléfono para mensajes, el sofá y los sillones. Aquí, todos los jueves, se celebraban la *hora de la cerveza*, sesiones para beber cerveza, pagadas por el Departamento, para promover e institucionalizar nuestra interacción social, a las que asistían profesores, estudiantes e invitados (mi mujer, por ejemplo). En esta planta, los *offices* eran más amplios y luminosos, y estaban ocupados por dos estudiantes. En la planta inferior, compartida con el Departamento de Sociología, los *offices* eran más pequeños y algunos carecían de ventanas. Era habitual que los despachos de arriba los utilizaran los estudiantes más avanzados, o los que habían regresado del campo y estaban escribiendo sus disertaciones. Los despachos inferiores eran para los estudiantes más nuevos, que las ocupaban de dos en dos y de tres en tres.⁷

5 La diferencia entre estos debates, que explicitan públicamente las diferencias mediante preguntas y respuestas, y nuestras declaraciones de principios, que son conferencias paralelas, a menudo sin nada que ver con el tema supuestamente debatido, es crucial. El miedo a hacer preguntas también apunta a la presencia de una rígida jerarquía entre los participantes en nuestros debates. Tal vez por eso siempre se convierten en disputas personales, más que en discusiones en torno a temas concretos. Sobre el significado de la pregunta en Brasil, véanse Da Matta (1979) y Kant de Lima (1992b).

6 Para ilustrar lo que digo, contaré algo que me ocurrió al final de mi primer año. Cuando entré en el edificio donde tenía mi despacho, me encontré con uno de los compañeros con los que lo compartía. Venía acompañado de otro chico y, presentándolo como su hermano, me dijo que yo era su mejor amigo en la universidad. Le dije que me sentía muy halagado, aunque sorprendido, ya que sólo habíamos hablado tres o cuatro veces *en todo el año*. Me contestó que era cierto, pero que yo era la persona de la universidad con la que más y mejor había hablado en todo aquel año!?!

7 La distribución interna y el uso social del espacio de oficina seguían la jerarquía ya mencionada por Hall (1959: 200) para las oficinas estadounidenses en general. Dada una determinada cantidad de espacio, éste se divide a partes iguales entre sus participantes. Los recién llegados tienen derecho a ocupar el

En una ocasión, cuando se había aprobado un proyecto en el área de antropología biológica, se nos dijo que tendríamos que desalojar los despachos, porque ni siquiera teníamos derecho a ellos como estudiantes, ya que el permiso para utilizarlos era una mera concesión departamental. Se trató de organizar una reunión para discutir cómo tratar nuestras reivindicaciones, ya que los estudiantes no tenían cabida en las reuniones departamentales. La distribución de las *offices* se consideraba una tarea administrativa, de la que se encargaba la secretaria del departamento. A la brasileña, quise politizar y ampliar la cuestión, empezando por reivindicar nuestra representación en el Departamento, el derecho adquirido por la costumbre de darnos las *offices*, la arbitrariedad implícita en la medida, la imposibilidad de trasladarnos a otros espacios, etc. Mis compañeros me explicaron con condescendencia que estaban de acuerdo conmigo, pero que ese era otro tema y que debía ser más “objetivo”. Se celebraron otras reuniones, a algunas de las cuales asistí y a otras no. Mientras tanto, era religiosamente informado por un colega miembro de la comisión de representantes “para asuntos de oficina”, de lo que se había debatido en ellas. Además, si tenía alguna restricción sobre las decisiones tomadas cuando no podía asistir. Era como si mi ausencia no implicara sanciones o pérdida de derechos, sino, por el contrario, su respeto y conservación obligatorios.⁸

Tras muchas discusiones, un comité conjunto de profesores y alumnos negoció la distribución de los espacios. Se crearon varios laboratorios, cuyos espacios se distribuyeron por las plantas y fueron ocupados por estudiantes y miembros del proyecto. Por supuesto, la estructura y la organización del Departamento siguieron siendo las mismas.⁹

Desde el punto de vista de las discusiones, los cursos no presentaban muchas novedades, comparados con los realizados en cursos brasileños de grado y posgrado. La bibliografía era más o menos la misma, tal vez con la característica de ser más clásica, es decir, dirigida a dar la visión ya cristalizada del progreso y trayectoria de la disciplina antropológica, sin enfatizar aspectos polémicos contemporáneos. Esa característica se expresó en la proporción mucho mayor de libros en la bibliografía y mucho menor de artículos que en los programas de posgrado brasileños.

El ámbito abarcado por la bibliografía era muy amplio, tanto desde el punto de vista teórico como geográfico. Los estudiantes deseaban estar expuestos al mayor número posible de corrientes y experiencias para poder llevar a cabo eficazmente su formación profesional.¹⁰

espacio, que debe cederse voluntariamente, aunque haya que desplazar a los antiguos ocupantes. Los escritorios y estanterías se distribuyen a lo largo de las paredes, dejando el centro libre para cualquier reunión.

8 Esto es exactamente lo contrario de lo que ocurre en nuestra práctica política; si no estoy presente, “bailo”, es decir, pierdo todo derecho a discrepar. Los individuos sólo existen como grupo, que se actualiza independientemente del grupo. Sobre estas prácticas holísticas, véase el irónico artículo de Walzer (1977).

9 Sobre el papel y las características contradictorios de la escuela estadounidense en la promoción de los ideales de individualización y estímulo de la creatividad y la necesidad de estandarización, con el fin de proporcionar igualdad de oportunidades para todos -siendo la diferencia el resultado del mérito individual- y de socializar a los individuos para integrarlos en la clase media (*mainstream*), considerada el logro utópico de la igualdad, véase Garretson (1976).

10 Nada de esa actitud brasileña de “no lo leí y no me gustó”, que siempre mira con recelo todo lo que no

A pesar de estas características, la falta de referencias a la sociedad estadounidense me sorprendió como brasileño. Acostumbrado a nuestra sociología y antropología autocentrada [hecha “en casa”], me sorprendió que esta reflexión fuera considerada dominio exclusivo de la sociología, incluso porque la sociología en los Estados Unidos no incorpora en la mayor parte de su producción la crítica metodológica a la reproducción del conocimiento de forma etnocéntrica y positivista, ya aceptada por ciertas corrientes de la antropología radicadas allí (Geertz 1978, Sahlins 1979, por ejemplo). Por otra parte, esta división de competencias reveló algo que creo que también existe aquí. En ambos casos, la división de las ciencias sociales sirve principalmente a los intereses políticos de la división del trabajo. En otras palabras, se trata de “sociología” o “antropología” para que los departamentos, los profesores, los recursos escasos o abundantes se distribuyan con algún criterio explícito de límites a la competencia, asociando y poniendo en práctica intereses comunes.

Un ejemplo de esta aversión a explicitar lo “cercano” ocurrió cuando, a finales de octubre, tuvimos una nevada fuera de temporada: la nieve que “da comienzo” al invierno no se esperaba hasta diciembre. Al día siguiente, hubo un coro de voces en el departamento, haciéndose eco del clamor de los medios de comunicación locales: “¡*Ridículo!*”, “la nieve llegó demasiado pronto”, etc., a pesar de que ya había dejado de nevar y el tiempo había mejorado. Entonces empecé a observar a mis colegas y profesores: no parecía haber ninguna diferencia sustancial entre aquella sociedad y los Nuer, en cuanto a las divisiones ecológicas del año y la regulación de su tiempo social por las estaciones, marcadas por los acontecimientos meteorológicos, a pesar de las diferencias estructurales y tecnológicas entre ambas sociedades. Aparte de sonrisas forzadas, no recibí ningún estímulo por la originalidad y el carácter antropológico de mis eruditos comentarios. Tales situaciones, que repetí sistemáticamente, demostraron el acuerdo tácito de dirigir la mirada antropológica hacia cosas “realmente” lejanas.

Esta actitud se ve reforzada por la arraigada convicción en la sociedad estadounidense de que no tienen “cultura” en el sentido antropológico del término, como menciona, entre otros, Marshall Sahlins (1979). Por tanto, todo es “natural”, es decir, la forma en que se hacen las cosas es la “mejor” porque es la más “sana” o la más “sencilla” o la más “racional”. Cuando se trata de la comida, la bebida, la estética corporal y las relaciones sexuales, es evidente el grado de confusión que tendrá que pasar un extranjero para comprender cuáles son los caminos más “sanos” y “sencillos” en estas cuestiones¹¹.

Mis intervenciones en los seminarios estaban marcadas por diferentes perplejidades, que yo atribuía a las deficiencias de mi inglés. Sin embargo, con el tiempo, cuando me di cuenta que se entendía perfectamente lo que decía en otras situaciones y sólo causaba sorpresa en los seminarios, me di cuenta que eran las *preguntas* con las que estaba acostumbrado a abordar los textos las que diferían de las que mis compañeros consideraban pertinentes. También me

se presenta coherentemente como parte de un pensamiento ya definido en sus premisas. Como sabemos, esta última postura de la necesidad de “coherencia” ha conducido sistemáticamente a experiencias represivas en nuestro mundo académico por parte de sus miembros más radicales. Es como si, en el fondo, la diferencia fuera desorganizadora por definición, y los alumnos quisieran escucharse a sus profesores y viceversa.

¹¹ En este sentido, véase también Garretson (1976).

confundía otra circunstancia: la bibliografía del curso a tratar en cada clase me parecía enorme, sobre todo para quienes la veían por primera vez, lo que casi siempre no era mi caso, pero sí el de mis compañeros. Anotaban y separaban las preguntas que el profesor les iba a hacer con precisión premonitrice, y casi inmediatamente las contestaban de memoria, como si estuvieran ensayadas, cuando para mí eran extremadamente inesperadas y difíciles. Otro punto que me desconcertaba era por qué mis compañeros sólo leían en inglés, cuando todos debían saber al menos una lengua “académica” no inglesa, como francés, italiano, alemán, etc. El hecho de que todos estudiaran también la “lengua de campo”, es decir, la lengua que iban a utilizar en su investigación de campo en la región del mundo donde iban a llevarla a cabo (chino, árabe, swahili, etc.), hacía que la pregunta fuera aún más pertinente, ya que mis compañeros no tenían ciertamente grandes dificultades para aprender otras lenguas.

Con el avance de mis estudios, en el primer semestre llegó el momento de entregar los trabajos escritos. Un colega mío, nativo, que era extremadamente servicial, se ofreció a “editar” mi primer trabajo. ¡Fue un terror! Todo estaba literalmente “fuera de lugar” y “unclear”, “vague” y otros adjetivos que atestiguaban la extrema confusión mental en la que debía de encontrarme, a pesar de todas mis impresiones en sentido contrario. Hice lo que pude con este primer texto, al que siguieron los exámenes escritos. Éstos consistían generalmente en preguntas a elegir por el alumno de una lista dada, que consistían en comparar y contrastar planteamientos de varios autores desde distintas posiciones teóricas. Me parecieron, a primera vista, preguntas imposibles de responder en el espacio de tiempo y longitud esperada dados: cada respuesta no podía exceder de cinco páginas mecanografiadas a doble espacio, que debían elaborarse en un día para cada pregunta, tres o cuatro para cada examen. Comparar en una misma consigna a Malinowski, Durkheim, Marx, Gadamer, Weber, Bateson, Laroui y Bloch me parecía una tarea gigantesca.

Hablando con mis compañeros, me di cuenta de que esto no les sorprendía en absoluto, y que las críticas que hacían iban dirigidas a otros aspectos de los exámenes, como el hecho de que se discutiera poco sobre uno u otro “punto” o autor, etc. Para hacer los exámenes, me di cuenta de que utilizaban sus apuntes y no volvían a los libros para leer de nuevo a los autores. Esto me beneficiaba mucho porque, al no haber discusiones informales, el *único* acceso a los autores eran los *libros de texto* y, aunque la biblioteca era maravillosa, no siempre tenía muchos ejemplares del mismo libro, por una cuestión de política de ahorro de espacio. La forma de resolver el problema del acceso democrático y universal a la bibliografía era reservar los ejemplares disponibles para los alumnos del curso y permitir su uso durante tres horas seguidas. ¿Qué iba a hacer con tres horas para leer *Coral Gardens and Their Magic*, *Knowledge and Human Interests*, *The Grundrisse* o *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*?

Al parecer, mi condición de extranjero en un departamento de antropología y mi formación previa y razonable en la materia me otorgaban ciertos privilegios y la flexibilidad suficiente para afrontar bien la experiencia inicial. Con tolerancia, me advirtieron que los tres primeros meses eran los peores, cuando no entiendes mucho y no te entienden; que después de seis meses podría hacerme entender razonablemente y que tras el primer año mi inglés se normalizaría. Esto les pasaba a todos los extranjeros...

Para acelerar este proceso, me matriculé en un curso de escritura (*composition*) organizado por la propia universidad y pagado por mi departamento. Estos cursos, a los que asistían

exclusivamente extranjeros, tenían como objetivo iniciarlos en la redacción de textos en inglés necesarios para expresar su producción intelectual. En contacto con estos colegas, la mayoría de los cuales eran también estudiantes de la universidad, me di cuenta que mi departamento era bastante tolerante en lo que se refería a esta cuestión de la expresión escrita. Mis colegas parecían sufrir todo tipo de vergüenzas por su “ignorancia lingüística”. Lo que escribían ni siquiera era en algunos casos leído o considerado por sus profesores, estando el ápice de esta relación etnocéntrica en la *Business School* (Escuela de Administración de Empresas).

En estos cursos, a los que asistí durante dos años consecutivos, tuve la oportunidad de debatir las cuestiones que planteo aquí con colegas de África, Asia y América Latina, así como de la Europa no anglófona. Me dediqué a estudiar las reglas de la *composition* y poco a poco fui tomando conciencia de ciertos aspectos de la socialización académica que antes ni siquiera había vislumbrado. Aprendí, por ejemplo, que “en inglés”, la primera o la última frase de un párrafo es la más importante y debe resumir la idea principal que el párrafo pretende expresar. El relleno es un mero calificativo de esta frase principal, que se denomina *topic sentence*. Del mismo modo, en cada párrafo se debe desarrollar una idea y sólo una. Si hay más de una idea, debe haber tantos párrafos como ideas hubiera. Cada página debe tener de dos a tres párrafos, y en cada capítulo o parte de la obra, el primer y el último párrafo deben resumir todo el contenido. Si se trata de un libro u obra más extensa, la Introducción y la Conclusión tendrán la misma función.

Hay que escribir siempre utilizando conscientemente las operaciones lógicas de clasificar, contrastar, comparar, establecer correlaciones, relaciones de causa y efecto y, en particular, referirse siempre a ejemplos concretos (*examples, evidences*), sin los cuales el texto se vuelve “abstracto” y “demasiado genérico”, perdiendo su sentido. Como explicaba uno de los manuales utilizados en el curso, las relaciones mencionadas son relaciones lógicas que no merece la pena conocer en profundidad, no sea que nos enfrasquemos en una discusión esotérica sobre lógica. Según este manual, el estudiante de escritura debe aprender a operar con esta lógica, pero no debe ser animado a discutir sus premisas, pues de lo contrario se perdería la “objetividad del curso”. Debo subrayar que estos manuales no son específicos para extranjeros, sino que se trata de libros utilizados en la escuela secundaria (*high school*) y también en las universidades.¹²

Las clases de redacción eran muy ricas en discusiones y, quizás porque yo era el único antropólogo, me cabía siempre la parte comparativa de la conversación. Como los profesores eran todos estadounidenses con experiencia en el extranjero, la discusión se hizo muy interesante y poco a poco me fui dando cuenta que mi inglés no era tan malo como había pensado y que el principal problema era la forma en que estaba acostumbrado a organizar mis pensamientos. Esta circunstancia se hacía aún más clara cuando contrastada con la evidencia de que esta “forma”

12 “Muchas de las relaciones lógicas se solapan, por supuesto. La clasificación es una forma de contraste; la predicción es un tipo de inferencia de causa y efecto; el orden cronológico y la causalidad están relacionados. El profesor puede señalar estas interrelaciones a los alumnos. No es necesario, sin embargo, enfrascarse en una discusión elaborada y esotérica sobre lógica. De hecho, este tipo de discusiones deben evitarse, ya que desvirtúan la práctica de la escritura. Sin embargo, los alumnos deben dominar el metalenguaje del curso, es decir, deben ser capaces de identificar y nombrar los métodos lógicos que están practicando” (Lawrence 1972: 6).

se había incorporado recientemente al “idioma” inglés, porque Shakespeare definitivamente no escribía así.¹³

Mientras tanto, empecé a escribir sobre cómo estaba aprendiendo. Inmediatamente recibí comentarios de que mi “inglés” estaba mejorando mucho. Sin embargo, descubrí que, aunque me entendían mejor, no había mejoras sustanciales en el contenido de mi comunicación escrita. Había aprendido a expresarme adecuadamente en inglés y podía ser tan explícito como quisiera sobre lo que creía saber. Sin embargo, mis dificultades eran inmensas para expresar mis perplejidades o incluso para expresar lo que me parecía la complejidad de mi tema, la vida humana en sociedad. La claridad me había tornado más “simple”, pero en cierto modo había simplificado el objeto sobre el que escribía. Esta constatación se vio reforzada cuando, en una de las muchas sesiones de *editing* con el colega antes citado, le pregunté, ante una situación que me parecía imposible descomponer en las operaciones analíticas exigidas por los manuales de estilo, qué haría él en la misma situación. Tras una larga explicación de gramática (?!), me contestó que preferiría no escribir sobre el tema hasta que estuviera totalmente “claro” (*clear*) en su mente.

En este contexto, merece la pena destacar el papel que desempeña la lengua inglesa en el contexto mundial y el papel que desempeña el mundo académico estadounidense en la sociedad estadounidense como productor de cerebros y conocimientos útiles. Mi experiencia me demostró que las características formales a las que me refiero para calificar la comunicación escrita como “académica” son válidas en instituciones como la Escuela de Negocios, la Facultad de Derecho y la Escuela de Gobierno (Facultad de Negocios, Derecho y de Gobierno!?) y otras similares. Estas reglas permearán y guiarán la expresión de los ejecutivos en las áreas de negocios, planeamiento, derecho y gobierno; y no sólo estadounidenses, dada la posición que ocupan las universidades y la sociedad norteamericanas en la escena mundial. Incluso he observado que las *Business School*, por ejemplo, son mucho más estrictas en la aplicación de estas normas, extendiéndolas a la formación de ejecutivos, la preparación de reuniones, etc. En estos casos, el papel que desempeñan estas “formas” es aún mayor, ya que la clientela a la que se aplican está ansiosa por aprenderlas y apropiarse de sus beneficios colaterales, para convertirse en uno de los miembros de esta comunidad cerrada. Así pues, las consecuencias de esta disciplina formal están directamente vinculadas a las formas de negociar, pensar y organizar los asuntos relacionados con el comercio internacional del trigo, el petróleo y el café, las negociaciones diplomáticas entre Estados, la formulación de políticas económicas y la labor del FMI...

Tampoco hay que olvidar el papel de la lengua inglesa como medio privilegiado de difusión de la información a nivel mundial. Esta posición confiere un *estatus* especial a las obras publicadas en inglés, ya que amplía su campo de influencia y contacto, con todas las consecuencias que ello puede representar en términos de mayor acceso a recursos del mercado intelectual.

En la medida en que la normalización de los estilos y las formas de expresión escrita son una condición *sine qua non* para penetrar en este mercado, algunas consecuencias son evidentes.

La primera es que la estandarización de estilos, además de domesticar otras lógicas,

13 Se me ocurre que Henry Miller tampoco escribe así, lo que tal vez sea la razón del “escándalo” que provoca, vinculado más a su forma de expresarse que al contenido de sus obras.

reduciéndolas a estándares preestablecidos cuando se expresan en inglés académico, también tiene el efecto de domesticar las traducciones consumidas en inglés. Esta es, de hecho, la forma dominante en que se consume la literatura extranjera en Estados Unidos, incluso cuando el lector conoce la lengua original, un hecho que los distancia considerablemente de los consumidores brasileños, especialmente cuando se trata de textos clasificados como técnicos o científicos. Esto se debe a que lo que importa en estas comunicaciones no es su “estilo”, sino sus “puntos” fundamentales, que son más comprensibles cuando están despojados de “impurezas” estilísticas. Nunca olvido lo “fácil” que es leer a Weber en inglés, y lo mismo ocurre con Foucault, Marx y otros ilustres extranjeros...

