Antropologías del mundo

Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder

Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar
(editores)

The Wenner-Gren Foundation
For Anthropological Research, Inc.

enVión

CIESAS

en Vión Editores impulsa la visibilización de los aportes de las diferentes vertientes contemporáneas de la teoría crítica a la identificación y comprensión de las problemáticas que constituyen nuestro presente. Así, espera contribuir en las permanentes disputas que configuran los imaginarios teóricos y políticos de académicos e intelectuales en el país y la región ofreciendo insumos conceptuales pertinentes que permitan la intervención en tales problemáticas.

Antropologías del mundo

Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder

Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar
(editores)

The Wenner-Gren Foundation
For Anthropological Research, Inc.

CIESAS

enVión

Antropologías del mundo

Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder

Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar
(editores)

The Wenner-Gren Foundation
For Anthropological Research, Inc.

CIESAS

envión

Red de Antropologías del Mundo /
World Anthropologies Network
www.ram-wan.net

© Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research
© Envión Editores 2008
© Fundación Envión
© CIESAS 2008
© De los autores

Primera edición en inglés:
World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power. London, Berg Publishers, 2006.
Primera edición en español:
febrero de 2008

Traducción: Carlos Andrés Barragán y Eduardo Restrepo
Edición de Estilo: María Angélica Ospina
Diseño: Julio Enrique Ocampo Castro
Diagramación: Martín Alonso Losada Ibáñez

ISBN: 978-968-49-6658-1
Impreso por Diseño Grafico e Impresiones,
Popayán, Colombia.

En memoria de Eduardo Archetti,
compañero incomparable y antropólogo *extraordinaire*

Contenido

Prefacio 9
Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder
Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar 11

Parte 1. Transnacionalismo y poder estatal

Reconfigurando la antropología: una visión desde el Japón
Shinji Yamashita 43

Transformaciones en la antropología de Siberia: una perspectivadesde adentro
Nikolai Vakhtin 67

En busca de antropología en China: una disciplina atrapada en la red de construcción de nación, capitalismo socialista y globalización
Josephine Smart 91

La antropología mexicana y su búsqueda permanente de identidad
Esteban Krotz 111

Parte 2. Poder y hegemonía en las antropologías del mundo

¿Cuántos centros y periferias en antropología? Una visión crítica de Francia
Eduardo P. Archetti 139

La producción de conocimiento y de hegemonía. Teoría antropológica y luchas políticas en España
Susana Narotzky 163

La antropología en una Áfricaposcolonial: el debate de supervivencia
Paul Nchoji Nkwi 191

Parte 3. Apuros epistemológicos, sociológicos y disciplinarios

Generando conocimiento no trivial en situaciones molestas: antropología en el Reino Unido
Eeva Berglund 219

La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de una antropología andinista a la interculturalidad?
Marisol de la Cadena 241

Un tiempo y un lugar del centro y más allá de él: antropologías australianas en el proceso de devenir
Sandy Toussaint 271

Hegemonía oficial y pluralismos contestatarios
Shiv Visvanathan 287

Parte 4. De la antropología actual a las antropologías del mundo

Las pictografías de la ***tristesse***: una antropología sobre la construcción de nación en el trópico y sus repercusiones
Otávio Velho 313

"Antropologías del mundo": interrogantes
Johannes Fabian 335

Referencias citadas 355
Sobre los autores 409

Prefacio

Este libro es el resultado de un simposio internacional de la Fundación para la Investigación Antropológica Wenner-Gren, realizado en Pordenone, Italia, del 7 al 13 de marzo de 2003. Refleja un proceso de varios años entre los organizadores del simposio y otros colegas. Entre 1992 y 1995, uno de nosotros, Gustavo Lins Ribeiro, fue un miembro del Consejo Consultivo de la Fundación Wenner-Gren. Esta labor le dejó la certeza que se necesitaba urgentemente un conocimiento más amplio de lo que ha sido producido por fuera de las antropologías nor-atlánticas. Su intención encontró el apoyo entusiasta de Sydel Silverman, presidente de la fundación en la época, y Richard Fox, editor entonces del *Current Anthropology*. Para abordar esto, Gustavo Lins Ribeiro formuló una primera propuesta para un simposio sobre las dimensiones internacionales de la antropología, para realizarse en 1996.

El proyecto, sin embargo, se cristalizó solo varios años después. En 2000, en el noventa y nueve congreso anual de la Asociación Antropológica Estadounidense (American Anthropological Asociation) en San Francisco, Arturo Escobar describió a Ribeiro la idea de una "red de antropologías del mundo" que estaba comenzando a desarrollar con Marisol de la Cadena y Eduardo Restrepo en la Universidad de Carolina del Norte-Chapel Hill. Esta concepción encajaba en el proyecto anterior de Ribeiro. Nosotros dos hemos estado asociados en otros esfuerzos y decidimos proponer un simposio a Richard Fox, quien por entonces se había convertido en el presidente de Wenner-Gren.

Fox apoyó inmediatamente la idea y nos alentó para continuar con el simposio. Estamos agradecidos de su apoyo de un proyecto tendiente a influir nuestra disciplina en un nivel global. Sin su aliento y participación crítica, no hubiéramos logrado nuestras metas. Queremos agradecer a la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research por su generoso apoyo, y especialmente a Laurie Obbink sin cuya ayuda, amabilidad y presencia efectiva todo hubiese sido mucho más difícil. Igualmente, agradecemos el apoyo económico de la

Wennner-Gren para la traducción y publicación del libro que salió originalmente por Berg Publishers (2006) en la "Wenner-Gren International Symposium Series". Queremos también agradecer a Verena Stolcke por su cuidadoso y constructivo papel como comentarista durante el simposio y a Michal Osterweil, una estudiante de doctorado en UNC-Chapel Hill, por su valiosa asistencia durante el simposio en Italia y la preparación del manuscrito del libro. Finalmente, expresamos nuestra profunda gratitud a cada uno de los participantes del simposio por asumir el proyecto colectivo con gran interés y compromiso.

Paralelamente a nuestra organización del simposio de "Antropologías del Mundo", hemos estado crecientemente involucrados en organizar la Red de Antropologías del Mundo (WAN, por su nombre en inglés: World Anthropologies Network), un experimento de cooperación global que ha ido creciendo en los últimos años. WAN se ha convertido en una inestimable fuente de inspiración para todos nosotros que mantenemos un estrecho diálogo después del simposio: Eduardo Archetti, Marisol de la Cadena, Susana Narotzky, Eduardo Restrepo, Sandy Toussaint, Shiv Visvanathan y muchos otros colegas, y nuestra gratitud respectiva a los estudiantes de postgrado en Brasilia y Chapel Hill. Creemos que nuestras prácticas antropológicas pueden ser enriquecidas grandemente si tomamos en consideración la gran variedad de las perspectivas antropológicas todavía existentes a lo largo del mundo.

Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder

Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar

En este libro colectivo sobre las antropologías del mundo se explora la diversidad de antropologías que se practican en el mundo a principios del siglo XXI y los modos en que el potencial pluralizador de la globalización podría permitirle a los antropólogos en diferentes sitios del mundo beneficiarse de esta diversidad. Algunas de las transformaciones más importantes de la disciplina en el siglo XX se debieron a los cambios en la posición del sujeto de su "objeto de estudio" por excelencia –es decir, los grupos nativos alrededor del mundo–. Después de varios ciclos de críticas en la disciplina durante las últimas décadas estamos convencidos de que el presente puede ser otro momento de reinvención de la antropología, esta vez más asociado con cambios en las relaciones entre antropólogos ubicados en diferentes partes del sistema-mundo. Un mundo más pequeño ha significado un incremento en el intercambio internacional del conocimiento. En consecuencia, estamos interesados en la posibilidad de establecer nuevas condiciones y nuevos términos de conversación entre los antropólogos en un plano global. Consideramos este volumen como una contribución a la formación de una nueva comunidad transnacional de antropólogos. Como tal, es parte de una labor más amplia del esfuerzo que llamamos las "antropologías del mundo".[1]

1 Ver la página eléctronica de la "Red de Antropologías del Mundo", www.ram-wan.net; para un resumen de los planteamiento del proyecto, ver también Colectivo WAN (2003). Algunos eventos relacionados con esta iniciativa incluyen, además del simposio internacional que condujo al presente volumen, las sesiones que tuvieron lugar en el encuentro de la Asociación Antropológica Estadounidense –American Anthropological Association– en 2002, en el Primer Congreso de Antropología Latinoamericana (Argentina, 2005) y en el XI Congreso Antropología en Colombia (2005), así como conferencias y debates en Australia, México, China y Japón. En 2004, en Recife, Brasil, Gustavo Lins Ribeiro y Paul Little organizaron un encuentro financiado por la Wenner-Gren Foundation entre

Vemos un enorme potencial de transformación en la adopción de este proyecto; bien sea que se lo conciba en términos de diversificación de las prácticas antropológicas mientras se mantiene un unificado del campo, o en términos de bosquejar una "era postantropológica", en la que se cuestione la idea de una antropología única o universal. Consideramos que habrá grandes alcances al exponer la disciplina a nuevas posibilidades de diálogo y de intercambio entre las antropologías del mundo. Sin embargo, el alcance de tales logros requiere que sucedan cambios epistemológicos y significativos en las prácticas actuales. Debería quedar claro desde el principio que cualquier movimiento inclusivo y participativo que procure incrementar la diversidad está destinado a perturbar a quienes se han beneficiado de su ausencia.

Los antropólogos siempre han estado inclinados al internacionalismo, dado que la investigación antropológica en muchos lugares ha significado viajar por el mundo y también porque el hecho de que la antropología se ha desarrollado a través de la diseminación y expansión mundial de los sistemas universitarios occidentales. La nuestra no es la primera discusión que se lleva a cabo sobre la dimensión internacional de la disciplina (ver por ejemplo, Cardoso de Oliveira 2000, Fahim 1982, Kroeber 1953 y el número 47 [1982] de la revista Ethnos). Nuestro

catorce representantes de asociaciones antropológicas para tratar el tema de la cooperación global en antropología. Los presidentes de las asociaciones por Australia, Brasil, Canadá, Francia, Gran Bretaña, India, Sudáfrica y Estados Unidos, estuvieron presentes. Japón envió al director de relaciones internacionales de su asociación. También estuvieron allí los presidentes de la Asociación Europea de Antropólogos Sociales, de la Asociación Latinoamericana de Antropología, de la Asociación Antropológica Pan Africana y el de la Unión Internacional de Ciencias Etnológicas. El entusiasmo de los representantes puso de manifiesto que era el momento justo para crear modos de interacción y de intercambio más horizontales en una escala global. De esta reunión resultó la creación del Consejo Mundial de Asociaciones Antropológicas –World Council of Anthropological Association, WCAA–, con el principal objetivo de promover un intercambio más diverso entre los antropólogos en el ámbito mundial (ver el acuerdo de la fundación del WCAA en: www.wcaanet.org. Uno de los productos adicionales de este encuentro fue el debate entre los antropólogos de Australia, Brasil y Canadá, que tuvo lugar en la vigésima cuarta reunión bienal de la Asociación Brasileña de Antropología, ABA, sobre los problemas y consecuencias en torno del compromiso de los antropólogos con respecto a las luchas que enfrentan las poblaciones nativas por la posesión de tierras.

empeño es diferente en cuatro sentidos. Primero, creemos que con la globalización al mundo académico se le han abierto oportunidades heterodoxas. Segundo, creemos que a través de la acción política concertada puede llegar a existir una comunidad de antropólogos más heteroglósica, democrática y transnacional. Tercero, no escribimos desde un punto de vista nacional particular. Cuarto, creemos que podemos entender la dominancia de algunos estilos de antropología sólo si la asociamos con relaciones desiguales de poder. Una perspectiva semejante bien puede originarse en nuestras propias locaciones y experiencias dentro del sistema del mundo académico. Los editores realizamos nuestros estudios de doctorado en universidades norteamericanas. Uno de nosotros, Escobar, ha trabajado durante mucho tiempo en universidades de Estados Unidos y, simultáneamente, ha mantenido fuertes vínculos con la antropología de Colombia; el otro, Ribeiro, ha trabajado por mucho tiempo en las universidades de Brasil manteniendo fuertes lazos con la antropología norteamericana.

Cambiando los sistemas-mundo: antropologías y diversidad

Al aplicar la noción de Wallerstein de "sistema-mundo" a la investigación de la naturaleza de las ciencias sociales y la academia, se sugiere que éstas también se encuentran estructuradas por las relaciones de poder y por la expansión capitalista eurocéntrica (Gulbenkian Commission 1996). Este argumento geopolítico y epistemológico puede reflejarse, por ejemplo, en las ideas de "antropologías periféricas" (Cardoso de Oliveira 2000) y "antropologías del sur" (Krotz 1997). Más recientemente, este argumento ha aparecido en el trabajo del antropólogo japonés Takami Kuwayama, quien, inspirado por la noción de "sistema-mundo de la antropología" del antropólogo sueco Tomas Gerholm (1995), sostiene que Estados Unidos, Gran Bretaña y, en menor proporción Francia, constituyen el núcleo de un sistema semejante: "Aun cuando existen diferencias internas, su poder colectivo es tal que otros países, incluyendo aquellos del resto de Europa, han sido relegados a la periferia" (Kuwayama 2004a: 9). Además, escribió:

> Puesto de una manera simple, el sistema-mundo de la antropología define las políticas involucradas en la producción, diseminación y consumo del conocimiento sobre otras poblaciones y culturas. Los académicos influyentes en los países

> del centro están en posición de decidir a qué tipos de conocimiento se les debe conferir autoridad y atención. El sistema de evaluación de pares presente en prestigiosas publicaciones refuerza esta estructura. Así, el conocimiento producido en la periferia, sin importar lo significativo y valioso, está destinado a permanecer oculto en lo local a menos que satisfaga los estándares y las expectativas del centro (Kuwayama 2004a: 9-10).

Kuwayama permaneció incrédulo de las explicaciones que presentan a la barrera lingüística como el principal factor obstaculizador para la diseminación del conocimiento producido en la periferia (Kuwayama 2004: 27-29). Consciente de los problemas que surgen de interpretaciones dualistas, admite la complejidad de las relaciones en y entre el centro/periferia y la existencia de élites en la periferia que están estrechamente conectadas con aquellas del centro (Kuwayama 2004a: 46-49).

El enfoque de los sistemas-mundo ha sido enriquecido por otras dos perspectivas de proyectos importantes: las "geopolíticas del conocimiento" y la de "provincialización de Europa". Las geopolíticas del conocimiento constituyen una idea desarrollada por Walter Mignolo (2000, 2001, 2002) como parte de una crítica radical a las interpretaciones eurocéntricas de la modernidad sobre la base de los conceptos de "pensamiento fronterizo" y "colonialidad del poder" (ver Escobar 2004 para una presentación extendida sobre esta perspectiva). En estrecho diálogo con el sociólogo peruano Aníbal Quijano y el filósofo argentino Enrique Dussel (ver, por ejemplo, Dussel 1993, Quijano 1993), Mignolo relacionó las geopolíticas económicas y las del conocimiento con el propósito de enfatizar la idea de que el *locus* de enunciación de las disciplinas está geopolíticamente marcado. El eurocentrismo puede ser transcendido sólo si abordamos el sistema-mundo moderno/colonial desde su exterioridad, esto es, desde la diferencia colonial –la cara oculta de la modernidad–. El resultado de tal operación es la posibilidad de aceptar la diversidad epistémica como un proyecto universal –es decir, abarcando algo que podríamos llamar "diversalidad", un neologismo que refleja una tensión constructiva entre la antropología como un universal y como una multiplicidad–.

En cuanto el proyecto de las antropologías del mundo incorpora la diversalidad como una noción clave hacia la interacción productiva global, también asociamos nuestro proyecto con el intento de Dipesh Chakrabarty por "provincializar" a Europa

–es decir, evidenciar que el pensamiento y la experiencia europeos están particular e históricamente localizados; no se trata de un universal como ha sido generalmente asumido–. Para Chakrabarty, "[…] el pensamiento europeo es, al mismo tiempo, indispensable e inadecuado como ayuda para pensar las experiencias de la modernidad política en las naciones no occidentales" (Chakrabarty 2000: 16). Mientras que trascender la modernidad eurocéntrica es una de sus metas, sostiene que el proyecto de provincializar a Europa:

> […] no aboga por un simplista, inalcanzable rechazo a la modernidad, los valores liberales, la ciencia, la razón, las grandes narrativas, las explicaciones totales, y así sucesivamente […] Este proyecto no puede originarse desde la postura que percibe razón/ciencia/universales que ayudan a definir a Europa como lo moderno, son simplemente 'específicos culturales' y de ahí pertenezcan sólo a las culturas europeas. El meollo del asunto no es que el racionalismo de la Ilustración es siempre irracional en sí mismo, sino que es más bien cuestión de documentar cómo […] su 'razón', que no siempre fue evidente para todos, se ha hecho parecer obvia mucho más allá del terreno en el que se originó (Chakrabarty 2000: 42-43).

En su postura dialógica, Chakrabarty elude una posición romántica dualista porque reconoce que sin los universales de la Ilustración, "no podrá existir ninguna ciencia social que trate temas de justicia social moderna" (Chakrabarty 2000: 5). No obstante, también subraya el hecho de que en un mundo de academia globalizada, la traducción de una multiplicidad de formas de entender la vida a las categorías universalistas europeas es problemática (Chakrabarty 2000: 17).

Estos debates dan forma a nuestro entendimiento de las antropologías del mundo y resuenan a lo largo de todo el libro. También nos ubican inmediatamente en los campos del poder global, es decir, en espacios determinados por los intercambios desiguales entre los centros hegemónicos y los no hegemónicos. En esta conexión concebimos al proyecto de las "antropologías del mundo" como el establecimiento y consolidación de nuevos modos de relación entre diferentes antropologías, que resultarán en el enriquecimiento de la teoría más allá de lo que es posible en la presente estructura osificada

del sistema-mundo de la antropología, que impide formas más complejas de intercambio productivo.

Como lo dejan claro varios de los participantes en el libro, el desconocimiento de la magnitud, de la complejidad y de la diversidad en la producción antropológica internacional es un problema común en todas partes. ¿Cómo puede alguien hacer una síntesis compleja sobre la contribución de las antropologías del mundo a la epistemología, la teoría y la metodología, si sabemos tan poco de éstas? Tal ignorancia es un aspecto crucial del problema actual. Es por esto que el proyecto de las antropologías del mundo también necesita iniciativas concretas para promover la conciencia de otros tendencias del conocimiento antropológico y para garantizarles visibilidad (ver nota al pie número 1). Las tecnologías de información y comunicación posibilitan una mayor comunicación horizontal entre los antropólogos alrededor del mundo y, en consecuencia, el surgimiento de modos de intercambio más complejos.

No obstante, debemos enfatizar que teniendo los objetivos últimos del proyecto de las antropologías del mundo, éste puede ser considerado de manera más precisa en términos de una instancia política y teórica denominada "interculturalidad" que en términos de multiculturalismo. Consideremos el argumento de Néstor García Canclini sobre este asunto:

> Las concepciones multiculturales admiten la *diversidad* de culturas, destacan sus diferencias y proponen políticas de respeto relativistas que a menudo refuerzan la segregación. De manera diferenciada, la interculturalidad se refiere a la confrontación y al enredamiento tramado, a lo que pasa cuando los grupos establecen relaciones e intercambios. Ambos términos suponen dos modos de producción de lo social: la multiculturalidad supone la aceptación de lo que es heterogéneo; la interculturalidad implica que aquellos que son diferentes son lo que son en relaciones de negociación, conflictos y préstamos recíprocos (García Canclini 2004: 15).

En esta conexión, nosotros defendemos que todas las antropologías –incluyendo por supuesto a las hegemónicas– son capaces de contribuir de manera dialógica en la construcción de un conocimiento más heteroglósico y transnacional. No estamos reclamando que la pluralización del poder, las historias y el conocimiento sean un fin en sí mismos; más bien la vemos

como un paso hacia políticas post-identitarias (Clifford 1998) al amparo de la diversalidad.

Nuestra intención no es proponer un modelo abstracto de lo que deberían ser las antropologías del mundo. Más bien, al sugerir oportunidades políticas y sociales y los medios que quizás permitan formas complejas globales de erudición antropológicas, estamos esperando fomentar debates y nuevas formas de interacción entre los académicos y todos aquellos interesados en la diversalidad. Sería imposible, incluso si así lo quisiéramos, escribir una síntesis de las contribuciones plurales de historias desconocidas o de historias de colaboración que todavía están por darse. Este libro es uno de los pocos trabajos en inglés en los que se discute una variedad de antropologías del mundo (más adelante retomaremos el tema del lenguaje). Necesitaríamos de muchos otros volúmenes para hacer totalmente visibles las "antropologías sin historia" a las audiencias globales, para utilizar la expresión irónica de Esteban Krotz (1997: 240), y lo que ellas podrían ofrecer en la construcción de un conocimiento antropológico plural. También necesitamos fomentar iniciativas de trabajo académico en red y de publicación más heterodoxas –en especial traducciones– si queremos beneficiarnos de la diversidad global interna de nuestro propio campo de conocimiento. En resumen, más que ofrecer suposiciones puramente teóricas sobre cómo podrían ser las antropologías del mundo, nosotros debatimos que los cambios en las prácticas comunicativas y en los modos de intercambio entre los antropólogos del mundo resultarán en cambios y en el enriquecimiento de los horizontes epistemológicos, teóricos, metodológicos y políticos de la disciplina.

El nuestro no es un proyecto dirigido al enriquecimiento de las antropologías hegemónicas sino a la creación de otros ambientes para la (re)producción de la disciplina, en los cuales la diversalidad podría conducir hacia un enriquecido conjunto de perspectivas antropológicas. Nuestra posición crítica sobre la monotonía y la incompletitud del actual panorama antropológico internacional, tal y como ha sido estructurado por las fuerzas hegemónicas, emerge de la convicción de que es crucial que las antropologías asuman su propia diversidad si van a reproducirse y a mejorarse a sí mismas en un mundo globalizado. ¿Por qué en la antropología deberíamos apreciar la heterogeneidad y la diversidad más que la homogeneidad y la uniformidad? Deberíamos hacerlo no sólo porque somos sensitivos en términos profesionales a temas sobre diferencia cultural y política, sino también porque, como académicos,

sabemos que la diversidad y la creatividad se alimentan una de la otra, y que un conjunto de perspectivas diferentes representa una mayor capacidad para la invención (ver, por ejemplo, Lévi-Strauss 1987 [1952]).

Así, el proyecto de las antropologías del mundo apunta a la pluralización de las visiones que existen de la antropología en una coyuntura en la que prevalecen los discursos hegemónicos, centrales, noratlánticos sobre la diferencia. El proyecto emerge en el reconocimiento de que este es el momento justo para discutir las transformaciones en el campo en el mundo entero. En suma, "antropologías del mundo" como un concepto, como proyecto y como libro, es una contribución a la articulación de antropologías diversificadas que sean más concientes de las condiciones sociales, epistemológicas y políticas de su propia producción. Para lograr este fin, nuestro libro tiene dos propósitos interrelacionados: primero, examinar de manera crítica la diseminación internacional de la antropología como un conjunto de discursos y prácticas occidentales en transformación dentro y a través de los campos de poder nacionales e internacionales; y segundo, contribuir al desarrollo de un paisaje de antropologías plural que sea menos definido por las hegemonías metropolitanas y más abierto al potencial heteroglósico de la globalización. También vemos este esfuerzo como parte de una antropología crítica de la antropología: una que descentre, rehistorice y pluralice lo que hasta ahora se ha entendido como "antropología".

Transformaciones disciplinarias

Siempre han existido conexiones muy estrechas entre los sistemas-mundo de poder, el desarrollo de teoría social y los cambios en disciplinas particulares como la antropología. Las diferentes críticas de la disciplina en las décadas pasadas han hecho estar alertas nuevamente ante estas interrelaciones. Desde su comienzo, la antropología ha estado vinculada de manera muy profunda con las dinámicas del sistema-mundo, mediada por cuestionamientos sobre el colonialismo, el imperialismo, la construcción de nación y el cambiante rol de la otredad en escenarios nacionales e internacionales. Como lo argumenta Krotz (1997), la antropología refleja las "estructuras de alteridad" regionales, nacionales e internacionales. La conexión entre la antropología y las políticas mundiales se aplica a todas las antropologías, a menudo de manera contrastante, pero con un patetismo particular a

las antropologías hegemónicas. Por antropologías hegemónicas entendemos el conjunto de formaciones discursivas y prácticas institucionales asociadas con la normalización de la antropología académica llevada a cabo principalmente en Estados Unidos, el Reino Unido y Francia (ver Restrepo y Escobar 2004, 2005).

La crisis de las antropologías hegemónicas después de la década del sesenta, producida por la descolonización, las luchas anti-imperialistas, el movimiento por los derechos civiles y el surgimiento de los nacionalismos en los países del Tercer Mundo, es bien conocida. La "edad de la inocencia" de la antropología (Wolf 1974) culminó en la medida en que se hizo más explícita la relación entre conocimiento y poder. Las críticas de la antropología llegaron a ser una "literatura de la angustia" (Ben-Ari 1999: 400), intensificando la ambivalencia en la auto-representación de la antropología (Wolf y Jorgensen 1975) en tanto aliada del imperialismo (Gough 1975), como hija de la violencia (Lévi-Strauss 1966) o como un campo revolucionario dispuesto siempre a cuestionar las demandas de superioridad de Occidente (Diamond 1964, citado en Wolf y Jorgensen 1975). En algunas de las críticas resultantes más visionarias, uno encuentra un cuestionamiento de los fundamentos epistemológicos, institucionales y políticos de la antropología anglo americana. Algunas críticas incluso cuestionaron la permanencia de la "antropología departamental" (ver las contribuciones de Hymes, Scholte y Diamond en Hymes 1974) y abrieron una discusión sobre la movilización hacia una práctica antropológica no académica. Otros abogaron por una antropología emancipatoria que empezara por reconocer que todas las tradiciones antropológicas están culturalmente mediadas y contextualmente situadas (Scholte 1974). Estos esfuerzos constituyeron una antropología crítica de la antropología y hasta este punto podemos encontrar en ellos la noción de "antropologías del mundo" *in statu nascendi*.[2]

Más tarde otros críticos argumentaron por una praxis antropológica radical sensitiva a las luchas de liberación de la gente en el Tercer Mundo (por ejemplo, Harrison 1991) o por el desarrollo de antropologías "indígenas" o nativas como correctivo parcial al eurocentrismo de la antropología (por ejemplo, Fahim 1982). Más conocidos aún son los análisis y las

2 Para un análisis más contemporáneo sobre este tema ver: Ben Ari (1999), Mafeje (2001), Trouillot (1991) y van Bremen y Shimizu (1999a).

propuestas de la década del ochenta que se centran en la crítica de los tipos de representaciones incrustadas en las etnografías realistas, con un llamado concomitante a la reflexividad, a un cuestionamiento de la autoridad etnográfica y a las innovaciones en la "escritura de la cultura" (Clifford y Marcus 1986; Marcus y Fischer 1986). Este momento "posmoderno", como ha sido categorizado por algunos de sus críticos, influyó una tendencia crítica con relación a las concepciones prevalecientes de "cultura" de carácter objetivistas, normativas y esencialistas; por el contrario, esta tendencia enfatizó el carácter historizado, polifónico, político y discursivo de todo "hecho cultural" (por ejemplo, Comaroff y Comaroff 1992, Dirks, Eley y Ortner 1994, Gupta y Ferguson 1997, Page 1988, Rosaldo 1989).

Vistas en retrospectiva estas críticas tuvieron sus límites. Como lo escribió el antropólogo surafricano Archie Mafeje (2001: 54-66), generalmente éstas tomaron por sentado el ambiente académico en el que existía la antropología y refugiaron prácticas académicas dadas por sentadas (ver también Fox 1991, Kant de Lima 1992). La mayoría de las críticas fracasaron en percibir el papel de los colonizados en la descolonización de formas de conocimiento, y en permanecer en gran parte silenciosas sobre las antropologías no hegemónicas (Mafeje 2001). Algunas de estas desventajas fueron tratadas en las críticas feministas desarrolladas en el libro *Writing Culture*, entre otros, incluyendo el subsecuente debate sobre la etnografía feminista (ver por ejemplo, Bahar y Gordon 1995, Gordon 1988, 1991, Knauft 1996: 219-248, Visweswaran 1994). Los participantes de esta tendencia articularon correctamente planteamientos de la temprana antropología marxista-feminista y de la crítica a la epistemología proveniente de la teoría feminista y también de la denominada "antropología posmoderna" con la crítica social procedente de las mujeres de color y las del Tercer Mundo. En el direccionamiento de la pregunta sobre qué significa "mujeres escribiendo cultura", se unieron a una reflexión epistemológica crítica –incluyendo la relación entre antropología y feminismo que hace eco de un argumento anterior presentado por Strathern (1987)–, con una reflexión política sobre las relaciones de poder entre mujeres. Estos fueron pasos importantes hacia una perspectiva de las antropologías del mundo.

En términos generales, en los análisis críticos previos el asunto de la diversidad de las antropologías no ha sido tratado de una manera adecuada. El intercambio internacional, por ejemplo, a menudo ha involucrado un limitado universo de

reciprocidades. A pesar de que en algunos lugares puede haber aumentado la diversidad en la nacionalidad de los miembros e investigadores en las facultades –en la academia de Estados Unidos, por ejemplo–, este aumento raramente se ha correspondido con una incorporación activa de diversas producciones y teorías antropológicas. Esto es crucial porque, como lo plantea Krotz:

> [...] a pesar del hecho de que los principales impulsos para la producción del conocimiento antropológico continúan viniendo de los países en los que esta ciencia se originó, tales impulsos están presentándose de manera creciente en los lugares en los que viven quienes hasta hace poco fueron los objetos favoritos del estudio antropológico. Esto requiere de la creación de nuevas estructuras para la producción del conocimiento que [...] no subordinen la diversidad cultural a un [único] modelo (2002: 399).

Antropologías y transnacionalismo

La mayoría de las antropologías han sido siempre, en mayor o en menor medida, transnacionales. No obstante, como lo argumenta Eduardo Archetti en su capítulo, la consolidación de una "antropología internacional" usualmente ha sido un asunto del "centro" más que de las periferias. Mas las diferentes historias sobre la inmersión de antropólogos del mundo en los procesos trasnacionales –y las mutaciones de la disciplina resultantes– no pueden acomodarse fácilmente en una simple narrativa de imposición, difusión, préstamo, adaptación y contestación. Las dinámicas transnacionales en el sistema-mundo han actuado simultáneamente como mecanismos de unificación y de diferenciación, dependiendo de varios factores, desde la construcción de nación y de las estructuras nacionales de alteridad, hasta la construcción de instituciones y las oportunidades para intercambios.

Rusia, Japón, China y en América Latina, Perú y México, ofrecen casos reveladores de las dinámicas transnacionales en antropología y su relevancia para las antropologías del mundo, tal como lo ilustran en este libro los capítulos de Nikolai Vakhtin, Shinji Yamashita, Josephine Smart, Marisol de la Cadena y Esteban Krotz, respectivamente. La famosa Jesup North Pacific, expedición a Siberia (1897-1902) dirigida por

Franz Boas, constituye un temprano y diciente ejemplo sobre el rol de las conexiones internacionales en el desarrollo de una antropología nacional. Durante este período la etnología occidental y la rusa se desarrollaron en conjunto, reforzándose una a la otra. Desde 1917 hasta 1989, esta dimensión transnacional fue alterada de manera significativa. Lo que se desarrolló durante el período soviético fue un tipo de antropología enteramente diferente que tuvo sus avatares con el cambio de regímenes políticos. Luego del colapso del régimen soviético, la llegada de un número relativamente grande de académicos extranjeros para hacer trabajo de campo en Siberia, cambió muchos de los aspectos de la investigación antropológica –desde los objetos de estudio hasta los paradigmas teoréticos– afectando en diferentes formas la existente antropología siberiana. Más que un conjunto de agendas puramente occidentales asegurándose a sí mismas, estas diversas prácticas parecieron conducir hacia una mayor pluralidad antropológica.

Tal vez no exista un caso más claro que el de Japón para ilustrar la forma en la que el imperio, la nación y el transnacionalismo se han intersectado para posibilitar una trayectoria antropológica diferente. En este proceso de desarrollo no existe un vínculo directo entre, digamos, una influencia internacional y el giro dado por la antropología. A pesar de estar bajo la influencia de la hegemonía occidental, la antropología japonesa evolucionó en una entidad distinta en modos que a menudo se han escapado de la atención incluso de los antropólogos occidentales que trabajan en Japón. Las antropologías chinas han visto un desarrollo mucho más limitado, pero también están marcadas por la interacción entre nacionalismo, transnacionalismo y por las reacciones hacia la hegemonía occidental. Un factor crucial siempre ha constituido una ambivalencia hacia la antropología, motivado por sus orígenes occidentales. Como lo plantea Smart en el capítulo 4, a pesar de que después de la década del ochenta se produjo un aumento en la internacionalización de la antropología china, no se manifestó un camino lineal ni guió el proceso hacia su integración a una disciplina dominada por Occidente. Por el contrario, las fuerzas que empujaron hacia la indigenización del campo sobre la bases de prioridades nacionales siguen siendo importantes –específicamente, la prioridad concedida al desarrollo rural y a los estudios sobre minorías étnicas–.

Las antropologías en México y en Perú han sido influidas de manera significativa por sus conexiones con las antropologías hegemónicas, en particular aquellas de Estados Unidos.

Es menos conocido el hecho de que ellas también fueron por mucho tiempo modeladas por redes de trabajo que especialmente se desarrollaban a partir de las experiencias latinoamericanas. La amplia presencia de poblaciones indígenas, la existencia de fuertes proyectos de construcción de nación y la persistencia de los debates sobre raza y cultura en ambos países, permitieron desarrollar instituciones nacionales e internacionales que condicionaran grandemente sus antropologías. Como lo muestra De la Cadena (capítulo 10), uno de los elementos más formativos desde la década del veinte fue la articulación de una red interamericana de intelectuales, con sus centros más importantes en Perú y México, reunidos en torno a un proyecto antiimperialista, indoamericano o indigenista construido sobre los pasados precolombino e hispánico compartidos. Las intersecciones entre esta red de trabajo y las antropologías norteamericana y francesa fueron complejas pero no inconsecuentes para todas las partes –por ejemplo, se produjo un intercambio entre las ideas de mestizaje latinoamericanas y las teorías de "aculturación" norteamericanas–. Una interpretación diferente de las historias de las antropologías de estos dos países latinoamericanos muestra que aun cuando ciertamente éstas tomaron prestadas y adaptaron nociones de sus contrapartes hegemónicas, tuvieron momentos de autonomía, creatividad e independencia –es decir, momentos de ser "antropologías del mundo"–. Con sus agendas radicales, las redes interamericanas contemporáneas de trabajo sobre políticas indígenas están preguntándose por las políticas de las antropologías del mundo, tal vez de mayor relevancia que aquellas que están surgiendo de los centros.

La formulación hecha por Kirin Narayan sobre que los antropólogos actualmente son vistos mejor "en términos de identificaciones cambiantes entre un campo de comunidades interpenetrantes y de relaciones de poder" (Narayan 1993: 671), está bien soportada por los casos que se presentan en este libro. Algunos de ellos muestran que, aunque las antropologías siempre han estado propensas al transnacionalismo, en el pasado fueron incapaces de aprovechar el enorme potencial que la globalización de la disciplina ha creado. Las antropologías del mundo pueden prosperar bajo las condiciones que existen en el presente. Esperamos que sea cada vez más claro que, independiente de que uno esté hablando de Rusia, Japón, China, México o Perú, lo que está en juego no es tanto el mantenimiento de dicotomías tales como la de lo occidental y no occidental, o la de central y periférica, sino como lo presenta

Yamashita en el capítulo 2, la consideración y creación de espacios comunes en los que las antropologías se han encontrado unas con otras, y en los que pueden seguir encontrándose en el futuro con el objeto de alentar la pluralización de la disciplina, aun bajo la presión de hegemonías particulares. Las redes de trabajo transnacional y los eventos en este sentido pueden convertirse en elemento importante para fomentar las perspectivas de las antropologías del mundo.

Relaciones desiguales: provincialismos invertidos y cosmopolitismos

La existencia de antropologías totalmente aisladas de las antropologías de Occidente es una imposibilidad aun bajo regímenes autoritarios, tal como lo ilustran nuevamente los casos de China y Rusia en varios momentos históricos. Incluso las perspectivas nativistas han tenido que pasar por un proceso de validación que está largamente mediado por Occidente. De forma opuesta, el hecho de que la antropología se expandió desde el Atlántico norte hacia otras esquinas del mundo, no significa que no haya recibido la influencia de sus muchos desarrollos en diferentes partes. Estamos de acuerdo con Yamashita en que "[…] si las culturas viajan de un lugar a otro, tal como lo presenta James Clifford (1992), la antropología también lo hace. Al viajar por el mundo, ésta puede enriquecerse y transformarse por sus encuentros con diferentes situaciones locales" (Yamashita 1998: 5). Pero también es cierto que existen diferentes viajeros y formas de viajar. Las jerarquías del conocimiento son predicadas sobre las jerarquías del poder social y político. Aún más es necesario tener en mente que la circulación internacional de ideas puede "[…] tener el efecto de construir y reforzar la desigualdad" (L'Estoile, Neiburg y Sigaud 2002: 23).

El intercambio desigual de la información y la diversidad antropológicas a menudo es representado bajo diferentes rótulos: antropologías centrales versus periféricas (Cardoso de Oliveira 2000); antropologías sobre la construcción de nación y de imperio (Stocking 1982); antropologías hegemónicas y no hegemónicas (Ribeiro y Escobar 2003); antropologías del sur (Krotz 1997), etcétera. Tales clasificaciones son útiles para pensar sobre algunas características de las desigualdades existentes. Sin embargo, como lo señaló Verena Stolcke durante nuestro simposio, éstas resultan ser

insuficientes para la comprensión de los órdenes transnacionales contemporáneos.

Este es en especial el caso de la muy conocida distinción entre las antropologías sobre la construcción de nación y de imperio presentada por Stocking. Esta distinción implica que los practicantes de las llamadas antropologías imperiales prefieren investigar en el exterior más que investigar "en casa". El rol de la antropología en la construcción de nación es bien conocido (para el caso de Brasil, ver Peirano 1991). Suficiente con decir que los antropólogos a menudo suelen contribuir en la (re)creación de ideologías sobre la unidad o la diversidad nacional amparados por la autoridad académica, lo que se refleja en las políticas culturales y de educación, y en las intervenciones estatales y de organizaciones no gubernamentales. Como lo muestra vividamente Sandy Toussaint en el capítulo 11, los dilemas que los antropólogos australianos enfrentan con respecto a su autoridad en los procesos de reclamación de tierras por parte de la población aborigen, ilustran las intrincadas relaciones entre la antropología, los aparatos del Estado y la autorrepresentación de la disciplina, en especial con respecto a su estatus científico.

Más aún, los límites de esta distinción podrían bien ser trascendidos si recordamos que en los tiempos modernos, detrás de la construcción de imperio siempre hay un Estado-nación. En verdad, las antropologías de la construcción de imperio son también antropologías de la construcción de nación, aunque lo opuesto no es necesariamente cierto. Además hay casos en los que "las antropologías nacionales" son internacionalizadas sin volverse antropologías de la construcción de imperio; tal es el caso de Australia, Brasil, Canadá y México. Al escribir sobre la antropología brasileña, el antropólogo João Pina Cabral (2004: 263) sugirió la existencia de una quinta tradición, diferente de la norteamericana, la británica, la francesa y la alemana; una tradición "[…] que se identifica a sí misma libre de vinculación con respecto a los proyectos imperiales que en la historia han provocado el desarrollo científico". Eduardo Archetti en el capítulo 6 también muestra que una antropología hegemónica como la francesa puede dirigirse, al mismo tiempo, hacia la construcción de nación y de imperio. El ejemplo japonés es interesante en la medida en que pone de manifiesto que una antropología determinada puede alternar con el curso del tiempo, entre nacional e imperial –y verdaderamente, hoy, post-imperial–, según las limitaciones externas (Askew 2003).

Esto significa que uno puede vislumbrar el desarrollo de las antropologías posnacionales y post-imperiales sobre la base de reversiones importantes del poder (Ribeiro 2003). Para los casos de Latinoamérica, dada la necesidad de "provincializar" a Estados Unidos, uno podría contemplar proyectos de investigación enfocados sobre sujetos norteamericanos, en especial sobre aquellos que están decretando ideologías de poder y de prestigio. Es el momento para que los latinoamericanos desarrollen investigación sobre las élites del norte, dedicándose a su estudio en más de una sola forma (Ribeiro 2003, 2005). Desde otra perspectiva, apuntando a la dicotomía señalada por Stocking, en el capítulo 13 Octavio Velho expresa una preocupación sobre la posibilidad de que la clasificación de Stocking pudiera conducir hacia perspectivas neo-orientalistas que presenten a "las antropologías nacionales" como fuente de alternativas sui generis y de conocimiento. Es como si, dada una cierta crisis de la imaginación en el "centro", la inventiva de la "periferia" fuera la solución a un nuevo ciclo de hegemonía del Atlántico norte.

A diferencia de las posiciones exotizantes, nuestra crítica a los intercambios desiguales entre las antropologías supone ir más allá de las estructuras de poder existentes con el fin de abrirle el camino a una interacción heteroglósica y dialógica productiva desde las muchas otras posiciones de sujeto existentes. En algunos niveles, todavía existe un modelo de antropología no marcado, normalizado y normalizante, que milita contra este proyecto y que crea un tipo de ignorancia asimétrica (Chakrabarty 2000). Vemos tal asimetría en términos de la tensión entre lo que llamamos "provincialismo metropolitano" y "cosmopolitismo provincial".

El provincialismo metropolitano es la ignorancia que los antropólogos de los centros hegemónicos tienen acerca de la producción de conocimiento antropológico en sitios no hegemónicos. El cosmopolitismo provincial refiere al muy a menudo exhaustivo conocimiento que la gente en los sitios no hegemónicos tiene de la producción de los centros hegemónicos. Una expresión de esta ignorancia asimétrica la constituye el hecho de que, mientras la historia de las antropologías universales –es decir, hegemónicas– se estudia a profundidad en los sitios no hegemónicos, el desarrollo de "las antropologías sin historia" es rara vez enseñado en los centros hegemónicos –y a menudo, ni siquiera en sus propios países, donde los "clásicos" incluyen únicamente trabajos realizados por antropólogos extranjeros–.

El provincialismo metropolitano y el cosmopolitismo provincial necesitan entenderse en relación con el asunto del lenguaje. En un artículo no publicado, el sociólogo brasileño Renato Ortiz (s.f.) mostró cómo la lengua inglesa enmarcó la producción de debates sociológicos alrededor del mundo. Él concluyó que "[…] cuanto más central es una lengua en el mercado mundial de los bienes lingüísticos, menor es la proporción de textos que se traducen a ésta" (Ortiz s.f.: 27). Encontró que en Estados Unidos y en el Reino Unido, un poco más del 5 % de las publicaciones eran traducciones de textos producidos en otras lenguas; mientras que en Francia y Alemania, la cifra estaba alrededor del 12 % y, en España e Italia, aumentaba hasta llegar a un 20 %. Esto dirige la atención hacia las bases sociolingüísticas del provincialismo metropolitano.

Sin duda, el inglés se ha vuelto tanto la lengua hegemónica como el principal medio global para la comunicación intelectual. Sin embargo esto no debería llevarnos a pasar por alto la existencia e importancia del rol que cumplen los mercados de lenguas regionales, digamos, el castellano, el árabe o el chino. La diversidad lingüística es parte de cualquier proyecto de antropologías del mundo. Como lo advirtió Rainer Enrique Hamel, "[…] el monolingüismo científico no puede sólo profundizar las desigualdades existentes en el acceso y difusión de los hallazgos científicos" (Hamel 2003: 24), sino que también puede amenazar a la diversidad científica y a la diversidad conceptual. Las antropologías hegemónicas son a menudo testimonio de esta amenaza. En muchos casos se aplican las afirmaciones de Hamel sobre el hecho de que "[…] la mayoría de los autores de países angloparlantes y de sus anteriores colonias que escriben acerca del mundo entendido como un todo, lo hacen sin citar en sus vastas bibliografías, ni un sólo texto producido en una lengua diferente del inglés" (Hamel 2003: 20). Este es un problema particularmente apremiante en una disciplina que elogia la diversidad.

La polifonía en la producción antropológica debería, por sobre todas las cosas, asegurar el reconocimiento de la amplia producción de textos antropológicos en diferentes partes del mundo, así como la adopción deliberada de pasos por seguir para remediar los desbalances existentes. La traducción al inglés de más trabajos es necesaria, pero es insuficiente para dar acceso a la producción global de los antropólogos. También necesitamos promover la diseminación de los trabajos de antropólogos no metropolitanos en lenguas distintas del inglés para acrecentar aún

más los intercambios horizontales. Necesitamos de más conversaciones y encuentros heterodoxos, de canales de comunicación que puedan ser significativos e interesantes para los autores de todas partes, en aras de construir y consolidar redes de trabajo profesional y proyectos más heterogéneos. Es el momento de hacer posible el policentrismo y la heteroglosia en lugar de la hegemonía monológica. Una perspectiva de las antropologías del mundo trata precisamente sobre reelaborar divisiones existentes sin obliterar las diferencias reales que existen.

Predicamentos epistemológicos y disciplinarios

Los contextos sociales e institucionales en los que operan los antropólogos han cambiado de manera significativa durante las últimas dos décadas como resultado del avance del transnacionalismo, las presiones neoliberales y la rápida globalización (ver Berglund, capítulo 9 de este libro). Lo mismo puede decirse de los intereses epistemológicos que ocupan a los antropólogos en muchas partes del mundo. El concepto de antropologías del mundo tiene un nicho especial para la formulación de preguntas sobre el conocimiento y la alteridad, porque su capacidad para provocar reflexiones teóricas y políticas vigorosas continúa siendo grandiosa.

Se ha escrito mucho, por ejemplo, sobre la relación entre antropología y colonialismo. Se han estudiado menos las diversas reacciones de los académicos fuera de los centros euroestadounidenses hacia las pretensiones universalistas de la antropología y su asociación con el eurocentrismo. En África, esta cuestión ha dado por resultado un debate sobre la necesidad de producir conocimiento y epistemologías africanas. Con más intensidad que en India, donde los debates antropológicos tuvieron lugar en el contexto de las discusiones poscoloniales sobre la construcción de nación (ver Visvanathan, capítulo 12), las demandas por las epistemologías nativas en África fueron opacadas por la paradoja, notada por Mafeje (2001), de que no existe nada más occidental que las discusiones sobre epistemología. Otavio Velho en el capítulo 13 sugiere que las demandas por la autenticidad pueden ser un tipo de orientalismo autoimpuesto y que la ausencia de académicos extranjeros especializados en Brasil debería haber contribuido de manera positiva a entorpecer el desarrollo de perspectivas nativistas en ese país. Sin embargo, la cuestión de las epistemologías alternativas está lejos de asentarse. Para Visvanathan es imperioso reconocer la existencia de una multiplicidad de

tiempos, formas de vida y epistemologías como la base para la construcción de antropologías del mundo plurales.

Entonces ¿dónde da uno inicio a una discusión sobre epistemología? Los argumentos de mayor alcance parecen ubicar a la antropología dentro de las estructuras de la modernidad. Se ha dicho que la antropología es parte integral de la división del trabajo intelectual moderno entre las disciplinas académicas, correspondiéndole "la ranura del salvaje" (Trouillot 1991) –es decir, el rol de estudiar lo "primitivo" o lo que no es "el Occidente"–. Esta división del trabajo constituye un rasgo fundamental de la episteme moderna –en el sentido foucaultiano, esto es, haciendo referencia a la existencia de una estructura que determina el carácter del conocimiento sin que quienes conocen tengan conciencia de ello–. El conocimiento moderno está basado en el logocentrismo, es decir, en la creencia en la verdad lógica como el único fundamento válido para lograr un conocimiento racional del mundo –un mundo hecho de cosas cognoscibles y organizables (Heidegger 1977, Vattimo 1991)–. El conocimiento moderno es también eurocéntrico en la medida en que suprime y subalterniza los conocimientos de aquellos que están por fuera de la totalidad europea –a lo que Mignolo (2000) y otros se han referido como "la colonialidad del conocimiento"–. Es en este amplio contexto donde podemos ubicar de la manera más provechosa las discusiones sobre epistemología y, de modo más radical, la diferencia epistémica en relación con las antropologías del mundo.

Las preguntas sobre el conocimiento son preguntas por la modernidad. Para expresarlo de una manera directa, las antropologías hegemónicas, como el resto de las ciencias sociales, han caído en la trampa de creer que no existe nada fuera de la modernidad. Es correcto mostrar cómo se negocia la modernidad, refutada e hibridizada sobre el terreno a lo largo y ancho del mundo, como varios etnógrafos situados en los países del "centro" lo han hecho con elocuencia; no obstante, estas etnografías aún albergan la idea de que la modernidad es un universal inevitable (Kahn 2001). Este podría ser el caso, pero hay señales en las prácticas de muchos actores sociales en contra de esta aseveración tan fuertemente sostenida (Escobar 2004a, 2004b, Mignolo 2000). No estamos hablando de los muchos casos de conocimiento indígena, por ejemplo, en campos tales como el de las demandas colectivas de tierra, el de los derechos étnicos y el de la conservación de la biodiversidad, o en los valiosos debates sobre propiedad intelectual (ver Strathern 1999). En estos casos, como lo muestra Toussaint en el capítulo 11 en el caso de las demandas aborígenes por la tierra en

Australia, los antropólogos se confrontan no sólo con los múltiples conocimientos que se producen en multiplicidad de lugares y que van en múltiples direcciones, hacia arriba y hacia abajo en la jerarquía del poder, sino también con principios de traducción e (in)conmensurabilidad que son vistos de manera más relevante en términos epistemológicos y epistémicos. En la actualidad, como lo demuestra Toussaint, estos asuntos están empujando a los antropólogos hacia direcciones sin precedentes, que asociamos con posibilidades para las antropologías del mundo.

Los debates sobre la interculturalidad entre los miembros de los movimientos sociales indígenas y étnicos y ciertas instituciones –por ejemplo, Unesco– generan preguntas sobre traducción e (in)conmensurabilidad. Cuando en la década del sesenta el escritor y antropólogo peruano José María Arguedas articuló un tipo de práctica que era al mismo tiempo moderna y no moderna, occidental y no occidental, y a la cual se negó a verla como "híbrida", él estaba comprometido con un ontologismo múltiple alimentado de igual manera por la magia y la razón, e hizo un planteamiento temprano de esta problemática (De la Cadena, capítulo 10). En las periferias, donde el sostenimiento del logocentrismo es más débil que en el centro, hay más espacio para debates plurales epistemológico-políticos; en este plano, por ejemplo, el multiculturalismo liberal en los Estados Unidos encuentra una contraparte en la interculturalidad radical de los Andes.

La articulación de la modernidad con la indigeneidad presupuesta por la noción de interculturalidad, como lo escribe De la Cadena, posee un reto ontológico y epistémico al supuesto de una modernidad que lo determina todo. Las subjetividades interculturales podrían no necesariamente encontrarse en un viaje final y definitivo hacia la modernidad, aun cuando pudieran encontrar fuentes de valor e incluso aliados firmes en muchos de los rasgos de la modernidad. Este es el motivo por el cual, para muchos movimientos indígenas y étnicos, la creación de conocimientos alternativos y, aun más, de centros alternativos de conocimiento –como la innovadora Universidad Intercultural en Quito, establecida por miembros de movimientos indígenas–, constituye un aspecto importante de su lucha. Lo que está en juego aquí es la premisa de que el mundo es poblado por una multiplicidad de tiempos, formas de vida y epistemologías; hoy aquellos parece estar más claro para los actores sociales comprometidos en luchas por la diferencia cultural que para muchos académicos. Como un diálogo de culturas en contextos de poder, la interculturalidad presenta a los antropólogos con oportuni-

dades políticamente ricas para que se produzca el compromiso epistemológico y para la práctica de antropologías en plural. Esta idea también se aplica a las múltiples modernidades en Occidente, tal como lo ejemplifica el análisis del caso británico presentado por Eeva Berglund en el capítulo 9.

Esto no significa que las epistemologías modernistas y las políticas basadas en suposiciones realistas sean irrelevantes. Susana Narotzky en el capítulo 7 sostiene fuertemente que es imposible eliminar del todo los universales o evitar marcos unitarios, con el objeto de que tengan lugar proyectos políticos compartidos. Aun en este plano, las condiciones para la política de la epistemología y para la epistemología de la política también han cambiado. Ante todo, ahora se acepta que existe una pluralidad de posibilidades políticamente comprometidas para la producción de conocimiento –es decir, para proyectos de transformación social contra las hegemonías sobre la base de órdenes alternativos de conocimiento–. Desde la perspectiva de las antropologías del mundo, incluso las ideas sobre compromiso político desde la perspectiva de los paradigmas realistas podrían desafiar las prácticas antropológicas establecidas, tales como la objetivación y la distancia características, en gran medida, de la observación participante. Al mismo tiempo, esta perspectiva tendría que explicitar ideas sobre la responsabilidad que vayan más allá del compromiso durante la estadía de campo. Los investigadores que estén trabajando desde la perspectiva de las antropologías del mundo deberían considerar la formación de conocimientos diversos con agendas políticas diversas, todas ellas ubicadas en su respectivo proceso de producción.

Ciertamente, el pluralismo cognitivo ha existido a lo largo de la historia, como lo muestra Archetti en el caso del antropólogo colonial francés Michel Leiris.[3] Si este pluralismo fuese hoy a hacerse más prominente, se tendría un antídoto efectivo contra las formas más homogeneizantes de la profesionalización.

La antropología hoy y las antropologías del mundo

La antropología, como lo menciona Visvanathan en su contribución sobre India en el capítulo 12, no es sólo una práctica foucaultiana sino también "un compendio de sueños alter-

3 Ver también el análisis de Nugent (2002) sobre la persistencia de cánones alternativos a lo largo de la historia de la disciplina.

nativos" –un proyecto abierto en el que se recrean múltiples posibilidades tanto para sí como para el mundo–. Este principio se aplica a todas las antropologías en mayor o menor medida, y en varios puntos de sus variadas historias. Todas las antropologías han contado con personajes en desacuerdo, conocimientos alternativos, experimentos fallidos y épocas ocasionales de creatividad y revolución. Podría decirse que la mayor parte del tiempo y en la mayoría de lugares, la antropología –en su sentido singular– ha funcionado dentro de los límites establecidos aun cuando, como varios de nuestros autores han afirmado, las historias del campo no se agotan en las lógicas científicas, institucionales o de mercado. Pero es en los momentos de marginalidad, disenso o de extrema creatividad fuera de esas fronteras –y antes de que tales momentos sean domesticados o normalizados– donde podemos ver con más claridad elementos de y para las antropologías del mundo.

Para presentar un ejemplo, otra vez del capítulo de Visvanathan, es en el enraizamiento, eclecticismo e imaginación plural de la antropología del desarrollo de la escuela Lucknow –antes de que fuera derrotada por la antropología de la Escuela de Economía de Delhi, con sus expectativas de desarrollo planificado luego de la independencia–, donde encontramos un paisaje plural de posibilidades antropológicas. Para dar otro ejemplo, al tratar el trabajo del indólogo francés Louis Dumont como un texto abierto, ya sea en India, Noruega o Brasil, como algunos de los participantes en el libro lo afirman, los practicantes se mueven en direcciones abiertas. Al hacerlo, ellos trabajaron a través de predicamentos o ausencias no resueltos en la conceptualización de Dumont.

Bien puede ser que el concepto de "antropologías del mundo" –en tanto distinto del de "antropología internacional"– sea una problemática para la cual aún no hayamos encontrado suficientes preguntas, si por tal queremos referirnos a la cabal emergencia de un espacio antropológico que funcione más como una multiplicidad que como una simple práctica autoritativa, una matriz compartida o como un universal cuestionado. Estos temas son subrayados por Johannes Fabian en el capítulo 14. Las preguntas que él se hace sobre cómo las antropologías del mundo deberían retar el qué, quién, dónde, cuándo y cómo de la disciplina, constituyen un lugar para empezar. A esta lista necesitamos agregar el crucial "para qué", es decir, la pregunta ética-política: ¿para qué es la antropología?

También necesitamos aprender a hacer preguntas que surjan desde más allá del dominio académico reinante. Lo mínimo que podemos mencionar con respecto a esto es que los actores culturales y políticos por fuera del centro que han surgido durante las últimas dos décadas, dejan en claro que están produciendo conocimiento sobre procesos culturales y sociales que deben tomarse con seriedad[4]. Hay escasos indicios de que las antropologías hegemónicas se encuentren abordando este asunto. Para empezar, como sabemos, los antropólogos de las metrópolis rara vez han tenido en cuenta con seriedad a sus contrapartes de los países periféricos en los que ellos trabajan. Varios de los colaboradores del libro colectivo presentan observaciones, si no quejas, sobre esta falta, ya sea sobre cómo los antropólogos locales han sido considerados por sus colegas de los centros simplemente como informantes o sobre cómo se han ignorado sus escritos o sus posiciones políticas.

El desarrollo de las antropologías del mundo significa que el "dónde" de la disciplina debe pasar por un cambio radical. Más allá del "en cualquier otra parte", los sitios de trabajo antropológico podrían, a ciencia cierta, ser "aquí y en cualquier otra parte" y sus interconexiones. Está aún por observarse si la pluralización del lugar de la antropología significará su definitivo desprendimiento de la prisión de la "ranura del salvaje". Si este fuera el caso, la antropología en su sentido singular –esto es, como una forma moderna de conocimiento experto interesado en la otredad– finalmente se liberaría de la división internacional del trabajo intelectual establecida desde el final del siglo XVIII y, en realidad, podría ser la primera disciplina en hacerlo de manera satisfactoria (Restrepo y Escobar 2004, 2005). El resultado sería un panorama plural de antropologías del mundo ya no más restringido por los universales de la modernidad sino tendiente a una variedad de universalismos competentes y abiertos, y con luchas en torno a ellos.

La multiplicación de los sujetos, sitios de campo y productores de conocimiento se ha ubicado también en el corazón de la transformación de la antropología. Sugerimos que una de las respuestas que deberíamos dar a la pregunta del "qué",

4 En la Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, un grupo interdisciplinario de investigación sobre movimientos sociales, ligado al Departamento de Antropología, parte de la idea de que los activistas de estos movimientos deben ser tomados con seriedad como productores de conocimiento. Para mayor información ver su página electrónica http: //www.unc.edu/smwg/

en aras de orientarnos hacia las antropologías del mundo –esto es, ¿qué deberíamos estudiar?–, es: "uno al otro". Esto requiere, primero, la escritura de las historias de aquellas "antropologías sin historia". Como muchos de los participantes en este volumen lo señalan, la mayor parte de las versiones de la historia de la antropología son historias de los centros; sabemos muy poco sobre las historias de las antropologías y las prácticas no hegemónicas. Por suerte, en algunos centros, las feministas y las minorías étnicas, tales como los indígenas y los afroamericanos, han empezado a escribir esas otras historias. Considerar atentamente las diferencias epistémicas, epistemológicas y políticas es un requisito indispensable para las antropologías del mundo, es decir, para descentrar el sistema-mundo actual de la antropología. En el proceso, podríamos descubrir otros tópicos de relevancia antropológica y otros métodos y perspectivas con las cuales estudiarlos. De este modo, el "cómo" de la práctica antropológica debería verse afectado por este cambio en el "qué". El proyecto de las antropologías del mundo apunta a la construcción de marcos teóricos policéntricos. Un acto semejante, como el multiculturalismo policéntrico (Shohat y Stam 1994, Turner 1994), exige la reconceptualización de las relaciones entre las comunidades antropológicas.

Lo anterior nos lleva a formularnos una última pregunta, el "para qué" de nuestra práctica. Y allí, a pesar del hecho de que la mayoría de los antropólogos en el mundo tienen una orientación política, encontramos mucha contención y desacuerdo. Las ideas parten de la necesidad de producir conocimiento aplicable a las necesidades humanas más apremiantes del momento, relevantes a las situaciones políticas, hasta el más amplio propósito de conocimiento para la transformación social radical. Pocos de los autores de nuestro libro colectivo, si acaso alguno, suscribirían la famosa respuesta de Clifford Geertz, "para ampliar el universo del discurso humano" y para hacer asequibles a todos las respuestas que otros han dado a los predicamentos culturales así como "para incluirlas en el registro consultable de lo que el hombre ha dicho" (Geertz 1973: 30). Más aún, pocos cuestionarían la ya hoy posición posestructuralista estándar de analizar críticamente los reclamos de verdad encarnados en discursos y prácticas particulares y cómo estos funcionan para autorizar agendas particulares. Estas posiciones son significativas pero insuficientes. No hay claridad sobre cómo ir más allá y, ciertamente, no existe una única respuesta que sea buena una vez y para todo.

Paul Nkwi en el capítulo 8 describe un ejemplo sobre para qué podría ser la antropología. Sostiene que el giro hacia la antropología del desarrollo aplicada –que se dio en África– constituyó un medio para la rehabilitación de una disciplina tan ensuciada por la administración colonial y considerada inútil –e incluso, un impedimento– para la construcción de nación; también constituyó un camino para tener un efecto sobre las intervenciones desarrollistas. Para Nkwi, los colegas africanos no se angustiaron mucho con el debate entre lo académico y lo aplicado, en tanto que intentaron desarrollar una práctica profesional y política bajo las limitaciones existentes. Como resultado de esto la división entre las dos aproximaciones fue debilitada.

Otros académicos africanos argumentan la necesidad de subvertir las políticas del conocimiento existentes y de tomar en serio los discursos antropológicos plurales y situados geográficamente. El concepto de una "era post-etnológica", propuesto por Mafeje (2001), apunta en esta dirección. Mafeje sugiere un número de acciones en este respecto, incluyendo el desarrollo de un enfoque deconstruccionista desde una perspectiva africana; un enfoque no disciplinario –un tipo de préstamo libre desde cualquier campo sin preocuparse por las reglas disciplinarias o los métodos–; un encuadre no epistemológico, más allá de la adherencia a un "método discursivo" general; una práctica nueva de la etnografía hecha de los propios textos de los sujetos; y un acercamiento "postetnológico" a la construcción de la teoría –uno que vaya más allá de los imperativos objetivantes y clasificaciones jerárquicas de la antropología–. Nuevas prácticas como estas, aun cuando sean debatibles, podrían producir "nuevos estilos de pensamiento y nuevas formas de organización del conocimiento" (Mafaje 2001: 60; ver Restrepo y Escobar 2004, 2005 para una discusión de esta propuesta).

Berglund y Toussaint describen cómo el giro hacia un trabajo no académico, al diseño de políticas y al trabajo políticamente orientado que ha ocurrido en el Reino Unido y en Australia, respectivamente, surgió a partir de un conjunto de presiones peculiares. En estos casos, las convergencias han tomado lugar entre los temas antropológicos y los asuntos del más alto interés público, tales como los títulos de tierra para los aborígenes en Australia y cuestiones sobre minoría e identidades culturales eurobritánicas en el Reino Unido. Estas convergencias suceden bajo circunstancias menos que ideales, sin duda, incluyendo recortes de presupuesto, requerimientos de auditoría, discursos productivistas e incremento de consultorías; pero han empujado

el "para qué" de la antropología en direcciones decididamente más políticas. Esto creó las condiciones necesarias para que los antropólogos estuvieran nuevamente en movimiento, por así decirlo, incluso si sus acciones los ubicaban en campos cultural y políticamente minados. Lo que está en discusión aquí es la responsabilidad por las condiciones del conocimiento, algunas veces bajo situaciones en las que los "otros" no son tan claramente diferentes a "nosotros" o en las que ellos podrían tener poder político sobre la actuación antropológica. Como resultado, los tipos de conocimiento producidos, los métodos usados y las reglas de responsabilidad han sufrido algunas mutaciones. Cuando el puño de conceptos tales como "informantes" y "observación participante" es aflojado, uno podría decir que la práctica hegemónica empieza a debilitarse y las antropologías del mundo que proveen otras formas de aprehensión con asuntos éticos y políticos, como lo indican estos dos capítulos, tienen la oportunidad de emerger.

El propósito y el uso de la antropología puede discutirse desde perspectivas epistemológicas y político-económicas más familiares. Algunos autores citan argumentos subalternistas con este fin. Para algunos, es una tarea importante del proyecto de las antropologías del mundo traer a un primer plano las diferencias epistémicas y ontológicas y ponerlas en diálogo con las formas occidentales de construir el mundo. La forma como Marisol de la Cadena enmarca esta investigación, tanto en la historia de la antropología –en su discusión de Arguedas– como en el discurso teórico-político de la interculturalidad en los Andes contemporáneos, demuestra que la domesticación de la alteridad afectada por la modernidad no es una conclusión inevitable. Enfrentados a un desafío directo de quienes fueron antes considerados objetos antropológicos y quienes son ahora intelectuales en ejercicio de su propio derecho, los practicantes del enfoque de las antropologías del mundo podrían responder con nuevos conceptos y agendas de trabajo. Que los conceptos de "epistemologías relacionales", "compromiso epistemológico" y "diferencia epistémica" sean respuestas trabajables para estas nuevas situaciones, está por verse. Lo importante es reavivar la pregunta por la diferencia radical, su política y su epistemología. Por cierto, todo un programa de investigación y toda una perspectiva emergentes en América Latina están centrados precisamente sobre esta discusión. Con base en una redefinición de la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad –entendidas ambas como la supresión sistemática de los conocimientos y las

culturas subalternas desde las conquistas europeas y como la constitución de espacios para pensar otros pensamientos e imaginar otros mundos, o "mundos y conocimientos de otro modo" (ver Coronil 1996, Escobar 2003, Mignolo 2000)–, esta tendencia intelectual tiene, como nosotros lo hemos visto, contribuciones particularmente valiosas para hacerle a una perspectiva de las antropologías del mundo.

El punto de entrada de Narotzky (capítulo 7) a la discusión sobre el "para qué" de la antropología, consiste en un análisis incisivo con respecto la participación de la antropología en proyectos políticos locales. Este asunto incumbe a todas las antropologías, pero tiene especial significado para aquellas concebidas como subalternas o periféricas. Hay cierta verdad en el supuesto de que las antropologías de la construcción de imperio y las de la construcción de nación sitúan de diferentes maneras a sus practicantes en los campos del conocimiento y de las políticas. En efecto, los practicantes de las primeras han tenido la tendencia a estudiar a otros distantes y aquellos de las últimas, la de estudiar sus propias sociedades, incluyendo sus propios otros internos. Como lo sostiene la antropóloga colombiana Myriam Jimeno (2003), las implicaciones de esta diferencia van más allá de la filiación y de los compromisos políticos, y afectan la producción de teoría porque quienes trabajan en el interior de sus propias sociedades tienen que adaptarse, adoptar o transformar los conceptos establecidos desde el centro, o crear nuevos conceptos en un contexto mucho más politizado. Jimeno va más lejos en cuanto afirma que estas dinámicas dan por resultado la producción de diferentes antropologías.[5] Por supuesto, esta visión no describe a todos los practicantes de la periferia, muchos de los cuales siguen prescripciones que reciben en nombre de una ciencia universal, aventurándose, cuando más, en la adaptación pragmática de modelos.

El argumento de Narotzky tiene varias aristas. Ella encuentra perturbadoras ciertas prácticas por parte de algunos antropólogos del norte que reflejan el corazón de la dimensión política de la antropología. Estos antropólogos no sólo han pasado por alto las luchas locales en países como España, sino que, a menudo, han fracasado en notar los compromisos de los antropólogos locales con estas luchas y las formas en que estos compromisos influyen sobre su trabajo. En el planteamiento

5 Sobre las relaciones entre la política y un estilo brasileño de hacer antropología, ver Ramos (1990).

de Narotzky, también es interesante la observación sobre el hecho de que los colegas españoles ven sus proyectos políticos como parte integral del esfuerzo científico de la antropología. Existen razones disciplinarias e institucionales por las que las antropologías hegemónicas encuentran difícil entender este enfoque. Lo que requiere ser ampliamente indagado son las condiciones bajo las cuales los antropólogos podrían tener éxito en el desarrollo de una práctica más lúcida vinculando el ejercicio del poder con la producción de verdad en las situaciones de la vida real de dominio y explotación.

De seguro, no todos los antropólogos de cualquier antropología son, quieren o incluso deberían estar comprometidos con tales proyectos intelectuales-políticos. Sin embargo, el requisito mínimo, en especial para aquellos que llegan a los lugares de trabajo de campo desde los países del centro, es desarrollar una significativa conciencia de los múltiples conocimientos localmente situados que los antropólogos extranjeros encuentran en el campo. Estos conocimientos locales, incluyendo a aquellos de los antropólogos locales, se han desarrollado en medio de tensiones epistemológicas y políticas que no pueden ser asequibles únicamente en términos canónicos académicos. Los obstáculos para cumplir este requisito son enormes, como Narotzky constructivamente lo ha discutido; estos incluyen desde los compromisos políticos hasta las discusiones sobre la comunicabilidad y conmensurabilidad de las visiones del mundo, y los enfoques entre los antropólogos y la gente local, por una parte, y entre los mismos antropólogos, por otra.

Bien podría ser que el enfoque de "antropologías del mundo" debiera permanecer como un concepto flotante, como lo advierte Fabian. Como lo hemos mostrado, este enfoque ya existe en ciertos niveles del discurso y de la práctica. La metáfora de Vakhtin (capítulo 3) es diciente: según él, las antropologías del mundo pueden parecerse a un jardín en el que proliferan muchas especies y sólo debemos alimentarlo sin pretender controlarlo. Tal como lo planteó Verena Stolcke durante el simposio que dio lugar al libro, la antropología actual tiene dos motivos fuertes: una humanidad compartida y la conciencia de la existencia de diferencias históricamente determinadas. Hemos recorrido un camino largo desde que los antropólogos debatieron sobre la primera en los términos de ideas modernistas sobre la humanidad; hoy, la humanidad compartida ha tomado ecológica, cultural y políticamente unas dimensiones más complejas. Sólo muy recientemente hemos empezado a desarrollar lenguajes para referirnos a las

diferencias históricas que sean apropiados para la situación global; conceptos como el de "diversalidad" constituyen una forma de empezar.

Algunas observaciones finales

En un texto reciente, la antropóloga brasileña Alcida Ramos (2005) contemplaba la idea de una utopía de las antropologías del mundo que semejaba el multilingüismo de ciertos grupos amazónicos para los cuales el régimen de la exogamia lingüística creó "comunidades de múltiples voces, un tipo de Torre de Babel organizada y solidaria". En este paisaje plural, "todos aportarían lenguas, ideas, soluciones y propuestas sin que hubiese la posibilidad de que alguno de los participantes perdiera su identidad o su carácter local, que se preservaría como un capital simbólico al servicio de la colectividad" (Ramos 2005: 2). Aunque no estamos cerca de alcanzar esta meta, según Ramos ya podemos imaginarla.

Sin duda, el proyecto de las antropologías del mundo tiene reverberaciones utópicas, en especial si consideramos, con Paul Ricoeur (1986), que las utopías son luchas que ocurren en el presente por el significado del futuro. Como hemos intentado mostrar, la idea de las antropologías del mundo vincula tanto un proyecto intelectual como uno político. En otras palabras, no estamos hablando simplemente de una diversidad social más inclusiva –como en el multiculturalismo–; en principio los antropólogos aceptarían con facilidad la igualdad social y política. Más allá de ello, estamos sugiriendo que las antropologías de todos los lugares del mundo pueden beneficiarse del conocimiento que ya existe en espacios globalmente fragmentados. Para hacerlo, como hemos sostenido, hay que vincular una serie de cambios e intereses –desde la atención a los intercambios desiguales entre las antropologías, hasta la consideración de historias múltiples, trayectorias, lenguas, marcos conceptuales, compromisos políticos, experiencias de transnacionalismo y trabajo en red, etc.–. El hecho de tomar estas consideraciones con seriedad abriría nuevas posibilidades dialógicas y otras vías de compromiso. Este proceso aplicaría tanto si uno cree en la unidad del campo o si, como alternativa, uno apoya la idea de una multiplicidad; por cierto, ambas perspectivas están representadas en nuestro libro. Si se trata de la primera de ellas, estamos hablando de la antropología como un campo unificado, aunque no en un modo hegemónico, sino como una unidad abierta que admite la diversidad. Si abordamos la

segunda perspectiva, vemos al mundo de las antropologías como promoviendo la diversalidad –entendida como una renuncia a las nociones clásicas de universalidad que ve en la diversidad el principio cardinal de la creatividad–. Sugerimos que debemos mantener estas dos visiones en tensión.

Este es el motivo por el cual sería irónico si el proyecto de las antropologías del mundo empezara a verse como un nuevo intento por parte de la "periferia" de desquitarse, como se asume en algunas interpretaciones simplistas de la teoría poscolonial *vis à vis* con los poderes imperiales del pasado. Por el contrario, pensamos que el presente es un momento para ampliar los horizontes antropológicos que harán de nuestra práctica académica una más rica en cosmopolíticas, una que sea capaz de enfrentar los retos que emergen en el siglo XXI. El concepto de las antropologías del mundo provee un espacio de oportunidades para todos aquellos que entienden que la diferencia va mucho más allá que la desigualdad y que la diversidad constituye un bien que se debe apreciar en los campos epistemológico, cultural, social y ecológico.

El cambio ha sido una constante en la historia de las antropologías de todas partes. Las múltiples muertes y los renacimientos de las antropologías revelan una habilidad para transformarse a sí mismas y para redefinir sus intereses y objetivos. Las antropologías están en sintonía con los cambios sociológicos que ocurren en períodos y lugares diferentes. En un mundo globalizado esto llama la atención hacia las diversas voces internacionales y las perspectivas que están participando de manera activa en cada contribución de y en las fronteras de los conocimientos antropológicos. En realidad, un mundo globalizado constituye un escenario perfecto en el que las antropologías pueden florecer, porque una lección básica de la antropología es la del respeto por la diferencia. Los antropólogos que, de acuerdo con profundas tradiciones antropológicas, valoran la pluralidad y la diversidad, están alimentando estos puntos de vista en el interior de su propio medio. Es el momento justo para las antropologías del mundo.Reconfigurando la antropología: una visión desde el Japón

Parte 1

Transnacionalismo y poder estatal

Reconfigurando la antropología: una visión desde el Japón

Shinji Yamashita

La antropología es considerada generalmente como una disciplina occidental desarrollada mediante la construcción de "otros coloniales" en sociedades no-occidentales. No obstante, como Akitoshi Shimizu (1999: 115) ha argumentado, si Japón como un país no-occidental tiene su propia antropología, esta concepción no puede ser mantenida. La antropología debe redefinirse más allá de la dicotomía entre Occidente y no-Occidente, y del orientalismo que ha prevalecido durante toda la historia de la disciplina. Hacer esto nos llevará a crear un espacio abierto e interactivo en el cual las antropologías del mundo puedan confluir para comprender diversas sociedades humanas y culturas.