Pero vale la pena señalar que no me refiero simplemente a una “traición” a las versiones originales, que está implícita en la obra de cualquier traductor en cualquier idioma. El caso es que, de forma similar al *Reader's Digest*, con muy pocas excepciones, los autores extranjeros se someten a este tipo de “dominación” estilística y sufren una *distorsión uniforme* e implícita de su pensamiento. Los estilos extranjeros sufren, incluso (o principalmente) por parte de los intelectuales, etiquetas que denuncian los prejuicios implicados en la cuestión y refuerzan la necesidad de leer traducciones. Así, la sociología francesa es demasiado “floja”, “metafísica”, “general” y “repetitiva”; la alemana es demasiado “densa” y “compleja”, con sus “párrafos interminables”; la latinoamericana es demasiado “prolija” y “poco objetiva”.¹⁴ Esta discriminación también actúa contra los autores anglosajones que se desvían de los estándares del inglés académico: Clifford Geertz, por ejemplo, es considerado excesivamente literario, en el sentido peyorativo de no tener el necesario rigor estilístico-científico propio de la producción académica. Este es el sentido del tercer epígrafe de esta obra, que critica el estilo “brasileño” de tesis.

La segunda consecuencia de la homogeneización es que facilita el consumo. Se puede absorber mucha más información de forma *aislada* sabiendo exactamente dónde buscarla. Se desarrollan técnicas de lectura en las que sólo se leen partes seleccionadas del texto que se sabe de antemano que son significativas: prefacio o introducción, conclusión, algún capítulo central, la primera y la última frase de los párrafos inicial y final, etc. Se perfecciona la técnica de fichaje (*abstracts*), ayudada por la consulta sistemática de los índices de temas y autores citados al final de los libros (*Index*), destacando e identificando a determinados autores en ciertos *puntos* considerados expresivos de su pensamiento. La posibilidad de diversificar la información disminuye, haciendo muy difícil realizar *varias lecturas de un mismo texto*. Cobra

14 Tomemos este extracto inicial de la Introducción de Mary Douglas a la edición inglesa (Paladian) de *Homo Hierarchicus* de Louis Dumont: “Desde el otro lado del Canal se lanza un desafío al pensamiento contemporáneo. Se trata de un acontecimiento que se repite con regularidad. Generalmente, los anglófonos lo ignoran durante los primeros veinte años. Los problemas, tal como se plantean inicialmente en Europa, parecen demasiado metafísicos, demasiado locales, demasiado alejados de nuestras preocupaciones profesionales o, en su caso, demasiado laxos en la manera de plantearlos. Lleva tiempo anglicizar las ideas básicas. Como a menudo son subversivas, ya sea del gobierno o de la religión, también lleva tiempo neutralizar su poder explosivo. Así pues, podríamos haber caído fácilmente en la tentación de encogernos de hombros ante el Homo Hierarchicus del profesor Dumont como si se tratara de otro guante francés arrojado al suelo. Pero este desafío concreto no puede desestimarse” (Douglas, 1975, p. 181).

fuerza la concepción del conocimiento como un proceso acumulativo y lineal. Es como si las versiones *consagradas* fueran la materia prima sobre la que se construye la actividad intelectual, que se limita a “avanzar” a partir de ahí, sin cuestionar sus propios cimientos.

La tercera consecuencia es la previsibilidad de los efectos de la comunicación académica. Es mucho más fácil, entonces, escribir, pues sé que mi trabajo será juzgado dentro de reglas estrictas de pertinencia al pasado de la disciplina, en cuanto a su contenido y, en cuanto a su forma, por su adecuación a los rígidos modelos ya expuestos. Si expongo bien mi “argumento”, es decir, si consigo formalizarlo adecuadamente, mi trabajo siempre será defendible. Si no pretendo construir grandes teorías ni siquiera cuestionarlas o alterar su estructura profunda, me aseguro un lugar al sol como un productor intelectual más. Al compartimentar e individualizar el conocimiento, siempre puedo escribir algo sobre algo o, cuando me instan, siempre puedo criticar algo. No me comprometo con una “obra” en tanto un *todo*, sino sólo con los puntos que quiero tratar, de los que siempre puedo aceptar algunos y rechazar otros. Esta técnica, responsable de la inmensa producción intelectual estadounidense, se resume en la expresión con la que se juzgan en última instancia las obras y los argumentos: alguien tiene o no tiene razón (*to have or to have not a point*), combinada con la que compara constantemente la actividad científica con descifrar rompecabezas o armarlos, refiriéndose siempre al todo por sus partes¹⁵.

La privatización del público y el significado de la represión

Mi cuestión fundamental, mi *punto*, como lo llaman en Estados Unidos, es que el control que se ejerce sobre la producción intelectual y sobre la antropología en particular en tanto *disciplina* científica académica no se ejerce en la academia censurando el contenido de las proposiciones, o al menos no sólo con esto. Es la imposición de la *forma académica* de expresión la que, en última instancia, orienta y organiza el pensamiento e impone límites a la producción intelectual, domesticándola. Lo que importa no es si el contenido de la proposición es revolucionario o no, sino si se ajusta conductualmente a las formas de expresión permitidas por la academia, si es un producto disciplinado, dócil y por tanto útil de esa misma academia.¹⁶

Estos mecanismos disciplinarios están, sin embargo, vinculados a determinadas concepciones de la sociedad en su conjunto, especialmente en la forma en que esta se representa constituida a sí misma.¹⁷ Así, las representaciones del individualismo, el igualitarismo, la jerarquía, los ámbitos público y privado, el valor positivo o negativo del acceso universal o particularizado a la información –fundamentos de la orden social– no son idénticas ni ocupan la misma posición en las sociedades y academias estadounidenses y brasileñas, reflejándose tales

15 La controvertida Camille Paglia, en una conferencia pronunciada en el Massachusetts Institute of Technology (MIT), discute y confirma la presencia de este estilo de evaluación de la productividad en el mundo académico estadounidense (Paglia 1993).

16 En este sentido, obsérvese el segundo epígrafe de esta obra, así como la polémica afirmación de Barthes: “Pero el lenguaje, como actuación de todo lenguaje, no es ni reaccionario ni progresista; es simplemente: fascista, porque el fascismo no impide decir, sino que obliga a decir”. (Barthes 1980: 14)

17 Para un análisis de los significados de la represión y la disciplina como estrategias de poder en Francia e Inglaterra, véase Foulcault (1974, 1977).

diferencias en la constitución y el control de la producción intelectual.

Estas diferencias se manifiestan en las distintas formas de “hacer público” el pensamiento y las reglas que rigen su expresión: a una producción escrita, cristalizada, formalmente disciplinada, literal y explícita se opone una producción oral y fugaz, que corresponde a formas represivas, implícitas e interpretativas de control social. Por supuesto, los dos mecanismos de producción y control no son excluyentes, pero mi experiencia en las dos comunidades académicas me permite considerarlos más acentuados, dominantes o característicos de cada una de ellas, según las sociedades en las que se insertan.

La academia estadounidense forma parte de una sociedad alfabetizada en la que la gente está condicionada a producir mensajes escritos que deben tomarse al pie de la letra, incluso cuando estos mensajes son verbales. Es como si su ideal fuera “hablar como se escribe”, expresado a través del laudatorio calificativo de “extremadamente articulado” (*extremely articulated*), atribuido a quienes lo hacen. Esta circunstancia se suma al carácter explícito, racional y natural que preside la cultura estadounidense, atribuyéndose importancia social a lo formalmente enunciado, como si la *literalidad* fuera la forma por excelencia de atribuir significados sociales. Un ejemplo de esta pasión por lo gráfico es la difusión de mapas que guían a la gente por ciudades y carreteras y que a menudo se facilitan gratuitamente, en lugares de información oral, sobre todo en la llamada Costa Este.

En el mundo académico, estas características se expresan en el hecho de que no se concibe intelectual que no escriba, especialmente si es estudiante o profesor universitario (Paglia 1993). Esto contrasta con nuestra academia, donde es común que los profesores no hayan escrito ninguna obra, aunque se les reconozca como poseedores de un saber y una técnica adecuados para su transmisión, capaces de garantizar inquebrantablemente su posición institucional.

Ejemplos de estos contrastes académicos pueden extraerse también de las respectivas reuniones de asociaciones antropológicas y de las normas y prácticas que en ellas están presentes. Los de la American Anthropological Association (AAA) son anuales, con una agenda rígida que se programa con un año de antelación, estableciendo diversas etapas para la aceptación de trabajos que deben presentarse en varias versiones y tener su número de *palabras* controlado, hasta su versión final, leída en un plazo de tiempo preciso e improrrogable. Los de la Asociación Brasileña de Antropología (ABA), con una agenda flexible, admitiendo presentaciones sobre la marcha (a pesar de ser bianuales) sin regular el tiempo ni el número de ponencias por grupo, ni el orden de las presentaciones, que la mayoría de las veces son orales, aunque se disponga de un texto escrito para su lectura. De hecho, ni siquiera debería intentarse la lectura, ya que “cansa” a la audiencia...¹⁸ Es más, las reuniones de los grupos de trabajo de la ABA, al igual que los seminarios de posgrado, tienen hora de inicio, pero no tienen hora de finalización. Como tales, no tienen límites de tiempo, y su prolongación más allá del periodo asignado es señal de interés y motivo de orgullo para participantes y organizadores. En la AAA, cualquier prolongación del tiempo de reunión se percibe como un inconveniente extremo: pone en peligro el *programa* (¿la agenda?) que cada asistente se ha fijado de antemano, privándole del derecho a asistir a otros

18 Una versión preliminar de este trabajo se presentó de manera “improvisada” y oralmente en la XIII Reunión de la ABA.

actos, en principio tan importantes o más para él.¹⁹ Representan, pues, un intento de romper el equilibrio entre el individuo y el grupo, que existe gracias a la enunciación de normas explícitas para su interacción. Hacen que el individuo esté más disponible para un grupo que para otro, en contra de su voluntad.

En Brasil ocurre lo contrario: salirse de las normas demuestra la *jerarquía ya prevista de los acontecimientos*, no hace sino confirmarla y dar legitimidad a la desigualdad, con el consentimiento implícito de los participantes. De ahí la necesidad de disculparse por la no asistencia a eventos, innecesaria en Estados Unidos, pues tengo derecho a preferir un evento a otro sin menospreciarlos, ya que, en principio, sólo son diferentes.

Por supuesto, ambas asociaciones pertenecen a academias diferentes,²⁰ que se sitúan en sociedades distintas y siguen las reglas básicas de la interacción social. Estas diferencias quedaron claras cuando observé las actitudes de brasileños y nativos en las reuniones de la AAA, y también en la universidad en la que me encontraba.

La forma preferida de representar y actualizar la interacción social entre los estadounidenses objeto de este estudio, tanto en las relaciones formales como en las informales, era la forma dual (o diádica), en la que dos individuos se enfrentan y se presentan (*to introduce*). De esta forma de concebir las relaciones sociales se derivan una serie de reglas para la interacción social, ya sea en lugares públicos (convenciones políticas, la calle, bares, restaurantes) o privados (fiestas, seminarios, reuniones y conversaciones informales, *beerhours* u *open houses*). La primera sorpresa sobre estas reglas es que las concepciones de lo público y lo privado difieren de las nuestras. Para nosotros, lo “público” está asociado a la interacción social indiscriminada: si es público, pertenece a todo el mundo, si es de todos, no pertenece a nadie en particular y, por tanto, puede ser de todos a la vez... Es el lugar de la ausencia de reglas. En Estados Unidos, en cambio, *public* es el lugar de las reglas, del control y la disciplina.

Especialmente en situaciones colectivas, los individuos no deben renunciar a sus individualidades en favor de una identidad común de grupo.²¹ En esta comunidad académica, el “grupo” es algo que sólo puede establecerse por la voluntad de individuos iguales y diferentes que se reúnen en un contrato específico, bajo reglas expresas de procedimiento a las que todos están sujetos. El resultado de ello es la valorización de “soledad disciplinada”, autocontrol individual, en detrimento de la “comodidad” del grupo.

Esta disciplina se refleja incluso en la distancia corporal que la gente utiliza al hablar, que es mucho mayor que la acostumbrada en Brasil. Sus gestos son contenidos, sólo señalan con los

19 Véase Hall (1959, 1977, 1977a) para esta y otras características de las concepciones del tiempo y el espacio en la sociedad estadounidense, especialmente en la Costa Este.

20 En Estados Unidos, mis colegas consideraban que no existía la “Academia”, y su referencia a la “Académie Française” se representaba como rígida y excesivamente estratificada.

21 La apropiación privada del dominio público está incluso oficialmente incorporada a nuestra tradición política, como se expresa en el famoso consejo del rey João VI a su hijo Pedro para que tomase la corona antes de que ningún aventurero se apoderase de ella. Para nosotros, lo público es claramente la ausencia de reglas, una tierra de nadie donde cualquiera y todos pueden “apoderarse”, el lugar por excelencia de la represión y la impunidad, del “Você sabe com quem está falando?”, a diferencia del “Who do you think you are?” estadounidense, que pretende establecer en el espacio público la coexistencia regulada de las diferencias bajo reglas universalmente soberanas y no su eliminación.

brazos y los dedos a seres inanimados, no tocan a su interlocutor, sólo se dan la mano cuando se presentan por primera vez y no se besan, salvo con personas *muy* íntimas.²² Esta formalidad permite contrarrestar el estilo relajado de vaqueros, pantalones cortos y camisetas, que se puede llevar en cualquier entorno social, incluso a clases, conferencias y fiestas. Como siempre se sabe que esperar de los ambientes y sus visitantes, tal relajación no supone una amenaza.

Dondequiera que vayas, tienes que presentarte individualmente a todos los presentes. No hay presentaciones generales del tipo “hola a todos”, tan habituales entre nosotros. No hay “rondas de charla” donde todos hablan al mismo tiempo. No te sientas a la mesa de personas que no te han invitado formalmente, aunque estén solas o acompañadas por conocidos comunes. Cuando hay multitudes, como en una graduación al aire libre a la que asistí, o en la Convención del Partido Demócrata en Boston de la que participé, o en la Asamblea General de la AAA, la gente está junta, pero en parejas o tríos, nunca en una relación difusa. Cada persona vibra y se emociona a su manera, y no se supone que sea por la misma razón que su vecino. Cuando se habla con una persona, no se observa a las demás, ni se desvía la mirada hacia otros puntos que no sean los inmediatamente disponibles. Esto es cierto incluso en entornos abiertos, como playas, por ejemplo. La actitud contraria, que es la norma en Brasil, avergüenza a quien se habla y a quien se mira.

No se interrumpe a alguien cuando está hablando, aunque sea una persona conocida cercana y estés a solas con ella. Hay que dejar que termine de hablar y luego intervenir. Por eso la gente no debe hablar demasiado, debe disciplinarse y limitar su tiempo, para no quitar tiempo a los demás: el tiempo de habla es un “bien limitado”, como cosa pública que debe ser utilizada por varios individuos por igual. Esto contrasta con las costumbres brasileñas, donde la gente actúa como si el tiempo para una intervención fuera infinito. La gente no sólo no deja de hablar a la hora señalada, sino que interrumpe a los que están hablando para darles la razón o discrepar con ellos. Incluso el uso social del lenguaje es así: en Brasil, el discurso de una persona se “empalma” con el de otra; en Estados Unidos, los discursos se claramente marcados por pausas.²³

22 Como dice Hall: “En América Latina, la distancia de interacción es mucho menor que en Estados Unidos. De hecho, la gente no puede hablar a gusto con los demás a menos que estén muy cerca, a una distancia que evoca sentimientos sexuales u hostiles en los norteamericanos. El resultado es que cuando se acercan, retrocedemos. La consecuencia es que nos consideran distantes o fríos, reticentes y antipáticos. Nosotros, en cambio, siempre les acusamos de respirarnos en la nuca, apretarnos y tirarnos chirivías a la cara. Los estadounidenses que han pasado tiempo en América Latina sin aprender estas características espaciales hacen otras adaptaciones, como utilizar sus escritorios como barricadas, usar sillas y mesas de máquina de escribir para mantener a los latinoamericanos a lo que para nosotros es una distancia cómoda. El resultado es que el latinoamericano puede incluso pasar por encima de los obstáculos hasta alcanzar una distancia a la que puede hablar cómodamente” (Hall 1959: 209).

23 Hall (1959) llama “monocronismo” a esta forma característica de utilizar culturalmente el tiempo en Estados Unidos: los estadounidenses hacen una cosa a la vez, lo que incluye hablar cada uno por su lado. En Brasil, incluso en ocasiones extremadamente formales, estos discursos superpuestos pueden ocurrir, como en el caso reportado en la prensa sobre la primera reunión formal entre el Presidente de la República (Gen Figueiredo) y el Gobernador del Estado de Río de Janeiro en ese momento (Leonel Brizola), supuestamente separados por profundas diferencias derivadas del período de gobierno militar.

No es otro el procedimiento brasileño de sostener el “monopolio de la palabra”, cuyo significado es ambiguo. Puede ser peyorativo, pero también puede ser elogioso, significando competencia en la conservación del poder. En la sociedad estadounidense, esta forma de apropiarse del poder siempre se considera abusiva, incluso cuando la interacción es sólo social (o quizá principalmente...).

Estas técnicas se reflejan en las situaciones de interacción académica. Por ejemplo, cada estudiante debe decir su nombre (pero sólo eso) en la sesión inicial del seminario. Esto ocurre incluso cuando los alumnos están en segundo, tercero o cuarto año, ya que siempre existe la posibilidad de que alguno de los presentes no lo sepa. El profesor hace lo mismo, presentándose formalmente. Cada uno habla por turnos, brevemente, y resumir es la mayor cualidad del orador. Las conversaciones paralelas no están permitidas, ni siquiera en contextos más amplios, como las conferencias.

En la medida en que cada uno está allí por voluntad propia, nadie está “obligado” a leer el último libro publicado por su supervisor común. Las trayectorias académicas repiten trayectorias individuales: se representan como únicas y singulares. Si no he leído este libro, he leído otro que *a mí* me parece más importante.

Como ya he dicho, nadie entra en el despacho de nadie sin invitación ni interrumpe su estudio. Esto significa asignar un tiempo y un lugar específicos para las distintas actividades, que siempre pueden predecirse. Esa formalidad y esas normas explícitas permiten a veces relaciones más informales entre profesores y alumnos. La represión no es necesaria para mantener la jerarquía académica.

Las características mencionadas son bastante diferentes de las prácticas académicas brasileñas. Aquí, nadie se presenta a nadie, ni siquiera en situaciones formales como seminarios y conferencias, y siempre se da a entender que todos se conocen. Las conversaciones paralelas se multiplican en cualquier circunstancia, e incluso son fuente de reflexión crítica e inspiradora, dando lugar al gratificante y desorganizado “saqueo de genios”, que “roban” la conferencia a su autor en un sordo concurso de brillantez y talento. La “ronda de conversa”, en el que cada uno habla para todos, es una institución y es un arte apreciado saber dominarlo durante el mayor tiempo posible. Todo el mundo está constantemente amenazado por no haber leído algo sobre un tema, o no conocer a un interlocutor “famoso”, lo que nos obliga a hablar con personas que no sabemos quiénes son, pero a las que no podemos pedir que se identifiquen, so pena de ofenderlas y exponer nuestra ignorancia. Una conversación privada sólo es posible a solas, con la puerta cerrada y la “luz roja” encendida. Y a veces ni siquiera entonces...