La Sociedad Japonesa de Antropología Cultural –antes Sociedad Japonesa de Etnología–, la principal asociación de antropólogos socioculturales japoneses, suma actualmente aproximadamente dos mil miembros,[1] más pequeña que la Asociación Antropológica Estadounidense, AAA –que tiene cerca de 11 mil miembros–, pero más grande que la Asociación Europea de Antropólogos Sociales –alrededor de 650 miembros–. Además, hay aproximadamente 800 miembros en la Sociedad Antropológica de Nipón, la asociación de antropólogos biológicos japoneses. En otras palabras, la comunidad antropológica japonesa es una de las más grandes en el mundo entero.[2]

---

1 En abril de 2004, la Sociedad Japonesa de Etnología cambió su nombre al de Sociedad Japonesa de Antropología Cultural. La razón principal fue que "antropología cultural" es mucho más exhaustivamente usada que "etnología" –o "antropología social"– en la sociedad japonesa contemporánea. En Japón, la antropología sociocultural y la antropología biológica constituyen asociaciones distintas, sin una asociación como paraguas para vincularlas.

2 El *Anthropology Newsletter* de la Asociación Antropológica Estadounidense (vol. 43, no. 8, noviembre 2002, p. 10) menciona el trabajo de la Sociedad Japonesa de Etnología y la Sociedad

Sin embargo, los logros de la antropología japonesa son poco conocidos fuera de Japón. Aunque algunas reseñas al respecto están disponibles en inglés, como la que Chie Nakane escribió en la década de 1970 (Nakane 1974), algunas de las más recientes obras de referencia todavía no hacen ninguna mención sobre la antropología japonesa –por ejemplo, la *Enciclopedia de antropología social y cultural* (Barnard y Spencer 1996)–. Para llenar esta brecha, en este capítulo examino primero la historia de la antropología japonesa desde su fundación en 1884 y resalto sus características distintivas y logros.[3] Luego reviso la misma antropología en los contextos más amplios de las antropologías del mundo y los asuntos principales que la antropología japonesa contemporánea enfrenta; esta experiencia puede suministrarnos algunas indicaciones importantes sobre cómo puede ser reconfigurada la antropología como una disciplina global.

En cuanto a la posición que asumo en esta revisión, debo ser claro que no soy un representante de la antropología japonesa ni deseo serlo. He sido enormemente influido por las antropologías occidentales, especialmente por estudiar afuera como profesor visitante en universidades de Estados Unidos y Europa, aunque fui educado en Japón y allí resido.[4] Soy un especialista en Asia suroriental; he realizado trabajo de campo principalmente en Indonesia y Malasia. Mi enfoque de la antropología japonesa, por tanto, no es nacional sino transnacional. En este sentido estoy ubicado intelectualmente en algún lugar entre Japón y Occidente, o entre Japón y Asia suroriental. Para mí, como para los emigrantes transnacionales en el mundo contemporáneo, lo que es importante no es de dónde soy sino *entre* qué lugares estoy (Clifford 1997: 37). El proyecto de una multiplicidad de antropologías del mundo para

---

Antropológica de Nipón en la promoción de lazos con otras organizaciones antropológicas a lo largo del mundo.

3 Recurro al material de un trabajo que escribí con Joseph Bosco y Jerry Eades (Yamashita, Bosco y Eades 2004), así como a una reseña anterior sobre antropología y colonialismo en Asia y Oceanía (Yamashita 2001), y a un trabajo presentado en la reunión anual de la Asociación Antropológica Estadounidense en Nueva Orleáns en noviembre de 2002 (Yamashita 2002).

4 Fui un investigador visitante en la Universidad de Cornell en Itaca, Nueva York, de julio de 1981 a marzo de 1983; en la Universidad de Cambridge en Inglaterra de abril a julio de 1983; y en la Universidad de California en Berkeley de septiembre de 1998 a agosto de 1999.

mí deriva quizás desde mi interior como un antropólogo que reside en Japón, pero con un bagaje transnacional.

Una corta historia de la antropología japonesa

Uno puede dividir la historia de la antropología japonesa en cinco etapas: 1884-1913, 1913-1934, 1934-1945, 1945-1964, y 1964 hasta el presente. Los límites de estos lapsos históricos son de alguna manera arbitrarios porque el proceso histórico es, por supuesto, ininterrumpido. En lo que sigue, resaltaré brevemente las características principales de cada etapa –examino esta historia en más detalle en Yamashita (2004)–.

La antropología en Japón comenzó en 1884 cuando un grupo de jóvenes académicos formó un taller llamado Jinruigaku no Tomo, o "Amigos de la antropología" (Terada 1981: 7). La fundación de este grupo fue estimulada por las teorías de Edward Morse, entonces catedrático de biología en la Universidad de Tokyo. Morse había excavado un depósito de concha en Tokio y, basado en los restos allí encontrados, propuso que el canibalismo había sido practicado en el antiguo Japón. La figura central de Jinruigaku no Tomo era Shogoro Tsuboi, quien se ofendió con la tesis de Morse sobre el canibalismo. El grupo abogó que los orígenes de la cultura japonesa deberían ser investigados por los japoneses mismos, no por académicos extranjeros (Shimizu 1999: 126). En este sentido, la antropología japonesa se originó como un producto de la conciencia nacionalista. Dos años después, el taller evolucionó en Tokyo Jinruigakkai (Sociedad Antropológica de Tokio) y después se hizo Nihon Jinruigakkai (Sociedad Antropológica de Nipón). En 1892, después de estudiar antropología en Inglaterra durante tres años, Tsuboi se convirtió en el primer catedrático de antropología en la Universidad de Tokyo. Tsuboi lideró el debate sobre los orígenes de los japoneses a comienzos del siglo XX.

Tsuboi murió en 1913. En el mismo año, su sucesor Ryūzô Torii publicó un artículo en el que argumentó que la "etnología" (*jinshugaku* o *minzokugaku*) debía estar separada de la "antropología" –*jinruigaku*– (Torii 1975: 480-483). Debido a su investigación de campo extensiva fuera del Japón, Torii estaba mucho más preocupado que Tsuboi por las culturas fuera de los límites nacionales. Torii había realizado su primer trabajo de campo en el noreste de China en 1894, seguido de una investigación en Taiwán, las islas Chishima –de Hokkaido–, China, Corea, Siberia oriental, Manchuria y Mongolia. Su

trabajo de campo reflejó claramente la expansión colonial del imperio japonés en otras partes de Asia, incluyendo Taiwán en 1895 y Corea en 1910. En su artículo de 1913, Torii propuso el establecimiento de una disciplina denominada *tôyô jinshugaku* (literalmente, "el estudio de la raza oriental") o *tôyô minzokugaku* ("etnología oriental"). De este modo, defendió el estudio de la etnología del Oriente por académicos orientales, porque se asumía que estaban en una mejor posición que los académicos occidentales para estudiar estas regiones (Torii 1975: 482-483).[5] El artículo marcó una nueva etapa histórica en la antropología japonesa, en la cual Japón empezó a observar a otros y no simplemente ser observado (ver Shimizu 1999: 116) y en la cual el centro de estudio cambió de los japoneses a los otros coloniales cercanos en Asia.

La siguiente expansión colonial japonesa produjo un interés en un área geográfica más amplia. El poder colonial japonés llegó a Micronesia en 1919, Manchuria en 1933 y Asia suroriental en 1941. Cuando se expandió, la Nihon Minzokugakkai –Sociedad Japonesa de Etnología– fue establecida en 1934. Curiosamente, su establecimiento fue estimulado por el Primer Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, realizado en Londres ese año. Como prospecto para el establecimiento de la sociedad propone:

> La etnología en Japón ha tenido una historia de muchas décadas. Sin embargo, no hemos alcanzado todavía el estándar internacional [...] Los estudios etnológicos en Japón han estado preocupados por la cultura nativa y los restos culturales antiguos en Japón bajo el nombre de *minzokugaku* [estudios de folclore]. Pero tenemos que desarrollar la disciplina en la perspectiva comparativa con otras culturas, considerar el origen y la difusión de la cultura usando los frutos del desarrollo de la etnología en Occidente. En particular, mediante la participación en el Primer Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas realizado en Londres este verano, nos hemos dado cuenta de que debemos promover investigación

5 Durante este período, Torii estuvo asociado al Departamento de Historia Oriental de la Universidad de Tokio, fundado por el historiador Kurakichi Shiratori, el fundador de *tôyô shigaku* o "historia oriental" en Japón (ver Tanaka 1993). Supongo que Torii estableció su "etnología oriental" bajo la influencia de Shiratori.

> etnológica en Japón. Esta es la razón por la cual estamos reorganizando el anterior Minzokugakkai [Sociedad de Estudios de Folclore] en la Nihon Minzokugakkai [Sociedad Japonesa de Etnología] (Minzokugaku Shinkokai 1984: 4).[6]

Dos cosas son importantes sobre la Sociedad Japonesa de Etnología. Primero, que fue moldeada bajo el estímulo de un congreso internacional, lo que quiere decir que la sociedad fue en sí misma un producto del desarrollo global de la antropología durante la década del treinta. Segundo, la sociedad recién nacida era totalmente interdisciplinaria en el principio: sus miembros fundadores incluían a especialistas de disciplinas como la sociología rural, la historia oriental, la lingüística, los estudios de folclore japoneses, los clásicos japoneses, las religiones comparadas y la arqueología. Kurakichi Shiratori, el padre fundador de la historia oriental en Japón, fue su primer presidente.

Uno año después, sin embargo, en 1935, Kunio Yanagita fundó Minkandenshô no Kai (Taller de Folclore), el cual se especializó en las costumbres japonesas y se transformó posteriormente en la Sociedad Japonesa de Estudios de Folclore. Allí, la antropología tomó un giro más nacionalista. Por consiguiente, los académicos que se especializaban en estudios de folclore japoneses (*Volkskunde*, en alemán) se separaron de quienes se especializaban en etnología comparativa o extranjera (*Völkerkunde*, en alemán). Esta división del trabajo entre antropólogos nacionalistas e internacionalistas en Japón perdura hasta el presente.

En 1943, el Instituto de Investigación Étnica –Minzoku Kenkyusho– se fundó bajo el Ministerio de Educación y Cultura para realizar investigación que pudiera contribuir a las políticas étnicas del imperio. Etnólogos japoneses muy importantes estaban involucrados en el instituto en ese momento, aunque su historia todavía está en gran parte poco clara (Nakao 1997). La vida del instituto, sin embargo, fue corta: ya estaba cerrado al final de la Segunda Guerra Mundial.

Después de la guerra, Japón perdió sus colonias. Las preocupaciones regionales de la etnología japonesa fueron confinadas a Japón otra vez. La derrota también introdujo el

---

6 Algo confuso es que hay dos palabras pronunciadas *minzokugaku* en japonés, aunque son escritas de manera diferente en los caracteres chinos. Minzokugaku puede significar "etnología" o "estudios de folclore", dependiendo de los caracteres usados.

asunto del carácter nacional del pueblo japonés. La traducción al japonés del libro de Ruth Benedict *El crisantemo y la espada* fue publicada en 1946, vendiendo millones de copias con el paso de los años. En 1948, Eiichirô Ishida organizó un taller sobre los orígenes de la nación japonesa y atrajo la atención de un público considerable. En general, se encontró particularmente sensacionalista la tesis de Namio Egami de que la familia imperial se había originado entre los pueblos asiáticos del norte en Corea. El trabajo de campo antropológico durante este período fue limitado básicamente a pueblos en las márgenes de Japón, como los Aino en Hokkaido y los Okinawans en los Ryűkyű Islands.

En 1964, se realizaron los Juegos Olímpicos en Tokio. Éste fue también el año en que se eliminaron las restricciones a los japoneses para viajar al extranjero. Estos eventos marcaban el final del período de la posguerra y Japón entró en un período de rápido crecimiento económico y una expansión económica en el extranjero. Paralelo a este desarrollo, la antropología japonesa nuevamente se enfocó sobre otras culturas fuera de Japón, mientras que el interés en la cultura japonesa disminuyó. La corriente predominante de la antropología japonesa ha continuado moviéndose en esta dirección.

Examinando este proceso histórico, algunos aspectos pueden resaltarse. Primero, la antropología japonesa comenzó como una búsqueda por los orígenes de la gente y la cultura japonesas, en respuesta a las teorías de un investigador extranjero. Aquello le otorgó a la antropología japonesa el carácter de un proyecto nacionalista que intentaba clarificar la naturaleza de los japoneses antes que la humanidad en su conjunto. Este paradigma de investigación fue popular hasta los años setenta.

Segundo, Japón tuvo una historia de colonización en Asia y el Pacífico, y la antropología japonesa se desarrolló como parte de esta experiencia colonial. Esta historia era similar a la de la antropología occidental, aunque los antropólogos japoneses percibieron a sus otros coloniales en una manera distintiva –lo cual abordaré más adelante–. Bajo esta perspectiva, las comparaciones fueron realizadas con otras partes de Asia, en aras de aclarar los orígenes del pueblo japonés y su cultura.

En tercer lugar, las preocupaciones regionales de la antropología japonesa han variado históricamente, dependiendo de los fluctuantes límites de la nación japonesa y su influencia en el mundo. Al analizar los artículos publicados en *Minzokugaku-*

kenkyu (*Revista Japonesa de Etnología*) de 1935 a 1994, Teruo Sekimoto (1995: 138-139) indicó una tendencia centrífuga dentro de antropología japonesa: en cada período de la historia moderna los antropólogos japoneses han tendido a estudiar a "otros" en áreas de frontera o periféricas en relación con los límites nacionales de Japón. En las épocas coloniales esto significó el estudio de Taiwán, Corea y Micronesia, mientras que durante el período inicial de la posguerra, cuando viajar era difícil, se concentraron en Hokkaidô y Okinawa. Desde 1964 han estado preocupados por las culturas cada vez más distantes de Japón, en paralelo con la expansión económica de Japón hacia las más lejanas partes del mundo. Fue durante este período que la antropología japonesa se hizo "antropología en una perspectiva global" (Shimizu 1999: 161), extendiéndose más allá de la nación japonesa y su anterior imperio en la región de Asia-Pacífico. Los intereses de los antropólogos japoneses se extienden ahora a África y a América Latina, áreas de poca importancia para la economía japonesa.

En pocas palabras, la historia de la antropología japonesa refleja la posición cambiante del Japón en el sistema-mundo moderno, con el resultado de que la antropología japonesa ha asumido en ciertos momentos un énfasis diferente de aquellos dados en Occidente.

Nacionalidad y transnacionalidad en las tradiciones antropológicas en Japón

La antropología en Occidente ha sido comúnmente definida como el estudio de otros y de otras culturas. Como hemos visto, la antropología en Japón empezó desde un interés en la identidad y cultura japonesas.[7] Después, simultáneamente a la expansión colonial del Japón moderno, los intereses antropológicos japoneses se extendieron a las áreas colonizadas, pero todavía

7 En términos generales, los antropólogos en los países no occidentales estudian a poblaciones en sus propios países en vez de en otros extranjeros. Los antropólogos malasios, por ejemplo, estudian a malasios y los antropólogos indonesios estudian a indonesios. Esto es diferente de antropología colonial occidental, en la cual los británicos estudiaban malasios y los holandeses estudiaron a los indonesios como otros coloniales. Japón combina las dos costumbres: una escuela floreciente de investigación sobre Japón, particularmente en folclore, coexiste con la investigación antropológica fuera de Japón, que surgió del colonialismo.

a menudo en búsqueda de pistas para comprender las raíces culturales de Japón mediante la investigación en similitudes culturales. Como he planteado, Ryűzô Torii redefinió en este momento la antropología japonesa como "etnología oriental". Esta caracterización se fundamentaba en el supuesto de que los japoneses eran más capaces que los occidentales de comprender a otros pueblos y culturas asiáticas, porque los japoneses eran ellos mismos asiáticos.

Sin embargo, había también un elemento de "orientalismo" en la antropología japonesa. Al considerar a sus colonias asiáticas y del Pacífico como "retrasadas" y "primitivas", Japón podía reforzar su reclamo de ser un país "avanzado" y "civilizado" igual que el mundo occidental (ver Kang 1996, Kawamura 1993, Yamashita 2004). Con respecto a esto, es interesante considerar la diferencia en las posturas antropológicas asumidas por Occidente y Japón en el estudio de Asia suroriental. Por ejemplo, en el estudio de las culturas y las sociedades de las Indias orientales holandesas –ahora Indonesia–, los antropólogos holandeses en los años treinta desarrollaron una forma de estructuralismo: un intento de comprender los principios de la "mente humana" que anticipaba el estructuralismo levistraussiano de los sesenta. En contraste, la Sociedad Japonesa de Etnología realizó un proyecto de investigación a fines de los años cincuenta para buscar los orígenes de la cultura japonesa en Asia suroriental continental, particularmente en la zona de cultivo de arroz de Indochina. Esto había sido una preocupación de la antropología japonesa desde su inicio (Minzoku Bunka Sôgô Chôsadan 1959).

A pesar de esto, la antropología japonesa era también transnacional. Desde el principio, los antropólogos japoneses eran entusiastas ante el aprendizaje de las teorías antropológicas elaboradas en Occidente. Tsuboi, el ancestro fundador de la antropología japonesa moderna, fue a Inglaterra a estudiar la disciplina antes de que fuera nombrado profesor de antropología en la Universidad de Tokio. Torii, el iniciador de la etnología oriental en Japón, no estudió en Occidente, pero sí lo hizo Masao Oka, una figura clave de la etnología japonesa durante los períodos de la guerra y la posguerra. En Viena estudió las ideas de las escuelas alemana y austriaca de etnología histórica, que utilizó para reconstruir las varias etapas de la historia étnica y cultural en Japón mediante la comparación con las regiones asiáticas y del Pacífico.

En el Taiwán colonial, Inezô Utsushiwaka, profesor de etnología –*dozokugaku*– en la Universidad Imperial de Taihoku,

Taipei, era graduado de Harvard donde había estudiado con Roland Dixon. Su estudiante, Tôichi Mabuchi, quien se convirtió en un destacado antropólogo en el Japón de la posguerra, hizo su trabajo de campo entre los aborígenes de las tierras altas de Taiwán bajo la influencia de las teorías socioculturales occidentales del período. También tuvo un interés toda su vida en la antropología holandesa debido a su participación en investigación en Indonesia durante la ocupación japonesa (1942-45).

En la Micronesia japonesa, Kenichi Sugiura realizó trabajo de campo a finales de los años treinta y comienzos de los cuarenta sobre el sistema de posesión de la tierra, bajo la influencia del funcionalismo de Bronislaw Malinowski. En Corea colonial, Takashi Akiba, profesor de sociología en la Universidad Imperial de Keijô, Seúl, investigó el chamanismo utilizando una perspectiva durkheimiana adquirida por sus estudios en Europa. Su estudiante Seiichi Izumi, quien se convirtió en otro destacado antropólogo después de la Segunda Guerra Mundial, desarrolló su trabajo de campo sobre la isla de Jeju en la punta sur de la península coreana, inspirado por *Los argonautas del Pacífico occidental* de Malinowski.

Por lo tanto, es equivocado considerar a la antropología japonesa como un fenómeno aislado: se desarrolló al mismo tiempo que la antropología en el resto del mundo. Como ya he indicado, la misma Sociedad Japonesa de Etnología fue constituida bajo el estímulo de una reunión internacional en Londres. Además, el modelo colonial era también translocal. Como Jan van Bremen y Akitoshi Shimizu han indicado:

> En Japón, la investigación en la Indochina francesa sirvió de modelo para la primera serie de estudios gubernamentales que fueron hechos de Okinawa. Estos estudios, junto con modelos tomados de la investigación británica en India [...] inspiraron los proyectos de investigación que fueron realizados posteriormente Taiwán. De esta manera, los estudios taiwaneses sirvieron como modelo de investigación en los proyectos adelantados en Corea y Manchuria (1999b: 8).

La antropología japonesa en el sistema-mundo académico: ¿existe la antropología japonesa?

Takami Kuwayama (1997, 2004b) ha argumentado a favor de lo que denomina el "sistema- mundo" de la antropología. Según

Kuwayama, el núcleo o el centro de este sistema es ocupado por los Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia, los cuales tienen el poder de determinar qué tipos de conocimientos son los más deseados en antropología. Estos países determinan la naturaleza del discurso antropológico que los académicos de los países periféricos deben usar si desean ser reconocidos. Dentro de este enfoque de centro y periferia, Kuwayama caracteriza la antropología japonesa como "semi-periférica": es periférica en relación con Occidente, pero central en relación con las otras partes de Asia.

Este argumento ha provocado la crítica. Van Bremen, por ejemplo, criticó a Kuwayama por "el peso excesivo dado a las relaciones y posiciones centro-periferia y a la perspectiva estática de ahí derivada" (Van Bremen 1997: 62). La oposición binaria entre centro y periferia parece estática si uno considera que son dos entidades sustantivas. En realidad, es a menudo difícil determinar dónde está el centro. Por ejemplo, frecuentemente aparece una división de centro-periferia dentro del centro mismo. Algunas universidades en los Estados Unidos, el país más fuerte del centro en antropología, podrían ser más periféricas que la Universidad de Tokio u otras destacadas instituciones en Japón.

Además, hoy hay muchos estudiantes y profesores de áreas periféricas en los departamentos de antropología de las universidades estadounidenses. Por ejemplo, la Universidad de California en Berkeley, uno de los departamentos de antropología más poderosos del mundo entero, tenía docentes de África, China, Japón, Malasia y de otros lugares durante mi estancia como profesor invitado entre 1998 y 1999. Situaciones similares pueden ser encontradas en otros centros importantes, como Harvard y la Universidad de Chicago. A la inversa, muchos académicos con doctorados de universidades europeas y estadounidenses enseñan antropología en universidades asiáticas, en lugares como Singapur, Hong Kong y, cada vez más, Japón. De otra parte, la globalización y la comunicación vía Internet han tendido a hacer cada vez más vana la oposición centro-periferia: los vecinos cercanos y las más lejanas partes del mundo están a la misma distancia en el ciberespacio. El centro y la periferia se amalgaman actualmente de complejas maneras.

Sin embargo, los límites nacionales todavía existen en la academia. Entre ellos, la lengua es quizás el problema estructural más crítico para la antropología japonesa en el

sistema-mundo antropológico. Los antropólogos japoneses laboran predominantemente en japonés, una lengua menor en la comunicación académica internacional. Son bien conscientes de las tendencias principales en la antropología central occidental: las referencias citadas en *Minzokugaku-kenkyu* son principalmente obras de literatura occidental. A los estudiantes se les exige leer textos en inglés y en otras lenguas europeas, además del japonés. Los artículos de los académicos japoneses, sin embargo, son escritos principalmente en japonés, lo que hace difícil el acceso para quienes no leen esta lengua. Con respecto a esto, la antropología japonesa, a diferencia de la economía japonesa, importa demasiado y exporta muy poco.

En su artículo "La antropología cultural japonesa vista desde afuera", Jerry Eades (1994), un antropólogo social británico de nacimiento, residente en Japón desde 1991, preguntó por qué la antropología japonesa no había tenido influencias más grandes fuera de Japón, a pesar del número de antropólogos y del volumen de la investigación realizada. Argumentó que parte de la respuesta estaba en los procesos institucionales de la investigación y de las publicaciones. Los estudiantes e investigadores japoneses no compiten con sus homólogos occidentales en sus carreras académicas. Escribir en una lengua extranjera no necesariamente ayuda a obtener trabajo en una universidad japonesa y, por tanto, las personas escriben en japonés para el mercado japonés. La antropología japonesa moldeó así una suerte de isla más bien cerrada con su propia audiencia.

Tales diferencias entre audiencias crean divisiones, y a veces conflictos entre la antropología japonesa y las extranjeras. Gordon Mathews, un antropólogo estadounidense especializado en Japón y que enseña en Hong Kong, examinó recientemente las diferencias entre las representaciones de japoneses y estadounidenses sobre Japón (Mathews 2004). Notaba que "lo que una audiencia estadounidense, profesional o lega, trata de saber sobre el Japón será probablemente muy diferente de lo que una audiencia japonesa trata de saber". Un tema que puede interesar a una audiencia estadounidense podría ser aburrido para unos lectores japoneses. También señaló que "pocos investigadores estadounidenses prestan atención a la investigación dirigida por especialistas japoneses que buscan vestigios de las costumbres japonesas; dicha investigación está en su mayor parte por fuera de los intereses estadounidenses". Esto produjo, según Mathews, un desequilibrio en las relaciones de poder intelectuales entre la

antropología estadounidense y la japonesa. Los antropólogos japoneses actúan como si pertenecieran a un país colonizado, investigando rara vez la metrópoli –los Estados Unidos–, pero importando teorías estadounidenses y europeas para usar en su propio trabajo.

El problema se articula con la cuestión de las relaciones de poder en el sistema-mundo académico, lo que Kuwayama enfatizó. En un artículo sobre "Antropólogos nativos" (1997), Kuwayama revisó la discordia entre antropólogos extranjeros y nativos con referencia especial a los estudios japoneses dentro y fuera de Japón. Señaló que la discordia había surgido de la estructura de la producción de conocimientos en el sistema-mundo de la antropología, antes que de conflictos personales y emotivos. En este sistema, la antropología japonesa está a la sombra de la hegemonía occidental. Esto introduce otra pregunta esencial: ¿existe la antropología japonesa como una entidad distintiva?

Antes de responder a esta pregunta, permítanme brevemente mencionar mi propia experiencia de las diferencias en la percepción entre antropólogos estadounidenses y japoneses. En 1993, Jerry Eades y yo organizamos una sesión llamada "La dinámica de la fabricación de identidad: la interacción de perspectivas locales, nacionales y globales", en la reunión anual de la Asociación Antropológica Estadounidense, (AAA), realizada en Washington. La sesión abordaba asuntos de la identidad cultural en Japón, Indonesia, India y Egipto; no se concentró en Japón exclusivamente. Sin embargo, en la audiencia reconocía a varios especialistas de Japón que habían venido a ver antropólogos "japoneses". Durante la discusión, un miembro de la audiencia preguntó cuál era el "toque japonés" en la antropología.[8] Esta pregunta nos desconcertó porque nuestra sesión no era sobre la antropología "japonesa" como tal. Pensábamos que sólo estábamos practicando antropología, pero nuestros colegas estadounidenses nos vieron como antropólogos "japoneses".

Después de regresar a Japón en 1994, organicé en la reunión anual de la Sociedad Japonesa de Etnología un panel titulado "¿Existe la etnología japonesa?", para responder a la pregunta que se había planteado en la AAA el año anterior. Motomitsu Uchibori, el presidente de los paneles, resumió las conclusiones

8 De la palabra "toque", Kuwayama (1997: 521) indicaba que podría implicar el carácter "inauténtico" de la antropología japonesa, en la comparación con la "auténtica" antropología occidental.

alcanzadas (Uchibori 1995), y reiteró los puntos importantes en lo que sigue. La expresión "la antropología japonesa" se refiere a dos cuerpos principales de trabajo. El primero consiste en los estudios de la sociedad y la cultura de los investigadores japoneses, incluyendo el tipo del trabajo conocido como *nihonjinron* –las discusiones de la naturaleza de la identidad japonesa–, un género popular en Japón. El segundo es la investigación adelantada por académicos japoneses en el resto del mundo. Es allí donde, en relación con el sistema-mundo de la antropología, esa investigación japonesa es a menudo percibida como periférica. Este carácter periférico en relación con el centro antropológico occidental es un problema no tanto de instituciones como de la lengua. Decidir en cuál lengua escribir es mucho más que una elección individual. Está relacionado con la identidad de los antropólogos japoneses que oscila entre dos polos: el universo académico antropológico y el mundo local en el que los antropólogos viven. Sería absurdo que los antropólogos japoneses publicaran todos sus trabajos en inglés, porque la pesquisa antropológica involucra la motivación interna que está arraigada en el mundo local. Los antropólogos japoneses podrían no tener ninguna otra opción que escribir en japonés si desearan reflejar su identidad japonesa. Si la antropología japonesa existe de alguna manera, es basada en la identidad de los antropólogos japoneses.

La identidad, sin embargo, es una cosa compleja: puede ser múltiple antes que singular. Kirin Narayan cuestionó la fijeza de una diferencia entre "nativo" y antropólogos "no-nativos" y sugirió que "pudiéramos ver más beneficiosamente a cada antropólogo en términos de identificaciones cambiantes entre un campo de comunidades interpenetradas y relaciones de poder" (1993: 671). Al referirse a la "escenificación de la hibridad" indica que "somos todos incipientemente bi- (o multi-) culturales en tanto pertenecemos a ambos mundos, el personal y el profesional, sea en el campo o en casa" (1993: 681). En esta perspectiva, podría ser improductivo mantener la dicotomía entre antropología japonesa y antropología occidental. Lo importante es crear un espacio común en el cual las antropologías en el mundo contemporáneo puedan encontrarse para el futuro.

La antropología japonesa en el mundo contemporáneo

La antropología hoy se encuentra en una crítica coyuntura. Este también es el caso del Japón. En particular, al estudiar y enseñar antropología, los estudiantes y profesores a menudo

encuentran difícil relacionar sus intereses contemporáneos con las teorías clásicas en la disciplina. En estas situaciones, ¿cómo reproducimos el conocimiento antropológico para el futuro? Para mirar este problema con el telón de fondo de las cambiantes necesidades sociales, en el 2000 la Sociedad Japonesa de Etnología conformó un comité para examinar la educación antropológica en Japón. Presidí este comité, y revisamos asuntos como la educación en antropología en las universidades japonesas más importantes, los libros de texto, el mercado laboral y la reestructuración institucional. Nuestras conclusiones pueden ser resumidas como se expone a continuación.

El nicho de la antropología

Los antropólogos deben desarrollar un nicho académico para cubrir las nuevas necesidades sociales en el mundo contemporáneo. Los intereses principales de los antropólogos han cambiado con el tiempo, empezando con la reconstrucción histórica de la cultura humana a finales del siglo XIX y siguiendo con el análisis estructural-funcional de la cultura y la sociedad en la primera mitad del siglo XX; el estructuralismo levistraussiano, el proceso ritual de Victor Turner y la interpretación de las culturas de Geertz en las décadas de los sesenta y setenta; y asuntos contemporáneos como el "desarrollo", la "medicina", la "educación", el "conflicto étnico", la "globalización", la "identidad", e incluso el "once de septiembre". La investigación respecto a asuntos contemporáneos –lo que fue llamado una vez "antropología aplicada"– se ha convertido en la antropología básica de hoy. Es urgente, entonces, que desarrollemos un nicho académico en Japón que sea relevante para los cambios radicales en el mundo contemporáneo (ver Ahmed y Shore 1995).

Al estudiar el mundo contemporáneo, sin embargo, la antropología podría superponerse en parte con otras disciplinas como la sociología y los estudios culturales.[9] Lo que es característico de la antropología es su enfoque hacia el objeto de la investigación y su forma de entender la realidad humana. Con respecto a esto, debemos permanecer comprometidos con nuestro método de la observación participante etnográfica en relación con una comunidad específica o una práctica cultural,

9 Lévi-Strauss (1967: 344) indicó hace aproximadamente cincuenta años que la antropología no se distinguía de las otras ciencias humanas y sociales por un área de estudio que le era exclusiva.

porque la mayoría de las otras ciencias sociales han tendido a asumir los métodos estadísticos basados en datos cuantitativos. En otras palabras, la antropología es la única disciplina que todavía trata de formular teoría sociocultural a través de la observación participante en los micromundos sociales en que las personas viven.

La matriz de enseñanza

Paralelamente al cambio de los intereses en antropología durante los últimos años, las asignaturas que los antropólogos japoneses estudian se han diversificado. En esta situación, ¿cómo puede la antropología conservar su integridad e identidad como una disciplina académica unificada? La respuesta subyace en el intento de relacionar el "primitivo" con el "civilizado", el tradicional con el moderno, la periferia con el centro, y los conocimientos antropológicos clásicos con el mundo contemporáneo, mirando los dos elementos de cada dicotomía no como mundos diferentes sino como los segmentos del mismo sistema-mundo moderno. Lo importante aquí es conectar los temas clásicos y contemporáneos de investigación entre sí. Al hacer esto, debemos explorar áreas de investigación que unen estos segmentos del sistema-mundo –por ejemplo, como Raymond Firth (1992: 211) una vez apuntó: "el desarrollo en la sociedad de Tikopia" y las "cuestiones del parentesco en algunos sectores de Londres moderna"–.

La pluralización de la disciplina

Es inevitable que la antropología en Japón sea cada vez más interdisciplinaria, porque los objetos de nuestra investigación son fenómenos complicados que pueden ser analizados solamente usando una combinación de enfoques disciplinarios. Si estudiamos el "desarrollo", requerimos conocimientos de economía política macro, política gubernamental y sociología regional. Esta interdisciplinariedad está también relacionada con el mercado laboral. Los trabajos específicamente para antropólogos se están haciendo más escasos en estos días en Japón. Al contrario, hay un creciente número de trabajos en estudios de género, estudios de desarrollo, estudios de área, etcétera, todos haciendo hincapié en la investigación interdisciplinaria. En la Universidad de Tokio, el departamento de antropología cultural pertenece a una unidad más grande denominada "estudios culturales interdisciplinarios", desde la reestructuración de la escuela de postgrado en 1996. En general,

en Japón es poco frecuente que la antropología constituya un departamento independiente; a menudo es integrada con departamentos interdisciplinarios más amplios con etiquetas como "estudios culturales internacionales", "ciencias sociales globales" y "estudios asiáticos y africanos". Esta situación, en ocasiones, es buena para la disciplina, porque podemos efectuar investigación interdisciplinaria y enseñanza sobre el mundo contemporáneo de conformidad con la complejidad de los temas de investigación. Pero también puede querer decir que perdemos nuestra identidad antropológica gracias a la diversificación y la investigación en una cada vez más amplia gama de temas.

La internacionalización de la disciplina

La antropología es en principio una ciencia internacional. Sin embargo, las prácticas antropológicas generalmente tienen límites nacionales y sus practicantes no disfrutan aún de una "antropología global". Por esto tenemos que internacionalizar la disciplina, algo que ya ha estado ocurriendo en los salones de clase japoneses.[10] Japón cuenta ahora con muchos estudiantes de países extranjeros. En la Universidad de Tokio aproximadamente el cuarenta por ciento de los estudiantes de la escuela de postgrado está constituido por extranjeros, principalmente de países asiáticos del este como China, Corea y Taiwán. En mi seminario de postgrado en 2002, seis de los doce estudiantes registrados eran de países extranjeros, incluyendo China, Corea, Taiwán, Hungría y los Países Bajos. También tenemos investigadores y profesores visitantes de varias partes del mundo, y el mercado de trabajo en Japón se está abriendo a extranjeros también.[11] Es dentro de estas situaciones transnacionales donde debemos reconfigurar antropología.

---

10 En la reunión anual de la AAA en noviembre de 2001 en Washington D.C., Judith Freiburg y June Nash organizaron un panel llamado "La institucionalización de la disciplina de la antropología en arenas internacionales". Éste podría haber sido un intento de internacionalizar la antropología estadounidense, especialmente después de los eventos de 11 de septiembre de 2001. Para una crítica cínica de este panel, ver Moeran (2002).

11 Se podría mencionar el desarrollo de los antropólogos del Japón en la red del Japón (AJJ) que está constituida principalmente por académicos extranjeros que trabajan en Japón, conjuntamente con algunos japoneses con formación antropológica en el extranjero. Actualmente tiene entre sesenta y setenta participantes habituales.

Antropología aplicada

Los antropólogos japoneses están analizando el uso de los conocimientos antropológicos en un rango más amplio de contextos, incluyendo campos prácticos como el del trabajo en agencias de desarrollo internacionales, instituciones en el sector público que promueven el conocimiento intercultural y organizaciones sin ánimo de lucro involucradas en los asuntos sociales y culturales. Por ejemplo, la Agencia Internacional de Cooperación del Japón (JAICA) fue fundada en 1974 para promocionar el programa de Asistencia Oficial para el Desarrollo Japonés (ODA). Sus proyectos requieren a menudo la pericia antropológica y algunos antropólogos han laborado en el programa. Más aún, el número de estudiantes que quieren trabajar en sectores prácticos está aumentando. Aunque este campo es menos desarrollado en Japón que en los Estados Unidos o Europa, parece ser potencialmente una fuente muy importante de empleo para los antropólogos.

Más allá del orientalismo: una red asiática de antropólogos

Después de este comité, Jerry Eades y yo organizamos una sesión llamada "La reproducción de conocimientos antropológicos y el futuro asiático del este" en el congreso anual de la AAA en Nueva Orleáns en 2002, para hablar del asunto en un contexto más amplio. Para ello invitamos a Joseph Bosco, de la Universidad China de Hong Kong, y a Kim Kwang-Ok, de la Universidad Nacional de Seúl, a que presentaran sus trabajos sobre Hong Kong y Corea respectivamente, además de los trabajos que trataban sobre Japón. Reconocimos que las antropologías en Asia eran diferentes entre sí debido a las variaciones en su trasfondo histórico, así como en la posición social de la antropología en cada país.

Otro participante, William Kelly, de Yale University, señaló que a pesar de estas diferencias, muchos problemas eran compartidos más allá de los límites nacionales. Después de la reunión, me envió por correo electrónico el siguiente mensaje:

> Lo que más me impactó fue qué tan similares eran las antropologías de Japón y de los EE.UU. Todas las cinco características que usted enfatiza como los desafíos a antropología japonesa [resumidas en las secciones precedentes] también se

> presentan entre nosotros y sirven de foco para el debate. Esto es sólo una idea azarosa e inmediata, pero quizás en algún momento podría ser interesante pensar en un panel binacional que podría tomar estos cinco puntos como base y organizar la sesión como una serie de presentaciones en cada uno de los cinco puntos, con cada presentación hecha como una colaboración o en diálogo entre un antropólogo de Japón y uno de los EEUU (En comunicación por correo electrónico, noviembre 25 de 2002).