Llegados a este punto, es pertinente hablar de las formas de *disponibilidad* practicadas en las dos academias. En Estados Unidos, especialmente en la costa Este, la disponibilidad de las personas –y, por tanto, su tiempo– está rígidamente cronometrada según una regla impersonal, definida, establecida de antemano y que delimita la hora, la duración, el lugar y los participantes de cualquier acontecimiento social, político o académico. *Todos* están sujetos a ella por igual, aunque estén dispuestos de forma diferente en la estructura permanente (profesores/alumnos) u eventual (conferenciantes/asistentes) de los actos. Así pues, nadie es “dueño” del tiempo de los demás, salvo el propio individuo, que en última instancia decide cómo utilizarlo. Como se

El reportaje decía que su encuentro fue algo tumultuoso porque, excitados, hablaban al mismo tiempo...

hace una cosa cada vez, el principio del monocronismo apunta a una temporalidad ordenada en sucesión.

En Brasil, la disponibilidad, ya sea para asistir a una clase, ir a una fiesta, concertar una cita o participar en un debate político, implica renunciar al tiempo *de uno*, cediéndolo a otra persona que toma posesión de él, marcando así el necesario e imprescindible orden jerárquico con el que concebimos los acontecimientos sociales. La disponibilidad se da en relación con personas y acontecimientos, lo que implica el arbitrio de lo que se dispone y la pérdida de control de lo que está disponible o “en disponibilidad” (como ciertos funcionarios públicos). Por eso no se puede abandonar la sala antes de que terminen las discusiones –que, por cierto, nunca “terminan”, pues siempre hay alguien insatisfecho con el tiempo dedicado a cualquier tema–. Las asambleas de asociaciones de profesores, las reuniones de departamento, las clases, las conferencias, todas establecen sus propios tiempos con reglas implícitas, sujetas a diferentes interpretaciones. De este modo, cada participante siempre tiene la excusa de no haberse quedado hasta el final, para justificar su ignorancia y/o derrota. En cuanto a los que se quedan, son promovidos inmediatamente a “dueños” del evento, fieles intérpretes de lo que se decidió “en última instancia”. Los hechos pueden así presentar versiones múltiples y contradictorias, todas ellas legítimas y que pueden tener varios “dueños” al mismo tiempo. La ausencia de una regla literal y explícita que se aplique a todos por igual impide la negociación entre individuos en principio diferentes pero con los mismos derechos y promueve el compromiso entre personas supuestamente iguales pero con posiciones diferentes. En el primer caso, la igualdad se basa en el supuesto de la diferencia; en el segundo, en la presunción de homogeneidad. En ambos casos, las desigualdades estructurales se abordan de maneras distintas, con resultados diferentes.

Un reflejo de las concepciones individualistas e igualitarias del mundo académico estadounidense es el hecho de que las “carreras” de los *scholars* se presentan como individuales y no como institucionales. Están organizadas de tal forma que los profesores ascienden al mismo tiempo que cambian de institución, y su rendimiento se juzga por su obra escrita y su capacidad para adaptarse a distintos entornos. En este caso, la amplia difusión de sus trabajos es una condición fundamental para alcanzar posiciones cada vez mejores. Esto contrasta con la carrera de los profesores e investigadores brasileños, donde los ascensos y el reconocimiento tienen que darse *dentro* de sus propias instituciones, y el traslado casi siempre significa descrédito. Muchos son incluso licenciados de su propia institución. Esto es bastante raro en Estados Unidos, donde se hace hincapié en la exposición a diversos entornos, teorías e instituciones como indicador seguro de una sólida formación académica y social.

La propia ideología del *campus* supone un régimen de internado con el consiguiente desplazamiento del alumno fuera del ámbito de influencia de su familia, su vecindario y sus amistades. También es frecuente que los estudiantes cursen estudios de grado y posgrado en diferentes instituciones y ciudades, concebidos como resultado de su elección personal y no como algo *dado* por su entorno geográfico y social. Durante sus estudios de grado, en particular, establecen vínculos de fondo que les acompañarán toda la vida. Serán siempre *Harvard men*, por ejemplo, y llamarán a su universidad su *alma mater*, reuniéndose periódicamente con su clase, designada por el año en que se graduaron y no por el año en que iniciaron el curso, como solemos hacer en Brasil, sobre todo después de la implantación del sistema de créditos.

Los profesores no se seleccionan por concurso de oposición –procedimiento que nunca he

podido explicar del todo a mis colegas estadounidenses, que sólo conocen un mecanismo similar de ingreso en la función pública, que traducimos como “servicio público”—, sino por *searchs*, un proceso de búsquedas y selección. Se busca un profesor como se busca un compañero de piso para vivir (*roomate*), tratando de explicar lo más posible las condiciones de trabajo y qué atributos debe tener el candidato ideal, con el objetivo de hacer coincidir intereses que en principio se suponen divergentes. Es un poco como si cada individuo tuviera un puesto ideal “reservado” para él, y todo lo que tuviera que hacer es encontrarlo, y lo mismo ocurre con los departamentos y con los individuos. Las diferencias (especialidad, zona geográfica de interés académico, etc.) y no las similitudes (titulación de postgrado, trabajos publicados, intereses y conocimientos teóricos generales, etc.) son las que en teoría determinan la elección de tal o cual candidato.

Aquí nuevamente destaca el contraste entre las distintas concepciones de “lo público”. Allá, el dominio de lo público es el dominio de la explicitación de las diferencias, bajo reglas que someten a todos; aquí, el culto a la similitud y la homogeneidad, que hacen innecesario, en teoría, explicitar reglas. Todos los candidatos son iguales no porque tengan derecho a ser diferentes, sino porque ocupan la misma posición en la jerarquía académica. La *vacante* es una categoría que hace explícito este vacío, donde cualquier “aventurero” puede establecerse. Las preferencias y privilegios, que ciertamente existen, tienen que dejar paso a una supuesta impersonalidad, que solo los hace implícitos, creando situaciones de bochorno para quienes se presentan a las oposiciones. Porque si no apruebo, no sólo significa que no soy apto para *esa posición (position)*. Significa que dejo de ocupar un espacio vacante, indiferenciado, seguramente por incompetencia general, que me sitúa por debajo de los demás candidatos. Allá el proceso supone que el profesor y el departamento mantienen intactas sus individualidades; aquí, supone que, o bien el profesor se amolda a la identidad del grupo departamental, o bien la transforma por contagio con la suya propia, moldeando el departamento a su imagen y semejanza.

Un proceso similar tiene lugar cuando los estudiantes aplican (*to apply*) a distintos programas de postgrado. Los estadounidenses se presentan a muchos de ellos y, si son elegidos, reciben una carta de la universidad que más o menos dice: te hemos elegido a ti y nos gustaría que nos eligieras a nosotros. ¡Imagínese aquí a un candidato presentándose públicamente a varios programas de máster al mismo tiempo! Siempre se dirá que los mejores no lo aceptaron y los peores lo aprobaron, estableciendo una jerarquía donde sólo hay diferencia. Es más, la diferencia se percibe como injusta y fruto de un abuso de poder, no como el fruto de posiciones diferenciadas.²⁴

Las diversas formas de concebir las esferas de lo público y lo privado son también fundamentales para establecer la forma privilegiada de producción, distribución, consumo y reproducción intelectuales. Así, a la difusión por escrito, privilegiada por una sociedad en la que

24 Un ejemplo flagrante de ello es la dificultad de llegar a un proyecto consensuado para la llamada carrera de educación superior en Brasil. Una de las medidas tomadas en las universidades federales igualó a todos los profesores, convirtiéndolos en asistentes *por decreto*. En pocos años, todos se convirtieron en adjuntos, sin posibilidad de ascensos ni diferencias salariales que tengan en cuenta sus diferencias de cualificación y capacidad profesional. Éstas tienen que permanecer implícitas, acabando siempre en privilegios, obtenidos con buenas justificaciones.

las reglas literales y explícitas deben presidir esta esfera de la vida social, oponemos la oralidad de la interpretación particularizada, autorizada por la seductora actuación de las brillantes clases, que deben renovarse perpetuamente para afirmar la propiedad de los respectivos “cotos de caza”.²⁵

La elección de la oralidad como forma privilegiada de difusión de la producción intelectual en nuestra academia está sin duda relacionada con esto. El ámbito de la oralidad es más limitado, el público más selecto, privado y controlable. En segundo lugar, la transmisión oral no deja lugar a dudas de que el saber tiene *dueño* y que es necesario *escucharlo* para aprender. De ahí la costumbre de “asistir a clases”, que aquí son “indicados”, como se hace con la bibliografía en Estados Unidos. La asistencia a clases y conferencias allá tiene motivaciones totalmente distintas: se hace para etiquetar más fácilmente a un autor y sus “puntos” fundamentales, sin tener que repasar su obra. De ahí la constante invitación a los profesores extranjeros para que dejen allí su “etnografía”.²⁶

Había una colega mía, una persona muy competente e interesante, a la que nunca pude convencer de que leyera un libro de un determinado autor porque ya había asistido a una de sus conferencias. Por otro lado, es una costumbre brasileña que la gente se identifique por haber hecho tal o cual curso con determinado profesor, como si eso les uniera en una comunión de ideas e interpretaciones comunes. De hecho, en la medida en que se trata de profesores que no publican, no cabe duda de que este grupo posee conocimientos exclusivos a los que nadie más tiene acceso. Una vez más, se plantea la cuestión del conocimiento como un bien limitado que no debe desperdiciarse ni distribuirse equitativamente en la sociedad, so pena de que le “falte” a alguien... Aquí se valora positivamente el origen y la distribución particularizada del conocimiento, para ser eficaz en los actos públicos e incluso judiciales (Kant de Lima 1992b), desde el “consejo” hasta la “información privilegiada” que nuestra élite intelectual obtenía de los últimos lanzamientos de editoriales extranjeras, cuyos productos hasta hace poco eran de acceso limitado, incluso para quienes sabían leer en otros idiomas. En Estados Unidos, el conocimiento sólo puede tener efecto sobre el público cuando es universalmente accesible, y la *información privilegiada* se penaliza cuando se descubre, como en las operaciones realizadas en bolsa.

La relación entre la oralidad, la privacidad y la exclusividad del conocimiento también está presente en la tradición de los profesores “que repiten”, una categoría recientemente abolida

25 La fugacidad de las posiciones sociales parece apuntar a la liminalidad (Turner 1974) característica de la sociedad brasileña, donde ninguna posición es definitiva. En este sentido, véanse las declaraciones del jugador Zico al *Jornal do Brasil* cuando se trasladó a Europa. Dijo que en Brasil un jugador tiene que ser un “león” todos los días, tiene que ser una estrella en todos los partidos, mientras que en Europa no, las posiciones son mucho más seguras.

26 La forma de redactar estas clases y conferencias sigue un determinado patrón, constituyendo un texto preparatorio para su publicación, que es lo que suele ocurrir. Sobre este estilo, discursivo al principio, abreviado y segmentado al final, véanse, entre otros, los comentarios del editor sobre la publicación de *How to do Things With Words* (Austin 1962). Personalmente, pude observar el mismo patrón de elaboración en los borradores de mis profesores. Camille Paglia critica estos hábitos (Paglia, 1993). Para un análisis del papel de la oralidad en el mundo académico brasileño, véase la tesis de maestría de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto.

de nuestra academia, pero que tuve la oportunidad de observar ejerciendo su función, aunque extraoficialmente, en la Facultad de Derecho. Yo mismo, cuando era tutor, utilizaba la técnica de escuchar las clases de mi supervisor para reproducirlas después.

Esto también parece deberse a los diferentes significados de la categoría “discusión” en los círculos académicos estadounidenses y brasileños. En portugués, discutir es estar en desacuerdo, incluso a nivel personal y no necesariamente sobre un tema; en inglés, *to discuss* significa aclarar un tema específico, lo que es diferente de *to debate*, que implica puntos de vista divergentes. De ahí, por otra parte, el carácter represivo de la oratoria y la “timidez” o “vergüenza” que asola a nuestros auditorios, así como el estilo tan brasileño de no preguntar nada, sino hacer declaraciones de principios que no siempre están directamente relacionadas con el tema de la clase o conferencia. Es como si el conocimiento estuviera ordenado en una jerarquía absoluta y ante ella sólo se tuviesen dos actitudes: estar de acuerdo con todo o estar en desacuerdo con todo, someterse o dominar. Los efectos represivos que tal concepción tiene sobre la producción intelectual y la expresión pública son fáciles de imaginar...²⁷

Estos procesos orales de validación del conocimiento son similares al estilo escolástico jesuita, que consistía en oponer diferentes tesis en debates en los que sólo ganaba una. Se opone a las formas de construcción del conocimiento por consenso, en las que los hechos (*evidences*) se acuerdan de antemano y en las que el objetivo es validar el conocimiento mediante el acuerdo de todos los implicados, incluidos los que discrepan²⁸.

En cuanto a la expresión escrita, ya me he referido a la apreciación del estilo literario en nuestra socialización académica. La expresión escrita debe seducir, “emocionar”, como sabe cualquier buen orador. Esto contrasta con el intento de alcanzar una especie de neutralidad mediante el despojamiento y la estandarización de la forma, presente tanto en los discursos hablados como en los escritos estadounidenses (Paglia 1993). El uso no explícito de las normas de la escritura académica en este caso (yo mismo nunca me di cuenta de ello cuando escribía mi máster, por ejemplo) implica la necesidad de repasar todo el texto ad infinitum, arriesgándonos siempre a que se nos escape algún aspecto crucial que invertirá totalmente nuestra interpretación

27 El profesor Marco Antonio da Silva Mello me remitió al comentario de Sol Tax sobre su experiencia docente en Colombia, donde los alumnos le preguntaban literalmente de todo, lo que parece contradecir mis observaciones. Sin embargo, creo que el factor decisivo en este comportamiento fue el hecho de que el profesor era extranjero, por lo tanto ajeno a la jerarquía local, además del carácter temporal de su estancia. Mi experiencia personal es que, a menos que los alumnos sean tus *amigos*, es decir, mientras no pregunten al “profesor”, la capacidad de diálogo se sacrifica al miedo a equivocarse o a mostrar ignorancia del tema, que, paradójicamente, es exactamente lo que se espera de ellos: ignorancia de temas sobre los que tenemos mayor dominio, lo que no nos hace ni omniscientes ni omnipotentes.

Sol Tax también cuenta que sus alumnos estadounidenses no solían preguntar. Esta no fue mi experiencia. No obstante, cabe señalar que hay ocasiones para preguntar (*seminars*) y otras más formales (*lectures*), en las que las preguntas escasean, quizá debido a la propia situación de “conferencia”.

28 Nuestros juicios por jurado reflejan bien el uso que los abogados hacen de estas técnicas escolásticas, radicalmente opuestas a las técnicas judiciales de arbitraje por jurado en los Estados Unidos (Kant De Lima, 1995). También es relevante el uso de “argumentos de autoridad” en Brasil, en contraposición a la prevalencia de la “autoridad de los argumentos” en la argumentación cotidiana de la sociedad norteamericana.

y que a nuestro colega más atento no se le escapará, dándonos una “caída”, una “zancadilla”²⁹.

Toda lectura es, por tanto, una exégesis, un intento de descifrar al autor, de penetrar en su pensamiento para apropiárselo y usarlo para cosas creativas e inesperadas, preferiblemente superadas de inmediato por nosotros mismos, ya que el tiempo de la oralidad es fugaz y el conocimiento envejece con mucha mayor rapidez, incluso porque los públicos son mucho más limitados.³⁰ El objetivo ideal con los textos es, por tanto, confundirse con el autor, fundirse con él, reproducirlo. Preferentemente conocer al autor en persona, para afirmar con más autoridad la versión de uno como verdadera, su reproducción como la más fiel. Se trata de una actitud impensable en el mundo académico estadounidense, donde las intenciones del autor no cuentan absolutamente nada frente a las versiones establecidas, cuya autoridad se basa en su supuesta literalidad. Allí, el control del conocimiento y de su reproducción lo ejerce la audiencia, el público lector. Si se me ha malinterpretado, no son mis oyentes los estúpidos, sino yo quien me he expresado mal.

Las consecuencias de esta relación con la escritura en nuestro entorno académico son notorias. Escribir es exponer lo íntimo a la multitud anónima, perder por completo la propia intimidad. El texto, el discurso, es algo que debe mantenerse en privado, compartido sólo por quienes nos son queridos. Incluso cuando se escribe, no debe decirse todo, explicitar todo completamente, porque siempre se corre el riesgo de ser poseído por el espíritu de otra persona. Al ser el conocimiento inseparable de su productor, toda crítica es personal; indivisible como nuestra visión holística de la identidad, la crítica solo puede ser globalizante, directa a nuestros “marcos teóricos”. No hace falta nada más para que nos inventemos interminables tesis de maestría, un título que no goza de ningún valor ni prestigio en términos internacionales y al que damos una extensión y una importancia injustificadas. Nunca pude explicar bien a mis colegas estadounidenses cómo, después de haber “trabajado” durante cuatro años en un programa internacional de posgrado, realizado una investigación individual y escrito una tesis (en este caso llamada eufemísticamente disertación), seguía “trabajando” para obtener un título de doctor. En otras palabras, resultaba difícil explicar por qué tanto empeño en una titulación *intermedia*, distrayéndonos de la principal y definitiva maduración académica, la que nos constituye definitivamente como sujetos y productores legitimados de conocimiento, con igualdad de derechos en la comunidad a la que pertenecemos. No veo otra solución que apelar a nuestras tradiciones mediterráneas y católicas, donde la tendencia a las sucesivas e interminables gradaciones no excluye el recurso a la confesión para revelar el verdadero sentido de las acciones, ni la jerarquía y el patronazgo para mantener el orden social.

De hecho, una visita a Coimbra confirmó estos orígenes, porque después del doctorado y la titularidad hay otro ritual, la “imposición de insignias”, que se destaca de las propias defensas de tesis y concursos, retrasando a veces cinco años la plena ciudadanía de los graduados! Aquí, en Brasil, también se tiende a diferenciar y atribuir competencias distintas, jerarquizadas, a

29 La reciente moda de los manuales de escritura publicados por las empresas periodísticas parece tener por objeto uniformizar nuestra forma de escribir para hacernos más “modernos” (Paglia, 1993).

30 Por cierto, refiero a un comentario de un amigo. Cuando me pidió un texto para *publicar*, le di uno que ya había presentado pero que aún estaba *inédito*. Me preguntó si no tenía otro, porque a ese ya lo conocía...

los “nuevos” doctores y a los doctores con más de cinco años de doctorado. Esta fábrica de jerarquías invierte el modelo de Estados Unidos, donde los doctores más recientes son más valorados por estar más actualizados, y a veces llega a convertir las prácticas de especialización posdoctoral en títulos posdoctorales, orgullosamente registrados en los CV e incluidos en los formularios oficiales...

De caos y estrellas

Para concluir, debo reiterar el hecho de que se trata de un relato de mis experiencias tal como yo las interpreto, dentro de lo que considero la mejor técnica antropológica. Las pretensiones generalizadoras se basan en la especificidad y calidad de mi experiencia y no en cuantificaciones para descubrir qué tiene en común con otras experiencias. El texto es deliberadamente polémico y persigue el reto de una antropología no dominada culturalmente, que siempre está ahí para nosotros, nos guste o no. Creo que el primer paso hacia esta construcción es aceptar que la especificidad del conocimiento antropológico, visto como una crítica permanente de nuestras categorías de análisis organizadas en nuestra producción intelectual, es inseparable y se basa en nuestras propias experiencias culturales, emocionales e intelectuales, que siempre han estado presentes en nuestra tradición de estudios comparativos. Esta perspectiva, sólo posible cuando ejercemos la tolerancia hacia la diferencia, aprendida al reconocerla inevitablemente en nosotros mismos, debe ser nuestra guía por estos caminos sin duda arduos.

El simple intercambio de teorías “buenas” por “malas”, de teorías “no críticas” por “críticas”, “nacionalistas” por “imperialistas”, “liberales” por “conservadoras” no llega al meollo del problema. La posibilidad de una interpretación brasileña de Brasil está directamente relacionada con nuestro compromiso con el poder desorganizador y anárquico del pensamiento y con la necesaria libertad absoluta de su expresión pública, ya sea en forma oral, escrita, académica, literaria o vulgar. También radica en nuestra capacidad de convencer a nuestros interlocutores, tanto a los que nos dominan como a los que dominamos, de que es esencial tomar conciencia de las diferentes formas de control sobre la producción intelectual a las que todos estamos sometidos, aunque de manera desigual.

Este es un *paper* académico, escrito en el estilo formal que critica. Este esfuerzo se lleva a cabo con la única intención de producir consecuencias académicas, un *locus* apropiado, en mi opinión, para esta discusión. Una antropología que pretenda descolonizarse debe volver los ojos hacia sociedades distintas de la brasileña, en un esfuerzo deliberado por liberar y crear nuevos conceptos e interpretaciones de nuestra propia sociedad, en la mejor tradición antropológica. Necesitamos urgentemente volver los ojos hacia Europa y Estados Unidos, como *campo* privilegiado para comprender las raíces de nuestra dominación cultural. También necesitamos pensar comparativamente las sociedades del Tercer Mundo, especialmente nuestros vecinos latinoamericanos, cuyas respectivas diferencias y semejanzas deberían agudizar y transformar nuestra comprensión sociológica de los demás y, en última instancia, de nosotros mismos.

Es necesario explicar la relación entre la forma y el contenido de nuestra producción intelectual. En nuestra academia *conviven* las dos formas aquí analizadas, cuyos controles residen respectivamente, pero no exclusivamente, en la disciplina y la represión. Su contraste con otras formas preestablecidas y establecidas de producción académica será indispensable

para esclarecer y corregir aspectos deficientes de este trabajo, obviamente (¡y afortunadamente!) limitado. La discusión deberá apuntar a explicar el modelo brasileño de producción, difusión, consumo y reproducción intelectual, sin justificarlo por enigmáticas influencias hegemónicas, sino anclándolo a nuestra cultura y sociedad, su implicación e imprevisibilidad institucionales.

El camino hacia una producción intelectual siempre crítica consigo misma pasa por identificar este modelo para agilizar su capacidad creativa y original. Necesitamos hacer un uso fructífero de nuestras formas de expresión literarias y creativas, incapaces de descubrimientos bien intencionados; de nuestra oralidad y prolijidad; nuestra impuntualidad y falta de objetividad, sin reificarlas pero sin reprimirlas, percibiéndolas por lo que son como expresión de nuestra identidad y reflejo de choque con otras identidades. También tenemos que convivir con y ejercer de forma revolucionaria estas características individualistas y disciplinarias, basadas en el rígido control de la producción individual y la supuesta libertad de cuestionamiento ilimitado dentro de la forma académica preestablecida, que requiere un gran caos interior para dar a luz a estrellas bailarinas (*dancing stars*)³¹.¹

Nuestro camino puede ser unir este caos interior con el gran y perenne caos *exterior* que desafía nuestro intelecto y emoción, para implosionar los rígidos cánones de la forma académica, cualquiera que ésta sea, produciendo un conocimiento inédito y políticamente eficaz de la tan deseada transformación de nuestra realidad social y cultural, afirmando nuestra identidad única y contrastante, que nos hace indios y antropólogos, *scholars* e informantes, antropólogos indígenas o, en definitiva, a nosotros mismos, ANTROPÓLOGOS.

Referencias citadas

- Austin, J. L. *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Barthes, Roland. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 1980.
- Bourdieu, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- _____. *Problemas do estruturalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968. p. 105-146: Campo intelectual e projeto criador.
- Da Matta, Roberto. *Canaviais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. p. 139-193: Você sabe com quem está falando?
- Douglas, Mary. *Implicit meanings*. London: Routledge and Kegan Paul, 1975. p. 185-192: Louis Dumont's structural analysis.
- Foucault, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 1974.
- _____. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- Garretson, Lucy R. *American culture: an anthropological perspective*. Dubuque: C. Brown Company Publishers, 1976.
- Geertz, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 13-44: Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura.
- Godelier, Maurice. *Racionalidade e irracionalidade na economia*. Rio de Janeiro: Tempo

31 Sobre las posibilidades anárquicas de la literatura, véase especialmente Barthes (1980), así como su epílogo.

- Brasileiro, [s.d.]. v. 3.
- Hall, Edward T. *Beyond culture*. New York: Doubleday, 1977.
- _____. *A dimensão oculta*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977.
- _____. *The silent language*. New York: Doubleday, 1959.
- Kant de Lima, Roberto. The anthropology of academy: when we are the indians. In: Ripp, Arie; Layne, Linda; Hess, David (ed.). *Knowledge and society: the anthropology of science and technology*. Greenwich, London: Jai Press Inc., 1992a. v. 9, p. 191-222.
- _____. Cultura do desperdício ou política de opulência? In: Eigenheer, Emílio (org.). *Raízes do desperdício*. Rio de Janeiro: ISER, 1993. p. 83-94.
- _____. *A polícia da cidade do Rio de Janeiro: seus dilemas e paradoxos*. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense, 1995.
- _____. Tradição inquisitorial no Brasil, da Colônia à República: da devassa ao inquérito policial. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1-2, p. 94-113, 1992b.
- Lawrence, Mary S. *Writing as a thinking process*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1972.
- Lukes, Steven. *Émile Durkheim: his life and work: a historical and critical study*. New York: Penguin Books, 1973.
- Paglia, Camille. *Sexo, arte e cultura americana*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- Sahlins, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- Turner, Victor W. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- Walzer, Michael. *Das obrigações políticas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. p. 197-205: Um dia na vida de um cidadão socialista.

Entre melodías y antropologías en clave de activismo: una entrevista a Ochy Curiel¹

-Ochy, quisiéramos empezar con tu recorrido personal, para ver cómo es que llegas a la antropología y a partir de ahí vamos viendo las otras preguntas.

Ochy: Es que esa es una pregunta compleja, imagínense, una trayectoria tan larga, pero bueno, de las cosas que me gustan decir, es que yo soy Ochy Curiel Pichardo. Nací en Santiago, en República Dominicana, un país del Caribe y una ciudad complicada, porque a la vez que hay tanta resistencia de la gente, es una ciudad que yo digo siempre que es un poco facha (fascista), sobre todo bastante racista. Tengo con ese país una relación compleja, porque sé que ahí está mi tierrita, está mi familia, muchos amigos y amigas, está la música, que yo creo que es parte fundamental de mi vida. He sido cantautora durante mucho tiempo y cuando voy a Dominicana, pues, busco a los músicos, a mi hermano que también es músico.

Y eso me conecta mucho con ese país, pero a la vez, ese racismo, sobre todo racismo antihaitiano, del que, yo estoy luchando hace muchísimo tiempo, cada vez está peor, y eso se ve ahora con las deportaciones masivas que se están haciendo de personas migrantes haitianas, y dominicanas, de origen haitiano, de papá y mamá haitiana, que como yo escribí en mi último libro, el Estado Dominicano los desnacionalizó. Entonces, yo con ese lugar tengo una serie de contradicciones, a veces quiero ir, a veces no quiero ir nunca y así sucesivamente, a veces me quiero quitar la nacionalidad como una protesta ante esos hechos.

Tiene muchas cosas bellas. Sí, sí, y la culinaria es maravillosa, las risas de la gente, es decir, que todo el tiempo tengo que estarme recordando todo lo maravilloso que hay allá y las resistencias cotidianas, que yo creo que no solamente tiene República Dominicana sino el Caribe entero.

Vengo de ahí, de una familia clase media baja, papá maestro de música, mamá profesora de química y biología, por tanto, el tema de la educación para mí siempre fue central. Yo vengo también de una familia de músicos y músicas, y eso es una herencia que yo agradezco mucho

¹ Entrevista realizada vía plataforma zoom el día 26 de junio, por Eduardo Restrepo y Lía Ferrero para PLURAL. Ochy Curiel es activista, antropóloga, teórica y cantautora dominicana, radicada en Colombia. Referente del feminismo crítico, del feminismo negro y del lesbianismo feminista.

a mi papá y a la familia Curiel.

Y eso también es parte de mi trayectoria, porque me dediqué a la música durante muchos años, inclusive viví de ella cuando podía, pasando el sombrero, y produje dos discos, y lo que yo producía era ligado a mi proyecto político, porque nunca ha estado separado. Ya cuando llegué a Colombia, después de haber estado en México, en Brasil, en Argentina. En ese momento, ya estaba un poco cansada de pasar el sombrero, pero no me podía desprender de la música, entonces lo que hice fue batucada, ¿no? Creo que hice la primera batucada que se llamó *Toque Lésbico*, y luego ya siguió con *La Tremenda Revoltosa*, ambas con un proyecto político también desde el arte.

He sido hace muchas décadas activista, empecé primero por ese movimiento feminista que pensaba que todas las mujeres eran iguales, y que la subordinación de las mujeres se explicaba por el género, aunque el género fue una categoría que vino mucho después. Y muy prontamente entré a lo que yo he llamado los *feminismos críticos*, empezando por lo que hoy se llama el *feminismo negro*, que en sus inicios en América Latina no le llamábamos de esa manera, sino *Movimiento de Mujeres Afro-Latinoamericanas y Caribeñas*, donde la apuesta fundamentalmente era denunciar esa matriz de dominación, de raza, clase y sexo, como le llamó Patricia Hill Collins.

Creamos con otras compañeras la *Casa por la Identidad de las Mujeres Afro* en el 1992. Organizamos también el *Primer encuentro de mujeres negras latinoamericanas y caribeñas*, He sido parte del luego *lesbianismo feminista* una propuesta que no ha abordado tanto la inclusión y el reconocimiento, sino que he tenido un cuestionamiento al régimen de heterosexualidad en todas sus formas, no solamente en términos de sexualidad, de deseos, sino en términos de relaciones sociales amplias, económicas, materiales, etcétera. Esa otra fuente, una base para mí fundamental.

- Y esto es en los ochenta, Ochy ¿cierto?, ¿finales de los ochenta?

Ochy: Ochenta, sí. Yo también vengo de la *autonomía feminista latinoamericana* que empezamos en los noventa, ahí sí, a cuestionar toda esta lógica de institucionalización del feminismo dependiendo de agendas del Banco Mundial, del Fondo Monetario Internacional, toda la entrada de la cooperación internacional también que definieron y, digamos, incidieron más bien, en las prioridades del movimiento, cosa que tenemos hasta hoy. Y no solamente del feminismo, todos los movimientos sociales padecieron de ese proceso. Y estos tres activismos, que casi se dieron al mismo tiempo, siempre digo que es la base por la cual hoy me sitúo como feminista decolonial. Es decir, más allá de que el concepto fue propuesto por María Lugones ya con varias compañeras -una de ellas, Yuderlys Espinosa- que ha sido mi cómplice en todo esto, empezamos a construir esta corriente teórica-política, pues decíamos que estas corrientes políticas, lesbianismo feminista, autonomía y el movimiento de mujeres afro tenían limitaciones porque la mayoría se basaba en la identidad política. Y nosotras, si bien reconocemos y sigo reconociendo que las identidades son importantes, pues queríamos un proyecto político mucho más transformador de las estructuras sistémicas. Y cuando nos encontramos con el giro decolonial hicimos *click*, aquí es la cosa. Es decir, el giro decolonial nos da un soporte histórico, teórico, importante para entender la modernidad-colonialidad, pero, y siempre digo

esto, parte de nuestros propios activismos fue lo que nos llevó a posicionarnos como feministas decoloniales.

Entonces, reconozco en esa genealogía a esos feminismos afro, lésbicos, autónomos que fueron fundamentales para posicionarme desde allí. Eso en términos políticos. Y en términos académicos, pues yo empecé estudiando Trabajo Social. Un trabajo social en mi ciudad, que era la única universidad, Universidad Católica Madre y Maestra, hoy se llama Pontificia Universidad Madre y Maestra, era la única.

- Como la Javeriana (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia).

Ochy: Peor, peor. Entonces, bueno, para mi familia, sobre todo para mi mamá y mi papá, era muy importante que entráramos a la universidad, con todo el esfuerzo del mundo, porque la verdad que hoy me pregunto cómo fue que lo lograron. -pues yo entré a estudiar ahí.

Fue un Trabajo Social bastante gringo (norteamericano), en el sentido de que era trabajar por los pobres, en lógica totalmente altruista, colonialista, etc. A pesar de que hubo algunos profes y algunas profes que realmente tenían un compromiso con el pueblo. Venían muchos de la filosofía de la liberación, de la teología de la liberación, y yo creo que eso sí me abrió a mí, en ese momento, en esas condiciones de esa universidad y de esa carrera, ese sentido de justicia social.

Y por eso, mi música tiene que ver con eso también. Es decir, lo que yo escribo, lo que escribí, lo que canté, fue lo que en un momento se llamó *La Nueva Trova*, que en otro momento se llamó la *música alternativa*. Entonces, esa es más o menos mi trayectoria de 62 años que tengo hoy.

Luego también, una cosa importante de mi trayectoria ha sido la migración. Y es una migración interna en el continente, porque yo nunca aspiré ni a irme a Europa, mucho menos a Estados Unidos, sino moverme en la región. Y eso tenía que ver con, digamos, mis movimientos políticos también.

Es decir, estábamos articulando el *Movimiento de Mujeres Afro en América Latina y el Caribe*, igualmente el del *Lesbianismo Feminista*, y la *Autonomía Feminista*. Y esa era la referencia que yo tenía para moverme a otros lugares. Porque a mí, República Dominicana, ya me quedaba chiquita, ya quería salir de allá, por todo lo que les conté.

Entonces, migré primero a México, allá duré seis años. Luego me fui a Brasil más o menos un año y medio. Luego me fui a Argentina muy poco tiempo, porque sentí, además yo vivía en Buenos Aires, Lía ya tú lo sabes, es una ciudad bastante racista.

Y luego, por casualidad de la vida -no sé si por casualidad, digamos- estaba en un encuentro feminista y me encuentro con la que hoy es mi compañera Ana Milena González. Y eso es lo que me hace venir a Colombia. O sea, realmente esa cosa de que una viaja por amor existe.

Lo que pasa es que ese amor estaba acompañado también de que yo quería irme de Buenos Aires y además quería explorar otras cosas. Y cuando llego a Colombia -y decir además que Colombia fue el primer país que yo visité en mi vida-. Porque a los 13 años una tía mía, -a mi hermana y a mí nos consideraban como gemelas- mi hermana cumplía 15 años, yo tenía 13. Y a mi hermana le preguntaron, ¿qué tú quieres, una fiesta o un viaje? Ella respondió un viaje. ¡Pero ese viaje!, cuando yo llegué a los 13 años, -ya se pueden imaginar lo que es una adolescente-

insoportables en esa época. A mí no me gustaba nada, ni la comida, ni la gente. Me parecía una ciudad horrorosa. Fuimos a Guatavita, a Fusagasugá o sea, Colombia no estaba en mi plan. Por esa situación.

Pero cuando yo vengo aquí, luego de muchos años, eso fue en el 2005, empiezo a ver una serie de cuestiones que a mí me parecen maravillosas. Una es analizar, el tema de que Colombia, a pesar del conflicto armado y todo lo que estaba pasando en ese momento, que fue muy duro.

- Y llegaste con Uribe en plena ejecución.

Ochy: exactamente. Era un país con una creatividad que yo decía, pero ¿cómo esta gente pueden crear tantas cosas a la vez? Desde la música, desde el teatro, desde la gente en la calle. Con Colombia se me empezó a abrir el mundo. Y además, una de las cosas que hizo mi compañera en ese entonces, fue sacarme a ver este país. Y yo vi mucha agua. Yo soy de agua. Yo soy hija del *Oxum*. Y además, soy *conejo de agua*. Soy *pisciana*, es decir, el agua para mí es fundamental, a pesar de la crisis que tenemos con ese tema.

Pero cuando yo empecé a ver eso, yo empecé a enamorarme de este país. Y entonces, ahora voy a contar porque llego a la antropología. En ese momento, cuando yo llego –yo había empezado una maestría en la República Dominicana–, luego, como una se cree autónoma totalmente, vivía de mi música, de mi guitarrita. Pero cuando llegué aquí, yo dije, “mierda, yo tengo que hacer algo en dos sentidos”: primero, porque a mi compañera le salió una beca en Barcelona, acabando de llegar, y yo le dije, “vete”, porque si a mí me hubiera pasado lo mismo, yo me voy. Al poco tiempo se va mi compañera, yo casi no tenía relaciones aquí. Y yo decía, yo tengo que hacer algo para hacer relaciones. Me metí al movimiento feminista, bastante blanco, esencialista, etcétera, etcétera. Y yo me dije, voy a terminar la maestría.

Así llego yo a la antropología. ¿Por qué yo llego a la antropología? Porque en el GLEFAS, que es el *Grupo Latinoamericano de Estudio de Formación y Acción Feminista*, un tejido que tenemos hace más de 20 años, la mayoría hoy posicionada desde el feminismo decolonial, ya estábamos haciendo investigaciones desde el activismo. Nos interesaba mucho dar herramientas al movimiento social a nivel general, pero sobre todo a nosotras, y queríamos investigar. Algunas teníamos intuiciones sobre cómo hacer investigaciones, yo sentía que me faltaban métodos. Esa fue la motivación fundamental por la cual yo llego a la antropología, sobre todo por la etnografía. O sea, yo quería saber qué era esa vaina de la etnografía, que se supone que es un método particular de la antropología, aunque muchas de las disciplinas lo hacen.

- Pero eso es un relato de los antropólogos, no necesariamente es así.

Ochy: Pues sí, pero digamos, eso era la visión que yo tenía en ese momento. Entonces, por eso llego a la antropología, a hacer la maestría en la Universidad Nacional. Tengo que decir que llegué en un momento muy interesante, porque claro, la antropología, considerada la mayor disciplina colonial, sin embargo, cuando yo llegué a la antropología, yo me encuentro con unos debates que yo dije: “¡wow!”. O sea, estaba el giro decolonial, lo poscolonial, las antropologías urgentes, las del mundo. Bueno, toda esta producción, digamos, del pensamiento antropológico que se estaba cuestionando a sí mismo.

- Pero eso es una carreta, a la hora de la verdad, no hay tal cuestionamiento.

Ochy: No, una cosa es que lo digan, otra cosa que lo hagan.

- Bueno, pero significó de todos modos una ruptura ahí. ¿Cuándo fue esto Ochy?

Ochy: Esto fue en el 2009, 2010, que yo entro a hacer la maestría. Tengo que decir también que me tocaron profes, así como me tocaron profes jodidos, me tocaron profes súper interesantes. Yo me la disfruté muchísimo la maestría.

- ¿Cuál de los profes lindos tuyos recordás?

Ochy: Pues mira, yo tuve una relación académica, digamos, muy interesante con Marta Zambrano. Y además fue después mi directora en el doctorado, François Correa, entre otros.

Entonces, a mí la verdad que fue un momento muy importante. Además, yo creo que en ese momento, además de las revisiones y los debates que se estaban haciendo, me permitió articularme de alguna manera al movimiento estudiantil. O sea, yo era estudiante, a pesar de que yo era la más vieja de toda esa gente, de todos esos chiquitos. Y fue el mejor momento de la *Mesa Amplia Nacional Estudiantil* (MANE), donde se hacían discusiones que a mí me parecían fascinantes. Presioné mucho mis compañerxs para que nos metiéramos en ese proceso. Entonces, yo tengo muy buen recuerdo de la maestría.

Después hice el doctorado, y esto porque yo tuve la suerte, y eso lo tengo que decir, que por eso yo amo este país, porque me abrió muchas puertas. Una de esas puertas es que yo, antes de hacer la maestría, ya me estaban buscando en la *Escuela de Estudios de Género* para dar clases. Y eso, yo creo que eso de verdad es un privilegio muy grande.