Los problemas que la disciplina enfrenta hoy son, por tanto, no sólo para los antropólogos japoneses sino también para los estadounidenses y quizás para los del resto del mundo. Esto podría llevarnos a un tipo de "antropología interactiva" en el nivel global, una posición por la que abogaré más adelante. Pero antes de seguir, quiero considerar la posibilidad de una red asiática regional de antropólogos, porque Asia es el área en donde la antropología japonesa ha estado más profunda e intensivamente interesada.

Entre los antropólogos en Asia, la comunicación y la cooperación han sido hasta ahora limitadas. Kuwayama (2004b), en su discusión sobre las relaciones con la periferia del sistema-mundo antropológico, citando a Thomas Gerholm y Ulf Hannerz (1982: 7), afirmaba: "El mapa de la disciplina indica una tierra firme próspera de antropologías británicas, estadounidenses y francesas, y fuera de ella un archipiélago de islas grandes y pequeñas –algunas de ellas comunicadas a la tierra firme por puentes robustos o el frecuente tráfico de *ferries,* y otras algo aisladas–". En este mapa del mundo antropológico, los residentes de las islas periféricas miran hacia la tierra firme central, antes que mirarse entre sí. Esta metáfora es aplicable a Asia.

En 1995 fue realizado un simposio "Antropología cultural y Asia: el pasado, el presente y el futuro" en la reunión anual de la Sociedad Japonesa de Etnología en Osaka. El objetivo de sus organizadores era hablar del lugar de la antropología cultural en Asia y perseguir la posibilidad de la cooperación regional. Los antropólogos asiáticos de China, Corea, Japón, Taiwán, Filipinas, Indonesia y Malasia participaron, y Nur Yalmann, de la Universidad de Harvard, quien es de origen turco, presentó la ponencia central. Este fue el primer intento

de reunir a los antropólogos asiáticos en el congreso anual de la Sociedad Japonesa de Etnología.

Programas de intercambio de investigación también existen en universidades japonesas e instituciones de investigación, incluyendo el Museo Nacional de Etnología en Osaka, uno de los centros más importantes para la investigación antropológica en Japón. Varios proyectos de investigación conjuntos son financiados por el Ministerio de Educación, de Cultura, del Deporte, de Ciencia y Tecnología, la Sociedad de Japón para la Promoción de Ciencia, la Fundación de Japón y la Fundación Toyota, entre otros. El Centro de Asia de la Fundación de Japón fue fundado en 1995, especialmente para promover el conocimiento mutuo entre pueblos asiáticos y culturas. Además, las universidades japonesas han perseguido el intercambio internacional de estudiantes mucho más activamente que antes. Teniendo en cuenta esta tendencia, puedo proponer algunas posibilidades para la futura cooperación entre antropólogos asiáticos.

Primero, como lo planteé antes, la antropología japonesa en el pasado colonial resultó una versión japonesa de orientalismo, en la cual los pueblos de Asia fueron percibidos en términos negativos como *dojin* o "pueblos indígenas". Las cambiantes percepciones de Asia dentro de la antropología pueden ser examinadas por los japoneses y otros académicos asiáticos como un proyecto conjunto sobre la historia del colonialismo en Asia. Japón aparecía "asiático" en relación con Occidente, pero practicó un tipo de orientalismo hacia otros asiáticos durante el período colonial. Para superar la tendencia hacia la "orientalización" dentro de la antropología japonesa, debemos discutir esta tendencia conjuntamente con colegas asiáticos.

Segundo, el reciente crecimiento de la antropología japonesa, especialmente el aumento en trabajo de campo realizado en Asia, ha estado estrechamente relacionado con la expansión económica japonesa durante el período de la posguerra. "Comprender otras culturas" se hizo más necesario en tanto la influencia de la economía japonesa se expandió. Esto no quiere decir que la antropología está teniendo nuevamente un papel en el expansionismo japonés. Sin embargo, sería posible investigar las diferencias entre la antropología japonesa y otras antropologías asiáticas; del mismo modo, uno podría investigar la brecha entre los antropólogos japoneses y los estadounidenses discutida por Gordon Mathews (2004). Por ejemplo, la antropología japonesa ha indicado menos preocupación por asuntos de desarrollo que

algunas otras antropologías asiáticas. Esta brecha tiene que ser suturada si buscamos desarrollar intercambios académicos.

En tercer lugar, está claro que la antropología en cada país asiático tiene sus propias características nacionales. ¿Qué clases de propuestas, entonces, podemos hacer en Asia para abordar la situación poscolonial de la antropología en el mundo contemporáneo? Esto es lo que estaremos debatiendo con los colegas asiáticos en un futuro próximo. Para responder a esta pregunta, tenemos que desarrollar una red asiática de antropólogos, aunque ésta aún no se ha creado. Si fuera a ser constituida, podría realizar reuniones regulares, de la misma manera que la Asociación Europea de Antropólogos Sociales desarrollada a fines de los años ochentas. Los problemas comunes que estamos ahora enfrentando en las regiones asiáticas, como el desarrollo, el ambiente, la migración y el conflicto étnico, podrían ser discutidos. Tal red permitiría que enviáramos mensajes desde Asia al resto del mundo, antes que recibir exclusivamente los de los centros de Norteamérica y Europa.

Más allá de la dicotomía centro-periferia: hacia una antropología interactiva

En una sesión titulada "Antropología: una evaluación crítica desde el Japón", que Jerry Eades y yo organizamos en la reunión anual de la AAA en San Francisco en 1996, discutimos sobre futuros enlaces entre antropólogos asiáticos. Nuestro participante, Stanley Tambiah, advirtió de los peligros del aislacionismo en la antropología asiática, el cual podría ser perjudicial para el desarrollo de una antropología de mundo. Por supuesto, no queremos ser aislacionistas. No estamos defendiendo las antropologías asiáticas en oposición a la antropología occidental. Al contrario, estamos buscando la posibilidad de una "antropología interactiva" al tomar a Asia como prueba.

La Sociedad Japonesa de Etnología constituyó un comité especial para promocionar enlaces internacionales en 1996. La Sociedad ya ha intentado internacionalizarse invitando a distinguidos académicos del exterior a sus reuniones anuales: David Maybury-Lewis (1995), Benedict Anderson (1996), Stanley Tambiah (1997), Marshall Sahlins y Richard Fox (1998), y D. F. Eichelman (1999). Aunque es útil escuchar a académicos muy importantes del centro, también creemos que es importante organizar reuniones sustantivas sobre los

temas particulares en Japón con académicos en el extranjero, y participar en las reuniones en el extranjero con el propósito de que los académicos japoneses puedan tener mayor contacto con la comunidad antropológica internacional.

Para ampliar estos esfuerzos de internacionalizar la Sociedad, una nueva revista en inglés, *The Japanese Review of Cultural Anthropology*, fue lanzada en 1998 para proveer un canal de la comunicación y hacer la antropología japonesa más visible internacionalmente. Esta es solamente una de las series de iniciativas recientes. Para mencionar sólo otras dos, una nueva revista titulada *Asian Anthropology* fue creada en 2002; es publicada por la Editorial de la Universidad China para la Sociedad Antropológica de Hong Kong y el Departamento de Antropología de la Universidad China de Hong Kong. Además, en compañía de Jerry Eades hemos empezado una serie de monografías, "Antropologías asiáticas", con Berghahn Books, pensando también en los académicos asiáticos. La razón para estas iniciativas es que los antropólogos que residen en Asia desean que sus voces sean escuchadas dentro de la comunidad más amplia de la antropología. Estos intentos moldearán las bases de una antropología interactiva. De este modo, queremos crear antropologías más allá de los límites nacionales en Asia.

De otra parte, debemos crear un foro de debate académico abierto en el cual desarrollar una antropología interactiva en el plano global. Siguiendo a Kuwayama (1997: 541), por "abierto" quiero decir "la clase de representación que postula una audiencia diversa, tanto del nativo como del no nativo, que contrasta con la representación 'cerrada' que ha asumido, como en el pasado, una audiencia homogénea de la comunidad cultural propia". Para este propósito, como Kuwayama también sugirió, podríamos necesitar una nueva revista "en la cual los académicos nativos comentan sobre artículos de quienes no lo son, y estos a su vez responden los comentarios que han recibido, y por tanto reconceptualizan sus observaciones etnográficas en contextos nativos como no nativos" (1997: 541).

Sin embargo, el mayor problema para los antropólogos japoneses continúa siendo el de la lengua. Sabemos que pocos extranjeros, exceptuando los especialistas en Japón, pueden leer obras escritas en japonés. Esto es un obstáculo no sólo para las audiencias estadounidenses y europeas sino también incluso para las de otros países de Asia. Por otro lado, si escribimos en inglés, los lectores japoneses son renuentes a leernos. Además, al escribir en inglés sólo seguiríamos la hegemonía

académica occidental, porque los modos de pensamiento y presentación son diferentes de acuerdo con la lengua. Los japoneses estamos limitados al respecto porque carecemos de la experiencia para hablar y escribir en inglés –la lengua de la hegemonía– y para manejar los estilos occidentales de presentación y publicación. Pero no queremos cerrar el país –lo cual, en todo caso, no es nunca más una alternativa en esta era transnacional–. No habrá futuro para la antropología japonesa y la asiática sin una perspectiva transnacional y global en la cual podamos crear nuestra propia antropología, negociando nuestras identificaciones con otros, como es el caso de otras prácticas culturales en nuestro tiempo.

Conclusión

En un artículo titulado "Los futuros antropológicos", Adam Kuper (1994: 115) sugirió la importancia de los desarrollos en antropología fuera de los centros metropolitanos occidentales. La antropología japonesa es una de tales antropologías no-occidentales con su propia historia y su propio carácter. Sin embargo, como espero haber mostrado, el significado de "propio" puede ser complicado. Si el Japón tiene su propia antropología, es cierto solamente dentro de esta complejidad, y si las experiencias de la antropología japonesa de las que he hablado pueden arrojar algunas luces a las maneras de reconfigurar la antropología en el futuro, entonces es otra vez así dentro de la complejidad de la antropología japonesa.

El punto central para esta reconfiguración es crear y desarrollar un foro de debate abierto en el cual varias antropologías en el mundo puedan reunirse en igualdad de condiciones. Hay dos puntos para señalar al respecto. Primero, mientras se admite el papel hegemónico de la antropología occidental, se necesita también enfatizar que la mirada de la periferia refuerza el sistema académicamente. Las periferias pueden jugar un papel positivo y crítico, y esto es importante especialmente en el mundo que existe ahora después del 11 de septiembre de 2001. Nosotros, los "otros antropológicos" para el sistema mundo académico occidente-centrado, debemos tener un papel más enérgico en ayudar a generar una antropología global, antes que simplemente criticar la hegemonía occidental.

Segundo, aunque las tradiciones antropológicas pueden variar entre países, la antropología es también transnacional. Durante toda su historia, la antropología japonesa no ha sido

un fenómeno aislado sino más bien un producto de la intersección de varias tradiciones antropológicas del mundo entero. La identidad múltiple e híbrida de la antropología japonesa puede ser importante, porque un foro de debate abierto de las antropologías de mundo debe estar constituido no por representantes de antropologías nacionales sino por antropólogos transnacionales situados en algún lugar en medio. En este sentido, la antropología del futuro será construida con base en la interacción "glocal" (Robertson 1995) o "global-local".

Transformaciones en la antropología de Siberia: una perspectiva desde adentro

Nikolai Vakhtin

La idea de la investigación antropológica (etnográfica) llegó a Rusia desde Alemania en la primera mitad del siglo XIX, conjuntamente con la idea romántica del Estado-nación (Schweitzer 2001). Las vastas extensiones de Siberia, habitadas por varias docenas de pueblos indígenas, eran, al mismo tiempo que Asia Central y el Cáucaso, campos naturales para la investigación antropológica. La antropología siberiana fue particularmente reforzada por la expedición de Jesup North Pacific (1897-1902), intelectualmente diseñada y dirigida por Franz Boas. Este evento y su consiguiente investigación y publicaciones configuraron, en gran medida, el paradigma antropológico ruso en las primeras dos décadas del siglo XX, haciéndolo parte de la escena antropológica internacional (ver Krupnik y Vakhtin 2003).[1]

Simultáneamente, el carácter específico del colonialismo ruso, tanto como la dominante tendencia teórica de la etnografía soviética, condicionó el desarrollo de la antropología siberiana en dos aspectos: fue etnohistóricamente prejuiciada y tenía una enfática disposición escatológica. Los etnógrafos rusos –soviéticos– percibían los objetos de su investigación como las personas que pronto deberían convertirse en gente "como nosotros" –por lo tanto, su dominio desde los estudios de las condiciones contemporáneas de "los pueblos nativos" y su tendencia a estudiar historia étnica–. Y porque se suponía que los objetos de estudio iban a desaparecer pronto y a fusionase en una masa homogénea –ya fuera como "ciudadanos del imperio" o "el pueblo soviético"–, la misión principal de

1 Gran parte de este capítulo, especialmente su segunda parte, es solamente una visión breve sobre las tendencias principales en la etnología soviética, de la cual la antropología siberiana era simplemente una parte. Debido a mis intereses personales y experiencia, estoy más familiarizado con la investigación lingüística y, por consiguiente, con la historia de la investigación de la lengua y la política de la lengua en Siberia.

los etnólogos era registrar este pasado que se desvanecía –un enfoque que Susan Gal (1989) denominó "pastoralista"–.

Esta tendencia fue reforzada en las épocas soviéticas por la feroz presión ideológica: el presente era descrito únicamente de conformidad con las prescripciones ideológicamente aprobadas. Esto era también cierto para las descripciones del pasado, pero el margen de elección para la investigación social del presente era mucho más estrecho. Era más seguro alejarse del presente y concentrarse en el pasado. Esta tendencia, conjuntamente con la censura ideológica y una barrera de lengua, generó una honda brecha entre las tradiciones antropológicas rusa y occidental.

La situación en la investigación siberiana cambió después de 1989. La antropología siberiana se ha internacionalizado nuevamente mediante el trabajo de campo hecho en Siberia por antropólogos occidentales –con proyectos conjuntos ampliamente compartidos–, así como por los contactos académicos intensivos. Este nuevo desarrollo ha revelado discrepancias interesantes entre las dos tradiciones, tales como enfoques diferentes del objeto de estudio, marcos teóricos contrastantes, actitudes disímiles hacia compartir los resultados de investigación, y procedimientos y requisitos éticos diferentes.

La antropología siberiana a comienzos del siglo XX: una empresa internacional

Aunque hasta finales del siglo XIX los extranjeros constituían la mayoría de los investigadores sobre Siberia, eran empleados por el Estado ruso, generalmente por la Academia de Ciencias, y trabajaban en estrecho contacto con los académicos rusos. Algunos "extranjeros" se quedaron en Rusia por períodos relativamente breves y vieron sus asignaciones allí como temporales; otros destinaron sus vidas profesionales enteras en Rusia y se consideraron parte de la ciencia rusa (Schweitzer 2001: 268ff.).

Viajeros individuales como Mattias Kastren, Karl von Ditmar y Gerhard Maidel visitaron la "tierra de Siberia" en los años cincuenta y sesenta del siglo XIX, dejando valiosas descripciones de ésta (ver, por ejemplo, Kastren 1860, Maidel 1894, von Ditmar 1901; comparar con Schweitzer 2001: 112-116). En los primeros dos tercios del siglo XIX, Siberia era todavía un país extenso y lejano con una población escasa y pocos letrados; no era un campo particularmente fascinante para

investigación regular en la ciencia rusa. Solamente en el último tercio del siglo, la etnología y la etnografía se constituyeron en Rusia como disciplinas académicas independientes y populares. En 1889 fue publicado el primer número de *Etnograficheskoe obozrenie*[2] –*Encuesta Etnográfica*– y, en 1890, el primer número de *Zhivaya starina* –*Antigüedad Viviente*–. En 1894 el académico Vladimir Radlov se convirtió en director del museo *Kunstkamera* en San Petersburgo, el cual se convirtió, bajo su liderazgo, en una institución de investigación activa y moderna (Schweitzer 2001: 138-142).

En los años ochenta del siglo XIX, el interés en la investigación siberiana aumentó con el crecimiento de la población urbana y allí educada. Secciones de la Sociedad Geográfica Rusa fueron establecidas en Siberia –primero en Irkutsk y después en el Lejano Este (Shirina 1983, 1993)–. En 1888 fue abierta la primera universidad siberiana en Tomsk (Schweitzer 2001: 137). La expedición Jesup North Pacific (JNPE) jugó un importante papel en alentar la investigación etnológica en Siberia –especialmente en su parte noreste–, así como el hecho de que algunos eruditos rusos pudieron tomar parte en su trabajo.[3]

La JNPE, planeada, organizada y ejecutada por Franz Boas, fue una gran aventura (para los detalles de la expedición, ver, por ejemplo, Fitzhugh y Krupnik 2001, Freed, Freed y Williamson 1988, Schweitzer 2001: 153ff, Vakhtin 2001). Dos académicos rusos, y después tres, se hicieron miembros de la expedición, convirtiéndose simultáneamente en estudiantes informales de Boas. Estos hombres, que habían participado en el movimiento revolucionario cuando eran jóvenes, eran miembros del partido insurgente Narodnaya Volia –libertad de los pueblos–; en los años ochenta del siglo XIX fueron arrestados y exiliados a Siberia durante diez años. Allí se interesaron en las lenguas y etnografías indígenas, realizaron investigación de campo y coleccionaron datos antropológicos. Regresaron a San Petersburgo justo en la época en que Boas escribió a

2 La revista *Etnograficheskoe obozrenie* fue publicada hasta 1926, cuando su nombre fue cambiado, primero a Etnografia, de 1926 a 1929, y luego a S*ovetskaya etnografia* –Etnografía Soviética–, de 1930 a 1991. Después del colapso de la Unión Soviética en 1991, fue cambiado nuevamente a *Ethograficheskoe obozrenie.*

3 Ver la bibliografía detallada de publicaciones relacionadas con la expedición compilada por Igor Krupnik (2001).

Radlov pidiéndole que le ayudara a encontrar especialistas en etnografía siberiana para su expedición.

Estos tres hombres –Vladimir Bogoraz, Vladimir Jochelson y, después, Leo Sternberg– se convirtieron, durante las décadas del diez y el veinte, en los "padres fundadores" de los estudios siberianos. Bogoraz y Sternberg organizaron el famoso Instituto de los Pueblos del Norte, y los tres fueron miembros activos del Comité del Norte (1921-35). En los primeros años del régimen soviético, no solamente determinaron las instrucciones la dirección, el formato y base teórica de la educación e investigación antropológica, sino que también influyeron considerablemente en la política soviética hacia pueblos indígenas siberianos y sus lenguas en los años veinte (sobre la política nacional soviética y la política del lenguaje ver, por ejemplo, Alpatov 1994, 1997, Kreindler 1984, Silver 1974, Slezkine 1996, Vakhtin 2003).

Entre otras cosas, el JNPE produjo por primera vez en la antropología siberiana un torrente de contribuciones bajo una agenda común que fueron escritas, editadas, traducidas y difundidas cruzando barreras políticas y de idioma durante casi treinta años. La sociedad establecida durante los años del proyecto parecía extenderse a la segunda generación de académicos fomentada por los miembros originales de la JNPE –un desarrollo que nunca ocurrió (Krupnik y Vakhtin 2003), como lo veremos después–.

Durante este período, la investigación rusa y occidental en y sobre Siberia fue de la mano, apoyándose y nutriéndose mutuamente en cuanto a los enfoques teóricos y a los datos de campo. La nueva disciplina académica, la etnología, desarrollada triunfalmente en Europa occidental y los Estados Unidos, y que fuertemente influenció el pensamiento etnológico ruso, suponía en aquel tiempo el pragmatismo y el trabajo de campo descriptivo (Slezkine 1993: 114; comparar con Schweitzer 2001).[4]

Un salto a toda prueba: los siberianistas soviéticos después de 1917

Después de la revolución rusa de 1917, las etnologías rusas y las europeas-norteamericanas tomaron senderos diferentes.

4 Ver, por ejemplo, el obituario de S. M. Shirokogorov publicado por W. Muelman (*Etnograficheskoe obozrenie* 2002, no. 1), en el cual se discute la influencia sobre el pensamiento teórico europeo de Shirokogorov. Ver también Schweitzer (2001).

En los primeros años después de la revolución, ciertas tendencias innovadoras aparecieron en la etnología rusa de lo que había sido moldeado sobre los fundamentos comunes y no sin influencias de Europa: "... los académicos se desplazaron de la diacronía e historicismo hacía la sincronía, la función y la estructura" (Slezkine 1996: 830). Desde una perspectiva diferente, estas tendencias pueden ser definidas como "internacionalistas".

Sin entrar en los detalles, sólo haré referencia a un ejemplo de un "evolucionista endurecido", Leo Sternberg. En una presentación realizada en 1921 ante la reunión anual del Instituto Geográfico, Sternberg formuló el paradigma académico que junto con sus colegas constituía el fundamento del programa de enseñanza del instituto –la esencia de su educación e investigación etnológica–.[5] Aunque este paradigma era evidentemente evolucionista, no trató la identidad étnica como una característica intrínseca de todos los pueblos, sino como una representación de superficie de una unidad interna. La piedra angular del paradigma era la idea de una especie humana unida: igualdad y fraternidad de todos pueblos, sin importar su ubicación en la "escalera de la civilización". Según Sternberg, la etnología era una ciencia que se suponía demostraba, a través de los métodos analíticos exactos y numerosos hechos recolectados –"el inagotable tesoro de hechos sobre la vida de todos los pueblos, todas las etapas de la cultura, todas las épocas"–, la calidad universal de la cultura humana (Sternberg s.f.: 25).

Otros académicos de la época formularon ideas similares: el historiador N. M. Pokrovskii, el lingüista N. Ia. Marr, y aquellos lingüistas que estaban publicando en los años veinte.[6]

---

5 Sternberg (s.f.). Hasta donde sé, esta presentación nunca ha sido publicada. Sternberg y Bogoraz fundaron el Instituto Geográfico en 1916 como una institución de investigación etnológica dentro de la Universidad de San Petersburgo. A comienzos de los años veinte se convirtió en el núcleo del famoso Instituto de los Pueblos del Norte –Institute of the Northern Peoples–, después transformado en el Departamento del Norte del Instituto Pedagógico Hertzen, la institución de enseñanza principal para minorías indígenas del norte.

6 Desde el punto de vista moderno, a pesar de la celebridad de las especulaciones de Marr, había en ellas cierta razón. Si uno aparta su "teoría de estados" –es decir, que todas lenguas pasan las mismas etapas del desarrollo, de primitivo a desarrollado, y que las etapas coinciden con las etapas sociales y económicas de

Publicaciones de la época sobre "la cuestión nacional", las lenguas, los sistemas de escritura y los alfabetos estaban llenas de enunciados que enfatizaban la necesidad, el valor y las ventajas de dar igual apoyo a todas culturas y a todas lenguas, sin importar el número de sus hablantes –ver, por ejemplo, las publicaciones en el boletín oficial del Ministerio de Educación–.[7] La enseñanza en y sobre lenguas maternas fue introducida en todas las escuelas primarias no rusas del país –éste era, en el momento, el *leitmotiv* de la política de lenguaje y étnica–.[8]

Las ideas de los "internacionalistas" estaban indudablemente relacionadas con las tendencias políticas de la época; tendencias que pronto se convirtieron en menos oportunas. El arqueólogo S. N. Bykovsky escribió: "Al buscar las características étnicas o nacionales de una cultura afanosamente [...] un arqueólogo [...] está apuntalando 'científicamente' el derecho de los imperialistas para arrebatar algún territorio u otros" (1934, citado en Shnirelman 1993: 56). Como Víctor Shnirelman (1993: 58) comentaba acertadamente, "los estudios etnogenéticos –es decir, los intentos de trazar las maneras específicas de la formación de pueblos individuales– eran imposibles bajo el internacionalismo de Stalin. Un académico

las sociedades –, su mal articulada teoría del "cuarto elemento" y su tesis de que cada clase social habla un lenguaje diferente (ver Brandist 2002b), permanecen las ideas fuertes de Marr sobre el "cruce" de lenguas, culturas y pueblos, las ideas sobre su influencia mutua y su punto sobre los principios unificados que determinan el desarrollo de las lenguas y culturas. De acuerdo con Marr, todas las lenguas modernas y pueblos estaban mezclados; además, la lengua, la cultura, la raza y la religión eran categorías históricas, lo que significa que cambian con el tiempo (Marr 1915: 287, citado en Shnirelman 1993: 53). Encontramos un enfoque totalmente diferente de la etnicidad – "raza", en los términos de Marr– como una categoría flexible, un enfoque que se parece más a los modernos que a las teorías "primigenias" de la etnicidad que se hicieron dominantes después en la etnografía soviética.

7 **Bulletin of Official Orders and Communications of the** Ministry of Education, 13 de enero, 1923 (no. 7): 10.

8 Ver el discurso dado por N. M. Pokrovskii antes del Primer Congreso Todos-Rusos de Consejos Regionales (26 de enero de 1923) sobre la ilustración de nacionalidades, en Bulletin of Official Orders and Communications of the Ministry of Education, 13 de enero, 1923 (no. 10): 12. Ver también la presentación de Rosen en la misma fuente (p. 15).

que se arriesgara a hacer esto podría ser acusado de chovinismo imperial o nacionalismo local".[9]

Se realizaron esfuerzos, por supuesto, para restablecer el formato internacional verdadero de investigación siberiana, pero en este contexto fueron vistos como ingenuos. Franz Boas hizo uno de tales esfuerzos, enfatizando en una carta a la Academia Rusa de Ciencia: "En este momento, el contacto entre ciencia estadounidense y rusa es insuficiente [...] Es, por tanto, muy deseable que un intercambio de científicos jóvenes sea desarrollado. Esto es particularmente necesario en el dominio de antropología". El resto de la carta ofrecía un programa de intercambio para académicos jóvenes.[10] En 1928 Boas estaba todavía tratando de restituir los contactos perdidos con sus colegas rusos; a mi entender, la carta nunca fue respondida.

Los intentos de restablecer el contacto se adelantaron desde el otro lado también, especialmente de lo que podría ser llamada "la segunda generación de Jesup" (Krupnik y Vakhtin 2003). Un estudiante de Bogoraz, Alexander Forstein, fue a Dinamarca en 1936 con una beca de investigación en el

9 Para aquellos desconocedores de retórica política estalinista, "chovinismo imperial" *(velikoderzhavnyi shovinizm)* y "nacionalismo local" *(mestnyi natsionalizm)* eran dos acusaciones que los bolcheviques usaron alternativamente para acusar y deshacerse de quienes traían todo trabajo cultural sobre sus hombros. Demasiada atención a lo general –ya fuera en la lengua, la cultura, los hábitos o los planes de estudios de la escuela– ponía a la persona en peligro de ser culpado –y encarcelado– por chovinismo imperial. Demasiado énfasis sobre lo particular –cualquiera fuese éste– generaba cargos de nacionalismo local, con el mismo resultado. Para hacer la situación totalmente desesperanzadora, solamente una persona, Stalin, conocía el balance correcto. Por ejemplo, ¿qué palabra debía uno sugerir para un libro escolar en esquimal yupik para nombrar un hospital? Si uno usaba bolnitsa, un préstamo ruso, entonces uno era acusado de chovinismo imperial. Si uno acuñara un derivado esquimal, aknighvik, o "el lugar donde uno está enfermo", entonces uno era acusado de nacionalismo local. No había escapatoria.

10 Esta y otras cartas de Franz Boas son citadas de la colección de la correspondencia profesional de Boas conservadas en la Sociedad Filosófica Estadounidense en Filadelfia. Usé copias en microfilme de la Biblioteca Pública de Nueva York, tanto como la colección del Museo de Historia Natural de Estados Unidos.

Museo Nacional de Copenhagen.[11] Desde allí escribió a Boas –el 30 de junio de 1936– preguntando por una oportunidad de viajar a los Estados Unidos con una beca de investigación a largo plazo. "Cualquier interrupción de nuestras conexiones con América sería una pérdida muy dolorosa realmente", dijo. Boas respondió el 20 de agosto de 1936, diciendo, "Perdone la larga demora de mi respuesta a su carta [...] No supe qué responder. Me he jubilado de la enseñanza activa este año [...] Creo que el trabajo en América podría ser muy útil para usted, pero no sé qué indicar".

La era del internacionalismo terminó antes de 1934, cuando, en el decimoséptimo Congreso del Partido Comunista, Stalin anunció que el enemigo principal era ahora el nacionalismo local. En 1936 el enfoque de la historia de Pokrovskii

11 Alexander Forstein nació en 1904 en Marsella, ya que sus padres habían emigrado de Rusia del sur –presumiblemente para escapar de los progromos–. En 1911 fue llevado a Rusia y vivió en Rostov. Entró en la universidad en San Petersburgo en el Departamento de Etnografía, se graduó en 1926 y consiguió un trabajo y una plaza de postgrado en el Instituto de los Pueblos del Norte. En 1927 Bogoraz lo envió a Chukotka a realizar investigación y a enseñar allí en una escuela. En 1927-29 vivió en Cabo Chaplin; en 1929-30 fue a Khabarovsk, donde se casó; y en 1930-33 regresó a Chukotka, donde trabajó como director de programas sociales y culturales para el Comité Ejecutivo de Distrito. En 1933 regresó a Leningrado y obtuvo una beca investigación en el Instituto de Antropología y Etnografía. En mayo de 1937 fue arrestado como "espía japonés", presuntamente miembro de una organización contrarrevolucionaria –evidentemente inventada por la KGB–, liderada por otro siberianista, Yakov Koshkin. Como "miembro de esta organización" fue acusado de propaganda contrarrevolucionaria entre la población local de Chukotka para la secesión del lejano este, tanto como de trabajo contrarrevolucionario entre los estudiantes y el cuerpo docente del Instituto de los Pueblos del Norte contra la teoría marxista en la ciencia. Fue sentenciado a diez años de trabajo forzado en campos, pasándolos en el área de Magadan. Fue liberado en junio de 1947 y se fue a vivir en un pueblo pequeño en distrito de Kursk. Después se trasladó al Cáucaso y allí trabajó como administrador en una planta de energía. Fue rehabilitado en 1956. Nunca regresó a su investigación académica. A fines de los sesentas un lingüista noruego, Knut Bergsland, trató de encontrarlo y establecer contacto con él, pero Forstein rechazó todo contacto repentinamente –se había hartado de esto, dijo–.

fue purgado, conjuntamente con muchos historiadores; el concepto del pueblo ruso fue restablecido como un centro legítimo de investigación (Shnirelman 1993: 58). La orientación de la etnografía soviética –al igual que la arqueología y la lingüística– cambió de ideas internacionalistas a conceptos de la especificidad étnica y la investigación en las historias de grupos étnicos individuales. Shnirelman (1993: 54-56) conectó estos cambios con las transformaciones en el uso general de Stalin de la política: en este tiempo, la esperanza de la revolución en el mundo se extinguió y se hizo claro que la única política plausible para los bolcheviques era fundar un Estado soviético fuerte para recrear, bajo la apariencia de la Unión Soviética, la estructura política y administrativa del imperio [ruso]". Cambios similares tuvieron lugar en la política de la lengua. Con toda la violencia de los métodos de Stalin, se introdujo un giro hacia el apoyo predominante del idioma oficial, el ruso –es decir, en los términos de Vladimir Alpatov (1994), a la política de lengua "normal" en un Estado federal multiétnico que se dirigía hacia la industrialización–.

Para la etnología esto tenía consecuencias serias: causó un "descenso brusco en las fortunas de los intelectuales poco ortodoxos en la Unión Soviética" (Brandist 2002a: 9). Mientras que en los veinte los antropólogos realizaron trabajo de campo extensivo a pesar de la situación financiera del país, para la mitad de los años treinta su trabajo estaba casi totalmente parado y la etnografía se "convirtió nada más que una teoría del primitivo comunismo" (Slezkine 1993: 120). En 1932 N. M. Matorin, un destacado etnógrafo soviético, declaró que continuar el trabajo de campo bajo las condiciones modernas era imperialismo. También afirmó que los etnógrafos no tenían derecho de estudiar los asuntos contemporáneos: no había nada específicamente "etnográfico" sobre el *kolkhozy* moderno o las granjas colectivas (Matorin 1931: 20-21, citado en Slezkine 1993: 120). La etnología y la etnografía en la Unión Soviética fueron declaradas, durante casi diez años, obsoletas e inútiles –efectivamente, el epíteto ruso para ellos, *vrednyi*, es traducido mejor como "mal" o "siniestro"–. La investigación seria fue eliminada. Por muchos años, empezando en la mitad de los treinta, el tema de investigación principal para los etnógrafos soviéticos fue la etnogenésis, es decir, la investigación arqueológica y etnográfica, y en parte lingüística, de la formación de "etnias" o grupos étnicos. Desde este punto hacia adelante, el entendimiento mutuo entre etnografía soviética y antropología occidental empezó a disminuir (Shnirelman 1993: 52). Los etnó-

grafos soviéticos no hicieron investigación sobre "culturas"; al contrario, su tarea principal fue captar, comprender y glorificar las imperceptibles "etnias" (Slezkine 2001: 362-363).

En 1932, una reunión en Moscú de arqueólogos y etnógrafos soviéticos aprobó una resolución que estableció las tareas inmediatas para la investigación etnográfica. Los etnógrafos, según el documento, estudiarían lo siguiente:

> (1) el proceso de etnogénesis y distribución territorial de grupos étnicos/nacionales; (2) la producción material en sus variantes (étnicas) específicas; (3) el origen de la familia; (4) el origen de clases; (5) el origen de formas varias de religión y arte; (6) las formas del deterioro del comunismo primitivo [y] la sociedad feudal en entornos capitalistas; (7) las formas de transición de las formaciones precapitalistas directamente al socialismo; y (8) la construcción de la cultura, nacional en su forma y socialista en su contenido (*Sovetskaya etnografiya*, vol. 3, 1932, citada en Slezkine 1993: 119). [12]

Este énfasis sobre los grupos étnicos, combinado con la presión política, dio a luz otra característica interesante de la etnografía soviética en los treinta –y después–: los etnógrafos se hicieron agentes del Estado. Yuri Slezkine escribió: "Con el advenimiento al poder de los bolcheviques, la esencia de la política nacional se transformó en una pelea por la convergencia entre las fronteras étnicas con los administrativos, lo cual significó que la mayoría de los etnógrafos se convirtió en administradores" (Slezkine 2001: 342). ¿Los etnógrafos tuvieron que estudiar grupos étnicos? Pues bien, esos grupos tuvieron primero que ser construidos, delineados y osificados. Otro autor, David Anderson (2000b: 135), respalda esta observación: "Un distintivo de la etnografía del Estado federal soviético ha sido una preocupación por establecer esos límites [étnicos] entre los pueblos, los cuales después se hicieron reales fronteras administrativas". Luego afirma que "los fluidos límites entre grupos de identidad [...] se hicieron sólidos e impermeables en parte a través de la acción etnográfica oficial" (2000b: 141).

---

12 La frase "nacional en su forma y socialista en su contenido" es otra invención famosa de Stalin, bien conocida para todos los nacidos en la Unión Soviética de antes de mitad de los ochenta.

En otras palabras, en el final de los años treinta, la política, la ideología y las ciencias soviéticas regresaron a la idea de las etnias, y los científicos empezaron a investigar la etnogénesis y a describir las diferencias entre etnias en la cultura "material" y "espiritual" (ver Anderson 2000a: 77ss.). Ellos mismos contribuyeron así en la construcción de las etnias y, al hacerlo, a sentar la base para el futuro conflicto étnico. Como S. M. Shirokogorov escribió en la misma época, "la intención de los etnógrafos de indicar la inferioridad de estas naciones pequeñas y la necesidad de 'protegerlos' resulta de las actitudes generales de las grandes naciones [...] Mientras buscan la verdad imparcial, están por tanto preparando el arma más perfeccionada para la pelea étnica en el futuro" (Shirokogorov 1933: 168).

Hacia finales de dicha década, la etnografía eslavo-rusa se convirtió en el campo principal de los estudios etnogenéticos. El propósito de estos estudios fue demostrar la autoformación de una temprana cultura eslava ingeniosa y productiva y demostrar que las culturas germánicas habían sido subdesarrolladas, y su influencia totalmente negativa en las culturas cercanas. Ésta era una respuesta a la "expansión etnogenética" de los etnólogos alemanes: los escritores soviéticos de los cuarenta estaban listos para descubrir a "eslavos antiguos" casi por todos lados. Estos autores ponían en un lugar insignificante a los pueblos germánicos, como los académicos alemanes de los años veinte y treinta les asignaban a los pueblos eslavos (Shnirelman 1993: 62-63). Toda esta "investigación académica", especialmente a fines de los cuarenta y durante comienzos de los cincuenta, fue destinada a intimidar a la derrotada Alemania, para "demostrar" el primitivismo de la cultura germánica antigua y honrar a Rusia por encima de sus vecinos occidentales (Shnirelman 1993: 63); esto tenía toda clase de objetivos, pero no eran científicos. Las raíces de la investigación etnogenética en la Unión Soviética estaban en "la lucha por el pasado" (Shnirelman 1993: 64), en la pasión por establecer un mito etnogenético eslavo.[13]

13 "Las personas toman el orgullo en su historia nacional, a menudo compitiendo por que los pueblos antiguos son 'sus' antepasados y algunos elementos de la cultura antigua son 'su' 'herencia' cultural. La competencia por los antepasados [comparar el subtítulo del libro de Shnirelman, La competencia por los antepasados (1996)] y las herencias están frecuentemente relacionadas con las disputas políticas entre naciones vecinas. Dado que las naciones y los grupos étnicos pueden ser comunidades sólidas sólo sincrónicamente y son cambiantes diacrónicamente, no es muy significativo en el nivel científico determinar qué comunidades antiguas o medievales

La revista *Sovetskaia etnografiia* entre 1946 y 1955 evidencia la siguiente distribución cuantitativa de trabajos: 151 artículos sobre etnogénesis, estadísticas étnicas, cartografía étnica e investigación sobre la composición étnica y etnónimos; 294 artículos sobre aspectos varios de la subsistencia y cultura material; 56 artículos sobre la estructura social, la familia y las relaciones de matrimonio; y 182 artículos sobre el folclore de diferentes grupos étnicos (*Sovetskaya etnografiia* 1956). La mayoría de los artículos sobre los asuntos etnográficos o lingüísticos específicos contenían referencias en sus títulos a identidad étnica o a etnogénesis.