Ya yo empecé a dar clases en la Escuela, porque me acuerdo que a Luz Gabriela Arango yo le dije que en el GLEFAS ya estábamos haciendo hace mucho tiempo formación en cuestiones de racismo, de heterosexismo, etcétera, y ella me dijo, “¿por qué no me presentas esos programas que ustedes están haciendo?” Y yo le presento, y nada más y nada menos, escogen la propuesta de un curso que nosotros hacíamos sobre teoría lésbica feminista. Fue el primer curso que se dio sobre ese tema, no solamente en la Nacho (Universidad Nacional), yo diría que en Colombia. Yo empecé a dar clases ahí. Luego fui coordinadora curricular sin ni siquiera tener maestría. Entonces, en ese sentido, primero, creo que la Universidad Nacional, –a pesar de que también encontramos hasta *Opus Dei*– es un espacio de disputa muy interesante y por eso para mí fue fascinante ese momento.

Fue fascinante, personalmente, aunque mi compañera no estuviera aquí, que yo llegaba a casa sola y le decía a mis compañerxs, “vengan para mi casa”, y hacíamos encuentros todo el tiempo. Entonces, así yo entro a la antropología, y en ese sentido cambió también un poco mi visión de que, aunque sigue siendo muy colonial, me encontré con cosas muy interesantes, muy interesantes en términos de los pensamientos, de los trabajos, que compartíamos tanto como estudiantes como también con lxs profes.

Entonces, llegué en el mejor momento de la antropología.

- Tal vez hay una siguiente pregunta, Ochy, ¿cuáles son las sintonías —de las que has hablado algunas—, pero también las frustraciones que has tenido con la antropología?

Ochy: Mira, estaba pensando mucho en esa pregunta porque una de las sintonías tiene que ver con eso, con los debates que yo creo que estaban en las ciencias sociales a nivel general. Creo que de la sintonía también fue que encontré mucha gente tratando de abrirse a otras lógicas más transdisciplinarias. Ahí vimos no solamente cuestiones antropológicas, sino de estudios culturales, de las teorías de género, feminismo, etcétera. Yo creo que eso me dio a mí una tranquilidad, porque como tú bien dijiste al principio, Eduardo, yo así como que diga “soy antropóloga”, yo no sé si yo soy eso exactamente. Entonces, esa fue la mayor sintonía. Ahora, la frustración, y que todavía lo sigo sintiendo, ahora que doy clases en el Departamento de Antropología, es que a pesar de todas estas revisiones, hay una insistencia por seguir estudiando la diferencia colonial.

- El indio y el negro.

Ochy: O sea, a pesar de que la antropología obviamente se ha abierto, digamos, a otros sujetos de estudios, desde el estado hasta otros tipos de relaciones sociales, siento todavía... Hay una cosa que yo me acuerdo que leí de ti, Eduardo, que está en mi primer libro, y es que tú decías conjuntamente con María Uribe que la antropología, era indilogía. Y yo todavía siento que sigue siendo indilogía, a pesar de que hay gente que ha trabajado en comunidades de otro tipo, etcétera. Lo veo en las y los estudiantes, esa insistencia de que ese *otro* prístino, además, es casi naturalmente el sujeto por antonomasia de la antropología. Y eso ha sido mi frustración y ese ha sido mi pleito histórico desde que yo entré a la antropología, por todo lo que eso significa en términos de lógicas colonialistas, de violencia epistémica. Además, cómo también se ponen en riesgo muchas comunidades con ciertas etnografías que se hacen, que dan a conocer inclusive secretos de los pueblos. Y eso también, el hecho de que yo sea activista, me pone siempre en una actitud como de alarma en ese sentido. Esa ha sido una de mis frustraciones mayores. La otra frustración, a propósito de las preguntas que vienen después, es que yo no encontré ni en la maestría ni en el doctorado antropologías del Caribe. O sea, es impresionante cómo en los planes de estudio hay una centralidad, digamos, de lo metropolitano. Ahí sí, en este caso, fundamentalmente Bogotá y tal vez algunas otras cositas, pero fundamentalmente Bogotá, pensamiento andino. Yo no encontré, digamos, propuestas del Caribe. Luego es que me encuentro con Trouillot, pero en términos de problematizar lo que significaría hacer y lo que significa hacer una antropología del Caribe, yo casi no encontré. De hecho, lo que encontré fue después, haciendo el doctorado, que obviamente me pongo a investigar sobre muchas cosas que se han hecho sobre la antropología del Caribe y esa fue mi mayor frustración que evidencia una geopolítica en términos del conocimiento, evidencia cómo se considera al Caribe, como una especie de subárea, y yo como feminista decolonial: pues el Caribe es fundamental, ahí empezó todo, es decir, no podemos estar pensando la modernidad-colonialidad sin el Caribe.

Entonces, esas fueron, digamos, mis mayores frustraciones en ese sentido. Por suerte, como

hicimos en el Congreso,² estamos articulando algunas cosas sobre la antropología del Caribe, muy todavía, digamos, incipiente.

- Ochy, vos decís que una de tus frustraciones tiene que ver con esa insistencia de los estudiantes en el *otro* prístino, como objeto intrínseco de la antropología, pero por otro lado hablaste del momento en el que hiciste la maestría como un momento diferente. En esos quince años que pasaron más o menos entre la maestría y ahora, ¿vos ves que hay una vuelta o siempre estuvo eso del *otro* prístino? ¿Cómo pensás esos dos momentos? Porque seguiste en la Universidad Nacional, ¿cierto? Seguí hablando de la misma universidad.

Ochy: Mira, yo creo que hay dos situaciones que pasaron y eso viene también de la Javeriana, no en antropología, pero sí en estudios culturales, y es que yo siento, creo que lo hablé con Eduardo una vez, que hay una insistencia también en dos temas que a mí también me preocuparon muchísimo. Uno es el cuerpo, es decir, no es que no se estudie el cuerpo, es que hubo y sigue habiendo, creo yo, una obsesión por el tema del cuerpo, ¿no? Pero es un cuerpo que se ve como fuera de las relaciones sociales a pesar de que la definición dice que el cuerpo es una construcción social, situada, etcétera, etcétera, ¿no? Siento, o es mi hipótesis, habría que hacer una investigación sobre eso, que eso tiene que ver también con las lógicas individualistas que este neoliberalismo nos ha metido. Y eso traspasa el feminismo, traspasa los estudios culturales, es decir, “el cuerpo, el cuerpo”, “yo/mi ombligo”. Más que entender cuestiones de relaciones sociales mucho más complejas, donde el cuerpo es importante. Y eso también pasó en la antropología, por lo menos en las y los estudiantes nuevos, yo lo veo, lo veo todavía, ¿no? El otro tema es el tema de lo *trans*, que si bien, digamos, continúa el estudio de lo indio, ¿no?, el tema *trans* pasó a ser, digamos, un interés en las investigaciones, claro, quienes hacen estas investigaciones son las personas no trans, que más o menos la misma relación entre quien estudia a los indios, digo indios a propósito del punto de vista colonial. Quien estudia a los *trans*, quien estudia a los indios, pues no son ni los indios ni las personas *trans*, son las personas precisamente heterosexuales, lo cual también coloca un problema en términos de lugares de enunciación y lógicas de poder que yo creo que se sigue manteniendo en ese sentido. Por ejemplo, a mis estudiantes yo les decía, ¿por qué ustedes no estudian la blanquitud? ¿Por qué no hay etnografías sobre este tema?, ¿cuál es el lugar que tú, como persona blanca mestiza, o mestiza, tienes en las relaciones sociales, en la producción del conocimiento? Eso todavía yo creo que en la antropología no está. Yo estoy hablando del objeto de estudio, que es lo que yo siempre critico, es decir, una cosa que tú en el primer párrafo diga, “yo soy una blanca mestiza y hago esto porque creo en la justicia social”, y luego en toda la tesis lo que haces es violencia epistémica. Entonces, eso es lo que yo estoy viendo ahora. En los últimos tiempos, digamos, en las y los estudiantes, e insisto, esto no es solamente antropología, esto es en las ciencias sociales a nivel general, creo que hay etapas en la que los objetos de estudio que se ponen de moda. Obviamente, ahora todo el mundo es decolonial, ahora todo el mundo utiliza el marco decolonial, pero cuando tú ves las metodologías que utilizan, son totalmente coloniales, es decir, no hay una ruptura tampoco, a pesar que la misma antropología ha producido de hecho,

2 Refiere al VII Congreso latinoamericano de antropología organizado por ALA en Argentina, en 2024.

propuestas decoloniales a su interior, yo siento que hay un desfase, ¿me entiendes?, en términos de lo que es la propuesta misma de problematizar esa antropología y lo que son las prácticas académicas y de investigación.

- ¿Y cómo caracterizarías o cómo entiendes la antropología? O la que a vos te gustaría, o la que vos ves, puedes encarar esa pregunta como quieras.

Ochy: Mira, a mí me gustaría decir lo siguiente, yo creo que la antropología es un campo de disputa. Y es un campo de disputa en términos de cómo se define a sí misma, ¿quién define lo que es la antropología? Muchas veces, mucha gente te va a decir, “la antropología es la disciplina que estudia la cultura”. Bueno, yo ahí tengo un problema porque yo no creo en la definición de cultura que es estructurada, universal. De hecho, ahí sí estoy con Trouillot que decía en un momento que ya la antropología debería olvidarse de estudiar eso de la cultura. Porque yo lo que creo es que mucha gente estamos trabajando más bien en relaciones sociales complejas y diversas, y esto también atraviesa las relaciones de poder, y eso puede ser en comunidades, como también en instituciones, como también en la academia, como también en las metodologías, como también inclusive en la pedagogía. ¿Qué me interesa fundamentalmente? Primero, evidenciar las relaciones de poder de todo tipo, de raza, de clase, de sexualidad, de geopolítica, de nacionalidad, etc. Porque yo creo, como feminista decolonial, que existe una matriz colonial de dominación, de opresión, que se articula, eso lo aprendí con el feminismo negro, que están articuladas, digamos, desde el momento colonial hasta el día de hoy con la colonialidad contemporánea. Esa es una de las cosas que a mí más me interesa desde la antropología, pero a la vez, y ahí sí, como dirían muchos, uno de ellos, Foucault, todo poder tiene resistencia, es decir, una de las cosas que a mí me interesa, y siempre se lo digo a las y a los estudiantes: tú no puedes explorar el poder y analizar el poder sin ver las resistencias que hace la gente. Y la resistencia puede ser desde resistencias liberales, porque las hay, la resistencia no necesariamente elimina lógicas de poder estructurales, pero sí hacen disputas, dependiendo del tema de la relación social que estamos investigando o produciendo o pensando. Eso es lo que yo creo, y lo digo desde mi propio lugar, es imposible separarme del lugar, yo entro a la antropología y lo que digo es, “voy a mostrar que aquí esta lógica de la nación tiene mucho que ver con la heterosexualidad”, ¿por qué? Porque en antropología no se conocía lo que era el aporte del lesbianismo feminista para entender la heterosexualidad como un régimen político, que es un asunto estructural y que atraviesa las relaciones sociales interpersonales, el deseo, la sexualidad, De hecho, mi temor, cuando yo hice la tesis de la maestría, era que me preguntaran ¿eso que tiene de antropológico?

-Y si te hubieran preguntado eso, ¿qué hubieras dicho?

Ochy: Eso hice la primera vez, analizando el tema de la nación a partir de la Constitución de 1991, que aquí (Colombia) siempre se decía que era la mejor de toda la región. Recuerdo que cuando una levantaba el teléfono de la Universidad Nacional, decía, “Universidad Nacional de Colombia, construyendo nación”. Y a mí eso me parecía rarísimo. Entonces, me interesaba esa relación de la construcción de nación, del Estado con la heterosexualidad. Y luego, en el

doctorado, no dije “yo hago antropología decolonial”, porque eso es un debate. Ahora, yo sí traté -e invito a eso- a hacer una perspectiva decolonial, no diciendo, “vamos a hacer antropología decolonial”, sino más bien, ver cómo lograr una perspectiva decolonial, anticolonial, desde la antropología misma. Y por eso a mí me interesa fundamentalmente estudiar algo que aporte al movimiento social en el cual participo, es decir, me interesaba aportar a la situación que tenemos en República Dominicana sobre el racismo antihaitiano.

Quería mostrar con una investigación³ la responsabilidad de un Estado en relación a su propia gente, que por ser negra y de madres y padres haitianos no merecen la nacionalidad. Tomé la Sentencia 168/13, que desnacionalizó a más de 200 y pico de miles de personas. A partir de ese evento hice una historicidad del racismo antihaitiano, que comenzó en 1492. Eso es lo que a mí me ha gustado de la antropología, poder hacer eso. En ese sentido, entonces, para mí la antropología es un campo de disputa, como podría serlo cualquier otra disciplina, en el sentido de que, si bien podrían haber unos -y esto también lo pongo entre comillas- métodos que son históricamente antropológicos como la etnografía, -y además la etnografía es una cosa hoy mucho más compleja- a la vez, al abrirse a la transdisciplinaridad, yo creo que da muchísimas posibilidades, que ya no sé si se llamaría antropología.

- Ochy, ¿Cuándo a vos te presentan como antropóloga en algún lado, te sentís cómoda con eso o incómoda?

Ochy: Depende. A veces cuando, por ejemplo, los otros días me escriben diciendo “queremos hacerte una entrevista como antropóloga”, obviamente, todo esto que les estoy contando no lo voy a obviar. Y, me coloca también en un momento de mi historia, ya que la antropología me ha abierto puertas, esas puertas que les estoy diciendo a ustedes ahora. Yo no lo voy a negar, obviamente. Pero, digamos, eso que la gente dice “soy trabajadora social de orgullo”, yo no. O “soy antropóloga de orgullo”, tampoco.

- El patriotismo disciplinario no nos convoca de ninguna manera.

Ochy: No, no puedo con eso. Y no puedo con eso también en términos políticos. Es decir, cuando alguien dice por ejemplo “soy lesbiana, orgullosamente lesbiana”, sí, es un eslogan que podemos usar en una marcha. Pero así, decirme orgullosamente lesbiana, no, no. Yo analizo el régimen de heterosexualidad que existe.

- Ochy, ¿Encontrás diferencias entre la antropología que se hace en Colombia y la que se puede hacer en República Dominicana? ¿O no las hay?

Ochy: Primero casi no hay antropólogos ni antropólogas en República Dominicana. Yo en mi libro hablo sobre eso. Cuando yo estaba haciendo el doctorado, una de las cosas que a mí me interesaba era relacionar cómo se había desarrollado la antropología en República

3 Ochy Curiel Pichardo (2021) *Un golpe de Estado: la Sentencia 168-13 Continuidades y discontinuidades del racismo en la República Dominicana*: La Imprenta Editores S.A, Bogotá, Colombia

Dominicana. En primer lugar, surgen los departamentos en las ciencias sociales después de la dictadura de Trujillo y es ahí que surge la antropología. Estamos hablando fundamentalmente de años '40, y digo la antropología, algunos antropólogos, o la antropología en la Universidad Autónoma de Santo Domingo. A partir de ahí, cuando yo empecé a buscar quiénes habían hecho antropología en Dominicana, yo me di cuenta de que, primero, no hay muchos antropólogos-antropólogas. Segundo, los antropólogos reconocidos se dedican fundamentalmente al tema de los monumentos coloniales. Y esto no es casual. Esto no es casual porque una de las cosas que República Dominicana tiene es su orgullo de ser el lugar donde primero se hizo todo. Acuérdense que por ahí entró la colonización. Pero, desde el punto de vista de la narrativa que se hace allá, es que se hizo la primera misa, aquí está la primera catedral, aquí está la primera universidad, etcétera.

Entonces, obviamente, hay muchos antropólogos que se dedican a eso. Y eso tiene que ver con el tema de la restauración, de los monumentos coloniales, etcétera. Eso por un lado. Por otro lado, hay una serie de gente en Dominicana haciendo, como yo digo en el libro, antropología de hecho, aunque no estén en los debates y en el perfil de la profesión. Por ejemplo, hay un señor que se llama Fradique Lizardo (1930-1997), él empezó a trabajar el tema de los bailes y la resistencia en las comunidades negras de Dominicana. Si tu vas a ver los libros de Fradique Lizardo, es pura antropología, pura etnografía, ¿me entiendes? Fradique no era antropólogo. Hay otros y otras que son más sociólogos y otras cosas. Pero han hecho proyectos y prácticas antropológicas.

- ¿No hay ninguna carrera de antropología en República Dominicana?

Ochy: Sí, sí, sí, hay carrera en la Universidad Autónoma de Santo Domingo, pero, pues, es una universidad que no tiene primeros recursos. La calidad académica es bastante mala, porque eso tiene que ver con las propias condiciones materiales de ese país, donde a la educación no se le invierte como política pública.

Entonces, mi conclusión en relación a eso es dos cosas. Primero, que la antropología en Dominicana no se desarrolla de la manera en que se ve en otros lugares. Segundo que hay gente haciendo antropología, y eso es la parte que más me interesa a mí, es decir, precisamente para no tener lo que tú dices de patriotismo antropológico, realmente hay gente que está haciendo investigaciones y ha hecho investigaciones etnográficas súper interesantes, lo que yo digo en el libro es que, gracias a eso, y a otras cosas, obviamente, tenemos una memoria. Una memoria de antes, pero una memoria de ahora, y es una memoria de resistencia, y es una memoria de cómo los pueblos, nuestros pueblos, sobre todo de comunidades racializadas, salen a flote a pesar de la precariedad, a pesar de eso, y eso lo retoman. Obviamente, hay una tendencia, como siempre pasa, muy culturalista, muy folclorista, diría yo, más que culturalista: la fiesta de no sé qué, la fiesta de no sé cuánto, pero una que tiene esta mirada allá que va a lo profundo, una encuentra ahí una serie de hilos súper interesantes, que me parecen importantísimos, y eso es crear una otra historicidad. Esa es la realidad de República Dominicana, y lo digo porque yo sufrí muchísimo cuando fui a hacer la tesis de doctorado buscando a los antropólogos, a las antropólogas, de hecho, yo no encontraba a quien me dirigiera la tesis, porque yo quería que fuera una persona antropóloga de Dominicana, y no la encontré, por eso, porque hay una precariedad institucional

bastante fuerte en ese sentido.

- Ochy, yo te escuché varias veces —y esto me interpelaba un montón— diciendo que la universidad no va a pasar la revolución. En esta universidad, en este momento, o sea, no en la universidad en general. Tenemos una pregunta sobre cómo ves esa antropología en la academia y la universidad actualmente ¿cómo la ves?, porque te has definido...

- Volvamos a República Dominicana antes de avanzar, te quería preguntar Ochy entonces acerca de esa antropología que vos describiste de República Dominicana, ¿esa impronta responde solamente a esta cuestión de cómo se piensa República Dominicana?, ¿o tiene que ver con quién establece diálogos, o si establece diálogos con alguien más allá de la misma academia de Dominicana?, o eso, ¿a qué le atribuis la impronta que vos describís que tiene esa antropología?

Ochy: Mira, a varias cosas. Primero, yo creo que todavía se sigue pensando en la indiológica como el objeto de estudio. Allá no hay indios. Acabaron en el 1514, entonces ya había ningún indio, aunque hay reminiscencias indígenas, taínas. Lo segundo es que se supone que si fuéramos a hablar de objetos de estudio, pues la gente negra debería ser el objeto del estudio fundamental de la antropología dominicana, si vamos a hablar de objeto de estudio en la lógica indiológica. Como hay tanto racismo, pues la gente no quiere estudiar eso. Lo otro es que la academia dominicana a nivel general es muy básica y digo básica no solamente en el sentido de que la gente no sabe, sino en las maneras en que la academia se piensa en relación a otros lugares de producción de conocimiento. No estoy hablando de que la academia dominicana debe articularse en la gran metrópolis. No. Estoy diciendo que no está en esa discusión. Esta discusión que yo estoy diciendo que yo encontré en la Universidad Nacional, que yo encuentro en ustedes, o sea, eso no existe allá. Y no existe por la misma materialidad tanto de la institución de la academia como también de los mismos académicos y académicas. O sea, hay dos o tres personajes que tienen esa relación más internacional en términos de los debates académicos y repito, no solamente en la antropología, yo diría a nivel general. Yo misma lo veo, por ejemplo, en el feminismo. O sea, los debates que tenemos en otros lados del mundo sobre el feminismo allá no existen. Y eso tiene que ver también con el lugar de ese país, del Caribe mismo. Primero, hay una cosa que yo siempre he pensado mucho, y es ser una isla. Y eso yo lo entendí cuando salí de allá. O sea, no lo tenía en mi cabeza. Obviamente, la gente dominicana nunca se va a pensar como una isla porque son anti haitianos. Yo sí me pienso como una isla. Pero la condición de isla, yo creo que, así como vemos horizonte, es un horizonte que a veces no tiene límites. Así, ¿con quién yo me encuentro? ¿Con quién yo me encuentro que no sea tomando un avión que cuesta dinero?, o sea, ¿quién puede viajar? No todo el mundo puede viajar. Además, yo creo que hay una migración en Dominicana que fundamentalmente ha ido a Estados Unidos, porque ese es el *sueño americano*. Fue de los primeros países que empezó con el sueño americano. Y además, la gente que migró hacia Estados Unidos, no era fundamentalmente académica, aunque también algunos y algunas. Era fundamentalmente la gente empobrecida, que tenía un tío, un hermano o hermana que lo mandó a buscar. Es decir, esto no hace digamos, una histórica relación con los debates académicos de otros lugares. Ahora bien, eso en los últimos tiempos,

diría, muy poco tiempo, ha cambiado con la gente más joven. Gente que nació en Estados Unidos por ejemplo, y que vuelve, y además tiene que ver con su identidad compleja, tengo un pie aquí y un pie allá, y lo que me pasó a mí, lo que llama Patricia Hill Collins *el extraño propio*. Es decir, nací en Estados Unidos, pero tengo un pie allá, soy extraña a ese allá, pero al mismo tiempo soy parte. Y eso nos hace motivar para estudiar cosas allá. Porque a una se le mueve la cabeza, digamos, ¿me entiendes?

Frente a ese racismo, frente a esa negación de la negritud, hay un pensador que se llama Silvio Torres Saillant que dice que la actitud dominicana es casi suicida, en el sentido de que la mayoría de la gente negra no se reconoce como tal, porque se asume que lo negro es lo haitiano. Entonces, yo creo que tiene que ver con eso Lía, en el sentido de que ese lugar de isla que además es una isla que a pesar de que hay gente que tiene dinero, es una isla empobrecida en la mayoría de los casos. Y el acceso a la educación es difícil. La gente lo que está haciendo es tratando de buscar esto del emprendimiento para poder salir o jugar tres billetes de la lotería, que hay una en cada esquina para ver cómo se saca el dinero y ver cómo resuelve su vida. Y la gente que más o menos tiene posibilidades o se va y no vuelve a tener conexiones con eso, o no le interesa porque eso es meterse también a entender, digamos, las relaciones de poder en Dominicana que es muy compleja a lo Fanon. Es decir, ahí sí el sujeto colonizado se lo ve 24 horas, a pesar de que también la gente tiene mucha resistencia, cosas que me gustan de la resistencia dominicana que podrían parecer pendejas, la risa, la música, la solidaridad.

- Yo te escuché decir muchas veces esto de la música, lo dijiste ahora, en el Congreso de ALA en Rosario el año pasado, en la mesa sobre antropologías del Caribe; cómo es que, —y ahora vamos a la pregunta que te había hecho Eduardo recién—, ¿cómo es que vos estás ahí pensando o articulando la cuestión de la música con la resistencia, con las antropologías, con el Caribe?

Ochy: Bueno, ahora mismo ya no estoy en la música, diríamos, en términos de la sistematicidad que yo tenía, y eso tiene que ver con la materialidad también, es decir, cuando yo llegué a Colombia, yo dije, “yo tengo que buscarme un trabajo, yo no puedo seguir tocando con una guitarra y pasar el sombrero a ver qué es lo que gano”. Y además, cuando una va teniendo más edades, como que va poniendo más los pies en la tierra. Y además, yo creo que estaba un poco cansada en el sentido de, “bueno, voy a otro país a buscar dónde cantar”, que los músicos, que el teatro, o sea, la gente cree que esa vaina es sencilla pero no lo es. A un país nuevo además, por eso inventé la *batucada*. Pero yo siempre digo, las mismas propuestas que yo les he contado desde mi activismo, de lo que he hecho en la antropología, lo hice en la música. Luego ya una se va problematizando todos estos conceptos y categorías, etcétera. Pero siempre fue por la justicia social, por la transformación, como lo queramos llamar. Y además, siempre pienso en la importancia que la música tuvo para esta región. La música, la *nueva trova*, la *música alternativa*, la importancia que ha tenido para esta región. O sea, ahora no lo vemos porque está la lógica del mercado metida con el *rap*, con el *hip hop*, con el *reggaetón* y no quisiera sonar muy vieja en este sentido, o sea, la importancia que tuvo la nueva trova, Silvio Rodríguez, Pablo Milanes, Mercedes Sosa, para pensar un mundo donde aunque estuviéramos equivocado por lo menos para soñar, fue fundamental. Y yo creo y sigo pensando en eso. Sigo pensando en eso.

Si tú no puedes convencer a la gente a través de una conferencia, una charla sobre antropología latinoamericana, coge una guitarra, ¿no? Coge una guitarra, empieza a cantar sobre lo mismo que tal vez tú vas a decir y tú le vas a llegar al corazón de la gente. Y eso es lo que yo creo que la música permite. Es decir, hay unas fibras emocionales que no logramos con la academia, más allá de que nos apasionemos obviamente, que yo creo que es fundamental. Y yo vengo de un pueblo afrodescendiente donde la música ha sido la liberación, parte de la liberación. Es decir, la Revolución Haitiana no se hubiera hecho sin el toque de tambores de Bois-Caïman. Nuestra genealogía, nuestra ancestralidad, tiene que ver con la música. Que era un poco lo que yo le explicaba también a las *batuqueras*, compañeras mías, cada vez que tomaban un tambor en la mano porque eso tiene que ver con nuestra historia.

Es eso, Lía, es decir, creo que hay una continuidad en lo que yo he hecho en la música, lo que yo he hecho en el activismo y lo que yo he hecho en la antropología. Y si no, yo creo que fuera bien incoherente en ese sentido.

- Claro, y ahí de pronto traer esto. ¿Vos cómo ves el establecimiento académico o la universidad en relación no solo con la antropología, sino también con la política? Porque yo te he visto decir enunciados que a muchos colegas no les cabe en la cabeza.

Ochy: Sí, yo he dicho que la universidad no se descoloniza, he dicho que la universidad es un espacio institucional, como lo es el estado. Hay unas mejores que otras, lo hemos vivido. La universidad para mí es un espacio de trabajo, y eso lo quiero insistir mucho, porque la gente se lo olvida. Si a mí no me pagaran, yo no estuviera aquí en la Universidad Nacional. Estuviera en otro lado, porque tengo que buscarme la vida. Es un lugar de trabajo ¿Nos pagan mal? Sí. ¿Nos explotan? Sí. Porque tenemos otra parte que es la pasión que tenemos por el aula, como laboratorio de pensamiento. Y ahí yo le apuesto a eso, por supuesto, y yo creo que es la potencialidad de la universidad. Primero, que pasa mucha gente por ahí, segundo, que tú puedes inventar cosas, en temas, en metodologías, en pedagogías, que le mueva la cabeza a uno o a dos, porque ahí sí, como dice Stuart Hall, no hay garantía de absolutamente nada. Entonces, una lleva y prepara sus propuestas, como lo hemos hecho tú y yo, Eduardo, ¿no? Pero de ahí no sabemos lo que va a salir. Después, alguna gente, tú la ves en la calle gritando con una pancarta y orgullosamente tú dices, “esa fue alumna mía”, no por una, sino porque una se alegra de ese tipo de cosas. O sea, yo sí creo que la universidad es un espacio de disputa y una mete y tira línea, además, en términos de lo que a una le interesa, en cómo una entiende que debe construirse el conocimiento que no sea liberal, que no sea capitalista, que sea lo más cercano a lo antirracista, a lo anticapitalista, etcétera, etcétera, ¿no? O sea, yo creo que esa es mi responsabilidad ahí, en ese lugar. Y eso lo haría en otro lugar. Ahora yo estoy en el Museo Nacional y ahí yo estoy haciendo exactamente lo mismo, a nivel de museo. Eso es la universidad. Pero yo no me creo que la universidad se va a descolonizar Yo lo decía esta mañana en un debate, “¿qué es la descolonización? ¿Cómo estamos entendiendo esa vaina?” La gente cree que la descolonización es meter gente indígena, gente negra en los espacios. No, eso no es la descolonización, eso es inclusión pura y simple, multicultural, neoliberal. O sea, descolonizar la universidad significa primero bajarle el estatus que tiene como lugar privilegiado del conocimiento. Es la misma discusión que yo tenía con el matrimonio igualitario, de personas del mismo sexo. Yo decía “a mí no me interesa defender

el matrimonio con personas del mismo sexo porque el matrimonio es una lógica burguesa”. Yo lo que quiero es que el matrimonio heterosexual se devalúe para que no tengan que pedirnos a la gente que no somos heterosexuales un papel adicional para la vivienda, o no nos alquilen la vivienda. Entonces, yo lo que creo es que en la medida que hacemos procesos que no están en las instituciones, que sean autónomos, vamos devaluando esos lugares, y lo digo por mí misma, yo me tuve que meter a hacer la maestría y el doctorado porque estaba en la Escuela de Estudios de Género, pero me decían “Ochy no te podemos pagar más, pues no tienes maestría y no tienes doctorado”. Bueno, pero yo también he dicho que lo que llevo a la universidad, o sea, mi pensamiento, mis posiciones, lo hice en el movimiento social, o sea, feminismo negro no se hizo en la universidad, feminismo negro se hizo en el movimiento social y nosotras, las que estamos en la universidad, llevamos ese posicionamiento. Feminismo decolonial, el de María Lugones se hizo en la universidad, pero no el nuestro. Entonces, yo creo que en eso consiste la disputa, en poder llevar a la universidad esos otros pensamientos, acciones, experiencias que no son reconocibles en la universidad y al mismo tiempo crear, como lo hacemos desde el GLEFAS escuelas decoloniales y yo doy exactamente lo mismo que doy en la universidad, obviamente a través de otras metodologías, pero es lo mismo: que es la colonialidad, que es la modernidad, que es el feminismo decolonial, que es el feminismo antirracista, es exactamente lo mismo. No me voy a creer nunca que estoy descolonizando la universidad, porque una de las cosas que yo dije es, “bueno, si vamos a descolonizar la universidad, empecemos por cuestionar la estructura de la universidad”, que haya un rector, porque se supone que lo decolonial debería ser lo más horizontal posible, eso en la universidad no existe.

- Recién decías que vos trabajas en la universidad, que es un espacio de trabajo y que vos estás ahí porque tenés un salario, entonces te quería preguntar si te parece que se pueda hacer antropología en otros lados también, además, o por fuera de la universidad.

Ochy: Sí, y nos conviene, o sea, no puede ser que la estructura de la universidad agote las posibilidades antropológicas que podemos hacer de la mejor manera, y además la gente lo hace, no es que lo estamos inventando. El ejemplo de Dominicana que yo les acabo de poner es uno. Es decir, si bien la universidad ayuda a sistematizar pensamiento —a mí me encanta la universidad, no es que yo me la paso mal, a pesar de que no me pagan bien— si yo me posiciono desde un lugar decolonial, yo creo que la academia ha aportado en muchísimos sentidos, no solamente en la antropología, en muchísimos sentidos, y yo creo que eso tenemos que aprovecharlo. Obviamente, situarlo, contextualizarlo, todo lo que tú quieras. Así como la academia y la universidad están tomando una serie de conocimientos de la gente, de la comunidad, de los pueblos, pues igual podemos hacer también, por parte de los académicos y académicas, también aprovechar una serie de cuestiones. Yo soy de las que cree que esa vaina de que “el activismo allá, que la academia acá, que se pueden juntar”, no, yo no creo en eso. O sea, yo creo en la posibilidad no solamente de diálogo, sino de dejarnos interpelar también por todo esto, aunque sea para criticarlo, ¿me entiendes? Aunque sea para criticar muchísimo a muchos de estos pensadores. Yo hice una asignatura que me encantó, Eduardo, y entonces lo quería contar. Digo Eduardo porque como venimos de la misma, un poco de genealogía. Yo me inventé una asignatura, bueno, no, mentira, aquí en [la carrera de] Antropología me llamaron para hacer

Antropología 3. Y yo vi que la mayoría de los problemas eran los clásicos, las escuelas. El evolucionismo, el estructuralismo, no sé qué. Dije, “pues yo no voy a dar eso”. Sí lo voy a dar pero con esta visión. ¿Qué hicimos? ¿Cuál era? ¿Por qué surge el estructuralismo? ¿En cuáles condiciones? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad que generaron el evolucionismo, el estructuralismo? O sea, fue una clase decolonial con los clásicos.

- Uno puede enseñar a Malinowski mostrando la situación colonial británica o a Lévi-Strauss mostrando a Francia.

Ochy: Exactamente. Exactamente. Eso es lo que tenemos que hacer en la universidad, por lo menos de esta postura. Y también yo creo que en los movimientos sociales hay -en las escuelas decoloniales- textos académicos. Obviamente nosotros de ahí sacamos unos folletitos más populares explicando, pero siempre decimos, “mira, la fuente es Aníbal Quijano”. Es decir, no puede ser otra cosa. Entonces yo sí creo que ahí tiene que haber un flujo, digamos, de información, de metodologías, de lo que podamos aprovechar del mundo entero. Y obviamente hacer las críticas cuando sean necesarias, tampoco conformarnos con lo que una lee. Lo primero que yo le digo a los estudiantes, “¿y quién es el autor? ¿Y qué usted averiguó? ¿Y por qué usted cree que escribió eso?” los textos son enunciaciones, posiciones, son interpretaciones también de realidades.

Antillanos y africanos¹

Franz Fanon

Hace dos años, terminaba yo una obra² sobre el problema del hombre de color en el mundo blanco. Sabía que no era en lo absoluto necesario amputar la realidad. No ignoraba que en el seno mismo del “pueblo negro”, esa entidad, se podían distinguir movimientos desgraciadamente bastante inestéticos. Quiero decir, por ejemplo, que a menudo el enemigo del negro no es el blanco, sino su propio congénere. Es por esto que yo señalaba la posibilidad de un estudio que contribuyese a la disolución de los complejos afectivos susceptibles de oponer a antillanos y africanos.

Antes de adentrarnos en el debate, quisiéramos hacer notar que esta historia de negros es una historia sucia. Una historia nauseabunda. Una historia ante la cual uno se halla totalmente desarmado si se aceptan las premisas de los deshonestos. Y cuando digo que la expresión “pueblo negro” es una entidad, con ello indico que si se excluyen las influencias culturales ya no nos queda nada. Hay tanta diferencia entre un antillano y un habitante de Dakar como entre un brasileño y un madrileño. Lo que se pretende al englobar a todos los negros bajo el apelativo “pueblo negro” es arrebatarles toda posibilidad de expresión individual. Lo que se pretende así es colocarlos en la obligación de responder a la idea que uno se hace de ellos. ¿Qué sería el “pueblo blanco”? ¿No se ve entonces que solo puede haber una raza blanca? ¿Es necesario entonces que yo explique la diferencia que existe entre nación, pueblo, patria y comunidad? Cuando se dice “pueblo negro”, se supone sistemáticamente que todos los negros están de acuerdo sobre ciertas cosas; que existe entre ellos un principio de comunión. La verdad es que no hay nada, *a priori*, que permita suponer la existencia de un pueblo negro. Que haya un pueblo africano, lo creo; que haya un pueblo antillano, lo creo. Pero cuando se me habla de “ese pueblo negro” trato de comprender. Entonces, desgraciadamente, comprendo que hay en eso una fuente de conflictos. Así pues, intento destruir esa fuente.³

Se me verá emplear términos como culpabilidad metafísica o locura de pureza. Pediré al lector que no se espante de ello; ese empleo será exacto en la medida en que se comprenda

1 Publicado en la revista *Esprit*, febrero de 1955. Traducción de Reinaldo García Ramos.

2 *Peau noire, masques blancs* (Colección *Esprit*, Ed. du Seuil)

3 Digamos que las concesiones que hemos hecho son ficticias. Filosófica y políticamente no hay un pueblo africano, sino un mundo africano. Del mismo modo que un mundo antillano. Por el contrario, se puede decir que existe un pueblo judío; pero no una raza judía.

que, al no poder alcanzarse lo importante, o, más exactamente, al no ser deseado lo importante, uno se repliega hacia lo contingente. Es una de las leyes de la recriminación y de la mala fe. Reencontrar lo importante bajo lo contingente, tal es la urgencia.

¿Cuál es aquí el problema? Yo digo que en quince años se ha producido una revolución en las relaciones antillano-africanas. Y deseo mostrar en qué consiste este acontecimiento.

En la Martinica, es raro hallar posiciones raciales tenaces. El problema racial está recubierto por una discriminación económica y, en una dase social determinada, es sobre todo productor de anécdotas. Las relaciones no son alteradas por las acentuaciones epidérmicas. A despecho de la carga más o menos grande de melanina, existe un acuerdo tácito que permite a unos y a otros reconocerse como médicos, comerciantes y obreros. Un negro obrero estará del lado del mulato obrero contra el negro burgués. Esta es la prueba de que las historias raciales sólo son una superestructura, un manto, una sorda emanación ideológica que reviste una realidad económica.

Cuando allí se nota que un individuo es, a pesar de todo, muy negro, se hace sin desprecio, sin odio. Es necesario estar habituado a eso que uno llama espíritu martiniqueño para entender lo que pasa. Jankelevitch ha mostrado que la ironía era una de las formas de la buena conciencia. Es exacto que la ironía en las Antillas es un mecanismo de defensa contra la neurosis. Un antillano, principalmente un intelectual, que no se oriente sobre el plano de la ironía, descubre su negritud. Así pues, mientras que en Europa la ironía protege de la angustia existencial, en la Martinica protege de una toma de conciencia de la negritud. La misión consiste en desplazar el problema, en colocar lo contingente en su lugar y en dejar al martiniqueño la elección de los valores supremos. Se ve todo lo que podría decirse si enfrentáramos esta situación a partir de etapas kierkegaardianas. Se ve también que un estudio de la ironía en las Antillas es capital para la sociología de esta región, La agresividad, casi siempre, resulta allí amortiguada por la ironía.⁴

Para facilitar nuestra exposición, nos parece interesante distinguir en la historia antillana dos periodos: antes y después de la guerra 1939-1945.

Antes de la guerra

Antes de 1939, el antillano se decía feliz⁵ o al menos creía serlo. Votaba, iba a la escuela cuando podía, seguía las procesiones, amaba el ron y bailaba *biguine*. Los que tenían el privilegio de ir a Francia hablaban de París; de París, es decir, de Francia. Y los que no tenían el privilegio de conocer París se dejaban ilusionar.

Había también funcionarios que trabajaban en África. A través de ellos se veía un país de salvajes, de bárbaros, de indígenas, de criados. Es necesario decir ciertas cosas si no se quiere falsear el problema. El funcionario de la metrópoli, que retorna de África, nos ha habituado a los *clichés*: brujos, fetiches, *tam-tam*, bondad, fidelidad, respeto al blanco, retraso. El drama es que el funcionario antillano, al hablar de África, no lo hace en otros términos. Y como el funcionario no es solamente el administrador de las colonias, sino el gendarme, el aduanero, el notario, el militar, resulta que en todas las capas de la sociedad antillana se forma, se sistematiza, se fragua

4 Véase, por ejemplo, el Carnaval y las canciones compuestas en esta ocasión.

5 Se podría decir: como la pequeña burguesía francesa de esta época; pero no es esa nuestra perspectiva. Lo que queremos estudiar aquí es el cambio de actitud del antillano con respecto a la negritud.

un irreductible sentimiento de superioridad sobre el africano. En todo antillano, antes de la guerra de 1939, no sólo había la certidumbre de una superioridad sobre el africano, sino de una diferencia fundamental. El africano era un negro y el antillano un europeo.