Después de 1936-37, cuando el terror irrestricto comenzó y muchos etnógrafos fueron detenidos, "la incertidumbre y el horror eran tan poderosos que aquellos etnógrafos que no estaban todavía en la prisión casi perdieron la habilidad de hablar" (Slezkine 1993: 122-123). La etnografía –en la versión de Matorin y Bykovskii– fue revivida solamente después de la Segunda Guerra Mundial, y los etnógrafos retornaron a estudiar lo que fue requerido por la resolución de la reunión de 1932 mencionada antes.

La Unión Soviética, por lo tanto, se convirtió en "el primer Estado federal en historia que legalizó el federalismo etnoterritorial, clasificó a todos ciudadanos según su 'nacionalidad biológica', y suscribió formalmente una política de la preferencia gubernamental por la etnicidad" (Slezkine 2001: 330, ver también Brubaker y Cooper 2000). Como lo planteó otro escritor, "la reducción de la competencia nacional a la etnicidad es un rasgo característico de las ciencias sociales rusas" (Malakhov 2002: 12).

La represa se rompe: los antropólogos culturales en un campo etnográfico[14]

Una de las consecuencias inevitables del desarrollo claustrofóbico del Estado soviético era el aislamiento de los académicos, incluyendo a quienes hicieron investigación etnográfica y

constituyen sus antepasados. Esto debe ser comprendido mejor como una creación mítica antes que [como] investigación académica" (Tomohiko 2002: 163).

14 En esta sección del capítulo, recurro a materiales del simposio titulado "¿Quién posee la etnografía siberiana?", realizado en el Instituto Max Planck para Antropología Social en Halle (Saale), Alemania, el 7-9 marzo de 2002. También estoy usando el texto de una evaluación de ese simposio que escribí conjuntamente con Anna Sirina (Vakhtin y Sirina 2003; ver también Gray, Vakhtin y Schweitzer (s.f.).

lingüística en Siberia. No quiero decir aislamiento de nuevos logros teóricos en ciencia occidental; incluso en las épocas soviéticas había académicos que miraron cuidadosamente qué estaba ocurriendo en Occidente. El problema era que los etnógrafos rusos podían trabajar solamente dentro del paradigma teórico aprobado, y los académicos rusos y occidentales no podían trabajar conjuntamente en el campo. Durante muchas décadas, el "campo" siberiano fue totalmente sellado de modo oficial.

En realidad, algunos etnólogos occidentales individuales encontraron en ocasiones una manera de trabajar en Siberia, incluso antes de la disolución de la Unión Soviética. En 1975 Marjorie Mandelstam Balzer se las arregló para llegar a Siberia del norte. En la mitad de los ochenta empezó trabajo de campo en Siberia occidental entre los khanty y en Yakutia entre los sakha. Caroline Humphrey hizo trabajo de campo entre los buryats en Siberia del sur a fines de los setenta. Piers Vitebsky también comenzó a hacer trabajo de campo en Yakutia bastante temprano, en 1986.

Pero el trabajo de campo de los occidentales en Siberia durante los tiempos soviéticos tenía un estatus "oficial" –es decir, aprobado y controlado por el Estado–. Los académicos occidentales, que tenían que ser invitados oficialmente por la Academia de Ciencia, eran cuidadosamente pasados de una institución académica a otra. Les dijeron dónde podrían y dónde no era permitido ir; sus contactos fueron estrictamente monitoreados y controlados por lo que entonces se denominaba "las organizaciones competentes" –un eufemismo soviético para la KGB–. Además, sus estancias en Siberia eran generalmente breves.

Al final de los ochenta y a lo largo de los noventa, el sereno paisaje de los estudios siberianos soviéticos fue hecho añicos por la llegada inesperada de "otros" antropólogos extranjeros, que entraron de una manera diferente. Eran jóvenes estudiantes de posgrado en antropología, de todas partes del mundo, atraídos por la asequibilidad repentina de un vasto "campo" antropológico. En total acuerdo con las tradiciones de las antropologías británica y norteamericana, vinieron por largos períodos de tiempo, generalmente por un año, pero a menudo por más. Se movieron solos, incontrolados por los funcionarios del Estado; se hicieron amigos de personas locales, vivieron en pueblos y campamentos, se quedaron con familias, vagaron por la tundra con los seguidores indígenas de manadas de renos, pescaron y cazaron con los indígenas en

la taiga, y actuaron como gente libre, violando alegremente, ante la mirada perpleja de los administradores locales, todas las reglas sobreentendidas de la era soviética.

No es una exageración poder decir que a fines de los ochenta apareció en Occidente, y especialmente en Norteamérica, un verdadero entusiasmo por Siberia. Desde ese tiempo hasta mitad de los noventa, más de una docena de antropólogos jóvenes que se habían titulado de universidades en los Estados Unidos, Canadá, Gran Bretaña, Alemania, Noruega y Francia se las arreglaron para realizar trabajo de campo serio en Taimyr y Yakutia, en Chukotka y Sakhalin, en Kamchatka y Yamal, para coleccionar los datos para sus proyectos doctorales.[15] Al final de los noventa, este trabajo había empezado a producir resultados: las publicaciones aparecieron –primero artículos, luego libros–.[16] Los autores encontraron trabajos en departamentos de antropología en universidades en los Estados Unidos, Canadá, Reino Unido, Finlandia, Francia y Alemania. Se hicieron participantes regulares en las conferencias académicas sobre antropología siberiana tanto en Rusia como en el exterior. Los académicos rusos que hicieron inves-

15 Hago aquí el listado de algunos de estos jóvenes académicos, aquellos que trabajaron en Siberia en los años 1990 y han completado ya su investigación: David Anderson (procesos étnicos e identidades étnicas de los taimyr, evenki y dolgan, 1992-1997); Alexia Bloch (Escuelas residenciales y educación indígena entre los evenki, 1996-1998); Atsusi Esida (la situación social y cultural entre los nenets, 1995-1998); Bruce Grant (la sovietización entre los nivkhi de Sakhalin, 1993-1995); Patricia Gray (procesos sociales actuales y relaciones de poder en Chukotka, 1995-1996); Anna Kerttula (los nuevos residentes en Chukotkan y la identidad yupik, eskimos y chukchi, 1989-1992–; David Koester –la socialización en la generación joven de los hombres itel en Kamchatka, 1994-1996–; Hiroki Takakura –el paisaje social y los cazadores de renos entre evens y yakuts en Yakutia, 1996-1999); Gail Fondahl (los efectos de la industrialización sobre evenki, 1996-1998); Peter Schweitzer (organización social de los pueblos indígenas de Chukotka, 1990-1998). A estos "veteranos" los ha seguido una nueva poderosa ola de antropólogos sociales jóvenes que ya trabajan, o están planeando trabajar, en Siberia.

16 Para libros basados en investigación de primera mano en Siberia, ver Anderson (2000a), Balzer (1999), Golovnev y Osherenko (1999), Grant (1995), Kasten (2002), Kerttula (2000) y Rethman (2001). Al igual que estos, pero basado en investigación de archivo, está Slezkine (1994).

tigación en las culturas y las lenguas de Siberia empezaron a percibir una metamorfosis de su paisaje académico.

Esta metamorfosis puede ser percibida en múltiples aspectos. Primero, la comunidad académica internacional de antropólogos siberianos ha crecido considerablemente en número y se ha hecho mucho más joven. Aproximadamente tres docenas de antropólogos y lingüistas rusos que hicieron investigación en y sobre Siberia han sido reforzados por una fuerte y activa cohorte de académicos extranjeros, comparable en número, cuyo advenimiento ha transformado la comunidad notablemente. Al lado de este "aumento mecánico de población", el número de antropólogos rusos ha disminuido regularmente, debido a las causas naturales, a la partida de los académicos rusos de la disciplina mal pagada –y, en muchos casos, del país– y a la falta de predisposición evidente de estudiantes rusos jóvenes de participar en una disciplina que, a comienzos de los noventa, no parecía tener ningún futuro. Teniendo como telón de fondo el decreciente número de personal de investigación en los departamentos siberianos de varios institutos de etnología y en los departamentos de lingüística de la Academia de Ciencia, las universidades de San Petersburgo, Moscú, Tomsk y Novosibirsk, y otros centros de investigación tradicionales, el advenimiento de diez a quince eruditos jóvenes y llenos de energía de Occidente fue una gran transformación.[17] Curiosamente, entre los siberianistas occidentales no hay "generaciones": todos son aproximadamente de la misma edad. Esto creó relaciones especiales dentro del grupo y entre éste y sus colegas rusos.

El segundo cambio importante en el paisaje académico siberiano es la transformación en el objeto de investigación antropológica. La investigación etnológica rusa –soviética–, como mencioné, estaba siempre relacionada con el pasado, con la tradición, con el estudio de las culturas, las lenguas y las sociedades que estaban "al borde de la extinción" y que, por tanto, tenían que ser urgentemente registradas antes de que fuera demasiado tarde. Esta perspectiva no era, por supuesto, una invención rusa: como Susan Gal (1989) indicaba, los planteamientos sobre la inevitable desaparición de las culturas, lenguas, y dialectos, poco después de que se descu-

17 Parece como si la disminución en el número de siberianistas rusos hubiera concluido ahora y una tendencia opuesta estuviera en marcha. Académicos de las otras disciplinas se están dirigiendo a la investigación siberiana; nuevos centros se están abriendo y los viejos se están recuperando lentamente de la conmoción de la crisis económica de los noventa.

brieran, fueron figuras retóricas constantes y centrales de la etnografía europea del siglo XX. Los académicos a menudo estaban a la búsqueda de zonas rurales lejanas, de personas de edad; estaban buscando elementos arcaicos y prístinos y, por lo tanto, "genuinos" y auténticos de la cultura. Interpretaron los cambios como distorsiones, como pérdidas de esta "autenticidad". Gal denominó a este enfoque "pastoral": el pasado es el modelo, el presente es considerado como el "pasado desfigurado". Aunque muchos eruditos rechazaron explícitamente este enfoque, todavía influía en sus resultados (Gal 1989: 315-316).[18]

El enfoque opuesto para el "campo etnográfico" –concretamente, los estudios de las características sociales, culturales y lingüísticas contemporáneas de las comunidades modernas– fue, como mencioné, totalmente diluido a fines de los años veinte por los estudios de "etnogénesis" y "cultura material". La nueva cohorte de jóvenes antropólogos occidentales retomó este enfoque: su trabajo enfatiza enérgicamente el presente como algo valioso en sí mismo. Estudian el cazador de renos *contemporáneo*, las identidades y conflictos étnicos *contemporáneos* y las relaciones de poder y de género *contemporáneas*. Esto, sumado al hecho de que las fundaciones internacionales enfatizan su soporte para la investigación en los temas contemporáneos, ha causado que los eruditos rusos ajusten su investigación en torno a las nuevas –o, mejor, olvidadas– líneas.

Otra transformación importante es lo que uno podría llamar los cambios en las "relaciones de propiedad" entre antropólogos siberianos soviéticos al dividir sus dominios de estudio. Por décadas, estas relaciones permanecieron sin disturbios: todo el mundo sabía quién estudió qué y quién tenía el "derecho" para estudiar qué. En cierto modo, Siberia fue dividida en "esferas de influencias" entre académicos de Moscú, Leningrado, Novosibirsk, Tomsk, y algunas otras ciudades; era infrecuente que dos académicos, fueran lingüistas o etnógrafos, hicieran investigación en la misma área o en la misma lengua. Esta división de Siberia respecto a "sitios de caza" –donde cada académico tenía su área, grupo o lengua

18 Compare la excelente discusión de la diferencia entre "cambio cultural rápido" y "deterioro de la cultura" en el libro *Arctic: Contributions to Social Science and Public Policy* (1993). El libro tiene un anexo titulado "Ciencia social ártica: un programa para la acción", escrito en 1989. Gran parte de lo que dice del Ártico estadounidense es aplicable a Siberia también.

"legítimas", y entrar sin autorización no era bienvenido– puede ser explicado en parte por el pequeño número de académicos: el campo era demasiado vasto y la vida humana demasiado breve para tomar más que un grupo indígena o una lengua para su investigación seria. En parte, sin embargo, esta situación fue mantenida concientemente y no siempre por consideraciones puramente académicas.

La llegada de antropólogos occidentales cambió la situación considerablemente. En los noventa casi cada etnólogo ruso descubrió que había adquirido un colega –o un rival, dependiendo de su punto de vista– que trabajaba en la misma área, en los mismos poblados y, a menudo, al mismo tiempo. El "monopolio natural" de los etnólogos rusos sobre "sus" grupos, áreas o lengua se terminó.

El paradigma teórico de investigación siberiana también cambió. Los etnólogos soviéticos trabajaron, voluntariamente o no, dentro de una teoría pseudomarxista, desarrollada y aprobada por algunos académicos "reconocidos" –y antes que nada, dentro de la "teoría de las etnias"–. Los académicos occidentales trajeron nuevos enfoques teóricos. Aquello fue una oxigenación para la academia rusa, no tanto porque esas ideas eran completamente nuevas para los soviéticos, sino por el simple hecho de que ahora se hacía posible *escoger* entre los enfoques, entre sistemas conceptuales y terminológicos diferentes.

No quiero decir que todas las teorías y metodologías "extranjeras" eran necesariamente mejores, o que los académicos extranjeros estaban libres de estereotipos o de modas teóricas, con sus referencias inevitables a Mikhail Bakhtin y Lev Iakubinskii, Michel Foucault y Fredrik Barth, Ernest Gellner y Benedict Anderson –las cuales se asemejan a menudo a las hechas a Marx, Engels y Lenin en las primeras páginas de las publicaciones soviéticas–. Pero el simple hecho de que se trataba de teorías distintas y de que ahora había una posibilidad de escoger, afectó la etnografía rusa.

Finalmente, el aumento del sistema de subvenciones de investigación, incluyendo las internacionales, implicó también un nuevo desarrollo. La posibilidad de acercarse directamente a organismos de financiación internacionales y de empezar proyectos de investigación conjuntos con colegas de otros países, socavó el monopolio del Estado sobre la colaboración internacional y llevó al desarrollo activo de la investigación etnológica, arqueológica y lingüística en Siberia –en universi-

dades siberianas e instituciones de investigación–. La etnología siberiana moderna en Rusia es ahora mucho más descentralizada de lo que solía ser.

Aunque ha disminuido en parte la moda de hacer trabajo de campo en Siberia, está claro que este arrebatado interés no fue fortuito o temporal, y que los cambios en el paisaje de los siberianistas están ya establecidos. Los estudios antropológicos siberianos son –en teoría, metodología y práctica– mucho más internacionales de lo que fueron durante la era soviética. En cierto sentido, vuelven a empezar desde el punto de comienzos de los veintes cuando la antropología cultural, traída al país por Bogoraz, Sternberg, Jochelson y otros, comenzó a desarrollarse como una parte natural de la ciencia internacional, un desarrollo que fue violentamente terminado por el poder soviético.

¿Qué es lo nuevo? Los cambios actuales en los paradigmas de investigación

Como consecuencia de los desarrollos que he esbozado, la investigación antropológica siberiana en Rusia de hoy está pasando por fuertes transformaciones disciplinarias. Me limitaré a dos ejemplos breves al respecto dentro de dos facetas de la investigación: los cambios en el objeto de estudio y en las actitudes hacia los aspectos éticos de la investigación antropológica en Siberia (para detalles, ver Vakhtin y Sirina 2003).

La metodología de campo aceptada en la investigación etnológica rusa fue originalmente diseñada para el estudio de territorios específicos (Sirina 2002). Con la expansión de la "teoría de las etnias", estos métodos fueron aplicados a "grupos étnicos" individuales –"pueblos"–, lo que causó numerosos problemas, especialmente en partes de Siberia conocidas como "zonas de contacto étnico" (Vasiliev 1985). En esas zonas, distintas "etnias" habían vivido juntas y se habían influido entre sí durante siglos, y era a menudo imposible decir dónde subyacían las fronteras étnicas, si es que acaso existían. Este enfoque tampoco fue útil para los grandes territorios que abarcaban algunos grupos distantes, como los evens, los evenki y los nenets.

Porque la mayor parte de Siberia es de hecho una gran "zona de contacto étnico", y porque la demografía indígena ha cambiado considerablemente en los últimos cincuenta años, influenciada por la alta movilidad de la población, la inves-

tigación que toma "una etnia" como su objeto conduce a un callejón sin salida: es a menudo imposible definir el objeto. Esta tendencia está ahora siendo superada, no sin la influencia positiva de los antropólogos occidentales que emplean un enfoque territorial en su investigación. (Otra vez, no quiero decir que los enfoques occidentales son necesariamente mejores: en muchos casos solamente investigación de colaboración es la que puede producir los resultados convincentes).

Otro rasgo interesante de la actual etnología siberiana es un cambio desde los estudios de las poblaciones indígenas al estudio de *todas* las poblaciones. La imagen étnica de la Siberia moderna es complicada y no puede reducirse a simples dicotomías como "poblaciones indígenas/recién llegadas", "oprimidos/opresores" o "tradicional/innovador". Las poblaciones indígenas son hoy altamente estructuradas y estratificadas e incluyen a quienes prefieren la subsistencia tradicional, a quienes prefieren vivir en poblados y a las elites étnicas que ocupan los puestos principales en estructuras sociales y de poder. Los "recién llegados" –rusos– también son diversificados. Incluyen a "colonos viejos" que han vivido en la zona por los últimos trescientos años, a nativos de la zona hijos de padres inmigrantes, y a "reales" recién llegados, trabajadores temporales e incluso de medio tiempo. Las características sociales, educativas y económicas de todos estos grupos son diversas. Para algunas áreas, al menos tres clases de grupos pueden ser definidas: la administración local, la industria local y la población indígena, todos los cuales se hacen ahora objetos legítimos de investigación antropológica (ver Novikova 2002).

Los códigos de ética para la investigación antropológica son asumidos tanto por asociaciones nacionales e internacionales de antropólogos como por comunidades indígenas. Una discusión interesante está desarrollándose actualmente en Rusia sobre si tal código puede –y debe– ser adoptado. Reglas no escritas de conducta "en el terreno", por supuesto, siempre han existido en Rusia, pero para convertirlas en un documento escrito –legal– se necesita que dos partes legítimas lo "firmen". La recientemente establecida Asociación de Antropólogos y Etnólogos Rusos podía ser una de tales partes; la otra parte es evidentemente "la comunidad". Pero las comunidades indígenas en Siberia son unidades muy engañosas. Por un lado, muchas de ellas fueron creadas artificialmente durante la era infame de los traslados forzados de pueblos indígenas en los años cincuenta y sesenta (ver Vakhtin 1992). Por otro lado,

otras más existen solamente sobre el papel y se reducen a las elites originarias. Hay dudas de que estas unidades puedan ser socias en un "contrato" de esta clase.

De manera importante, esta discusión fue iniciada, aunque indirectamente, por antropólogos occidentales que se sentían obviamente incómodos sin tal código. Se encontraban a sí mismos en una situación incluso más complicada que sus colegas rusos, porque, al no ser ciudadanos rusos, no se pueden entrometer en la política local o tomar partido en los conflictos económicos, sociales o étnicos locales. Tanto los antropólogos rusos como los occidentales perciben su misión como la de posibilitar que se escuche "la voz de quienes no tienen voz": hacer que los problemas de las poblaciones locales sean conocidos y escuchados, ayudarlos a formular sus necesidades en la lengua de la ley, contribuir en la lucha por sus derechos (Argunova 2002, Novikova 2002). Participar en los proyectos culturales, linguísticos y educativos con y por los pueblos indígenas (Kasten 2002a, Koester 2002) constituye una solución posible; no obstante, la ética de la investigación antropológica en Siberia sigue siendo un asunto difícil para los investigadores tanto rusos como extranjeros.

La situación actual: ¿cooperación o rivalidad?

Los antropólogos occidentales, de la misma manera que sus colegas rusos, están trabajando hoy en un "campo" que fue, en gran parte, construido por las políticas nacionales –y de lenguaje– soviéticas y por la investigación etnográfica –y lingüística– soviética. Pero los antropólogos occidentales han introducido una tradición teórica y metodológica completamente diferente de la de sus colegas rusos de la generación más vieja. Viniendo al "campo siberiano" están naturalmente tentados a deconstruirlo, a evidenciar los estereotipos y la "corteza discursiva" e identificar los significados y los hechos subyacentes. No obstante, en esta dirección los aguarda una trampa. Al deconstruir el objeto de estudio, simultánea y automáticamente niegan la tradición académica que lo construyó. De manera conciente o no, se encuentran en una posición de criticismo a la etnología soviética –rusa–, lo cual, naturalmente, no les agrada a los etnólogos rusos.

Terminaré con una historia sobre la confrontación entre dos académicos: el antropólogo canadiense David Anderson, que trabaja en Escocia ahora, y el lingüista ruso Evgenii Heli-

mskii, que labora actualmente en Alemania. Ambos son, en sus campos respectivos, profesionales del rango más alto.

En junio de 2000 se realizó una conferencia en Viena, donde inesperadamente Helimskii presentó una evaluación agudamente crítica del libro de Anderson *Identity and Ecology in Arctic Siberia* (2000a).[19] Los dos "pecados" de Anderson, en opinión de Helimskii, fueron haber subestimado el papel, logros y valor de la academia soviética, y sobreestimado la escala de los conflictos étnicos en la región. Helimskii es evidentemente un "primordialista": para él la identidad étnica es heredada pacífica y tranquilamente, transmitida de padres a hijos sin cambios. Estaba enfurecido por la manera en que Anderson trató el asunto, acusándolo no menos que de inflar en su investigación el conflicto étnico en Taimyr. Anderson, por el contrario, es evidentemente un "constructivista": para él la identidad étnica, que había sido antes insignificante en la zona, fue "construida" en la mitad del siglo XX, no sin la ayuda de los etnógrafos soviéticos, y es ahora reclamada por elites locales y usada como un instrumento en la vida política, social y económica en la zona. La discusión fue fuerte y ocasionó algunas ondas duraderas sobre la silenciosa superficie de la diminuta laguna siberianista.

Esta polémica es un buen ejemplo del malentendido "ideológico" mutuo que está, desafortunadamente, extendido e impide el trabajo productivo conjunto de siberianistas rusos y occidentales. La "lucha ideológica" en la disciplina es agravada aún más por el hecho de que la etnografía soviética, durante toda su historia, se ha encontrado fuertemente politizada e "ideologizada": los etnógrafos recibían tareas políticas del Estado. Cuando la configuración ideológica se disolvió a fines de los ochenta, los etnógrafos se encontraron a sí mismos en un vacío metodológico. Al principio, nuevas teorías occidentales entraron a raudales y llenaron la brecha, pero en los años posteriores las demandas de los neonacionalistas comenzaron a surgir y la etnografía, la arqueología y la lingüística fueron reclutadas de nuevo para ayudar a respaldar varios reclamos políticos y territoriales, como "demostrar" la antigüedad de un grupo étnico o el derecho de este o aquel grupo a la autonomía, a una pieza de región o a una historia (comparar con Shnirelman 2000).

---

19 La conferencia, organizada por Peter Schweitzer, fue titulada "Siberia y el norte circumpolar: una contribución de la etnología y las ONG".

Los antropólogos occidentales son ajenos a este juego y generalmente –y de modo comprensible– son reacios a jugarlo. Las elites locales, porque no pueden usarlos, tratan de sacarlos del lugar utilizando a menudo métodos sencillos. Acusan a los antropólogos occidentales de trabajar en agencias de inteligencia extranjeras, de ser "agentes de influencias" para la industria petrolera internacional e incluso de intentar separar una parte de Siberia para declararla un país soberano. Algunas de tales acusaciones se han publicado en la prensa local; por lo general, concluyen con demandas de "poner fin" a las actividades insurgentes de cierto antropólogo. Aquí sólo un ejemplo: un pasaje de un mensaje de correo electrónico que recibí en abril 2000 de parte de un colega, N.N., un antropólogo social con dos años de trabajo de campo en Chukotka –traducido del ruso–: "Bien, Nick, esto ha ocurrido: me han negado el permiso de realizar trabajo de campo en Chukotka [...] El Departamento de Migración y Nacionalidades envió mis trabajos al Ministerio de Agricultura para el endoso. Tienen un nuevo jefe allí y los desaprobó". Las transformaciones disciplinarias están sucediéndose –y las reacciones de los "sistemas del poder" no son siempre favorables–.

Considerada en su conjunto, todavía se puede decir que la antropología cultural rusa pasa por una fase internacional de su desarrollo o, por lo menos, está entrando en tal fase. A diferencia de los noventa, los primeros años del nuevo milenio parecen haber traído a Rusia una economía cada vez más creciente y una estabilidad económica y social; a diferencia de los noventa, las ciencias sociales y las humanidades han empezado a recibir apoyo financiero estatal, aunque moderado e insuficiente. Los académicos rusos se sienten mucho más confiados en conseguir financiación y becas internacionales, lo que los coloca sobre una base financiera más equitativa con respecto a sus colegas occidentales. Los paradigmas académicos, los marcos teóricos y los enfoques metodológicos también se están haciendo más parejos. Así, tanto las relaciones epistemológicas como las institucionales entre académicos rusos y occidentales están creciendo más balanceadas y aparentemente cuentan hoy con un potencial más grande para una mutua fecundación.

Para mí, lo que he descrito en este capítulo es más que una desapasionada historia de ciencia o de las "transformaciones en la antropología siberiana". Es la historia de una rama de la ciencia en la que he trabajado en los últimos treinta años, así que mis actitudes lejos están de ser desinteresadas. De la misma manera que Peter Schweitzer (2001: 17), siento que mi opinión

del pasado es difícil de separar de mis intereses en el presente y el futuro de la investigación siberiana. El concepto analítico principal de Schweitzer era la noción de academia "nacional" versus "trans- o internacional"; él sugirió un modelo según el cual los períodos de la claustrofobia en el desarrollo de los estudios siberianos –es decir, los momentos de los enfoques académicos "nacionales"– se van alternando con períodos de apertura –"transnacional"–. Porque soy de "adentro" espero, de forma algo egoísta, que el modelo de Schweitzer, aunque indudablemente acertado para el pasado, probará estar equivocado para el futuro –que en el futuro la antropología siberiana no será otra vez un campo de investigación puramente ruso; que otras tradiciones nacionales y transnacionales de investigación sean establecidas permanentemente en el ámbito de la antropología siberiana–. Espero, en otras palabras, que los años claustrofóbicos estén en el pasado, cualesquiera que puedan ser las fluctuaciones de los "sistemas del poder"; aunque por supuesto uno nunca lo sabe.

En busca de antropología en China: una disciplina atrapada en la red de construcción de nación, capitalismo socialista y globalización

Josephine Smart

La historia de la antropología en China es poco conocida fuera de este país. Entre el pequeño cuerpo de publicaciones en inglés sobre el tema, la monografía de Gregory Guldin *The Saga of Anthropology in China* (1994) y el volumen editado *Anthropology in China* (1990) son los más completos. Antes que repetir estos recuentos históricos, en este capítulo exploro las transformaciones de la disciplina en el contexto de las tensiones y las alianzas entre el programa –pasado y presente– de construcción de nación (*nation-building*) de China, encarnado en la retórica ideológica y la praxis; el capitalismo socialista, que surgió de la reforma económica posterior a 1978; y la globalización, en forma de redes e intercambios con personas e instituciones fuera de China. Al trazar estas transformaciones, espero expresar la naturaleza particular de la antropología en China y brindar alguna claridad sobre su futura dirección.

Una breve historia de la antropología en China

Guldin describió la historia de la antropología en China como claramente separada en cuatro fases: la fase anterior a 1949, durante la cual los antropólogos "asumieron predominantemente los enfoques occidentales"; la fase soviética, de 1940 hasta fines de los años cincuenta; la fase de Mao, asociada con la turbulenta campaña ideológica de la Revolución Cultural entre 1957-1977; y la fase de reforma económica posterior a 1978, que vio el resurgimiento y la expansión de disciplinas académicas –incluyendo la antropología– en paralelo con el surgimiento del capitalismo socialista (Guldin 1994: 6-9).

Un documento reciente producido por el gobierno chino en su intento de realizar en el 2008 el decimosexto congreso de la Asociación Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas (IUAES) identificó una cronología similar para el desarrollo de la antropología en China, con algunas

diferencias (Comité solicitante de China 2003a: 1-2). Según el documento, los años anteriores a 1945 fueron la "fase de oro" de la antropología china, marcada por una activa investigación e industria editorial. Esta fase fue interrumpida por la invasión japonesa y la guerra civil entre el Partido Comunista Chino y el Partido Nacionalista (*Guomindang*). Los años cincuenta fueron la "segunda fase de oro", caracterizada por la consolidación y la expansión de los estudios de las minorías étnicas. Investigadores –antropólogos y etnólogos– fueron reunidos en el Instituto Central para las Nacionalidades en Beijing. Finalmente, el lapso desde 1978 hasta el presente constituye la "tercera fase de oro", caracterizada por un resurgimiento de departamentos antropológicos y laboratorios de investigación en toda China y la internacionalización creciente de la antropología del país mediante los intercambios de docentes y estudiantes. En los años ochenta fueron traducidos al chino trabajos seleccionados de Lewis Henry Morgan, Bronislaw Malinowski, Claude Lévi-Strauss, Lucien Lévy-Bruhl, Margaret Mead, Ruth Benedict, Leslie White, Franz Boas, Marvin Harris, Edmund Leach, A. R. Radcliffe-Brown, Elman Service, varios rusos y un erudito japonés (para más detalles, ver Comité solicitante de China 2003a: 6-7).

La antropología social y la etnología –la cual, como argumento posterior, no es una única disciplina en el sistema académico chino– fueron introducidas a China a comienzos del siglo XX. La Universidad de Nankai en Tianjin fue la primera institución en ofrecer un curso en antropología en 1923. En 1928 el primer departamento de etnología y el departamento de antropología fueron creados dentro de la Academia Sinica en Beijing. En 1926 Cai Yuanpei publicó "Shuo minzuxue" ("Sobre la etnología"),una obra muy influyente para las siguientes generaciones de etnólogos chinos (Comité solicitante de China 2003a: 2).

La introducción temprana de la antropología en China fue dominada, sin embargo, por la antropología física, la paleoantropología y la arqueología. El proyecto arqueológico en Zhoukoudian, dirigido por Johann Andersson, Davidson Black, Pierre Teilhard de Chardin y otros, confirmó el descubrimiento del hombre de Beijing en 1929. Este hecho colaboró en la consolidación temprana de la arqueología como una disciplina distinta e independiente en China (Guldin 1990: 7). La antropología física y la paleoantropología fueron tempranamente establecidas dentro de marcos institucionales independientes.

Por contraste, la etnología y antropología social-cultural fueron ofrecidas poco a poco dentro de departamentos de historia, literatura y sociología durante los años treinta y cuarenta. La etnología dominó posteriormente la disciplina en relación con el número de profesionales. Los registros más recientes indican un total de 63 departamentos, institutos o centros de investigación que ofrecen formación o facilidades de investigación en antropología, etnología o ambas (Comité solicitante de China 2003b). De éstas, 14 instituciones ofrecen programas de doctorado en antropología y/o etnología dentro de la "gran China" –es decir, incluyendo además de la China continental a Hong Kong y Taiwán–. No obstante, si se exceptúa a Hong Kong y Taiwán, había sólo dos departamentos de antropología en China: la Universidad de Zhongshan en la provincia de Guangdong –también conocida como la Universidad de Sun Yat-sen desde 2003– y la Universidad de Yunnan en la provincia del mismo nombre. Es valioso anotar que la formación doctoral en antropología en China es un fenómeno posterior a los años ochenta (Tabla 1).

Las influencias extranjeras y las situaciones locales

Japón fue la primera fuente de influencias en el desarrollo de la antropología en China a inicios del siglo XX (Guldin 1994: 34). Este hecho habla de dos especificidades históricas. La primera es la fuerte influencia que tuvo Japón sobre las disciplinas académicas en China. Japón fue considerado como un modelo de la modernidad en el siglo XIX y a comienzos del XX. Muchos estudiantes chinos recibieron su educación universitaria en Japón mucho antes de que Europa y los Estados Unidos se convirtieran en destinos educativos. Segundo, Japón era la primera nación en Asia Oriental en promover los intereses de la antropología, especialmente en la evolución humana.

Esta influencia japonesa fue eclipsada por las influencias soviéticas, estadounidenses, europeas y británicas cuando investigadores y académicos llegaron a China a realizar trabajo de campo y dar conferencias en la Universidad de Yanjing, la Universidad de Tsinghua, la Universidad de Pekín y en otras instituciones claves en el norte. Muchos de estos académicos extranjeros eran figuras destacadas en sus campos respectivos de la antropología física, la paleoarqueología, los estudios lingüísticos, la sociología y la antropología social-cultural. Además, el fuerte enlace entre la Universidad de Yanjing y la

Tabla 1. Instituciones en China con programas de doctorado en antropología y/o etnología.

Departamento o institución (fecha de la formación), ubicación	**Año de establecimiento del programa**	**Número de docentes**
Instituto de Sociología y Antropología (2000), Universidad de Peking, Beijing	1987	49
Instituto de Etnología y Antropología (2002), Academia China de Ciencias Sociales, CASS (1956), Beijing	2002	N / A
Instituto de Investigación de Etnología y Sociología (1994), Instituto Central para las Nacionalidades (1950), Beijing	1994	44
Instituto de Investigación de Lenguas y Minorías Étnicas (N / A), Instituto Central para las Nacionalidades (1950), Beijing	N / A	Más de 60
Instituto de Paleontología de Vertebrados y Paleoantropología (1953), Academia de Ciencias de China (1929), Beijing	N / A	109
Centro de Investigación para la Antropología Sociocultural (2001), Instituto de Sociología (1980), CASS (1956), Beijing	En planificación	65
Instituto de Antropología Cultural (1999), Departamento de Sociología (1926), Universidad de Tsinghua (1925), Beijing	1999	14
Centro de Investigación para Minorías Étnicas en China del Noroeste, Universidad de Lanzhou (1950), Lanzhou	N / A	22
Departamento de Antropología (1997), Universidad de Yunnan (1923), Kunming	1997	14
Instituto de Investigación de Etnología y Sociología (2003), Universidad Central del Sur para las Nacionalidades, Wuhan	2003	24
Departamento de Antropología (1948), Universidad de Zhongshan (1924), renombrada como Universidad de Sun Yat-sen en 2003, Guangzhou	1996	17
Departamento de Antropología (1982) Universidad Nacional de Taiwán (1949), Taipei	N / A	23
Instituto de Antropología de Taiwán (1988), Universidad de Tsinghua de Taiwán, Xinzhu	N / A	13
Departamento de Antropología (1980) Universidad China de Hong Kong (1972), Hong Kong	1992	6

Fuente: Comité solicitante de China 2003b.

Universidad de Chicago llevó a China a A. R. Radcliffe-Brown (1935), Robert Park (1931-32) y Robert Redfield (1948) (Guldin 1994: 43-46).

Cai Yuanpei, el fundador de la antropología en China, fue educado en la Universidad de Leipzig, Alemania, entre 1907 y 1910. Él creó la Academia Sinica en 1928 y constituyó una división de la antropología dentro ella en 1934, lo cual suministró el fundamento para los estudios de las minorías en China (Guldin 1994: 31-33). El modelo estadounidense de la antropología con sus cuatro campos fue introducido a China a través de antropólogos chinos que estudiaron en los Estados Unidos como Lin Huixiang de la Universidad de Xiamen –magíster en 1928 de la Universidad de Filipinas; Lin fue estudiante de Henry Otler Beyer, quien fue formado en Harvard–; Wu Wenzao de la Universidad de Yanjing –doctorado en 1929 de la Universidad de Columbia y estudiante de Franz Boas– y Li Fanggui de la Academia de Sinica –pregrado en 1926 en Michigan, doctorado en 1928 en Chicago y estudiante de Edward Sapir y Leonard Bloomfield en lingüística– (Guldin 1994: 30-37).

El establecimiento de la antropología en China no fue fácil y su complejo y disparejo proceso de desarrollo fue sintomático de las tensiones en curso en China entre el nacionalismo, la globalización y la reacción contra la hegemonía occidental. No es acertado hablar de la antropología china como una disciplina unificada de cuatro ramas –arqueología, antropología social-cultural, lingüística y antropología física–. La aprobación incondicional de la trascendencia de conocimientos arqueológicos y antropológicos físicos para el interés nacional ha garantizado la financiación pública y el progreso sin interrupciones en estos campos, a pesar de las muchas tormentas políticas y económicas que la República Popular de China, RPC, ha soportado desde comienzos de 1949. Por ejemplo, la antropometría –la medición de las características físicas humanas como el tamaño de la cabeza y el pie– se mantiene hoy como un campo importante asociado estrechamente con sus aplicaciones en el desarrollo de productos para el consumidor en las industrias chinas. La lingüística fue poco desarrollada y así se ha conservado hasta hoy, con un enfoque restringido a las lenguas diferentes de la han. En toda China, la antropología sociocultural era más comúnmente conocida como etnología y esta etiqueta se sigue usando como consecuencia de la suscripción histórica de la etnología –*minzuxue*, o el estudio de las nacionalidades y los grupos culturales– en

lugar de antropología –*renleixue*, o el estudio de los pueblos, seres humanos–, la cual fue probablemente influenciada por el artículo de 1926 de Cai Yuanpie "Sobre la etnología".