Todo el mundo parece conocer estas cosas; pero en verdad, nadie en lo absoluto las tiene en cuenta.

Antes de 1939 el antillano reclutado voluntariamente en el ejército colonial, iletrado, o sabiendo leer y escribir prestaba servicios en una unidad europea, mientras que el africano, con excepción de los originarios de los cinco territorios, lo hacía en una unidad indígena. El resultado sobre el cual queremos llamar la atención es que, cualquiera que fuese el dominio considerado, el antillano era superior al africano, de otra esencia, asimilado al ciudadano de la metrópoli. Pero como en el exterior era un poquito africano, puesto que era negro, estaba obligado –reacción normal en la economía sicológica– a fortalecer sus fronteras a fin de estar al abrigo de todo desprecio.

Digamos que, no contento con ser superior al africano, el antillano lo despreciaba, y si el blanco podía permitirse ciertas libertades con el indígena, el antillano, por su parte, no podía hacer lo mismo. Y es que, entre blancos y africanos, no había necesidad de una llamada al orden, esto salta a la vista. ¡Pero qué drama si, de repente, el antillano era tomado por africano!...

Digamos también que esta posición del antillano era autenticada por Europa. El antillano no era un negro, era un antillano, es decir, casi un ciudadano de la metrópoli. Con esta actitud, el blanco daba razón al antillano en su desprecio del africano. En suma, el negro habitaba en África.

En Francia, antes de 1940, cuando se presentaba a un antillano en una sociedad bordelesa o parisiense, siempre se agregaba: originario de la Martinica. Y digo Martinica porque, ¿se ha adivinado? la Guadalupe –no se sabrá nunca porque– era considerada como un país de salvajes. Hoy todavía, en 1952, nos sucede que oímos a un martiniqueño afirmar que “ellos” (los de la Guadalupe) son más salvajes que “nosotros”.

El africano, por su parte, era en África el representante real de la raza negra. Además, cuando un patrón reclamaba un esfuerzo demasiado grande de un martiniqueño, éste le respondía: “Si quiere un negro vaya a buscarlo a África”; entendiéndose con eso que los esclavos y los trabajadores por la fuerza se reclutaban en otra parte. Allá, entre los negros.

El africano, inferiorizado, despreciado –con la excepción de algunos escasos “evolucionados”–, se corrompía en el laberinto de su epidermis. Como se ve, las posiciones eran nítidas: de un lado el negro, el africano; del otro el europeo y el antillano. El antillano era un negro, pero el negro estaba en África.

En 1939, ningún antillano en las Antillas se declaraba negro o pretendía tener parentesco negro. Cuando lo hacía era siempre en sus relaciones con un blanco. Era el blanco, el “blanco malo”, quien lo obligaba a reivindicar su color o, más verdaderamente, a defenderlo. Pero se puede afirmar que en las Antillas, en 1939, no brotaba ninguna reivindicación espontánea de la negritud.

Es entonces cuando, sucesivamente, van a producirse tres acontecimientos.

Y ante todo la llegada de Césaire.

Por primera vez, se verá a un profesor de liceo, o sea, un hombre aparentemente digno, decir simplemente a la sociedad antillana “que es bueno y bello el ser negro”. Esto era, ciertamente,

un escándalo. Se ha contado que en esa época él estaba un poco loco, y que sus camaradas de promoción se esforzaban en dar detalles sobre su pretendida enfermedad.

¿Qué otra cosa más grotesca, en efecto, que un hombre instruido, un diplomado, que por ende había comprendido muchas cosas, entre otras la de que “era una desgracia ser negro”, clamando que su piel era bella y que el “gran agujero negro” era una fuente de verdades? Ni los mulatos ni los negros comprendieron este delirio. Los mulatos, porque se habían escapado de la noche y los negros, porque aspiraban a salir de ella. Dos siglos de verdad blanca le quitaban la razón a este hombre. Era necesario que estuviese loco, pues no podía admitirse que tuviera razón.

Apaciguado el sobresalto, todo pareció tomar de nuevo su primer aspecto... Y Césaire habría de estar errado hasta que se produjo el segundo acontecimiento: me refiero a la derrota francesa.

Con Francia vencida, el antillano asistía en cierto sentido al asesinato del padre. Esta derrota nacional habría podido ser vivida como lo fue en la metrópoli; pero una buena parte de la flota francesa quedó bloqueada en las Antillas durante los cuatro años de la ocupación alemana. Quisiera llamar la atención del lector sobre este punto. Creo que es necesario entender la importancia histórica de esos cuatro años.

Antes de 1939 había en la Martinica alrededor de dos mil europeos. Esos europeos tenían funciones definidas, estaban integrados a la vida social, interesados en la economía del país. Ahora bien, de la noche a la mañana, sólo la ciudad de Fort-de-France fue sumergida por cerca de diez mil europeos con una verdadera mentalidad racista, que hasta ese momento se había mantenido latente. Quiero decir que los marinos del *Béarn* o del *Emile Bertin*, que anteriormente se detenían en Fort-de-France durante ocho días, no tenían tiempo de manifestar sus prejuicios raciales. Los cuatro años durante los cuales se vieron obligados a vivir cerrados sobre sí mismos, inactivos, víctimas de la angustia cuando pensaban en sus padres dejados en Francia, víctimas frecuentes de la desesperación ante el porvenir, les permitieron dejar caer una máscara, que por demás era bastante superficial, y comportarse como “auténticos racistas”. Agreguemos que la economía antillana sufrió un rudo golpe, pues fue preciso encontrar, sin transición, cuando ninguna importación era posible, de que nutrir diez mil hombres. Además, muchos de esos marinos y militares pudieron trasladar a sus mujeres y a sus hijos, a los cuales fue preciso albergar. La Martinica tuvo su crisis de la vivienda después de su crisis económica. El martiniqueño consideró responsables de todo aquello a los blancos racistas. El antillano, ante esos hombres que lo despreciaban, comenzó a dudar de sus valores. El antillano atravesaba su primera experiencia metafísica.

Y luego vino la Francia libre. De Gaulle, en Londres, hablaba de traición, de militares que rendían su espada aun antes de haberla desenvainado. Todo esto contribuyó a persuadir a los antillanos de que la Francia de ellos no había perdido la guerra, sino que algunos traidores la habían vendido. Y esos traidores, ¿dónde se encontraban, sino escondidos en las Astillas? Y se vio esta cosa extraordinaria: antillanos que rehusaban descubrirse durante la ejecución de la *Marsellesa*. ¿Qué antillano no recuerda esos jueves por la noche cuando, sobre la explanada de la Sabana, las patrullas de marinos armados reclamaban silencio y atención mientras se tocaba el himno nacional? ¿Qué había pasado?

En virtud de un proceso fácil de comprender, los antillanos habían asimilado la Francia de

los marinos a la mala Francia, y la *Marsellesa* que respetaban esos hombres no era la de ellos. No hay que olvidar que esos militares eran racistas. Ahora bien, “a nadie le cabe duda de que el verdadero francés no es racista, es decir, no considera al antillano como un negro”. Puesto que aquellos hombres lo hacían, eso quería decir que no eran verdaderos franceses. ¿Quién sabe, a lo mejor, si alemanes? Y de hecho, sistemáticamente, el marino fue considerado como un alemán. Pero la consecuencia que nos interesa es la siguiente: ante diez mil racistas el antillano se vio obligado a defenderse. Sin Césaire esto le hubiera sido difícil ¡Pero Césaire estaba allí y con él se entonaba ese canto, antes odioso, de que es bello y bueno y está bien el ser negro! ...

Durante dos años, el antillano defendió palmo a palmo su “color virtuoso” y, sin sospecharlo, danzaba sobre un precipicio. Pues en fin, si el color negro es virtuoso, ¡seré más virtuoso cuanto más negro sea! Entonces, salieron de la sombra los muy negros, los “azules”, los puros. Y Césaire, fiel cantor, repetía: “por más que el tronco del árbol se ha pintado de blanco, las raíces debajo siguen siendo negras”. Entonces se hizo realidad que no sólo lo negro-color se encontraba valorizado, sino también lo negro-ficción, lo negro-ideal lo negro en lo absoluto, lo negro-primitivo, el negro. ¿Qué era esto, sino provocar en el antillano una refundición total de su mundo, una metamorfosis de su cuerpo? ¿Qué era, sino exigir de él una actividad axiológica inversa, una valorización del rechazado?

Pero la historia continuaba. En 1943, cansados por un ostracismo al cual ellos no estaban habituados, irritados, hambrientos, los antillanos, antes repartidos en grupos sociológicos cerrados, quebrantaban las barreras, se ponían de acuerdo sobre ciertas cosas, —entre otras, sobre que esos alemanes habían sobrepasado los límites— y obtenían, apoyados por el ejército local, la adhesión a la Francia libre. El almirante Robert, “ese otro alemán”, cedía. Y es entonces cuando tiene lugar el tercer acontecimiento.

Se puede decir que las manifestaciones de la Liberación, que tuvieron lugar en las Antillas, y en todo caso en la Martinica, durante los meses de julio y agosto de 1943, fueron la consecuencia del nacimiento del proletariado. La Martinica sistematizaba por primera vez su conciencia política. Es lógico que las elecciones que siguieron a la Liberación hayan elegido a dos diputados comunistas sobre tres. En la Martinica, la primera experiencia metafísica, o si se quiere ontológica, coincidió con la primera experiencia política. Comte convertía al proletariado en un filósofo sistemático; el proletario martiniqueño, por su parte, es un negro estigmatizado.

Después de la guerra

Así pues, el antillano después de 1945, ha alterado sus valores. Mientras que antes de 1939 tenía los ojos fijos en la Europa blanca, y el bien para él era la evasión fuera de su color, en 1945 se descubre, no solamente de color negro, sino un hombre negro, y es hacia la lejana África hacia donde lanzará sus pseudópodos en lo adelante. El antillano en Francia recordaba constantemente que él no era un negro; a partir de 1945, el antillano, en Francia, recordará constantemente que él es un negro.

Mientras tanto, el africano continuaba su camino. El no estaba desgarrado, no tenía por qué situarse simultáneamente ante el antillano y ante el europeo. Estos últimos pertenecían al mismo costal, el de los explotadores, el de los bandidos. Claro está, había habido un Eboué que, en la conferencia de Brazzaville, a pesar de ser antillano, había hablado a los africanos

diciéndoles: “Mis queridos hermanos”. Y esta fraternidad no era evangélica, estaba basada sobre el color. Los africanos habían adoptado a Eboué. Éste les pertenecía. Ya podían venir los demás antillanos, que sus pretensiones de *baobabs* eran conocidas. Ahora bien, para gran sorpresa de todos, los antillanos llegaron a África después de 1945, y se presentaron con las manos suplicantes, la espalda encorvada, agobiados. Llegaban a África con el corazón pleno de esperanzas, deseosos de recontrar el origen, de nutrirse en las auténticas ubres de la tierra africana. Los antillanos, funcionarios y militares, abogados y médicos, que desembarcaban en Dakar, se sentían desgraciados por no ser lo bastante negros. Quince años atrás, le decían a los europeos: “No se fijen en mi piel negra, es el sol que me ha tostado así, mi alma es blanca como la de ustedes”. A partir de 1945, cambian de propósitos. Ahora le dicen a los africanos: “No se fijen en mi piel blanca, mi alma es negra como la de ustedes y es eso lo que importa”.

Pero los africanos les tenían demasiado rencor para que la transformación fuese tan fácil. Reconocidos por su negrura, en su oscuridad, en lo que, hace quince años, era la culpa, los africanos denegaron al antillano toda veleidad en ese terreno. Se descubrían al fin poseedores de la verdad, portadores seculares de una inalterable pureza, y remitieron al antillano hacia el otro lado, recordándole que ellos no habían desertado, que ellos no habían traicionado, que ellos habían sufrido y luchado sobre la tierra africana. El antillano había dicho no al blanco; el africano decía no al antillano.

Este último pasaba por su segunda experiencia metafísica. Experimentaba ahora la desesperación. Obsesionado por la impureza, abrumado por la responsabilidad, surcado por la culpabilidad, vivió el drama de no ser ni blanco ni negro.

Lloró, compuso poemas, cantó al África: África dura y bella tierra, África explosión de cólera, ajetreo tumultuoso, deslumbrante, África tierra de verdad. En el Instituto de Lenguas Orientales de París, aprendió el *Bambara*. El africano, en su majestad, condenaba todos los trámites. El africano, tomaba su revancha y el antillano pagaba...

Si intentamos ahora explicar y resumir la situación, podemos decir que en la Martinica, antes de 1939, no había negros de un lado y blancos del otro, sino gamas coloreadas cuyos intervalos eran fáciles de franquear. Era suficiente tener niños con un poco menos de negro que los padres. No había barrera racial, no había discriminación. Había ese sabor irónico, tan característico de la mentalidad martiniqueña.

Pero en África, la discriminación era real. Allí el negro, el africano, el indígena, el sucio negro era rechazado, despreciado, maldito. Allí había amputación, desconocimiento de humanidad.

Hasta 1939 el antillano vivía, pensaba, soñaba —así lo hemos mostrado en nuestro ensayo *Peau noire, masques blancs*—, componía poemas y escribía novelas, tal como lo hubiera hecho un blanco. Se comprende ahora por qué le era imposible cantar, como los poetas africanos, la noche negra, “La mujer negra de talones rosados”. Antes de Césaire, la literatura antillana es una literatura de europeos. El antillano se identificaba con el blanco, adoptaba una actitud de blanco, “era un blanco”.

Después de que el antillano fue obligado, bajo la presión de los europeos racistas, a abandonar posiciones que eran a la larga frágiles, en tanto que absurdas, en tanto que inexactas, en tanto que alienadoras, va a nacer una nueva generación. El antillano 1945 es un negro...

Hay, en *Cahier d'un retour au pays natal*, un período africano, pues: “A fuerza de pensar

en el Congo. Me he vuelto un Congo susurrante de arboledas y ríos”.⁶

Entonces, vuelto hacia África, el antillano va a llamarla desde lejos. Se descubre hijo trasplantado de esclavos, siente la vibración de África en lo más profundo de su cuerpo y sólo aspira a una cosa: sumergirse en el gran “agujero negro”.

Parece, pues, que el antillano, tras el gran error blanco, está viviendo ahora en el gran espejismo negro.

⁶ Cahier d'un retour au pays natal, pagina 49.

Racismo y cultura¹

Franz Fanon

La reflexión sobre el valor normativo de ciertas culturas decretado unilateralmente merece retener la atención. Una de las paradojas rápidamente descubierta es el *choc* en recompensa de definiciones egocentristas, sociocentristas.

Se ha afirmado en un comienzo la existencia de grupos humanos sin cultura; después, de culturas jerarquizadas; finalmente, la noción de relatividad cultural.

De la negación global al reconocimiento singular y específico. Precisamente debemos trazar esta historia despedazada y sangrante al nivel de la antropología cultural.

Existen, podríamos decir, ciertas constelaciones de instituciones, vividas por hombres determinados, en el marco de zonas geográficas precisas que, en un momento dado han sufrido el asalto directo y brutal de esquemas culturales diferentes. El desarrollo técnico, generalmente alto, del grupo social así aparecido lo autoriza a instalar una dominación organizada. El empeño de la desculturación se encuentra con que es el negativo de un trabajo de servidumbre económica, hasta biológica, más gigantesco.

La doctrina de la jerarquía cultural no es, pues, más que una modalidad de la jerarquización sistematizada, proseguida de manera implacable.

La teoría moderna de la ausencia de integración cortical de los pueblos coloniales es su vertiente anatomo-fisiológica. La aparición del racismo no es fundamentalmente determinante. El racismo no es un todo sino el elemento más visible, más cotidiano –para decirlo de una vez–, en ciertos momentos, más grosero de una estructura dada.

Estudiar los rendimientos del racismo y de la cultura es plantearse la cuestión de su acción recíproca. Si la cultura es el conjunto de comportamientos motores y mentales nacido del encuentro del hombre con la naturaleza y con su semejante, se debe decir que el racismo es verdaderamente un elemento cultural. Hay pues culturas con racismo y culturas sin racismo.

Sin embargo, este elemento cultural preciso no está enquistado. El racismo no ha podido esclerosarse. Le ha sido preciso renovarse, matizarse, cambiar de fisonomía. Le ha sido preciso experimentar la suerte del conjunto cultural que lo informaba.

El racismo vulgar, primitivo, simplista, pretendía encontrar en lo biológico, ya que las Escrituras se habían revelado insuficientes, la base material de la doctrina. Sería fastidioso recordar los esfuerzos emprendidos entonces: forma, comparada del cráneo, cantidad y

¹ Texto de la intervención de Frantz Fanon en el 1er. Congreso de Escritores y Artistas Negros en París, septiembre de 1956. Publicado en el número especial de *Présence Africaine*, junio-noviembre de 1956.

configuración de los surcos del encéfalo, características de las capas celulares de la corteza, dimensiones de las vértebras, aspecto microscópico de la epidermis, etc...

El primitivismo intelectual y emocional aparecía como una consecuencia banal, un reconocimiento de existencia.

Tales afirmaciones, brutales y masivas, ceden lugar a una argumentación más elegante. Aquí y allá, sin embargo, salen a la luz algunos resurgimientos. Así la “labilidad emocional del negro”, “la integración subcortical del árabe”, “la culpabilidad casi genérica del judío” son ideas que se encuentran en algunos escritores contemporáneos. La monografía de J. Carothers, por ejemplo, auspiciada por la OMS, se sitúa a partir de “argumentos científicos” de una lobotomía fisiológica del negro de África.

Estas posiciones sectarias tienden, en todo caso, a desaparecer. Este racismo que se quiere racional, individual, determinado, genotípico y fenotípico, se transforma en racismo cultural. El objeto del racismo deja de ser el hombre particular y sí una cierta manera de existir. En el extremo, se habla de mensaje, de estilo cultural. Los “valores occidentales” reasumen singularmente la ya célebre llamada a la lucha de la “cruz contra la media luna”.

Cierto que la ecuación morfológica no ha desaparecido totalmente, pero los hechos de los últimos treinta años han sacudido las convicciones más encasquilladas, trastornado el tablero de juego, reestructurado un gran número de relaciones. El recuerdo del nazismo, la común miseria de hombres diferentes, la servidumbre común de grupos sociales importantes, la aparición de “colonias europeas”, es decir, la institución de un régimen colonial en pleno territorio de Europa, la adquisición de conciencia de los trabajadores de los países colonizadores y racistas, la evolución de las técnicas. todo esto ha modificado profundamente el aspecto del problema.

Es necesario buscar, al nivel de la cultura, las consecuencias de ese racismo.

El racismo, lo hemos visto, no es más que un elemento de un conjunto más vasto: el de la opresión sistematizada de un pueblo. ¿Cómo se comporta un pueblo que oprime? Aquí volvemos a encontrar algunas constantes.

Asistimos a la destrucción de los valores culturales, de las modalidades de existencia. La lengua, el vestido, las técnicas son desvalorizadas. ¿Cómo llevan cuenta de esta constante? Los psicólogos que tienen tendencia a explicarlo todo por movimientos del alma, pretenden encontrar este comportamiento al nivel de los contactos entre particulares: crítica de un sombrero original, de una manera de hablar, de caminar.

Parecidas tentativas ignoran voluntariamente el carácter incomparable de la situación colonial. En realidad, las naciones que emprenden una guerra colonial no se preocupan de confrontar culturas. La guerra es un negocio comercial gigantesco y toda perspectiva debe ser relacionada a este criterio. La servidumbre, en el sentido más riguroso, de la población autóctona es su primera necesidad.

Por esto se deben modificar sus sistemas de referencia. La expropiación, el despojo, la razia, el asesinato como objetivo se duplican en un saqueo de los esquemas culturales o, por lo menos, son condicionadas a este saqueo. El panorama cultural es desgajado, los valores burlados, borrados, vaciados.

Las líneas de fuerza se desploman, no ordenan más. Frente a una nueva unión, impuesta, no propuesta sino afirmada, pesan con todo su peso los cañones y los sables.