El origen de la antropología social en las tradiciones occidentales ha sido recibido en China con mucha ambivalencia, desde el rechazo a la asociación creativa. Esta ambivalencia y sospecha sobre los conocimientos extranjeros fueron amplificadas durante la última mitad de la Dinastía Qing como consecuencia de las repetidas humillaciones que su gobierno experimentó en la arena política internacional, tal como su derrota en las dos guerras del opio durante los años treinta del siglo XIX. Un fuerte sentimiento antes y después de la caída de la dinastía de Qing en 1911 era el deseo de articular los conocimientos y la tecnología occidentales para la construcción de nación. En este contexto, la utilidad pública de la antropología sociocultural fue valorada durante los años treinta: "Esta ciencia social que chinos como Fei [Xaiotong] fueron a estudiar al extranjero constituía un campo que la mayoría de los académicos chinos esperaban que sirviera a China en su lucha por hacerse 'moderna' y poderosa. Cai Yuanpei instó que la etnología fuera traída a China no sólo para añadir otra disciplina a la academia china sino para su uso en la formulación de una mejor política social" (Guldin 1994: 46).

Este discurso nacionalista y de formación de nación fue repetido cuando Liang Zhaotao se reunió con funcionarios claves en el Ministerio de Educación para abogar por la (re)instalación de un departamento de antropología en la Universidad de Zhongshan en 1980. Liang argumentó: "Todos otros países tienen esta disciplina; ¿por qué no nosotros? Tenemos una cultura gloriosa y una población grande. ¿Por qué no nosotros? ¡Nosotros los chinos debemos estudiar a nuestros mil millones de chinos! Debemos estudiar nuestro abundante material –si no lo hacemos nosotros, ¿quién lo hará?– ¡No podemos dejar esta ciencia solamente a los extranjeros! ¡Dejemos que la antropología haga su contribución a las cuatro modernizaciones!" (Guldin 1994: 12).

La visión estadounidense de la antropología como una disciplina con cuatro ramas tenía una influencia más fuerte en el sur de China. El departamento de antropología en la Universidad de Zhongshan fue establecido en 1948 para ofrecer formación de pregrado en las cuatro ramas; fue interrumpido desde 1949 hasta su reinstalación en 1980. Según Guldin (1994), la oposición para su reinstalación estaba en aquel momento generalizada, incluso

entre los antropólogos ya formados y los científicos sociales en China. Una de las barreras más grandes para el desarrollo de una antropología unificada de cuatro ramas en China es la resistencia intradisciplinaria para fusionar las instituciones autónomas existentes, que son muy diversas en sus fuentes de financiación, intereses disciplinarios e identidad.

El subdesarrollo general de la antropología en China hoy –excepto Hong Kong y Taiwán, lo que abordaré después– es una consecuencia de las luchas ideológicas y del particular sistema político centralizado del Estado comunista chino después de 1949. Primero, dentro de una jerarquía formal de asignaturas académicas, la antropología es clasificada como una disciplina de segundo grado. Esta clasificación impuesta por el Estado define un estatus inferior de la antropología frente a la sociología y la etnología –que son disciplinas de primer grado–, y afecta la financiación y distribución de los recursos –tanto del gobierno central como de los gobiernos provinciales– y las clases de estudiantes que eligen especializarse en antropología. La entrada a las universidades en China está basada en una serie de procesos de eliminación, soportados en exámenes y pruebas. Solamente quienes mejor se desempeñan –apenas una fracción de los estudiantes de la secundaria– logran entrar a la universidad. Estos estudiantes quieren estudiar algo "útil" y "demandado" para mejorar sus oportunidades de vida y las posibilidades de empleo. La antropología no tiene el prestigio ni la imagen para atraer a los mejores estudiantes.

Un segundo factor que da cuenta del subdesarrollo de la antropología en China es la premisa ideológica del marxismo y el comunismo, como es entendida dentro del contexto chino. Según esta ideología, la antropología es una disciplina "burguesa" que merece ser restringida. Esta línea de pensamiento y acción llegó a su máximo extremo durante la Revolución Cultural (1967-1977). La interrupción de la educación formal durante ese momento produjo un daño tremendo a la antropología y a otras disciplinas al crear una discontinuidad en la formación del recurso humano y en la transmisión y creación de conocimientos. Incluso antes, en 1949, fue cerrado el departamento de antropología en la Universidad de Zhongshan en Guangzhou –en la provincia del sur de Guangdong, adyacente a Hong Kong–. Había sido el único departamento independiente de antropología en el país, y se mantuvo así después de su reapertura en 1980, hasta que se fundó un departamento de antropología en la Universidad de Yunnan en 1997. La antropología en las universidades chinas está generalmente subsumida o

fusionada con la historia, la sociología u otras disciplinas en las humanidades y las ciencias sociales.

Como un tercer factor, el gobierno de la República Popular de China después de 1949 no dio la bienvenida a la crítica y prohibió los estudios sociales críticos en los que podrían ser cuestionadas la autoridad del Estado y sus premisas ideológicas. Lo que admitió y respaldó fue etnología –el estudio descriptivo de los pueblos no-han ("minorías étnicas") y sus culturas–. La etnología ha querido servir a los intereses del Estado en su gobierno de los pueblos no-han dentro de la política china. La etnología se mantiene hasta la fecha como una disciplina de primera categoría y es un importante terreno de formación para los antropólogos socioculturales en China.

La tradición de estudiar minorías no-han y hacer estudios culturales descriptivos de los rituales y los artefactos permanece en la investigación china, incluso en la antropología sociocultural, pero un nuevo campo permitido de estudio ha aparecido aproximadamente desde 1980: el campo del desarrollo rural. Dada la rápida taza de urbanización rural y el desarrollo económico en toda China después de la introducción de la reforma económica en 1978, el nuevo enfoque sobre el desarrollo rural en antropología es considerado como coherente con los intereses públicos, mientras sea descriptivo. El desarrollo de una antropología crítica independiente de la ideología e intervención del Estado puede tomar bastante tiempo en China.

La antropología en Taiwán y Hong Kong

Por razones históricas, la antropología en Taiwán y Hong Kong siguió caminos muy diferentes de la antropología en la República Popular China. El Guomindang (GMD) fundó un gobierno paralelo en Taiwán en 1949, cuando el Partido Comunista Chino llegó al poder. Seis instituciones en Taiwán brindan posibilidades de investigación o enseñanza relacionadas con antropología o etnología, todas ellas creadas después de 1950. Hay un énfasis fuerte sobre lenguas, arqueología y estudios de pueblos indígenas. Dos instituciones, la Universidad Nacional de Taiwán y la Universidad de Tsinghua de Taiwán, ofrecen formación de postgrado en antropología (ver la tabla 1). Múltiples países extranjeros han tenido influencias importantes sobre la sociedad taiwanesa, debido a los legados coloniales o geopolíticos. Taiwán fue una colonia de los Países

Bajos (1624-1661) y de Japón (1895-1945), y el gobierno de GMD ha mantenido estrechas relaciones políticas con el gobierno de Estados Unidos desde los años treinta. Muchos académicos taiwaneses contemporáneos se formaron en los Estados Unidos. El desarrollo de la antropología en Taiwán ha sido influido por los anteriores y actuales contactos japoneses, holandeses y estadounidenses.

Aunque Hong Kong no regresó a la soberanía china hasta 1997, tiene una historia larga en la integración social y económica con el sur de China. El intercambio intelectual entre los departamentos de antropología en la Universidad China de Hong Kong (CUHK) y la Universidad de Zhongshan, iniciado en 1980, fue una coyuntura importante en el desarrollo de la antropología en China después de 1978. Hasta entonces, sin embargo, la antropología había sido prácticamente ignorada en Hong Kong.

China cedió Hong Kong a Gran Bretaña en 1941. Su primera universidad, la de Hong Kong (HKU) fue un establecimiento colonial que ofreció educación superior en inglés a una pequeña cantidad de estudiantes seleccionados por su logro destacado en los exámenes públicos. La HKU fue el terreno de formación para los altos funcionarios del gobierno colonial británico. Fue la única universidad en Hong Kong hasta que se fundó la Universidad China de Hong Kong a comienzos de los años setenta. Nunca hubo un departamento de antropología en la HKU, aunque la antropología había sido desde hacía mucho tiempo una disciplina bien establecida en las principales universidades británicas.

La omisión de la antropología en el plan de estudios en la HKU refleja dos dimensiones de la experiencia colonial en Hong Kong. Primero, en la tradición británica, la antropología estuvo al servicio del colonialismo, para el cual proveyó la información relevante sobre los "nativos" que podía facilitar la administración colonial eficaz. El estudio de los pueblos colonizados fue hecho en gran parte por y para los colonizadores. Para los administradores coloniales británicos aprender sobre las costumbres, rituales e historia china en sus instituciones en Gran Bretaña estaba bien, pero no era un mandato del gobierno colonial animar a personas colonizadas a estudiar su propio cambio social y cultural bajo el colonialismo.

Segundo, no había ninguna demanda por la antropología entre los estudiantes o la sociedad en general. La conciencia pública y el conocimiento de la antropología todavía son muy limitados en Hong Kong. Esta falta de aprecio por la antropología podría

haber provenido de dos fuentes: el origen de la antropología en Occidente –aunque su praxis no es exclusivamente occidental– y el hecho de que la preocupación principal sobre la educación superior de la mayoría de las personas es la recuperación de su inversión en términos de las posibilidades de empleo, salario obtenido y seguridad laboral. Por mucho tiempo, el objetivo entre los graduados de la universidad era conseguir un puesto en el gobierno, lo cual era de hecho una seguridad de por vida. Debido a que Hong Kong "despegó" en los años sesenta y se transformó en una ciudad global de la opulencia, los estudiantes de la universidad están incluso más preocupados ahora por las posibilidades de empleo una vez se gradúen. Hong Kong es gobernada por el lema "El dinero lo es todo", un modo de pensar que se está posicionando rápidamente en las ciudades costeras prósperas y las zonas económicas especiales en China. La idea de estudiar algo "útil" y "práctico" que garantice el empleo después de la graduación es más fuerte que nunca. Los estudiantes más destacados compiten ferozmente por entrar en comercio, administración de empresas, ingeniería, derecho, medicina y contabilidad, bajo el supuesto –arraigado en las actitudes y visiones del mundo bien establecidas– de que estas carreras prepararán el terreno para el empleo fácil y el ingreso elevado. La antropología se sitúa en una posición extremadamente baja en esta balanza impulsada por el mercado del mérito.

En 1973, el profesor Chiao Chien, un chino taiwanés formado en los Estados Unidos, fue contratado por el departamento de sociología y antropología en la nueva Universidad China de Hong Kong (CUHK) y se le encargó iniciar un departamento independiente de antropología. Establecido en 1980, este departamento se mantiene hasta la actualidad como el único departamento de antropología entre las ocho universidades de Hong Kong. La CUHK se distingue de la HKU por asumir un punto de vista "estadounidense", en contraste con la imagen y estructura británica de la HKU. Quizás fue este liberalismo de estilo "estadounidense" y el aventurarse los que trajeron la antropología a la CUHK. El departamento en la CUHK admite solamente veinte estudiantes por año en su programa de pregrado. La mayoría son mujeres. Ofrece, además, un postgrado grande con niveles tanto de maestría como de doctorado, con estudiantes de Hong Kong y China continental en una proporción entre sexos bastante equilibrada. La mayoría de ellos hacen trabajo de campo en Hong Kong, China u otros lugares en Asia. En general, sin embargo, los estudiantes de postgrado en China encuentran casi imposible

hacer trabajo de campo fuera del país, debido a la financiación limitada, la carencia de apoyo del gobierno para investigación en el extranjero y, en ocasiones, la falta de dominio de las lenguas extranjeras. Aunque todos los estudiantes en China y Hong Kong reciben formación en inglés, el nivel de dominio de este idioma es irregular y algunos estudiantes no pueden laborar eficazmente en un medio de habla inglesa. Esto limita su oportunidad y deseo de hacer trabajo de campo fuera del país, incluso si existe financiación y apoyo institucional.

Etnología o antropología sociocultural: ¿qué hay en un nombre?

Puede ser desconcertante la coexistencia de la etnología y la antropología sociocultural como disciplinas distintas en China hoy, yuxtapuesta con el uso común en funcionarios y académicos de los términos etnología, sociología y antropología como sinónimos e intercambiables. La clasificación del Estado sobre la etnología como una disciplina de primer grado y la antropología como de segundo podría aumentar la confusión para los lectores que consideran las dos disciplinas iguales. Es útil que lectores no chinos recuerden que los contenidos y la estructura de la antropología no son idénticos o uniformes alrededor del mundo, ya sea en el pasado o en el presente. Los departamentos de etnología y antropología coexisten hoy en Europa y otras partes del mundo, lo cual habla de la especificidad histórica del desarrollo de estas disciplinas en un lugar en particular en el contexto de la difusión cultural, el colonialismo y la globalización. De forma semejante, la situación en China requiere una contextualización histórica desde tres ejes principales.

El primer eje es el campo abierto que existía en los años de formación antropológica en los años veinte y treinta. La antropología china y otras ciencias sociales fueron configuradas en esas décadas por las múltiples influencias externas de diferentes lugares como el Japón, Europa, Rusia y Estados Unidos. Ninguna fuerza de influencias dominaba y no había una escuela "china" o tradición en conocimientos antropológicos para desafiar estas influencias externas diversas y abundantes. La concepción estadounidense de antropología como una disciplina de cuatro ramas no dominaba la estructura institucional o el discurso académico en el país a comienzos del siglo XX. Los nombres de "etnología" y "antropología" eran ambos usados. En general, las influencias estadounidenses fueron

más fuertes en el sur que en el norte. Para 1949, el contacto con Occidente fue suspendido y el intercambio académico con Rusia se intensificó durante los años cincuenta bajo el patrocinio del Estado.

El segundo eje es el de la intervención estatal. Como mencioné anteriormente, los investigadores y académicos sociales fueron reunidos principalmente en el marco institucional del Instituto Central para las Nacionalidades a partir de 1950. Se les alentó a estudiar exclusivamente nacionalidades distintas de la han, en lo que oficialmente fue llamado etnología. Esta intervención estatal contribuyó al dominio institucional de la etnología sobre la antropología en la República Popular China, lo que fue reforzado por políticas de financiación reguladas por el Estado y el sistema de clasificación de las disciplinas por parte del gobierno. Esta intervención burocrática reforzó la fragmentación existente de los subcampos de la antropología y su competencia sobre los límites disciplinarios, así como su acceso a recursos y financiación. Esta competencia intradisciplinaria, además del desarrollo independiente de cada subcampo a lo largo de las décadas, constituye la fuente más grande de la resistencia al esfuerzo posterior a 1978 de algunas instituciones selectas por establecer el modelo de la antropología de las cuatro ramas en China. La distinción entre etnología –*minzuxue*– y antropología –*releixue*– ha estado firmemente establecida en China y persistirá probablemente hasta una posterior intervención estatal.

El tercer eje histórico es el esfuerzo posterior a 1978 de volver a introducir la antropología en la Universidad de Zhongshan (1980) y en la Universidad de Xiamen (1984). Este esfuerzo fue consolidado con el aumento de la oportunidad de estudiar en el extranjero y de los intercambios académicos bajo la rúbrica de la política de puertas abiertas. El esfuerzo por establecer la antropología en China desde los años ochenta es una señal interesante de dos tendencias entrelazadas. La primera es la hegemonía estadounidense sobre la disciplina en todo el mundo, como se puede medir por la generalización del concepto de la antropología de cuatro ramas y la práctica de renombrar lo que era llamado etnología como antropología "social" o "cultural". La segunda es el crecimiento de las influencias occidentales en China a partir de 1978, influencias que comprenden desde la cultura del consumidor hasta la estructura disciplinaria de la academia. Las antropologías chinas se originaron por influencias occidentales a principios del siglo XX, pero fueron forzadas a desarrollarse por sí

mismas de 1949 a 1978. Ahora el campo está otra vez abierto a las influencias externas. Esta vez el dominio estadounidense parece eclipsar otras influencias.

Ciencia "blanda" versus ciencia "dura": un problema de imagen para la antropología

Los chinos son conocidos por su respeto a la educación y su suscripción a la ética confucionista, perpetuada por un sistema bien arraigado de selección de funcionarios públicos sobre la base de los méritos escolares. Los funcionarios deben aprobar series de exámenes públicos antes de que sean nombrados en un puesto del gobierno, un sistema que se originó en la dinastía Qing hace más de dos mil años. En preparación para estos exámenes públicos, los jóvenes pasaban años leyendo los clásicos del confucionismo según un plan de estudios estipulado por la corte imperial. Estos clásicos se referían a temáticas que podrían ser familiares para los estudiantes hoy en filosofía, psicología, ciencias políticas, estudios sociales, folclore, antropología, administración pública y economía. En pocas palabras, las burocracias gubernamentales de China hasta 1911 comprendían un personal de funcionarios formados en humanidades y ciencias sociales.

Una vez estaban en el trabajo, se esperaba que estos funcionarios aprendieran las ciencias relevantes para el control de agua, la agricultura, la minería, la extracción de materia prima y la cría de animales domésticos, para cumplir su papel de mejorar las condiciones de vida de las personas. También se esperaba que aprendieran sobre las leyes y el castigo –para el mantenimiento del orden social–, astronomía, estrategias y tecnología militares, y la documentación histórica, así como adquirir otras destrezas que contribuirían a la defensa nacional y el gobierno. Su formación básica en humanidades y ciencias sociales constituía los cimientos sobre los que después adquirían conocimientos en ciencias y tecnología. Teniendo en cuenta este énfasis histórico sobre las humanidades y las ciencias sociales, se podría esperar que la antropología tuviese aprobación y atractivo popular en China. Que éste no sea el caso requiere de una explicación.

En sociedades chinas contemporáneas –en China continental y en ultramar– es consabido que los padres y estudiantes claramente prefieren ciertos temas que consideran deseables y útiles. Éstos tienden a dividirse en dos categorías principales:

las ciencias –por ejemplo, ingeniería, ciencia informática, química industrial, biología– y estudios profesionales –por ejemplo, contabilidad, educación, medicina, dentistería, farmacia, administración de empresas–. Estas preferencias ampliamente compartidas entre los chinos también son observadas en otras poblaciones; comparten sentimientos que expresan el poder de la mentalidad de mercado, la cual equipara la inversión educativa con la recompensa en ingreso y estatus y, por tanto, define la valía de conocimientos por su comerciabilidad. Las preocupaciones compartidas sobre las posibilidades de un empleo generador de ingresos después de la graduación, también hablan del poderío del imaginario de la economía de mercado sobre nuestra vida diaria, en el cual la existencia y el bienestar son determinados por nuestro acceso al dinero –para la mayoría de nosotros este acceso es facilitado por el empleo– que paga todos los bienes y servicios de los que dependemos.

Dentro del contexto de la economía de mercado, se puede comprender la sobrerrepresentación de mujeres entre los estudiantes universitarios de antropología en Hong Kong. Aunque es una ciudad moderna y occidentalizada, y tiene una alta tasa de participación del sexo femenino en el mercado de trabajo, se conservan ciertos valores "tradicionales" que sitúan diferencialmente las expectativas de los sexos. Todavía se espera que un hombre sea el sostén de la familia, la cabeza y jefe del hogar. Las mujeres que se "casan bien" son admiradas por darse el lujo de quedarse en casa y tener una vida fácil. Los maridos que se queden en casa no son admirados del mismo modo. Por lo tanto, es más aceptable para las mujeres jóvenes que para los hombres estudiar algo "frívolo" y "sin una utilidad obvia" –como la antropología–. En el resto de China hoy, a diferencia de Hong Kong, la proporción entre los sexos de los estudiantes en antropología es equilibrada. Me pregunto si esto cambiará cuando China progrese en su actual trayectoria de desarrollo económico e integración con la economía mundial. ¿La penetración de la economía de mercado reavivará algunas expectativas "tradicionales" de los roles sexuales? ¿Veremos una disminución firme en el número de estudiantes varones en el futuro en antropología?

La preferencia por las ciencias y los títulos profesionales estaba bien establecida antes del período contemporáneo. Considero que el cambio cualitativo de un énfasis sobre las humanidades y las ciencias sociales a las ciencias duras y títulos profesionales tuvo lugar en los años ochenta del siglo XIX como reacción ante las repetidas derrotas de China a

manos de los poderes europeos, que ganaron basados en su mayor avance tecnológico en armas militares y transporte. La dinastía de Qing, llamado el "hombre enfermo de Asia", montó un esfuerzo de reforma muy importante cerca del final de su reinado para modernizar la nación. Uno de sus esfuerzos suponía enviar selectos niños y adolescentes a Europa y a los Estados Unidos para su educación durante los años setenta y ochenta del siglo XIX. Estos chicos fueron ubicados tanto en las escuelas elemental y secundaria, como en la universidad para ser formados en ingeniería y otras ciencias, y así pudieran contribuir en la modernización de la nación a su regreso. Les dispusieron aprender conocimientos occidentales para ser usados en el contexto chino. En el énfasis estatal sobre las ciencias durante este período de la reforma era evidente una toma de distancia del modo tradicional de la formación en humanidades y ciencias sociales, esperada de sus burócratas elegidos. Después de la caída de la dinastía Qing en 1911, el pensamiento y la tecnología occidentales continuaron siendo considerados favorables tanto por los comunistas como por los nacionalistas en su lucha por el control y supervivencia. En el período de reconstrucción de la nación posterior a 1949, continuó el énfasis sobre las ciencias y el conocimiento "útil" o "práctico". El grupo más reciente de líderes chinos, quienes iniciaron el gobierno en 2002, son todos hombres con formación en ingeniería.

La construcción de la red y los enlaces institucionales: situaciones en curso y futuras tendencias

Los académicos en China comparten la opinión de que las instituciones en el norte del país tienden a ser más conservadoras y políticamente orientadas que las del sur, debido a su proximidad al centro del poder administrativo en Beijing. En el sur, la distancia de Beijing y el legado de los contactos con el extranjero, adelantados a través de la migración, apuntalaron un punto de vista más progresista. Hasta la apertura de China en 1978, para dar la bienvenida a la inversión extranjera y la tecnología en apoyo de las cuatro modernizaciones, el contacto con el mundo exterior era fuertemente controlado. Pocos ciudadanos chinos tenían el privilegio de viajar al extranjero o los medios para hacerlo. Los visitantes extranjeros delegados, estrechamente supervisados, se ponían en contacto con ciudadanos chinos cuidadosamente elegidos. En los años iniciales de la República Popular China, los contactos entre académicos chinos y colegas en el extranjero fueron atentamente monitoreados y controlados.

Estar cerca de Beijing trajo a las instituciones del norte muchos más contactos con occidentales supervisados por el Estado. Por contraste, el sur, como Guangdong, ha estado siempre conectado con el mundo exterior a través de los contactos personales de la gente en Hong Kong y otras comunidades del exterior, vía las visitas, el correo y las remesas.

Antes de 1980, la mayoría de los contactos fueron iniciados por visitantes extranjeros. A ellos no se les permitía realizar estudios sociales en China o eran rigurosamente supervisados en su trabajo por funcionarios del Estado. Hasta los años ochenta no era posible realizar trabajo de campo en China, e incluso entonces, solamente los investigadores con buenos contactos locales en su sitio de campo podían adelantar sus proyectos; de otra manera, podían empantanarse por la excesiva burocracia. Los antropólogos que estaban interesados en China, pero que no podían hacer investigación allí, solían realizar sus estudios en Hong Kong –conocido como la "vía de acceso" o la "ventana" a China– o en Taiwán. Hong Kong, en particular, atrajo a muchos académicos visitantes que hablaban inglés, convirtiéndose en un centro de reunión para los expertos de China. El departamento de antropología en la CUHK se volvió un punto de contacto estratégico para los antropólogos visitantes de Occidente, y jugó un papel importante en poner a sus homólogos de la Universidad de Zhongshan en contacto con estos antropólogos durante los años ochenta y noventa.

¿Cómo han afectado estos contactos con Occidente al desarrollo de la antropología en China? En muchos sentidos han provocado una internacionalización importante –a través del intercambio de docentes entre Norteamérica, Europa y Hong Kong–, la asistencia a conferencias en el extranjero y la aceptación de estudiantes chinos de primer nivel en los programas de postgrado fuera del país. Pero hay razones para la precaución. Estos procesos de internacionalización han sido limitados y sus futuros efectos sobre la disciplina están por dilucidarse. Múltiples asuntos importantes requieren una atención más próxima a nuestro pensamiento sobre el futuro de la antropología en la región de China.

El primero es el factor de la lengua. El inglés es la lengua internacional para el comercio, los negocios y la interacción académica, pero su dominio crea los problemas para los docentes existentes en China. Aquellos de la generación anterior a la Revolución Cultural estudiaron en ruso, una decisión

estatal que reflejaba la estrecha alianza de China con la Unión Soviética durante gran parte del siglo XX. Para estas personas, ahora en sus sesenta y setenta, es improbable aprender otra lengua extranjera. La generación de académicos que entraron en la universidad después de la Revolución Cultural ha provisto a las instituciones de miembros que ahora son claves. Estos académicos, en sus cuarenta y cincuenta, sufrieron una interrupción prolongada en su educación universitaria como consecuencia de la campaña ideológica que se desencadenó durante casi diez años entre 1967 y 1977. Por consiguiente, su competencia en inglés y otras lenguas extranjeras tiende a ser débil, si no pobre. Los antropólogos chinos no estaban preparados para la súbita conexión con Occidente en los años noventa; no obstante, tales contactos son beneficiosos al ampliar su cosmovisión sobre estructura institucional y costumbres pedagógicas. Otra preocupación sobre el inglés como una lengua de trabajo en antropología es el predominio en el aula de publicaciones y libros de texto en ese idioma.

El segundo asunto es si la antropología china se "indigenizará" crecientemente en vez de integrarse más en el sistema-mundo de las antropologías. Un debate ha aparecido en Asia Oriental alrededor de la indigenización de conocimientos en reacción a la hegemonía sobre la excelencia académica ejercida por las tradiciones angloparlantes (Kuwayama 2004a) y alrededor de la indigenización como un medio para reforzar la relevancia de la antropología para China y su gente (Zhou 2003: 10-12). Debido a la política de puerta cerrada de China entre 1949 y 1978, hay mucho para "alcanzar a otros" en todas las áreas de investigación, teoría y métodos en antropología. Este alcanzar a otros es todavía dificultado por algunos factores. Uno es la cuestión de lo lingüístico que ya he mencionado: muchos docentes y estudiantes carecen de la competencia lingüística para comprender publicaciones en inglés. Otro es el asunto del acceso al material publicado. No sólo es difícil y costoso adquirir publicaciones impresas fuera de China, sino que también los académicos dentro del país tienen problemas para adquirir publicaciones impresas fuera de su institución o ciudad, debido a la naturaleza de las redes de distribución.

Otro factor que afecta este "alcanzar" es el orgullo nacional en China. ¿Por qué deben los chinos sentir que tienen que alcanzar a otros? Hay muchos etnólogos destacados en China haciendo un trabajo excelente en chino; ¿por qué deben tener que mirar más allá de sus límites nacionales por excelencia y aceptación? A diferencia de Japón, China no tiene aún la masa

crítica de académicos y estudiantes necesaria para sustentar un campo autocontenido de investigación y publicaciones en su propia lengua –aunque tiene gran potencial para desarrollar tal masa crítica en el futuro–. Es demasiado pronto para saber si China optará por una mayor integración al cuerpo internacional de académicos en antropología o si girará hacia sí misma bajo un mandato de indigenización. Actualmente, el intento de China de ser la sede del decimosexto congreso del IUAES en 2008 es la señal positiva de un movimiento hacia una mayor integración internacional.

Un tercer asunto que requiere de atención cuando pensamos en el futuro de la antropología en China es el éxodo de profesionales. Hay mucho optimismo en el país sobre la generación en curso de estudiantes, que están recibiendo mejor entrenamiento en idiomas para facilitar la integración con el cuerpo académico internacional. Algunos estudiantes de primer nivel están siendo canalizados hacia programas de postgrado en Europa, Australia y Norteamérica. Si estos jóvenes académicos harán un impacto verdadero sobre el futuro de la antropología en China, depende de varios factores. ¿Regresarán a trabajar en China después de su formación por fuera del país? El éxodo de profesionales es una realidad y el gobierno chino ha formulado paquetes de incentivos para atraer a chinos para que regresen del extranjero, pero con mediano éxito. Además, algunos estudiantes pueden decidir cambiarse de antropología a otro campo para un mejor empleo y potencial de ingresos, desviando por tanto recursos humanos de la antropología a otros campos.

Un asunto final es la conciencia pública de la antropología en China. La percepción de la antropología como "carente de servicio público" y menos importante que muchos otros campos es un obstáculo importante para su futuro desarrollo en Asia. Hay algo de esperanza frente a que el gobierno chino pueda elevar la antropología de su lugar de segunda categoría a uno de primera en el sistema académico de clasificación. Pero incluso si no existiera tal clasificación, es un hecho que los estudiantes más destacados no se están inscribiendo en antropología. ¿Qué puede hacerse para concientizar a la gente del servicio público y valía de la antropología en Asia? ¿Y puede realizarse esta concientización dentro de un contexto político que suprime la teoría crítica y el análisis del Estado?

Comentarios finales

La antropología en China ha sido configurada por muchos factores –geopolíticos, culturales, económicos e ideológicos– tanto históricos como contemporáneos. La antropología en China no es un campo unificado ni está particularmente dominado ahora por los modelos estadounidenses o de la indigenización china. El mandato de formación de nación continúa siendo una fuerza rectora en el desarrollo de la investigación y la enseñaza en la antropología china, fortaleciendo los estudios etnológicos ya establecidos –*minsuxue*– y al campo emergente de los estudios de desarrollo rurales. La creciente integración de China en la economía mundial está ligada al fortalecimiento y ampliación del intercambio de ideas entre antropólogos/etnólogos chinos y sus homólogos alrededor del mundo.

En la integración del conocimiento antropológico generado en China dentro del sistema mundial más amplio llama la atención el dominio del inglés como el idioma universal de comunicación entre académicos y empresarios. Además del idioma, hay asuntos de financiación, acceso a la educación y contactos en el extranjero, las políticas estatales y la economía. Es interesante que el desarrollo económico más amplio y la globalización misma no hayan hecho la antropología más atractiva para los estudiantes en China.

El futuro de la antropología en China no puede ser evaluado fácilmente. El reciente impulso en el apoyo del gobierno para ampliar la antropología en China es una señal alentadora de que las cosas se están consolidando para las próximas generaciones de antropólogos. ¿Asumirán la antropología? ¿Qué clase de antropologías crearán? ¿Qué forma tomará la integración de las antropologías chinas dentro del sistema-mundo de conocimientos? Tendremos que esperar algunos años para tener respuestas a estas preguntas.

La antropología mexicana y su búsqueda permanente de identidad

Esteban Krotz

Introducción

Desde cierto punto de vista, la historia de la antropología parece un proceso de crecimiento continuo en cuanto a fenómenos, áreas y configuraciones socioculturales bajo estudio, temas y foros de debate, instituciones de formación e investigación, enfoques analíticos, métodos y técnicas. En términos geográficos corresponde a esta concepción la de extensión: desde unos cuantos núcleos de especialistas surgidos durante la segunda mitad del siglo XIX en "una península pequeña de la masa terrestre de Asia" (Wolf 1987: 465) y su entonces prolongación norteamericana, la práctica antropológica se ha expandido más y más hasta estar presente actualmente en muchos lugares del globo.

Empero, este modo –en cierto sentido justificado– de reconstruir el desarrollo de la disciplina conlleva el peligro de pasar por alto su heterogeneidad interna, sus fracturas y sus discontinuidades, y de no poder dar cuenta adecuadamente de la emergencia de situaciones nuevas.

Una de estas novedades en las décadas recientes, a pesar de haberse iniciado en algunos casos hace bastante más tiempo, es la manifestación cada vez más firme de la existencia y reproducción relativamente autónomas de tradiciones antropológicas en numerosos países "del Sur", es decir, en regiones anteriormente consideradas única o casi exclusivamente espacios para la realización de investigaciones antropológicas generadas en y dirigidas desde instituciones ubicadas en los países originarios de la disciplina.

Como ha sido señalado en una de las primeras reflexiones importantes sobre el tema,[1] la existencia de antropólogos "no-occidentales" –como entonces se decía– no es lo mismo que la

1 Se trata del simposio "La antropología nativa en países no-occidentales", Burg Wartenstein (Austria), 1978, patrocinado por la fundación Wenner-Gren (Fahim 1982).

existencia de antropología(s) no-occidental(es) (Asad 1982: 284). Y, en efecto, el carácter y las propiedades de las llamadas "antropologías periféricas" o "antropologías del sur" todavía están por definirse. Pero ¿podrá suponerse que la disciplina antropológica creada originalmente para estudiar a los "otros" que eran tales con respecto al mundo europeo industrializado, urbano y letrado del siglo XIX, no haya cambiado de algún modo al arraigarse varias generaciones después precisamente en estas culturas diferentes, y al ser utilizada mayor aunque no exclusivamente para el estudio de los "otros" internos de éstas?

El presente trabajo se entiende como aporte al esclarecimiento pendiente de las características de dichas antropologías del Sur, mediante el análisis de una de ellas.[2] De esta forma y al mismo tiempo, también se pretende obtener elementos aprovechables para la elaboración de una nueva perspectiva de la antropología como "discurso global que contiene un conjunto de paradigmas, estilos, prácticas y formas de conciencia política" (Ribeiro y Escobar 2000: 2).

Como se verá, para poder comprender adecuadamente la antropología mexicana, es necesario referirse permanentemente a las particularidades del sistema sociopolítico nacional, del que esta antropología forma parte. Más en particular, se notará que la identidad de esta disciplina científica y práctica profesional se encuentra profundamente enraizada en la búsqueda de la identidad de la nación mexicana misma.

Por tanto, en lo que sigue, se abordará primero la relación entre Estado nacional y antropología como una de las claves para entender la conformación de una tradición antropológica, para esbozar después brevemente algunos de los rasgos principales actuales de la sociedad mexicana y de su antropología. En el segundo apartado se reconstruirá el desarrollo histórico de la antropología mexicana, haciendo énfasis especial en su tratamiento de los pueblos indígenas como su "otro interior" y en la dialéctica entre clase y cultura, para terminar con una breve caracterización general de la década más reciente. El

2 Para una elaboración del concepto de "antropologías periféricas", véase Cardoso de Oliveira (1988, 1998). Para el de "antropologías del Sur", el número 6 de la revista *Alteridades*, 1993, disponible en www.uam-antropologia.info/alteridades/alteri_06.html; también Krotz (1997) y el conato de discusión en el volumen 17 de *Critique of Anthropology*. Son también iluminadoras algunas de las consideraciones del antropólogo catalán Josep R. Llobera (1990: 109-126).

último apartado puntualizará una serie de rasgos y tensiones intrínsecas de la antropología mexicana actual que proporcionará elementos para una posible contrastación con otras del Sur y del Norte.[3]

Factores constitutivos de conocimiento antropológico. Antropología y Estado nacional

Aunque los orígenes de la presente fase de la globalización se ubican en el siglo XVI, y a pesar de que los primeros científicos antropólogos se constituyeron como comunidad internacional – noratlántica– en la segunda mitad del siglo XIX, el Estado nacional sigue siendo el más inmediato organizador de la actividad antropológica. Su papel es matizado de acuerdo con su pertenencia al ámbito de los países centrales o de los países periféricos y también de acuerdo con su matriz histórico-cultural-lingüística general. En la medida en que el Estado nacional con su peculiar tendencia hacia la homogenización de aspectos clave de la vida dirige la legitimación del orden social vigente, también acota y en ocasiones interviene directamente en la generación del conocimiento llamado científico.

Dicha forma de conocimiento no puede ser reducida a un conjunto de enunciados construidos según ciertas convenciones llamadas prescripciones metodológicas. Más bien, el conocimiento científico es resultado de la actividad de individuos y grupos concretos. Las variadas y cambiantes redes de relaciones –en el nivel institucional y gremial, con sus fuentes de financiamiento y sus mecanismos de difusión y con los usuarios efectivos o esperados de los resultados de la investigación, etcétera– en que los científicos se encuentran inmersos y las también siempre variables condiciones político-sociales generales que forman el marco de dichas redes, no son algo exterior al conocimiento científico sino factores constitutivos del mismo.[4]

---

3 Agradezco a Andrés Medina y Roberto Varela sus observaciones a una versión previa del presente texto.

4 Esta idea ha sido elaborada con más detalle en Krotz (1987). Andrés Medina (1996b) ha tratado de demostrar la relación intrínseca entre etnografía y nación para los casos de tres antropólogos importantes de Cuba, México y Perú. También en varias de las contribuciones al citado simposio sobre antropologías nativas (Fahim 1982) aparece la relación antropología-nación.

Es conveniente tener presente aquí que una tradición o (sub)disciplina científica se define principalmente por una determinada pregunta sobre la realidad, "captándola" así de un cierto modo. En el caso de la antropología, esta perspectiva es la de la alteridad: cualquier fenómeno específico es abordado como parte integrante del multiverso sociocultural.[5] Pero dado que dicha perspectiva se tiene que elaborar siempre a partir de la experiencia de una realidad histórica concreta única y que el referente último del conocimiento científico es precisamente la realidad particular bajo observación, esta realidad no sólo forma parte del proceso de generación de conocimiento, sino que contribuye a la conformación de la tradición o (sub)disciplina antropológica en cuestión.[6]

Cabe agregar que el campo empírico en el que se desenvuelven todas las ciencias sociales es constantemente cambiante. En la antropología esta experiencia es tan fuerte que se ha convertido en una de las causas de las cíclicas "crisis" de la disciplina, ya que cada cierto tiempo sus practicantes se asustan por la inminente "desaparición" de fenómenos a los que sus antecesores y los autores clásicos se habían dedicado. Ahora bien, el multiverso sociocultural con su aparición y desaparición de fenómenos específicos es, si no causado, al menos siempre modelado por el Estado en cuyo territorio se encuentra. Hacer esta afirmación no significa adjudicarle al Estado una esencia propia. Más bien significa entenderlo como mecanismo de "configuración" o de "filtración" de situaciones y, especialmente, de "problemas sociales" que él mismo en ocasiones genera, en otras solamente jerarquiza y explicita, y que trata de difundir, ocultar, desdibujar, atender y hacer

5 Sobre los temas de otredad y pregunta antropológica, ver Krotz (2002: 49-76).

6 Esta relativa dependencia de la antropología ante sus objetos empíricos "disponibles" es puesta de relieve por el surgimiento de la llamada antropología política. Mientras que ésta surgió como tal entre las dos guerras mundiales en los países europeos interesados entonces en consolidar una administración colonial en áreas con estructuras políticas todavía vigorosas e incluso contestatarias al poder impuesto, la antropología norteamericana de la misma época no produjo nada equivalente para estudiar a su objetivo preferido, los pueblos indios recluidos en sus reservaciones, hasta que la Segunda Guerra Mundial y sus secuelas propiciaron el estudio de las culturas políticas y los caracteres nacionales.

presente en la llamada opinión pública, en los círculos de los expertos y en la acción de sus aparatos.

Así, también los fenómenos –y su percepción– que abordan las antropólogas y los antropólogos de un país –y a cuya modificación a veces intentan contribuir a partir precisamente del conocimiento sobre él generado–, se encuentran planteados y sostenidos por la materialidad institucional de un Estado.

Todo lo anterior significa que para entender la configuración de una tradición antropológica particular hay que empezar por considerar el campo de fuerzas y reglas sociopolíticas en el cual se desarrolla la actividad cotidiana de los generadores, difusores y usuarios especializados del conocimiento antropológico –no siendo éste, como ya se dijo, un simple "contexto", sino una de sus dimensiones–.

Breve mirada a México y su antropología

Por consiguiente, y antes de abordar directamente los rasgos clave de la antropología como actividad generadora de conocimientos ubicada en y referida a una pieza del mosaico sociocultural universal, hay que caracterizar brevemente a ésta última.

- México, país de dos millones de kilómetros cuadrados, con casi cien millones de habitantes censados y varios más en los Estados Unidos[7], se caracteriza por una desigualdad socioeconómica sumamente aguda. En esta economía, que por su tamaño se ubica entre las primeras diez del mundo, el salario familiar mínimo legal en el año 2003 se encontraba fijado en cuatro dólares estadounidenses al día.
- Aun siendo este país predominantemente mestizo en términos poblacionales y culturales, un porcentaje significativo de su población pertenece a uno de los 62 grupos etnolingüísticos autóctonos que habitan su territorio. De los aproximadamente diez millones de habitantes considerados censalmente indígenas, dos millones viven en grandes urbes; el resto vive ante todo en las zonas rurales del centro y el sur del país y, según casi todos los indicadores de bienestar, se encuentra en la base de la pirámide social.

7 Hay que recordar aquí que buena parte de las regiones donde residen estos migrantes fue, hasta mediados del siglo XIX, territorio mexicano.

- La tercera característica importante del país es su vecindad con la principal potencia del mundo, que tradicionalmente ha ejercido una influencia enorme sobre México y también sobre su ámbito cultural –así, por ejemplo, un número considerable de los antropólogos mexicanos que ha obtenido un grado académico en el extranjero y que ha realizado estancias sabáticas y posdoctorales, lo ha hecho en los Estados Unidos–. Hasta hace relativamente poco, empero, existía en buena parte de la intelectualidad y algunas esferas del aparato estatal una cierta postura nacionalista, que encontraba su más clara expresión en una política exterior relativamente independiente –apoyo a Cuba y al sandinismo nicaragüense; intermediación en las guerras civiles salvadoreña y guatemalteca–. Sin embargo, ni los patrones predominantes de consumo ni muchos otros aspectos de la vida cotidiana escapan a la influencia moldeadora de las pautas sociales y culturales generadas en el poderoso vecino del norte.
- Un cuarto rasgo relevante son las consecuencias político-sociales resultantes de la Revolución Mexicana de 1910. La Constitución de 1917 no sólo era una de las más progresistas del mundo entonces, sino también estableció efectivamente, durante más de siete décadas y a pesar de todas las manipulaciones y tergiversaciones, un movimiento sindical importante y, ante todo, una política educativa y una política agraria únicas en América Latina.
- Finalmente hay que señalar que México ha quedado durante el siglo XX libre de gobiernos de "seguridad nacional". Esto imprimió un sello distintivo a su vida intelectual y política, científica y universitaria, y tuvo como consecuencia, especialmente durante los cuatro lustros más intensos de dictadura en América del Sur y Central, la llegada masiva e incluso la incorporación permanente de científicos sociales procedentes de aquellos países a la comunidad académica mexicana, complementando así la presencia habitual de estudiantes de posgrado en los programas de estudio antropológicos mexicanos.

Hoy, la antropología mexicana constituye un campo disciplinario y profesional ampliamente consolidado, aunque su visibilidad en la opinión y las políticas públicas ha variado con el tiempo. En éstas han jugado siempre un papel importante el Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH –el cual controla la casi totalidad de la arqueología en el país, administra la mayoría de los museos de historia y etnología y es la fuente de empleo de casi todos los arqueólogos y de muchos otros antropólogos– y, aunque en menor

grado, el Instituto Nacional Indigenista, INI, –ahora Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, entre cuyos empleados los antropólogos profesionales son la minoría–.

Dos datos ilustran la situación actual. Uno: actualmente se cuenta con diecinueve programas de licenciatura, dieciocho de maestría y nueve de doctorado, a los que se agregan varios programas de posgrado que no son formalmente de antropología pero permiten regularmente la realización de tesis de tipo antropológico. Aunque la mayoría de estos programas se concentra en la capital del país, un tercio de las 32 entidades federativas cuenta ya con al menos un programa docente y hay varios más en preparación. Entre 1998 y 2000 se otorgaron 672 títulos de licenciatura, 235 títulos de maestría y 98 títulos de doctorado en una disciplina antropológica. Dos: para el año 2001 se reportaron vigentes veintinueve revistas y anuarios de tipo científico y de difusión en las diversas ramas de la antropología, a los que se agrega una docena de boletines especializados.[8] Además, los antropólogos escriben regularmente en buen número de revistas de otras ciencias sociales y multidisciplinarias, así como en suplementos culturales y hasta en periódicos.

La antropología mexicana: temas y paradigmas

Concepción y tratamiento de los "otros" internos

Aun cuando la antropología mexicana científica moderna tiene sus raíces en el reordenamiento político y social de la revolución de 1910, también constituye un eslabón más en una tradición de pensamiento que se inició con la invasión ibérica: la reflexión sobre la confrontación de las civilizaciones involucradas en este hecho.[9] La crucial disputa sobre el estatuto humano de los habitantes de América y las consiguientes obligaciones del poder colonial para con los habitantes originarios de América, fue en cierto sentido

8 Este tipo de información puede consultarse en los diversos volúmenes del anuario *Inventario Antropológico*, editado desde 1995 por el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana (véase www.uam-antropologia.info/inventario.html).

9 Ver para esto Krotz (1998), Marzal (1981), Oehmichen (1999), Sánchez (1999) y Villoro (1979),. Para la historia general de la antropología mexicana, pueden verse los volúmenes 1 y 2 de la obra coordinada por Carlos García Mora (1987-1988); para una breve síntesis, ver Krotz (1991).

el punto de partida para la antropología mexicana[10] y sus "otros" principales, los pueblos indígenas. Éstos vivirían durante los siglos posteriores de modo separado de los españoles y criollos en sus "repúblicas de indios", pero en numerosos intersticios sociales, ante todo urbanos, creció más y más un sector poblacional llamado después "mestizo", alimentado también por los descendientes de los esclavos traídos de África.

El discurso liberal del México independiente desconoció la distinción de los ciudadanos según sus raíces étnicas, al tiempo que legitimó el intento sólo parcialmente exitoso de disolver las bases geoeconómicas de las sociedades indígenas mediante la expropiación de sus tierras que, después de que el poder colonial destruyera casi por completo todas las formas de organización sociopolíticas hasta entonces existentes, estaban siendo poseídas y trabajadas bajo formas de organización comunales. También por ello, y bajo la influencia del evolucionismo positivista, los precursores intelectuales de la revolución mexicana solían subsumir a la población indígena al problema rural del país, el cual proponían resolver mediante una reforma agraria y la industrialización del campo.

La Constitución emanada de la revolución con sus –para aquellos tiempos– excepcionales garantías individuales y derechos sociales, no contiene ninguna mención de la población indígena. Pero dos de sus artículos más significativos para la caracterización del régimen posrevolucionario, los referentes a la propiedad de la tierra y a la educación, se convirtieron en dos ejes principales en torno a los cuales giraría la acción indigenista, a los cuales agregó como tercero, a causa del amplio desconocimiento de la población indígena, una intensa actividad investigativa.

Un inicio emblemático en este sentido fue el proyecto de investigación-acción sobre la población del Valle de Teotihuacán, cuyos primeros resultados le sirvieron, además, en 1921 al primer antropólogo mexicano doctorado para elaborar su tesis. Se trataba de un proyecto de orientación regional considerado piloto para primero conocer con detalle y luego mejorar la situación de la población, en buena medida indígena, y al cual una retrospectiva reciente califica así:

> La antropología en México nace, pues, a partir de una realidad sociocultural viva, lacerante, que aún hoy perdura. De esa realidad parte la

10 Por ello, Ángel Palerm (1974) dedica un tercio de su historia de la etnología dedicada a "los precursores" a estos autores.

> aplicación del método integral que contempla estudiar la población en sus tres etapas de desarrollo –prehispánica, colonial y moderna– para conocer su devenir histórico y, logrado esto, estar en condiciones de auxiliar a la población. Así, a diferencia de otros países, en donde la antropología o alguna de sus ramas sirvieron para fines colonialistas, en México surge como una práctica en bien de los grupos marginados y tradicionalmente explotados (Matos 2001: 39).

Manuel Gamio había sido estudiante de Franz Boas (1909-1911), el cual jugó un papel decisivo en los inicios de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas en la Ciudad de México, truncada por los acontecimientos revolucionarios. Posteriormente, Gamio se convirtió en el primer jefe del Departamento de Arqueología y Etnografía –creado en 1917–, no adscrito a una dependencia del sector educativo sino a la Secretaría de Agricultura y Fomento.

Una fuerte expansión del indigenismo se produjo durante la presidencia popular y nacionalista de Lázaro Cárdenas (1934-1940), quien sentó las bases institucionales para el desarrollo de la antropología en el país. En 1937 fundó el ya mencionado Instituto Nacional de Antropología e Historia, que hoy día es responsable de todas las zonas arqueológicas y casi todos los museos públicos y que cuenta también con numerosos centros de administración y de investigación en todo el país y una importante actividad editorial. En el mismo período presidencial se realizó en México –1940, en Patzcuaro– el Primer Congreso Indigenista Interamericano, a consecuencia del cual se fundó en la Ciudad de México el Instituto Indigenista Interamericano –como un organismo dependiente de la Organización de Estados Americanos y editor de una de las más antiguas revistas de ciencias sociales latinoamericanas, *América Indígena*– y, en 1948, el Instituto Nacional Indigenista –transformado en el 2003 en Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas–. Completó el panorama la creación, en 1938, de un departamento universitario de antropología[11], incorporado en 1942 como Escuela Nacional

11 Fue creado originalmente en la Escuela de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional, también una fundación del período cardenista, y pensado como lugar de formación de profesionales de extracción popular y para la atención de las necesidades de las mayorías populares.

de Antropología e Historia, ENAH, al Instituto Nacional de Antropología e Historia; hasta la fecha es el mayor centro de formación antropológica en América Latina y atiende en los niveles de licenciatura, maestría y doctorado todas las subdisciplinas de antropología social, etnología, antropología física, lingüística, etnohistoria, historia y arqueología.

Esta ciencia antropológica estaba pensada para ocuparse de importantes tareas para el país, ante todo el estudio y la conservación del patrimonio prehispánico y colonial, y el examen y atención a la precaria situación de los sectores indígenas. Mientras que la primera se condujo largamente en un nivel técnico, sin mayores pretensiones teóricas e interesada principalmente en la conformación de un panorama completo de la historia antigua, la segunda asumió ampliamente la orientación teórica y metodológica del llamado culturalismo norteamericano, el cual se vio apoyado por la traducción de sus principales obras en una editorial estatal y diversos programas de investigación dirigidos por antropólogos norteamericanos.

La figura emblemática de aquella época es Gonzalo Aguirre Beltrán (1908-1996), un médico vuelto etnohistoriador y antropólogo social, quien combinó durante su larga vida la acción indigenista en posiciones directivas con la de autor prolífico sobre todos los aspectos teóricos y prácticos del indigenismo. Según su definición, éste "no es una política formulada por indios para la solución de sus propios problemas sino la de los no-indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas" (Aguirre 1992b: 24). Frente a las orientaciones de las generaciones anteriores, rechazadas como "asimilacionistas" o "incorporacionistas" y faltas ambas del respeto debido a las culturas indígenas como una de las raíces de la nación mexicana moderna, Aguirre definía su posición como "integracionista", en el sentido de una "aculturación inducida" (1992a: 43); por consiguiente, se trataba de un indigenismo como "ideología del mestizo, método y técnica de la unificación nacional" (1992a: 119). Con esta meta empezaron a fundarse numerosos "centros coordinadores indigenistas"; ubicados en los núcleos urbanos ladinos de las llamadas "regiones interculturales", iban a procurar el paulatino acercamiento de la población indígena a la cultura nacional, principalmente mediante acciones gubernamentales desarrolladas en los campos de la educación primaria, la salud, el fomento de actividades económicas y de las comunicaciones y de asesoría legal en asuntos agrarios. La investigación

antropológica antecedería el establecimiento de dichos centros y acompañaría el desarrollo de sus actividades.

Casi al mismo tiempo, empero, que esta versión original de la antropología aplicada –prácticamente definitoria de la antropología mexicana– llegara a su cenit durante la administración federal de 1970 a 1976 –en la cual Aguirre ocupó simultáneamente la dirección del INI y una subsecretaría del Ministerio de Educación–, arreció la crítica de la misma. Confluyeron en ella las teorías de la dependencia entonces emergentes, el rechazo del imperialismo estadounidense, la insatisfacción con explicaciones de la realidad social a partir de la esfera superestructural, el postulado de entender cualquier fenómeno local en el marco de los procesos globales de explotación y dominación del Tercer Mundo y la esperanza de una pronta y radical transformación de las estructuras sociales tan abiertamente injustas. El marxismo se convirtió en el eje articulador de la a menudo llamada "antropología crítica" o "antropología comprometida", la que en poco tiempo se volvió hegemónica. En un temprano manifiesto se denunciaba el indigenismo como instrumento de una inaceptable "occidentalización y modernización de los indígenas" (Nolasco 1970: 85), cuya meta era "extirpar la personalidad étnica del indio" (Bonfil 1970: 44), frente a lo cual se reclamaba el derecho a la "autodeterminación" de los pueblos indios y la construcción de un "Estado pluricultural" (Bonfil 1970: 56). Otros rechazaban después el indigenismo como parte del "proyecto capitalista de disolución de sociedades no capitalistas" (Díaz-Polanco 1981: 37).

El desarrollo de esta crítica –por cierto, llena de posiciones encontradas en su interior– y la búsqueda de alternativas se consolidaron en un período gubernamental de tendencia nacionalista y tercermundista, y el intento, plasmado en buena medida en una nueva ley agraria, de reanimar la tradición revolucionaria opacada por los regímenes posteriores a Cárdenas. Como resultado de todo esto, la población indígena dejó de ser objeto de estudio y, cuando lo era, se veía casi exclusivamente desde el ángulo de su pertenencia a la población campesina, con la que parecía compartir sin más la organización doméstica y comunal, el sometimiento a la explotación y la dominación, y también la ocasional protesta. Paralelamente, la esfera superestructural –costumbres y lengua, religión y cosmovisión– que había ocupado tradicionalmente un lugar central en el trabajo antropológico, quedó reducida al epifenómeno de la ideología y la enajenación. Casi al mismo tiempo, la vertiginosa urbanización, que en el transcurso de los setenta convirtió a México en

términos estadísticos en un país predominantemente urbano, impulsó a un número creciente de antropólogos a incursionar en la antropología urbana y la antropología obrera, llevando consigo la esperanza de encontrar en la movilización de estos "nuevos" sujetos sociales el inicio de la anhelada transformación social y la difusa convicción de contribuir con su estudio científico a tal transformación.

Pero todavía después de la salida de Aguirre de las instituciones indigenistas, siguió prevaleciendo en éstas su concepción, aunque fuera asimilada posteriormente al llamado combate de la "marginación" primero y de la "pobreza" más tarde, fenómenos por cierto agudizados en todo el país por las políticas neoliberales instrumentadas después del estallido del problema de la deuda externa en 1982.

El libro de Guillermo Bonfil, *México profundo*, en el cual analiza la historia del país desde la llegada de los europeos como una lucha no terminada entre las civilizaciones occidental y mesoamericana, y diagnostica la vigencia y el potencial de actualización de la segunda, significó para la comunidad antropológica una llamada de atención por su olvido de la población india, cuya consideración era imprescindible para poder entender adecuadamente la complejidad de la sociedad mexicana y para reconstruirla sobre bases reales de igualdad y libertad. Pero el más exitoso libro de la antropología mexicana no logró impulsar una política indigenista diferente, aunque fue punto de referencia clave para el breve interludio del ensayo de un indigenismo más participativo. Sí contribuyó, en cambio, a fortalecer el indianismo y, en particular, la autoestima y la movilización de numerosas organizaciones e intelectuales indígenas, con los cuales el autor citado mantenía estrechos vínculos y a los que promovió por diferentes medios[12]; también contribuyó a cimentar una concepción más adecuada del "problema indígena", porque hacía ver que se trataba de un cuestionamiento del modelo de país y no de un atolladero causado por el rezago de una minoría poblacional.

En la democratización del país, que se fortaleció desde mediados de los ochenta y llevó en 2000 por primera vez a un candidato de un partido de oposición a la presidencia de la República, la situación y los reclamos de los pueblos indígenas prácticamente no jugaron papel alguno. En 1992 dos controvertidas modificaciones constitucionales volvieron a

12 Ver, como ejemplo, el análisis de un programa docente para etnolingüistas indígenas en Nakamura (2001).

hacerlos aparecer brevemente en el escenario nacional. Por una parte, impulsada por el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, OIT, sobre pueblos indígenas y por los preparativos de la conmemoración de los 500 años de los primeros encuentros americano-europeos, una adición hizo por primera vez mención de la población indígena en la Constitución, reconociéndola como base de la multiculturalidad del país. Por otra parte, la modificación de otro dio por terminada la reforma agraria y abrió las tierras campesinas a las fuerzas del mercado, permitiendo la parcelación individual de los ejidos –la forma más común de tenencia de la tierra entre la población indígena–, así como su renta y venta.

Finalmente fueron los indígenas mismos quienes pidieron la atención del país. El preciso día de la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, el primer día del año de 1994, se inició el levantamiento armado de los neozapatistas chiapanecos cuya breve fase militar y cuyas muy publicitadas demandas impulsaron a lo largo de varios años un intenso debate sobre la situación de los indígenas mexicanos, el proyecto de nación y un complicado proceso de negociación entre los rebeldes y el gobierno federal que finalmente quedó truncado.

Al mismo tiempo empezó a desarticularse la política indigenista: por una parte, se establecieron programas nuevos e incluso se nombró a personas de extracción indígena para diversos puestos directivos; por otra parte, se incrementó el número de instancias indigenistas sin coordinación entre sí, se redujeron los recursos asignados al aparato indigenista y se congelaron las actividades del Instituto Indigenista Interamericano.

En la comunidad antropológica todas estas situaciones provocaron un auténtico *boom* de estudios y eventos sobre los más variados –y muchas veces muy "tradicionales"– temas relativos a los pueblos indígenas, sus culturas y las relaciones interétnicas en el país, al tiempo que la reflexión sobre el destino de una nación mexicana pluricultural. Sin embargo, los esfuerzos realizados para la sistematización de los conocimientos antropológicos existentes y para su difusión hacia los especialistas, los actores políticos, la opinión pública en general y los grupos y movimientos indígenas, aún no corresponden con las necesidades objetivas del país. A su vez, hay muy pocos antropólogos que conocen a fondo alguna de las culturas indígenas, de las que los suele separar, para empezar, la barrera lingüística.

Así, la antropología mexicana de las tres décadas más recientes contrasta fuertemente con sus primeras cuatro décadas de vida como ciencia moderna en el país. En su primera etapa, los pueblos indígenas pasados y actuales fueron el tema casi exclusivo, y el conocimiento antropológico sobre estos "otros" internos estaba estrechamente vinculado con una estrategia de su transformación desde el Estado, en aras de completar el proceso de formación de la nación. La segunda etapa empezó con el eclipse de esta temática, pero después, y en buena medida a causa de la movilización indígena misma, la situación de los pueblos indígenas y el diseño de un modelo de país que permita su incorporación como diferentes, se ha vuelto uno de los principales temas de investigación antropológica y una perspectiva que permea muchos otros temas también.

La dialéctica cultura-clase

El proceso descrito en el subapartado anterior se encuentra entrelazado con y es aclarado por la secuencia de cuatro posiciones paradigmáticas hegemónicas en la antropología mexicana durante el casi siglo de su existencia como disciplina científica.

Ya se comentó la fuerte influencia que ejerció sobre su primera fase el culturalismo norteamericano de la época. Sin embargo, es evidente que no se trató de una simple imitación, sino de una transformación creativa de dicha orientación teórica para comprender sociocientíficamente la situación del país y para apuntalar la formación de una cultura nacional mediante la extensión del radio de acción de las instituciones estatales hacia núcleos poblacionales todavía alejados de ellas. Para ello, se redujo fuertemente el peso del componente relativista del enfoque teórico original y se le combinó con una perspectiva evolucionista para la cual el Estado nacional constituía una etapa universal, aunque todavía no alcanzada plenamente en México. Como herencia del concepto de cultura heredado del siglo XIX, tampoco en México la nación podía ser pensada sino como entidad homogénea, especialmente en cuanto a la esfera superestructural. Que tan fuertemente la unidad nacional fuera entendida como uniformidad, se evidenció todavía a fines de los años ochenta, cuando grupos de antropólogos mexicanos rechazaban la demanda de autonomía indígena como inevitablemente lesiva para la integridad y la soberanía nacionales e incluso como peligrosa por potencialmente separatista –y utilizable en este sentido por los Estados Unidos para debilitar el país de un modo semejante como había sucedido en la costa atlántica de Nicaragua–. Al mismo tiempo, las posiciones

marxistas más ortodoxas se negaban a reconocer en modos de producción no-capitalistas algo más que sobrevivencias precapitalistas y objetaban el modelo de evolución multilineal, contraponiéndole –al igual que el indigenismo de Aguirre– la idea de la necesaria conversión de la población campesina e indígena en proletariado.

Lo que se mantuvo y quedó sellado por la fuerte posición del Instituto Nacional de Antropología e Historia y el Instituto Nacional Indigenista en la comunidad antropológica, fue la unión de las cuatro subdisciplinas antropológicas tradicionales, la cual fue matizada, empero, por la adición de un fuerte componente histórico. Éste ya se había expresado en la concepción de la primera institución decimonónica importante para la antropología mexicana, el Museo Nacional de Historia Natural, Arqueología e Historia –fundado en 1865–, y era reforzado constantemente por la presencia de los vestigios arqueológicos por doquier, los centros coloniales en todas las ciudades mayores y la insistencia de la doctrina estatal sobre el carácter mestizo del pueblo mexicano, plasmado de modo emblemático en la "Plaza de las Tres Culturas" de Tlatelolco, donde una lápida define el resultado de la batalla final de 1521 así: "No fue triunfo ni derrota, fue el doloroso nacimiento del pueblo mestizo que es el México de hoy". Así, la protección y reconstrucción de espectaculares sitios y edificios históricos, la creación masiva de museos arqueológico-histórico-etnológicos en todo el país y la utilización de la política indigenista para lograr la homogeneidad cultural de la nación mestiza, contribuyeron decisivamente a la consolidación de la antropología mexicana, la cual logró colocarse en un lugar prominente dentro del conjunto de las disciplinas sociales –con las cuales los límites son borrosos–, algo poco común incluso en los países originarios de la antropología.

Con respecto a las transformaciones realmente logradas en las regiones indígenas por lo que Aguirre llamaba "la escuela mexicana" de antropología, existen pocas evaluaciones más allá de los reportes del mismo Instituto Nacional Indigenista, pero es llamativa la larga lista de "proyectos piloto" que quedaron sin convertirse en proyectos de transformación regional. Esto se debe principalmente a los ritmos sexenales de la administración pública, en los que las instancias indigenistas estaban limitadas a un papel preponderantemente de coordinación y no de ejecución, y a las resistencias que provocó la actividad indigenista entre las élites regionales, las cuales, si bien expresaban a veces cierta admiración por los constructores de pirámides y

templos prehispánicos, se sentían frecuentemente amenazadas por los posibles o reales reclamos de los descendientes de aquellos con respecto a tierras, financiamiento y servicios públicos. En este contexto hay que recordar que, hasta el día de hoy, la palabra "indio" se usa más como insulto en México que como simple denominación de una parte de su población.

La crítica a la antropología "establecida" surgida hacia finales de los sesenta por los factores externos e internos arriba mencionados derivó, a pesar de los serios conflictos que causó, en rápida sustitución de la orientación teórica hasta entonces predominante, especialmente en las instituciones universitarias de la capital –hay que tomar en cuenta que en ese entonces existían solamente dos escuelas de antropología en el país, fundadas en 1957 y 1966–, y llevó al alejamiento de muchos antropólogos del indigenismo gubernamental –lo que, sin embargo, no frenó su participación en otras instituciones públicas relacionadas con políticas sociales–. El que las diferentes vertientes de la "nueva antropología"[13] tuvieran en común el interés por el análisis de la estructura social y de su imbricación precisa en el capitalismo dependiente, propició sin duda una mayor atención a la hasta entonces poco conocida antropología social británica y francesa. Pero el marco general del debate y de la investigación fue proporcionado por el marxismo, primero bastante rudimentario, mecanicista, economicista y orientado por manuales de origen soviético; luego más flexible e influenciado principalmente por marxistas y antropólogos marxistas franceses e italianos entonces de renombre internacional. También fueron muy importantes, por una parte, el pensamiento de toda una serie de marxistas considerados "heterodoxos" o "renegados" por el marxismo "oficial" de la época y, por otra parte, las ideas de un buen número de científicos sociales centroamericanos y sudamericanos de izquierda, dentro de los cuales no pocos vivieron, durante un cierto tiempo, como exiliados en México. También jugó un papel altamente significativo –explicable por la mencionada atención tradicional de la antropología mexicana a procesos históricos de larga duración, como por su propia capacidad aglutinadora de diversos enfoques antropológicos– el neoevolucionismo o evolucionismo multilineal, el cual se fundía ampliamente con el marxismo. Tan fuerte era la oposición al "culturalismo" de aquellos lustros, el cual a menudo era identificado sin más con el "imperialismo cultural" norteamericano,

13 Este término se convirtió en nombre de una de las actualmente más antiguas revistas de antropología del país, fundada en 1975.

que el vocablo "cultura" desapareció prácticamente de los textos antropológicos –véase para esto Krotz (1993)–. Incluso debates y estudios tan ampliamente difundidos como los análisis sobre los medios de comunicación hechos en el cono sur durante los setenta o las críticas tan originales de la ideología capitalista en general y de la institución escolar, en particular las de Paulo Freire (1970) e Iván Illich (1972), casi no impulsaron estudios antropológicos concretos, mientras que aspectos socioculturales hasta entonces muy estudiados como la lengua, el parentesco, los sistemas normativos o la religión eran ahora dejados de lado. Probablemente, esta fue una consecuencia extrema de la búsqueda de modelos más acertados de análisis social para dar cuenta de las múltiples relaciones de explotación y opresión vigentes en el país, las cuales se manifestaban de modo particularmente crudo en el campo rural. Es menester mencionar que no pocos antropólogos y estudiantes estaban vinculados de un modo u otro con organizaciones y movimientos políticos, sociales y eclesiales de orientación de izquierda que, si bien no sufrían la represión común que en el resto de América Latina, todavía guardaban el recuerdo angustiante de la masacre preolímpica de 1968. En vista de todo ello, no puede extrañar que la antropología generada desde fines de los sesenta hasta fines de los ochenta se caracterizara por un fuerte tono de denuncia y de crítica social, casi independiente de las intenciones o preferencias personales de muchos de sus practicantes. La inexistencia de un proletariado industrial como sujeto revolucionario predeterminado por la teoría marxista, por una parte, y, por otra, las fascinantes revoluciones cubana y china y las vicisitudes de las guerrillas latinoamericanas y vietnamita, volvieron sumamente álgido el análisis de la población rural y, especialmente, el debate sobre el futuro del campesinado y la polémica sobre el modo asiático de producción.[14]

Durante los años ochenta tuvo lugar una paulatina reaparición del vocablo "cultura" en la antropología mexicana, propiciada por el marxismo gramsciano. El concepto de "cultura popular" permitió una fructífera conexión entre el estudio microscópico típico de la disciplina de barrios urbanos, grupos migrantes campo-ciudad, obreros fabriles y movimientos sindicales, por un lado, y un marco de análisis global de carácter clasista, por el otro. Así se pudo dar cuenta cada vez más detalladamente

14 Un detallado recuento del debate sobre la situación y las perspectivas del campesinado se encuentra en Hewitt (1988). Véase, para el modo asiático de producción, especialmente Palerm (1972, 1977) y, para una crítica aguda, Medina (1996b).

de la segmentación efectiva en cuanto a trabajo, vida cotidiana, intereses políticos y expresiones simbólicas de las capas mayoritarias de la población mexicana, y empezaban a proliferar términos como "cultura obrera", "cultura urbana", entre otros; al mismo tiempo se evitaba el aislamiento analítico de estos grupos sociales mediante el mantenimiento de un familiar esquema teórico comprehensivo y los acostumbrados tonos de crítica del sistema. El significativo avance de la democratización de la vida política a partir de mediados de los ochenta contribuyó a aumentar el interés por la esfera superestructural y la subjetividad de los actores sociales y, por consiguiente, por el campo de la "cultura política". También a las poblaciones indígenas se les empezó a prestar nuevamente algo de atención, aunque largamente sólo como parte de las "culturas populares".

A pesar de la impugnación de la antropología indigenista, durante estos veinte años, el crecimiento institucional de la antropología mexicana ha sido constante. Se fundaron varios departamentos universitarios de antropología –casi siempre de antropología social[15]– y centros de investigación; creció el número de museos y de proyectos arqueológicos de largo alcance; se multiplicaron los posgrados –conviene recordar aquí que a comienzos de los setenta funcionaba únicamente una maestría y un doctorado, ambos en una universidad jesuita– y todas estas instituciones han sido beneficiadas decisivamente por el incremento de plazas definitivas de tiempo completo y por la relativa facilidad para realizar encuentros y editar publicaciones de todo tipo. También hay que señalar, empero, que fuera de la capital casi no hay bibliotecas antropológicas dignas de tal nombre y que ninguna universidad ha logrado reunir un fondo de materiales sobre ninguna temática, ni siquiera sobre los pueblos indígenas de su región, que evitara el tener que recurrir a instituciones extranjeras para cualquier investigación significativa en antropología o historia. Tampoco puede pasarse por alto que un porcentaje muy alto de investigaciones realizadas, incluso en las instituciones académicas, se limita a la descripción etnográfica o al recuento historiográfico.

A partir de los años noventa se aprecia un panorama un tanto desconcertante y contradictorio.

---

15 Andrés Medina (1996a: 89-91) ha señalado la existencia de una bifurcación de la antropología mexicana en una línea más etnológica –más asociada al enfoque de Boas– y otra más socioantropológica –más asociada al indigenismo originado por Gamio–.

- Por una parte, sigue creciendo y fortaleciéndose la presencia de la antropología en las instituciones académicas. Especialmente los posgrados siguen en aumento y atraen frecuentemente profesionales de otras disciplinas –tanto sociales como médicas y agronómicas–. Por otra parte, empero, una silenciosa transformación del sistema universitario está llevando a la disminución de la importancia de la investigación de campo, especialmente en los programas docentes; también es la causa de que muchos profesores, la mayoría de los cuales constituye la primera generación de universitarios en sus familias, han optado por organizar sus actividades en función de una racionalidad productivista. Sin embargo, no hay ninguna respuesta organizada de la comunidad antropológica al respecto.
- Por una parte sigue aumentando el número de publicaciones, tanto libros como periódicas, muchas veces de muy buena calidad, y también se ha incrementado la reflexión sobre la antropología mexicana como tal. Pero, por otra parte, la infraestructura de la mayoría de los centros de investigación y docencia ni siquiera permite reunir y conocer el conocimiento antropológico generado en el mismo país, quedando totalmente de lado lo que sucede en el resto de América Latina y el Caribe u otras partes del Sur.
- Por una parte, se ha mantenido la presencia de antropólogos en diversas áreas de la administración pública y el debate político nacional. Pero, por otra parte, la debilidad de los organismos gremiales no ha permitido aglutinar fuerzas o coordinar ningún debate interno ni dirigirlo hacia la sociedad; además hay una brecha cada vez más marcada entre los antropólogos que trabajan en instituciones académicas y se suelen arrogar la representación de la antropología mexicana entera, por un lado; y, por otro, quienes laboran en la administración estatal y se abren a menudo de modo muy creativo caminos en los sectores público y privado, incluyendo aquí el sector de las organizaciones no gubernamentales. En este contexto es también llamativo el contraste de la carga política de muchas discusiones sobre tópicos antropológicos en la sociedad general y la despolitización de las instituciones universitarias.
- Por una parte, sigue enriqueciéndose el abanico de temas de investigación y de publicación antropológicas donde cuestiones durante lustros casi no tratadas, tales como la religión, la relación cultura-naturaleza, la vida en las grandes ciudades y el arte tienen un lugar fijo, y donde se han agregado temas más novedosos tales como la relación entre los géneros y las

generaciones, el estudio de la migración y de las políticas culturales y la antropología jurídica. Pero, por otra parte, todas estas investigaciones y publicaciones se realizan casi sin contacto entre sí y sin debate –lo que se evidencia, por ejemplo, en la ausencia de reseñas críticas sobre escritos y eventos–.[16]

- Finalmente puede señalarse como un rasgo característico indudablemente significativo que la antropología mexicana haya recuperado definitivamente el concepto de "cultura", tan identificador de la disciplina; sin existir una hegemonía incontestada, parece predominar un enfoque de tipo semiótico. En consecuencia, también con respecto a la temática indígena prevalece el ángulo superestructural: política, derecho y comunicación. Paradójicamente, así queda fuera del campo de visión lo que el primer manifiesto del movimiento neozapatista había denunciado como "guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos" y la esfera socioeconómica presente en sus reclamos que exigían para todo el pueblo mexicano "trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz" (Comandancia General del EZLN 1994: 35). ¿Acaso podría decirse que el concepto de cultura, que iba a subsanar las estrecheces economicistas y mecanicistas del enfoque sociologizante y objetivista anteriormente en boga, terminó no por remediarlo sino por sustituirlo? Y, en efecto, donde anteriormente era casi obligada la referencia a las clases sociales, la lucha de clases, el imperialismo y la revolución, se encuentra ahora la mención de la diferencia, la diversidad, la globalización y el diálogo intercultural.[17]

Perspectivas para la identidad de la antropología mexicana

Como queda evidenciado por lo hasta ahora expuesto, la ciencia antropológica mexicana ha estado tan estrechamente vincu-

16 Una cierta excepción ha sido durante la segunda mitad de los noventa la discusión sobre la autonomía indígena, aunque en parte recordaba el esquema de los debates intramarxistas pasados al centrarse en la cuestión de la representación "verdadera" de los intereses de los indígenas "auténticos".

17 Sin embargo, también se ha tratado de mostrar que "estos enfoques antropológicos practicados de manera minoritaria, gozan de buena salud, esto es, 'no están en crisis'" (Jáuregui 1997: 52).

lada, en varios niveles, con el sistema sociocultural y político mexicano, que no se le puede entender sin la referencia a él.