Sin embargo, el entronizamiento del régimen colonial no entraña la muerte de la cultura

autóctona. Por el contrario, de la observación histórica resulta que el fin buscado es más una continua agonía que una desaparición total de la cultura preexistente. Esta cultura, otrora viva y abierta hacia el futuro, se cierra, congelada en el estatuto colonial, puesta en la picota de la opresión. A la vez presente y momificada, da testimonio contra sus miembros. Los define, en efecto, sin apelación. La momificación cultural entraña una momificación del pensamiento individual. La apatía tan universalmente señalada de los pueblos coloniales no es más que la consecuencia lógica de esta operación. El cargo de inercia que se dirige constantemente al “indígena” es el colmo de la mala fe. Como si le fuera posible a un hombre evolucionar en otra forma que en el marco de una cultura que lo reconozca y que él decide asumir.

Asistimos a la aparición de organismos arcaicos, inertes, que funcionan bajo la vigilancia del opresor y calcados caricaturescamente de instituciones otrora fecundas...

Estos organismos traducen aparentemente el respeto de la tradición, de las especificaciones culturales, de la personalidad del pueblo oprimido. Este seudorespeto se identifica de hecho con el menosprecio más consecuente, con

el sadismo más elaborado. La característica de una cultura es ser abierta, recorrida por líneas de fuerza espontáneas, generosas, fecundas. La instalación de “hombres seguros” encargados de ejecutar ciertas proezas es una mistificación que no engaña a nadie. Así, los *djemaas* de los kabilas nombrados por la autoridad francesa no son reconocidos por los autóctonos. Son duplicados por otro *djemaa* elegido democráticamente. Y naturalmente el segundo dicta, en gran parte, la conducta de los primeros.

La constante afirmación de “respetar la cultura de las poblaciones autóctonas” no significa, pues, considerar los valores aportados por la cultura, encarnados por los hombres. Bien pronto se advierte en este propósito una voluntad de objetivar, de encasillar, de aprisionar, de enquistar. Frases tales como “yo los conozco”, “ellos son así”, traducen esta objetivación máxima alcanzada. Así, también conozco los gestos, los pensamientos que definen a sus hombres.

El exotismo es una de las formas de esta simplificación. Por consiguiente, no puede existir ninguna confrontación cultural. Por una parte hay una cultura a la que se le reconocen cualidades de dinamismo, de expansión, de profundidad. Una cultura en movimiento, en perpetua renovación. Frente a ella se encuentran características, curiosidades, cosas, jamás una estructura.

Así, en una primera fase, el ocupante instala su dominio, afirma masivamente su superioridad. El grupo social, sujeto militar y económicamente, es deshumanizado según un método polidimensional

Explotación, torturas, racismo, liquidaciones colectivas, opresión racional, se relevan en diferentes niveles para hacer del autóctono, literalmente, un objeto entre las manos de la nación ocupante

Este hombre objeto, sin medios de existencia, sin razón de ser, es quebrantado en lo más íntimo de su sustancia. El deseo de vivir, de continuas, se hace más y más indeciso, más y más fantasmal. En este estado de cosas aparece el famoso complejo de culpabilidad. Wright nos da una descripción muy detallada en sus primeras novelas.

Sin embargo, progresivamente, la evolución de las técnicas de producción, la industrialización, por otra parte limitada, de los países sojuzgados, la existencia más y más necesaria de colaboradores, imponen al ocupante una nueva actitud. La complejidad de los

medios de producción, la evolución de las relaciones económicas que entrañan, de buen o mal grado, la de las ideologías, desequilibran el sistema. El racismo vulgar en su forma biológica corresponde al periodo de explotación brutal de los brazos y las piernas del hombre. La perfección de los medios de producción provoca fatalmente el camuflaje de las técnicas de explotación del hombre y, por consiguiente, de las formas del racismo.

Desde luego, no es en la persistencia de una evolución de los espíritus donde el racismo pierde su virulencia. Ninguna revolución interior explica esta obligación del racismo de matizarse, de evolucionar. En todas partes los hombres se liberan atropellando el letargo al que la opresión y el racismo los habían condenado.

En pleno corazón de las “naciones civilizadoras” los trabajadores descubren, finalmente, que la explotación del hombre, base de un sistema, presenta diversos aspectos. En este estadio el racismo no osa salir sin afeites. Se impugna. El racista, en un número más y más grande de circunstancias, se oculta. El, que pretendía “sentirlas”, “adivinarlas”, se encuentra enfrentado, observado, juzgado. El proyecto del racista es entonces un proyecto frecuentado por la mala conciencia. La salvación no le puede venir más que de una unión pasional como la que se encuentra en ciertas psicosis. Y el haber precisado la semiología de estos delirios pasionales no es uno de los menores méritos del profesor Baruk.

El racismo nunca es un elemento agregado, descubierto al azar de una investigación en el seno de los elementos culturales de un grupo. La constelación social, el conjunto cultural son profundamente transformados por la existencia del racismo.

Se dice comúnmente que el racismo es una llaga de la humanidad. Pero es necesario no satisfacerse con tal frase. Es necesario buscar incansablemente las repercusiones del racismo en todos los niveles de la sociabilidad. La importancia del problema racista en la literatura norteamericana contemporánea es significativa. El negro en el cine, el negro y el folklore, el judío y las historias para niños, el judío en la taberna, son temas inagotables.

El racismo, para retoñar en Norteamérica, atormenta y vicia la cultura norteamericana. Y esta gangrena dialéctica es exacerbada por la toma de conciencia y la voluntad de lucha de millones de negros y de judíos amenazados por el racismo.

Esta fase pasional, irracional, sin justificación, presenta para su examen un aspecto espantoso. La circulación de grupos, la liberación, en ciertas partes del mundo, de hombres anteriormente inferiorizados, vuelven más y más precario el equilibrio. En forma bastante inesperada, el grupo racista denuncia la aparición de un racismo entre los hombres oprimidos. El “primitivismo intelectual” del periodo de explotación deja lugar al “fanatismo medieval, verdaderamente prehistórico” del periodo de liberación.

En un momento determinado se pudo creer en la desaparición del racismo. Esta impresión eufórica, irreal, era simplemente consecuencia de la evolución de las formas de explotación. Los psicólogos hablan entonces de un prejuicio vuelto inconsciente. La verdad es que el rigor del sistema vuelve superflua la afirmación cotidiana de una superioridad. La necesidad de hacer un llamado a grados diversos de adhesión, a la colaboración del autóctono, cambia las relaciones en un sentido menos brutal, más matizado, más “cultivado”. Por otra parte, no es raro ver aparecer en ese estadio una ideología “democrática y humana”. La empresa comercial de servidumbre, de destrucción cultural cede el paso, progresivamente, a una mistificación verbal.

El interés de esta evolución está en que el racismo es tomado como tema de meditación,

a veces aun como técnica publicitaria.

Así es como el *blues* “lamento de esclavos negros” es presentado a la admiración de los opresores. Es un poco de opresión estilizada que retoma al explotador y al racista. Sin opresión y sin racismo no hay *blues*. El fin del racismo tocará a muertos la gran música negra...

Como diría el demasiado célebre Toynbee, el *blues* es una respuesta del esclavo al reto de la opresión.

En la actualidad, todavía, para muchos hombres, aun para los de color, la música de Armstrong no tiene verdadero sentido más que en esta perspectiva.

El racismo, infla y desfigura el aspecto de la cultura que lo practica. La literatura, las artes plásticas, las canciones para modistillas, los proverbios, las costumbres, las pautas, ya sea que se propongan seguir el proceso o vulgarizarlo, restituyen el racismo. Es decir, un grupo social, un país, una civilización, no pueden ser racistas inconscientemente.

Lo afirmamos una vez más, el racismo no es un descubrimiento accidental, No es un elemento oculto, disimulado. No exige esfuerzos sobrehumanos para evidenciarlo.

El racismo salta a la vista porque está, precisamente, en un conjunto característico: el de la explotación desvergonzada de un grupo de hombres por otro que ha llegado a un estadio de desarrollo técnico superior. Debido a esto la opresión militar y económica precede la mayor parte del tiempo, hace posible, legítima, al racismo.

Debe ser abandonado el hábito de considerar al racismo como una disposición del espíritu, como una tara psicológica.

Pero el hombre arrinconado por este racismo, el grupo social sometido, explotado, desustancializado, ¿cómo se comportan? ¿Cuáles son sus mecanismos de defensa? ¿Qué actitudes descubrimos aquí?

En una primera fase se ha visto al ocupante legitimar su dominación con argumentos científicos y a la “raza inferior” negarse como raza. Ya que ninguna otra solución le es permitida, el grupo social racializado ensaya imitar al opresor y a través de ello desracializarse. La “raza inferior” se niega como raza diferente. Comparte con la “raza superior” las convicciones, doctrinas y otros considerandos que le conciernen.

Al asistir a la liquidación de sus sistemas de referencia en el derrumbe de sus esquemas culturales, no le queda al autóctono más que reconocer con el ocupante que “Dios no está de su lado”. El opresor, por el carácter global y tremendo de su autoridad, llega a imponer al autóctono nuevas maneras de ver, singularmente un juicio peyorativo en cuanto a sus formas originales de existir.

Este acontecimiento llamado comúnmente enajenación es desde luego muy importante. Se le encuentra en los textos oficiales bajo el nombre de asimilación.

Pero nunca se logra totalmente esta enajenación. Sea porque el opresor cuantitativa y cualitativamente limita la evolución, ciertos fenómenos imprevistos, heteróclitos, hacen su aparición.

El grupo inferiorizado había admitido, siendo implacable la fuerza del razonamiento, que su desventura procedía directamente de esas características raciales y culturales. Culpabilidad e inferioridad son las consecuencias habituales de esta dialéctica². El oprimido intenta, entonces,

2 Un fenómeno poco estudiado aparece alguna vez en este estadio. Intelectuales, investigadores, del grupo dominante, estudian “científicamente” la sociedad dominada, su estética, su universo ético.

escapar, por una parte, proclamando su adhesión total e incondicional a los nuevos modelos culturales, por otra parte, pronunciado una condenación irreversible de su estilo cultural propio.

Sin embargo, la necesidad del opresor, en un momento dado, de disimular las formas de explotación, no entraña su desaparición. Las relaciones económicas más elaboradas, menos groseras, exigen un revestimiento cotidiano, pero la enajenación a este nivel sigue siendo espantosa.

Habiendo juzgado, condenado, abandonado sus formas culturales, su lengua, su alimentación, sus costumbres sexuales, su manera de sentarse, de descansar, de reír, de divertirse, el oprimido, con la energía y la tenacidad del náufrago, se arroja sobre la cultura impuesta.

Al desarrollar sus conocimientos técnicos con el contacto con máquinas más y más perfeccionadas, al entrar en el circuito dinámico de la producción industrial, al encontrar hombres de regiones alejadas en el marco de la concentración de capitales y de lugares de trabajo, al descubrir la cadena, el equipo, el “tiempo” de producción, es decir, el rendimiento por hora, el oprimido da valor de escándalo a la actitud para con él del racismo y del menosprecio.

A este nivel se convierte el racismo en una historia de personas. “Hay algunos racistas incorregibles pero reconoced que en conjunto la gente los ama...” Con el tiempo, todo esto desaparecerá.

Este país es el menos racista...

Existe en la ONU una comisión encargada de luchar contra el racismo.

Películas cinematográficas sobre el racismo, poemas sobre el racismo, mensajes sobre el racismo...

Las condenaciones espectaculares e inútiles del racismo. La realidad es que un país colonial es un país racista. Si en Inglaterra, en Bélgica o en Francia, a despecho de los principios democráticos afirmados por estas naciones, hay aún racistas, son estos racistas los que, contra el conjunto del país, tienen razón.

Lógicamente no es posible someter a la servidumbre a los hombres sin inferiorizarlos parte por parte. Y el racismo no es más que la explicación emocional, afectiva, algunas veces intelectual, de esta inferiorización.

El racista, pues, es normal en una cultura con racismo. La adecuación de las relaciones económicas y de la ideología que comportan son perfectas. Es verdad que la idea que nos formamos del hombre nunca depende totalmente de las relaciones económicas, es decir, no olvidemos que las relaciones existen histórica y geográficamente entre los hombres y los grupos. Cada vez más miembros pertenecientes a sociedades racistas toman posición. Ponen su vida al servicio de un mundo en el cual el racismo sería imposible. Pero este retroceso, esta abstracción, este compromiso solemne no están al alcance de todos. No se puede exigir sin menoscabo que un hombre, esté contra los “prejuicios de su grupo”.

Así pues, digámoslo nuevamente, todo grupo colonialista es racista.

A la vez “aculturado” y deculturado, el oprimido sigue obstinándose contra el racismo.

En las universidades los raros intelectuales colonizados ven revelado su sistema cultural. Llega un momento en que hasta los sabios de los países colonizadores se entusiasman por éste o por aquel rasgo específico. Los conceptos de pureza, ingenuidad, inocencia, aparecen. Aquí debe redoblar la vigilancia del intelectual indígena.

Encuentra ilógica esta secuela e inexplicable cuanto le ha ocurrido, sin motivo, inexacto. Sus conocimientos, la apropiación de técnicas precisas y complicadas –algunas veces su superioridad intelectual consiguió la atención de un gran número de racistas– lo llevaron a calificar el mundo racista de pasional. Se apercebe de que la atmósfera racista impregna todos los elementos de la vida social. El sentimiento de una injusticia agobiante es entonces muy vivo. Olvidando el racismo-consecuencia se encarniza con el racismo-causa. Se emprenden campañas de desintoxicación. Se hace un llamado al sentido de lo humano, al amor, al respeto de los valores supremos...

De hecho, el racismo obedece a una lógica sin falla. Un país que vive saca su sustancia de la explotación de pueblos diferentes, inferioriza a esos pueblos. El racismo aplicado a estos pueblos es normal.

El racismo no es, pues, una constante del espíritu humano.

Es, nosotros lo hemos visto, una disposición inscrita en un sistema determinado. Y el racismo judío no es diferente del racismo negro. Una sociedad es racista, o no lo es. No existen grados de racismo. No es necesario decir que tal país es racista pero que en él no se realizan linchamientos ni existen campos de exterminio. La verdad es que todo esto y algo más existe en el horizonte. Estas virtualidades, estas fuerzas latentes circulan dinámicas, valuadas en la vida de las relaciones psicoafectivas, económicas...

Al descubrir la inutilidad de su enajenación, la profundización de su despojo, el inferiorizado, después de esta fase de culturación, de extrañamiento, encuentra sus posiciones originales.

El inferiorizado se ata con pasión a esta cultura abandonada, separada, rechazada, menospreciada. Existe una muy clara promesa ilusoria que aparenta psicológicamente el deseo de hacerse perdonar.

Pero detrás de este análisis simplificante hay en el inferiorizado la intuición de una verdad espontáneamente aparecida. Esta historia psicológica desemboca en la Historia y en la Verdad.

Al encontrar un estilo antes desvalorizado, el inferiorizado asiste a una cultura de la cultura. Tal caricatura de la existencia cultural significaría, si fuera necesario, que la cultura se viva, pero que no se fraccione. No se puede estudiar una parte y pretender que se conoce el todo.

Mientras tanto, el oprimido se extasía con cada redescubrimiento. El maravillarse es permanente. Antaño emigrado de su cultura, el autóctono la explora hoy con arrebatos. Se trata, pues, de esponsales continuos. El antiguo inferiorizado está en estado de gracia.

Pero no se sufre impunemente una dominación. La cultura del pueblo sometido está esclerosada, agonizante. No le circula ninguna vida. Más precisamente, la única vida existente está disimulada. La población que normalmente asume aquí y allá algunos trozos de vida que mantienen significativas dinámicas en las instituciones, es una población anónima. En el régimen colonial son, los tradicionalistas.

El antiguo emigrado, por la súbita ambigüedad de su comportamiento, introduce el escándalo. Al anonimato del tradicionalista opone un exhibicionismo vehemente y agresivo.

Estado de gracia y agresividad son dos constantes que volvemos a encontrar en este estadio. La agresividad era el mecanismo pasional que permitía escapar a la mordedura de la paradoja.

Puesto que el antiguo emigrado posee técnicas precisas y su nivel de acción se sitúa en

el marco de relaciones ya complejas, estos encuentros revisten un aspecto irracional. Existe un foso, una separación entre el desarrollo intelectual, la apropiación técnica, las modalidades de pensamiento y de lógica, altamente diferenciados, y una base emocional “simple, pura”, etc...

Reencontrando la tradición, la que vive como mecanismo de defensa, como símbolo de pureza, como salvación, el deculturado deja la impresión de que la mediación se venga sustancializándose. Este reflujo de posiciones arcaicas sin relación con el desarrollo técnico es paradójico. Las instituciones valorizadas de este modo no corresponden a los métodos elaborados de acción ya adquiridos.

La cultura encasquillada, vegetativa, a partir de la dominación extranjera, es revalorizada. No es nuevamente pensada, tomada otra vez, hecha dinámica en su interior. Es gritada. Y esta revalorización súbita, no estructurada, verbal, recobra actitudes paradójicas.

En ese momento se hace mención del carácter incorregible del inferiorizado. Los médicos árabes duermen en tierra, escupen sin importarles dónde, etc...

Los intelectuales negros consultan al brujo antes de tomar cualquier decisión, etc...

Los intelectuales “colaboradores” tratan de justificar su nueva actitud. Las costumbres, tradiciones, creencias, antaño negadas y pasadas en silencio, ahora son violentamente valorizadas y afirmadas.

La tradición ya no es ironizada por el grupo. El grupo no huye más. Se reencuentra el sentido del pasado, el culto de los antepasados...

El pasado, de aquí en adelante una constelación de valores, se identifica con la Verdad.

Este redescubrimiento, esta valorización absoluta de un modo de ser casi irreal, objetivamente indefendible, reviste una importancia subjetiva incomparable. Al salir de aquellos esponsales apasionados, el autóctono habrá decidido, con “conocimiento de causa”, luchar contra todas las formas de explotación y de enajenación del hombre. Por el contrario, el ocupante durante esta época multiplica

las llamadas a la asimilación y a la integración, a la comunidad.

El encuentro cuerpo a cuerpo del indígena con su cultura es una operación demasiado solemne, demasiado abrupta, para tolerar cualquier falla. Ningún neologismo puede enmascarar la nueva evidencia: el sumergirse en la inmensidad del pasado es condición y fuente de la libertad.

El fin lógico de esta voluntad de lucha es la liberación total del territorio nacional. Con el propósito de realizar esta liberación, el inferiorizado pone en juego todos sus recursos, todas sus adquisiciones, las viejas y las nuevas, las suyas y las del ocupante.

La lucha es total de golpe, absoluta. Pero, entonces, casi no se ve aparecer el racismo.

En el momento de imponer su dominación, para justificar la esclavitud, el opresor había apelado a argumentaciones científicas. Aquí no hay nada semejante.

Un pueblo que emprende una lucha de liberación, rara vez legitima el racismo. Ni en el curso de períodos agudos de lucha armada de insurrección, se asiste a la toma en masa de justificaciones biológicas.

La lucha del inferiorizado se sitúa en un nivel indudablemente más humano. Las perspectivas son radicalmente nuevas. Es, la oposición clásica, desde ese momento, de las luchas de conquista y de liberación.

En el curso de la lucha, la nación dominadora trata de renovar argumentos racistas, pero

la elaboración del racismo se hace más y más ineficaz. Se habla de fanatismo, de actitudes primitivas ante la muerte, pero una vez más el mecanismo ya socavado no responde. Los antiguos inmóviles, las debilidades constitucionales, los miedosos, los inferiorizados de siempre se apuntalan y se levantan erizados.

El ocupante no comprende.

El fin del racismo comienza con una repentina incompreensión.

La cultura espasmódica y rígida del ocupante, liberada, se abre al fin a la cultura del pueblo vuelto realmente fraterno. Las dos culturas pueden confrontarse, enriquecerse.

En conclusión, la universalidad reside en esta decisión de darse cuenta del relativismo recíproco de las culturas diferentes una vez que se ha excluido irreversiblemente el estatuto colonial.