- Ha sido y sigue siendo definitorio en dos sentidos mutuamente complementarios la presencia de los pueblos indios para la antropología mexicana –lo cual, por cierto, confiere al vocablo "multiculturalidad" en México, como en toda América Latina, un significado bastante diferente del corriente en Europa–. Desde la llegada de los españoles en el siglo XVI, estos "otros" han sido un problema para el conocimiento y para la acción social y política –mientras que los "otros" externos no eran vistos como problema de conocimiento, sino únicamente como problema de acción, o sea, motivo de imitación o de rechazo–. Después de solucionarlo en términos de una simultaneidad subordinada típica de muchos órdenes coloniales, el liberalismo decimonónico decretó su inexistencia. El régimen posrevolucionario volvió a reconocer su existencia como problema transitorio –y, por tanto, no incluyéndolo en la Constitución– para la nación, y se fomentó el establecimiento de la antropología como instrumento para diagnosticar su situación desde sus antecedentes más lejanos y para distinguir entre lo conservable –poco para Gamio, más para Aguirre– y lo que se tenía que suprimir. Surgió así el indigenismo como creación original de la investigación-acción, que se orientó más por los orígenes de la antropología –el concepto de nación en el siglo XIX– que por el modelo de las relaciones blancos-indios y blancos-negros en el país originario del culturalismo relativista. En este sentido, todas las formulaciones teóricas más originales desarrolladas por la antropología mexicana durante el siglo XX, desde la concepción de la aculturación de Aguirre como proceso universal y como estrategia de política social, hasta el modelo de la lucha entre dos civilizaciones de Bonfil, pasando por los diferentes intentos de comprender el modo de producción campesino como una posible base para un modelo de desarrollo orientado por una relación sociedad-naturaleza opuesta a la del industrialismo capitalista, compartían una igualmente original –aunque no siempre explícita– visión evolucionista multilineal: por una parte, la posibilidad de una vía mexicana particular hacia la modernidad; por otra parte, la existencia de una diversidad de modernidades.
- En esta multilinealidad evolutiva se ubican también los diversos intentos de identificar una tradición antropológica mexicana, en cuyos inicios los lugares de Montaigne y

Hobbes, Rousseau y Herder son ocupados por Bernandino de Sahagún y Bartolomé de las Casas, por José de Acosta y Francisco Javier Clavijero –aunque frecuentemente en los programas docentes, la antropología mexicana (desprovista, además, de cualquier relación con las otras latinoamericanas y caribeñas) es presentada más bien como "anexo" o como simple "adaptación" de la antropología dominante, vista sin más como la universal–. Congruentemente con esto, las no muy frecuentes publicaciones de textos antropológicos mexicanos en revistas extranjeras de circulación internacional, editadas todas en los países originarios de la antropología, son vistas a veces más como marca de certificación que como una participación en un proceso mundial de comunicación.

- La mención de los nombres de los precursores de la antropología mexicana hace visible la ciencia antropológica moderna como eslabón más reciente de cinco siglos de esfuerzo intelectual por aclarar y definir la identidad colectiva nacida en la Nueva España. Ésta, empero, dista de ser una empresa netamente académica –desde cuando los primeros criollos o los instigadores de la Independencia trataron de abordarla, el tema de la identidad ha sido de relevancia política inmediata– como lo sigue siendo en las decisiones sobre el sistema educativo, científico y tecnológico del país o con respecto a los diez millones de residentes en Estados Unidos nacidos en México. Asimismo dista de ser una empresa netamente intelectual, porque puede afectar directamente a quienes la emprenden. A veces en términos de identidad personal, como cuando se descubre en la cultura propia y hasta en la historia familiar la segunda o tercera raíz de la cultura mexicana. A veces en términos de oportunidades laborales crecidas o disminuidas, como cuando se empieza a legislar sobre derechos lingüísticos. Siempre en términos político-culturales, cuando se debate sobre la redefinición del proyecto de nación. Y, en caso de que las reformas legales pendientes vayan en serio, también en términos económicos, pues los escasos presupuestos públicos tienen que ser redistribuidos de una manera nueva.
- El desconcierto general en las ciencias sociales de muchas partes, a veces identificado con o promovido por el discurso sobre la globalización y el supuesto fin de los grandes relatos, influye también sobre la antropología mexicana. Pero igual peso tiene en estos momentos la falta de perspectiva en cuanto al futuro de la democracia en el país, más allá de los problemas económicos y también de los problemas que

está enfrentando en otras partes del mundo esta forma de organización del poder público. El empuje de toda una generación, que finalmente logró un sistema más o menos libre de partidos políticos, conteo efectivo de votos, alternancia en los principales puestos de la administración pública y primeros pasos hacia una redefinición de la relación entre los tres poderes, se ve agotado frente a los reclamos de la inculturación de los derechos humanos, a la conversión de la exigencia de "respeto para las culturas indígenas" en leyes y reglamentos justos y practicables, a la accidentada diseminación de los valores de transparencia, responsabilidad reclamable y participación crítica hacia todas las esferas sociales. Se trata también del desconcierto sobre el significado, el papel y el futuro del Estado nacional.

- En este contexto llama la atención un paralelismo entre la historia aquí explicada de la antropología mexicana y la de la antropología hegemónica retratada en los usuales libros de texto que también son utilizados en México. Ésta, como se sabe, ha sufrido, después de su primer y único paradigma, el evolucionismo decimonónico, repetidas veces transformaciones de tal envergadura que solamente pueden describirse como rupturas: la antropología estructural-funcionalista, el difusionismo y el culturalismo se entendían como refundaciones de la disciplina, al igual que medio siglo después el marxismo y, tres décadas después, la antropología neoboasiana, a veces llamada posmoderna. También la antropología mexicana ha conocido sustituciones de este tipo. Pero, curiosamente, a diferencia de la primera impugnación radical del indigenismo, que correspondió a un cambio generacional, el eclipse reciente del marxismo se realizó sin cambio generacional y prácticamente sin polémica.

- Finalmente hay que señalar que, a diferencia de las décadas pasadas, en las que las polémicas sobre el desarrollo dependiente del país incluían los temas del estatuto y las características cognitivas de la ciencia antropológica, de su función social y de su inserción en un escenario mundial marcado por el imperialismo cultural, actualmente este tipo de discusión se halla casi extinguido. Al menos parcialmente, esto se deberá a la aceptación sin cuestionamiento real de las presiones externas e internas sobre todos los científicos sociales mexicanos para que adecúen sus actividades a cánones productivistas supuestamente universales y demandados desde los años noventa de muchas maneras por el aparato educativo nacional.

Parece que esta situación ha reforzado el que en la antropología mexicana el tema de su cambiante influencia en diversas partes de América Latina –frente a la cual en algunos lugares más al Sur se ha planteado a veces críticas semejantes a las que desde la antropología mexicana solían dirigirse a las poderosas antropologías del Norte– nunca parece haber constituido preocupación alguna.

En este contexto resultan interesantes algunos indicios de que la antropología mexicana pasada y presente, independientemente de enfoques teóricos o inserción institucionales específicas, tendrá que someterse pronto a un tipo de juicio crítico al que hasta ahora sólo se pensaba necesario exponer a la antropología hegemónica del Norte. Porque en la medida en que siga avanzando la revitalización de algunas culturas indígenas, podrán surgir con respecto a la antropología mexicana hecha por no indígenas más observaciones del tipo de la que formuló hace poco un etnolingüista maya: "Nuestros dominadores, a través del discurso antropológico se han reservado el derecho casi exclusivo de hablar por nosotros mismos. Sólo hasta muy recientemente estamos teniendo acceso a este campo de los conocimientos y a expresar nuestra propia palabra" (Alonso 1997: 320).

Comentario final

A causa de lo señalado en la introducción a este texto, y lo cual ha sido explicitado a lo largo del mismo, la trayectoria y situación actual de la antropología mexicana es tan única como la de cualquier país o comunidad antropológica nacional o lingüístico-cultural. Es obvio también que esta tradición antropológica peculiar no se ha conformado como efecto inmediato de una simple diseminación proveniente de los principales países donde empezó a originarse, hace casi siglo y medio, la ciencia antropológica universal. Más bien, a partir de diversos impulsos exógenos y endógenos, entre los cuales la difusión de la antropología euro-norteamericana ha jugado un papel esencial, esta antropología se ha moldeado a sí misma mediante la búsqueda constante por comprender y actuar sobre la diversidad sociocultural de su propio país, su hasta ahora principal objeto de estudio.

Algo similar valdrá para cualquier lugar donde han hecho su aparición en escena los "antropólogos 'nativos', que a diferencia de los otros estudia[ba]n sus propias sociedades"

(Boivin, Rosato y Arribas 1998: 16).[18] El inventario sistemático de las "antropologías del Sur" y su comparación harán ver con mayor claridad sus características, sus debilidades y sus potenciales. Aquello no significa que estas antropologías sean totalmente distintas o se deban entender como necesariamente opuestas a las del Norte.

Más bien, el esclarecimiento de las propiedades de las diversas antropologías del Sur, cuyas sociedades de origen formaron parte del temario antropológico inicial como "objeto de estudio" contribuirá a despejar el camino hacia una nueva concepción de la antropología universal, en la que –como sucede, por ejemplo, en los casos de las antropologías inglesa y francesa (Asad 1982: 284)– la diferencia no deriva necesariamente en posición jerárquica, sino puede ser aceptada como variación sobre una base común. Así, la tradición antropológica universal aceptaría el reto histórico de asumir para sí misma el rasgo esencial de la realidad humana que estudia: ser una y diversa.

18 Hay que señalar aquí también que, con mucha frecuencia, aun cuando se realiza un posgrado en otra parte del país o en el extranjero, la investigación de tesis se suele realizar en el país de origen. Conviene recordar que esta situación en sí no es algo totalmente inédito, pero no se puede tratar aquí ni el hecho de que la antropología europea desde sus inicios se ocupaba también de su otros internos propios –lo que llevó a la bifurcación de una etnología dirigida hacia la realidad social extraeuropea y una etnología, también llamada folclore, estudio de las culturas populares, etc., dirigida hacia la realidad interna–, ni las interesantes reflexiones sobre la "antropología vuelta a casa" en algunas partes de la antropología del Norte.

Parte 2

Poder y hegemonía en las antropologías del mundo

¿Cuántos centros y periferias en antropología? Una visión crítica de Francia

Eduardo P. Archetti

George Stocking, historiador de la antropología, observó que dentro de la tradición euroamericana de la antropología uno podría distinguir entre las "antropologías de 'construcción de imperio' y las antropologías de 'construcción de nación'" (Stocking 1982: 172). Con frecuencia se asume que el origen de la antropología en Gran Bretaña representa el tipo ideal de la antropología de construcción de imperio. Ahí la antropología social fue percibida y definida como la hija del colonialismo porque su trabajo fue llevado a cabo en el imperio colonial –por ejemplo, Malinowski en Nueva Guinea; Radcliffe-Brown en las islas Andamans; Firth en Nueva Zelanda, Tikopia y Malasia; Evans-Pritchard en Sudán; Fortes en Costa de Oro; Richard, Gluckman y Schepera en los territorios británicos en el sur y oriente de África; y Leach en Burma (Goody 1995: 3)–. En contraste, durante el resurgimiento del nacionalismo en el siglo XIX en otros países europeos se desarrolló una aguda distinción entre *volkskunde*, el estudio de la población rural interna y su folklore y *völkerkunde*, el cuestionamiento sobre "otros" más distantes. En otras palabras, las antropologías de construcción de nación podrían coexistir, si no necesariamente con prácticas de construcción de imperio, entonces al menos con una disciplina internacionalmente orientada que hiciera investigación en contextos coloniales o neocoloniales por fuera de Europa.

Los antropólogos han tenido que trabajar bajo condiciones sociales y económicas cambiantes. Éstas han incluido cambios en los contextos políticos y en la organización institucional; transformaciones en las fuentes de apoyo financiero; el desarrollo de nuevas estructuras de clase; los efectos de políticas mundiales y del imperialismo; y conflictos sociales tanto en casa como en el extranjero. Verdaderamente, las tradiciones antropológicas nacionales tanto en Europa como en Norteamérica estuvieron condicionadas por la forma en que estos diversos factores afectaron el desarrollo de la disciplina. El incremento del empleo antropológico durante los años de depresión económica y guerra en Estados Unidos (1929-1945),

por ejemplo, fue relacionado con la posibilidad de ganar trabajo en una agencia de apoyo o en el Departamento de Agricultura. De acuerdo con Thomas Patterson, cientos de antropólogos

> [...] fueron convocados para aplicar su conocimiento a problemas que aquejaban el país –el desempleo, las condiciones de las reservaciones indígenas o las circunstancias de los pequeños agricultores–. Que el conocimiento social debiese tener una utilidad práctica inmediata era, por supuesto, el punto de vista dominante de los filántropos Rockefeller; y gran parte de los antropólogos empleados por el gobierno habían ya participado en proyectos financiados por los Rockefeller (Patterson 2001: 81).

Los antropólogos más visibles, sin embargo, fueron aquellos "viajeros" que hicieron investigación en las periferias. Los antropólogos empleados localmente en antropología aplicada y los antropólogos "nativos" fueron menos móviles y consecuentemente menos visibles. En este sentido y desde la perspectiva de la periferia, existió una clase de unidad: la "antropología internacional" fue consolidada en diferentes centros metropolitanos. En la mayoría de los casos, sin embargo, esta perspectiva fue parcial porque prácticas de "construcción de nación" –si acaso percibidas– no fueron definidas como pertenecientes al núcleo internacional de la antropología social.

Distintas historias de la antropología han tendido a reproducir esta orientación general. Déjenme dar algunos ejemplos. En el libro de Thomas H. Eriksen y Finn S. Nielsen sobre historia de la antropología (2001), el énfasis está en la producción y en la circulación de ideas y escuelas de pensamiento de los centros intelectuales, específicamente de aquellos que representaban las tradiciones europeas y norteamericanas. Las antropologías de las periferias –México, Brasil, India e incluso de los Países Bajos y Escandinavia– son mencionadas como pertenecientes al momento de expansión. Pero como éstas nunca se desarrollaron en centros fuertes y poderosos, fueron entonces vistas como contribuyentes al continuo proceso de centralización de la disciplina (Eriksen y Nielsen 2001: 109).

De manera similar, en el caso de Francia, el rol dado a Durkheim y Mauss como padres fundadores es central. Arnold van Gennep, quien además de su gran contribución teórica al análisis de los ritos de paso, también desarrolló el estudio de las comunidades rurales en Francia, es presentado como un

académico marginal e innovador que inventó la "antropología en casa" (Eriksen y Nielsen 2001: 48). La historia de esta rama de la antropología en Francia es dejada por fuera del alcance de la larga empresa histórica de los autores –la antropología internacional–, así como también otras antropologías de construcción de nación. La historia internacional es por encima de todo la confluencia, con el tiempo, con la sociología francesa, la antropología cultural americana, la antropología social británica, sus influencias y ramificaciones históricas. Lo que está ausente de manera consistente es un análisis más preciso de las nuevas relaciones entre centro-periferia que surgieron cuando la antropología fue internacionalizada.

Problemas similares pueden ser encontrados en la inspección antropológica de Robert Layton (1997). Él ve el desarrollo de la antropología teórica –desde el funcionalismo y el estructuralismo a través de perspectivas de interacción, marxismo, socioecología y posmodernismo– como productor de ideas y conceptos que afectaron a la antropología, pero no traza la historia de dichas influencias. Durkheim y Mauss son figuras centrales para Layton en la formación de la antropología francesa y mundial, y por supuesto Lévi-Strauss como pensador determinante detrás del estructuralismo. Sin embargo, Layton no menciona a Louis Dumont en lo absoluto, y menciona a van Gennep únicamente en conexión con el análisis sobre el ritual de Víctor Turner (Layton 1997: 205). En otras palabras, las complejas historias institucionales son dejadas nuevamente de lado. Uno siente que las ideas abstractas y los conceptos han sido cristalizados en modelos y que, de esta manera, condicionan la descripción de sistemas sociales y de sociedades concretas.

El libro de Alan Barnard *History and Theory in Anthropology* (2000) reproduce de alguna manera el esquema de Layton. Barnard dedica capítulos a cada escuela de pensamiento: difusionismo, funcionalismo, modelos centrados en acción, marxismo, estructuralismo y ciencia cognitiva, postestructuralismo y posmodernismo. Durkheim y Mauss, así como Lévi-Strauss, están de nuevo en el centro de los desarrollos teóricos y de la influencia mundial francesa. Van Gennep es presentado como precursor de los enfoques de Turner y de la escuela de Manchester a la comprensión de rituales y procesos sociales. Y en este caso Dumont tiene su lugar como productor de una "comprensión seminal, regional-estructural de la jerarquía social en India". Barnard observa que el trabajo de Dumont "[…] ha tenido sus seguidores y sus críticos en

todos los países en los cuales el estudio del subcontinente indio es un enfoque particular" (2000: 136).

En las discusiones sobre el marxismo y sus variantes en los tres trabajos, los autores resaltan justificablemente los roles de antropólogos franceses como Godelier y Meillassoux. Así, con algunas mínimas variaciones, la narrativa dominante del curso de la antropología francesa define un grupo de pensadores que en diferentes períodos históricos pudieron construir teorías para comprender la cultura y la sociedad en contextos exóticos. Su importancia es medida en términos de la fuerza de sus ideas y, en algunos casos, de sus hallazgos empíricos. En la tendencia dominante no es incluido un buen número de pensadores y antropólogos franceses, así como tampoco las sociedades que estos estudiaron. Es interesante que la diferenciación entre "construcción de imperio" y "construcción de nación" no sea una variable importante para estos autores.

En el caso de Francia, el estrecho énfasis en las contribuciones etnográficas y teóricas de Durkheim y Mauss, así como la de Lévi-Strauss y Dumont, quienes llevaron a cabo trabajo de campo e investigación por fuera de las fronteras del imperio francés, impide una consideración sistemática del antropología colonial francesa. Esta "tradición" ha sido unánimemente definida como perteneciente al núcleo internacional de la disciplina y ha extendido su influencia a otros centros y casi todas las periferias. Los libros que brevemente he discutido, sin un deseo explícito de hacerlo crean no sólo centros internacionales sino también una heterogénea periferia compuesta de gente e instituciones incluso dentro de los propios centros. Estos libros concuerdan esencialmente con el juicio de Marc Abélès cuando escribe:

> Hasta la década del setenta las contribuciones más notables al conocimiento antropológico en Francia fueron producidas por antropólogos como Claude Lévi-Strauss, Dumont, Balandier –un americanista, un sudasianista y un africanista, respectivamente. El Instituto de Etnología, la primera institución de su clase en Francia, fue creado antes de la Primera Guerra Mundial. Hasta el final de la década de 1950 no existían otros centros de investigación antropológicos y la antropología era enseñada únicamente en la Sorbona para estudiantes de posgrado. La fundación del Laboratorio de Antropología Social

> por Lévi-Strauss y pocos años después del Laboratorio de Etnología y Sociología Comparativa en Nanterre, y el desarrollo de centros de áreas culturales en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, como el Centro para Estudios Africanos y el Centro para Estudios de la India, han jugado un rol importante en la institucionalización de la antropología (Abélès 1999: 404).

Stocking (1982) enfatizó que la emergencia histórica y la consolidación de una "antropología internacional" fue esencialmente euroamericana. Según él, lo que estaba por fuera de este proceso fue el nuevo modo concebir las relaciones centro-periferia que se desarrollaron "[…] en el mismo período de tiempo en el cual surgió la 'antropología internacional'" (Stocking 1982: 175). Dado que uno de los principales objetivos del libro en el que se publica este ensayo es examinar críticamente la diseminación internacional de la antropología dentro y a través de campos de poder nacionales y del proceso a través del cual esta diseminación toma lugar, en el resto de este capítulo considero a Francia como caso específico para discutir las complejidades históricas de la formación de "centros" y "periferias" en nuestra disciplina. La antropología colonial francesa, la etnología francesa –el estudio de Francia– y la influencia de Dumont por fuera del subcontinente indio constituyen las "*vignettes*" –viñetas– presentadas para cumplir con el propósito de obtener un panorama más matizado de las tendencias, pautas y poder dentro de Francia.

La antropología colonial francesa y los viajes de Michel Leiris

La institucionalización de la antropología francesa puede ser fechada en la apertura del Instituto de Etnología en la Universidad de París en 1925. Creado por Mauss, Rivet y Lévy-Bruhl, su objetivo principal fue servir al poder colonial francés, el cual en la época tenía un interés muy marginal en la disciplina. En el texto en el que especificaron los objetivos de la nueva institución, presentado por Lucien Lévy-Bruhl a la Universidad de París, leemos:

> Cuando en una colonia existen poblaciones que pertenecen a una civilización inferior, o muy diferentes a nosotros, buenos etnólogos pueden ser tan necesarios como buenos ingenieros, buenos

> expertos en silvicultura, o buenos médicos [...] Para poder extraer todo el valor económico de las colonias en la forma más completa y eficiente, cada uno reconoce que no sólo se necesita capital. Es necesario tener científicos, técnicos, capaces de producir un inventario metódico de los recursos naturales, indicando cómo explorarlos de la mejor manera. El primer y más importante de los recursos naturales es la población indígena, porque los otros recursos dependen de ésta, en especial en las regiones tropicales. ¿No existe entonces un interés capital en estudiarla, de manera metódica, para obtener un conocimiento exacto y profundo de sus lenguajes, religiones y organizaciones sociales, los cuales no es prudente destruir irresponsablemente? (Lévy-Bruhl 1925: 1).

Los argumentos de Lévy-Bruhl eran tan convincentes, de acuerdo con Benoît de L'Estoile (2000: 295), que el Instituto comenzó a recibir apoyo financiero constante de la administración colonial. La colonización fue vista como un marcador para entrar a una época más científica. Jules Brévié, el gobernador de la África occidental francesa entre 1931 y 1937, jugó un papel central en la creación del Instituto Francés de África Negra en 1937 y luego, en 1942, de la Oficina de Investigación Científica Colonial. Ésta última se convirtió en el ORSTOM y actualmente es el Instituto de Investigación del Desarrollo. L'Estoile ve esta confluencia como la prueba de una alianza entre la administración colonial y los etnólogos trabajando en África francesa. El principal objetivo, desde el punto de vista de la burocracia colonial era la implementación de una colonización racional, científica (L'Estoile 2000: 295).

Entre las demandas hechas a los etnólogos se encontraba producir identificaciones territoriales de las razas y escribir descripciones generales de sus pautas generales. La producción de mapas étnicos e inventarios –lenguajes, lugares, números– fue vista como una tarea urgente. Un número de estudios fue iniciado para resolver problemas prácticos creados por la existencia de tal diversidad de lenguajes locales y sistemas socioculturales. En la década del treinta la administración colonial expidió una serie de mapas regionales étnicos de África francesa con el objetivo explícito de definir los límites de cada grupo étnico, su cultura material, su organización política y sus creencias religiosas. Estos datos etnográficos y geográficos

fueron de gran interés para las políticas de la administración colonial (Chombart de Lauwe y Deboudaud 1939). Los papeles de administrador colonial y etnógrafo fueron en muchos casos intercambiables.

La vida y obra de Maurice Delafosse (1870-1926), Louis Tauxier (1871-1942) y Henri Labouret (1878-1958) son ejemplos de la forma en la que el trabajo etnográfico puede ser integrado tanto en la administración colonial como en la vida académica (ver Gaillard 1997, L'Estoile 2001). Su práctica científica fue definida como una parte integral de los intereses nacionales franceses, así como también de las políticas concernientes con la dominación colonial en África. Sin embargo, como lo demuestra su activa participación en el International Africa Institute con sede en Londres y en la revista *Africa*, estos también estaban internacionalmente orientados. Aunque estos hombres fueron actores importantes en el momento de expansión de la disciplina en la década del veinte y treinta, el rol que se les ha dado en las historias generales de la antropología es marginal. En contraste, los africanistas británicos contemporáneos tienen un papel central. Esto se debe a diversos factores.

Primero, los africanistas británicos codificaron una tradición de trabajo de campo británica y definieron herramientas tales como el método genealógico, historias maritales, análisis espacial, análisis de terminología de parentesco y análisis de casos extendidos. Nosotros no tenemos una escuela francesa de trabajo de campo que pueda ser definida con tal precisión. Los antropólogos franceses fueron practicantes sin generar modelos o técnicas concretas. Más aún, los antropólogos británicos articularon la etnografía con preocupaciones teóricas y con modelos. Estos desarrollaron un enfoque especial para entender la forma en que las sociedades trabajaban en la práctica –de ahí, la antropología llegó a ser antropología social–. Ellos inventaron una narrativa naturalista y objetiva; sus monografías fueron arquetípicas de una disciplina moderna y su trabajo contribuyó a problemas centrales en antropología –parentesco y matrimonio, ley y religión–. Finalmente, crearon departamentos e instituciones universitarias separadas de la administración colonial y se convirtieron en militantes internacionales que viajaban a lugares distantes con su mensaje y pasión, argumentando comparación y holismo. Los antropólogos coloniales franceses, en contraste, permanecieron como miembros importantes de una tradición local, a pesar de sus conexiones internacionales. También fueron figuras claves en

el incremento de conocimientos etnográficos, pero su "pecado" fue su falta de contribuciones generales a la disciplina.

Hubo dos excepciones: Marcel Griaule (1898-1956) y Michel Leiris (1901-1990). Déjenme explorar brevemente sus contribuciones a una antropología descentrada. Al igual que Lévi-Strauss, Métraux, Dumont, Bastide y muchos otros antropólogos que siguieron los cursos de Mauss en el Instituto de Etnología antes de la Segunda Guerra Mundial, Griaule y Leiris fueron entrenados por Mauss. Estos no fueron productos intelectuales de la administración colonial francesa, y en diferentes formas llegaron a ser críticos con las políticas coloniales. En 1931 Griaule dirigió la famosa expedición Dakar-Djibouti, de la cual Leiris fue miembro. Ellos pertenecieron a una gran tradición de viajeros y exploradores, tomando parte en muchas expediciones. Sus carreras académicas en Francia fueron consumadas y ganaron gran reconocimiento. En 1943 Griaule fue designado como el primer profesor de "etnología general" en la Sorbona y su trabajo etnográfico entre los dogon de Malí tuvo un efecto importante en Francia. Él creó su propia escuela –o tradición– en estudios africanos con personas como Germaine Dieterlen y Solange de Ganay. Desde 1934 Leiris fue director del Departamento de África Negra en el Museo del Hombre, y en 1943 se incorporó al Centre National de la Recherche Scientifique, CNRS, y más tarde, en 1967, fue director de investigación. Pero como lo vimos en el análisis de las tres historias de la antropología publicadas, e incluso en la larga cita de Abélès, ni Griaule ni Leiris llegaron a ser figuras centrales o fueron considerados parte del núcleo de la antropología francesa internacional, la cual permaneció dominada por figuras como Lévi-Strauss y Dumont. ¿Por qué?

En su discusión sobre las complejas interrelaciones entre etnografía, trabajo de campo, literatura, viajes y arte, James Clifford (1988) da nueva vida a los trabajos de Griaule y Leiris. Estoy de acuerdo con la forma en que Clifford caracteriza la contribución de Griaule a la antropología. Refiriéndose a las obras etnográficas sobre los dogon, Clifford escribió:

> Uno escucha, como si lo fuera, dos acordes completos de una sinfonía dogon: una explicación mítica del cosmos y una teoría nativa del lenguaje y la expresividad. Más que sólo explicaciones nativas o teorías, estos magníficos compendios se presentan a sí mismos como coherentes artes de la vida, como panoramas sociomíticos de fisiología y

> personalidad, como redes simbólicas encarnadas en una infinidad de detalles diarios (1988: 58).

Podemos aceptar que el método dialógico de Griaule creó dudas concernientes con la validad de sus hallazgos. Clifford definió las obras maestras de Griaule –*Le renard pâle* y *Ethnologie et langage*– como:

> [...] elaboradas invenciones hechas por una variedad de sujetos, europeos y africanos. Estos compendios no representan al forma en la cual "los dogon" piensan: tanto su enorme complejidad y la ausencia de informantes femeninos lanzan dudas sobre tal afirmación. No es su "profundo" conocimiento una clave interpretativa para la realidad dogon para alguien más allá del etnógrafo y un número pequeño de "intelectuales" nativos. Decir que estas verdades dogon son invenciones específicas –en lugar de partes o distorsiones de la "cultura dogon"–, no obstante, es tomarlas seriamente como construcciones textuales, evitando tanto celebración como polémica (Clifford 1988: 60).

Muchas de las críticas de antropólogos sociales británicos al trabajo de Griaule han señalado su extrema dependencia de traductores con quienes él tuvo largas relaciones y el hecho de que diera su total confidencia a un número pequeño de informantes claves (Douglas 1967, Richard 1967). Se ha argumentado que en su etnografía siempre estuvo ausente la vida diaria, una definición clara de los contextos sociales y una descripción de las políticas y los mecanismos de poder en la sociedad dogon. Clifford ve estas críticas como pertinentes, especialmente en consideración al rol problemático de los propios dogon, como actores en el proyecto etnográfico de Griaule.

La crítica más autoritaria vino de Walter van Beek y de su reestudio de los dogon (1991). Él demostró que los textos producidos por Griaule eran imposibles de reconocer en el campo y que la etnografía de éste no ofrecía análisis interesantes del pensamiento dogon ni una guía útil para la reproducción de la cultura dogon. Las construcciones culturales que Griaule presentó eran irreconocibles tanto para el antropólogo como para los dogon. Cuando van Beek presentó a sus informantes elementos de las descripciones cosmológicas en el trabajo de Griaule, ellos no los reconocieron como partes significativas de su pensamiento y forma de vida. La respuesta

de Claude Meillasoux publicada junto al artículo de van Beek en *Current Anthropology* le dio la bienvenida a la crítica. La calificó como muy necesitada en la tradición iniciada por Griaule, que enfatizó el poder de "[…] informantes seleccionados, a través de quienes era construido un corpus que parece, bajo la reexaminación, no tanto una fuente de descubrimiento para los investigadores como una fuente de sorpresa para los investigados" (van Beek 1991: 163).

En contraste con el trabajo de Griaule, *L'Afrique fantôme* de Leiris (1934) –un libro nunca traducido al inglés o a otro lenguaje antropológico importante– puede ser vista como una versión central de la expedición Dakar-Djibouti y como una obra maestra de etnografía, diario y reflexiones íntimas muy anterior a la aparición de *Tristes tropiques* de Lévi-Strauss (1955). Un novelista narra una trama. Un poeta escribe versos. Un etnógrafo describe prácticas. En la década del treinta Leiris ya mezclaba autobiografía con antropología y obligaba a sus lectores y colegas a pensar sobre la especial relación entre escritura –*écriture*– y etnografía y, quizás de manera más general, acerca de la función de la escritura en el campo empírico de las prácticas sociales. Leiris tenía un pie en la antropología y otro en la literatura y a lo largo de su vida mantuvo relaciones personales cercanas con artistas, filósofos y otros pensadores. Verdaderamente, fue el surrealismo el que lo llevó a la antropología. Leiris escribió:

> […] fue el surrealismo, con el cual estuve involucrado por cuatro años (1925-1929) el cual representaba para mí la rebelión en contra del llamado racionalismo de la sociedad occidental y, por lo tanto, una curiosidad intelectual sobre gentes que representaban más o menos lo que Lévy-Bruhl llamó en la época *mentalité primitive*. Es muy simple (en Price y Jamin 1988: 158).

Leiris confesó que escribió *L'Afrique fantôme* para sí mismo en una actitud experimental:

> Ya me había llenado de literatura, en especial de surrealismo; ya había tenido más de lo que había podido tomar de la civilización occidental. Yo quería ver qué resultaría cuando me forzara a mí mismo a grabar virtualmente todo lo que pasara alrededor mío y todo lo que pasara por mi cabeza; esa fue esencialmente la idea detrás de *L'Afrique fantôme* (en Price y Jamin 1988: 171).

L'Afrique fantôme es un libro poderoso precisamente porque está centrado en el reconocimiento explícito de la subjetividad del etnógrafo. Este hecho ubica el trabajo de Leiris en una especie de posición premonitoria con respecto a las discusiones y críticas sobre las narrativas naturalistas tradicionales de la antropología clásica que tomaron lugar en la década del ochenta. De alguna manera, esto explica la recuperación que hizo Clifford (1988) de su rol histórico en la disciplina (ver Cogez 2000). Lo que es sorprendente al leer el libro de Leire hoy en día son los destellos intermitentes de su intensa participación y compromiso con los actores que observó y los frecuentes ataques de tedio que lo asaltaron durante la expedición. Como acertadamente lo ha observado Michele Richman, Leire también fue "[…] encantado por los fantasmas de su propio pasado y por el miedo de que él nunca [pudiera] penetrar algo en profundidad" (Richman 1992: 93).

A lo largo del libro, la presentación que hace Leiris de las limitaciones de un observador impotente y de la necesidad de seguir las reglas de desprendimiento impuestas sobre el etnógrafo estuvo acompañada por raros momentos de identificación e intensa empatía con rituales, eventos y actores. Leiris iguala estos momentos con una clase de posesión poética. La atracción de *moments parfaits* –momentos perfectos– y de un sentimiento de ser incapaz de superarlos está presente en varios pasajes. Clifford enfatizó "la suave historia etnográfica" que socava "la suposición que uno y el otro pueden ser reunidos en una coherencia narrativa estable" (1988: 173). Sin embargo, estoy de acuerdo con la forma en la que Marc Blanchard resume el estilo de escritura etnográfica de Leiris:

> De todos los escritores en la lengua francesa Leiris es uno de los más hábiles al describir el mundo de personas y objetos en términos de prácticas –acciones llevadas a cabo más de una vez, a menudo cada día en un contexto social con el propósito de modificar relaciones entre sujetos y objetos con ventaja significativa (Blanchard 1992: 111).

A lo largo de su carrera Leiris combinó la escritura literaria, los diarios autobiográficos, las monografías profesionales y los ensayos en contra de la guerra en Algeria y el colonialismo en general. Fue un híbrido en una disciplina que estaba comenzando a ser cada vez más profesionalizada. Fue difícil de clasificar, no creó escuela en antropología y sus contribuciones teóricas fueron menos evidentes que su "disposición

literaria". Leiris siempre creyó en la importancia del elemento subjetivo, pero no negó la relevancia del mundo exterior o de la objetividad del exterior. Asumió que la herramienta más importante de la etnografía era la descripción del otro y no sólo de uno mismo: "Usted se introduce a sí mismo en la escena con el objetivo de permitir el *calcul de l'erreur* [el cálculo del error]", dijo Leiris en una entrevista (en Price y Jamin 1988: 172). Argumentó también que la subjetividad "[…] siempre está presente, por lo cual es mejor reconocerla abiertamente que tratar con ella secretamente […] Le haré una concesión a la objetividad absoluta al afirmar que ésta es con lo que sería más deseable terminar, pero que simplemente es imposible: la subjetividad siempre está ahí" (en Price y Jamin 1988: 173). En la misma entrevista él reconoció haber sido marginal en los diferentes núcleos de la antropología francesa durante su vida académica (en Price and Jamin 1988: 171).

Los recuentos de viajes de Leiris influenciaron a otros grandes viajeros en nuestra disciplina. *Tristes tropiques* de Lévi-Strauss puede ser mejor entendido en relación con *L'Afrique fantôme.* Esta conexión rara vez es efectuada en la enseñanza general de la antropología. Los viajes y escritos de Leiris resuenan en la obra de Lévi-Strauss porque pertenecen a la misma formación discursiva: una combinación de aproximaciones heterogéneas –filosofía, sueños, vidas personales– mezcladas con las técnicas de un antropólogo, por encima de todo produciendo una redefinición de la relación entre lenguaje y referencia. En Lévi-Strauss las consideraciones de geografía y geología están combinadas con elementos de autobiografía, mientras que en la obra de Leiris las referencias principales son los objetos y los eventos que están siendo clasificados por el autor. Nadie podría negar que los dos textos son clásicos, pero estos pertenecen a un productor de teoría tardío, Lévi-Strauss, y a un convencido híbrido y *bricoleur* –recursivo–, Leiris. Lévi-Strauss representa la tradición científica dominante, una combinación de presupuestos universales y de modelos demostrados a través de la comparación etnográfica; a su vez Leiris representa lo que podríamos llamar el aura literaria o la aproximación literaria a la realidad social. Lévi-Strauss se convirtió en una figura clave en el centro de la antropología *par exellence,* el Laboratoire d'Anthropologie Sociale –el más importante después de la Segunda Guerra Mundial– mientras que Leiris mantuvo su posición como antropólogo marginal en el panorama académico francés.

La tarasque y la antropología de Francia

En la introducción de la segunda edición de *La tarasque*, publicada originalmente en 1951, Louis Dumont (1988: 3) expresó su satisfacción con la reedición de un libro que llamó "*petit ouvrage*". Dumont dio dos razones para publicarlo sin ningún cambio: la primera, creía que una monografía debía permanecer como fue concebida; la segunda, el libro podría ser visto como una contribución proveniente de "*chercheurs et curieux*" –investigadores y amateurs– haciendo etnografía de Francia a las nuevas generaciones de antropólogos que en ese momento la hacían de una manera más profesional (Dumont 1988: 4). Después de la Segunda Guerra Mundial Dumont trabajó como investigador en el Musée des Arts et Traditions Populaires, fundado en 1937. Su trabajo de campo en Tarascon, Provence, fue llevado a cabo con la idea de grabar una tradición popular religiosa que estaba siendo amenazada por la modernización y el cambio social. Más aún, como discípulo de Mauss, Dumont adoptó "[…] el uso de un modelo de etnología exótica, haciendo más sociológico lo que hasta ese momento era 'folklore'" (Dumont 1988: V). Dumont vio en esta perspectiva la razón para la supervivencia del libro.

Así también encontró una clase de continuidad entre la antropología de Francia que estaba practicando y los estudios contemporáneos de la sociedad francesa en los cuales los investigadores estaban menos preocupados por la desaparición de las tradiciones que por las complejidades de la modernidad. En sus propias palabras, la etnología de Francia fue transformada en una "antropología en casa" en la cual la teoría sociológica sistemática reemplazó la aproximación descriptiva folklorista dominante. Que el importante trabajo de van Gennep sobre la etnología de Francia fuese considerado por Lévi-Strauss en 1947 como folklore tradicional (Lévi-Strauss 1947: 519, ver también Cuisinier y Segalen 1986), no detuvo a Dumont a la hora de entregar su manuscrito a van Gennep para recibir sus comentarios y sugerencias.

La tarasque es una compleja y no ortodoxa monografía consistente en los hallazgos etnográficos de la observación del ritual del banquete del dragón en la villa de Tarascon, una historia oral detallada de sus leyendas, el resultado de un exhaustivo trabajo histórico de archivo y de una detallada presentación iconográfica. Dumont argumentó que esta forma de trabajo se expandió de una perspectiva maussiana en la cual la vida social tiene una dirección y constituye una totalidad que debe ser

investigada en gran detalle. Según Dumont (1988: 15), el estudio del triángulo entre el ritual, las leyendas y la iconografía hacía esto posible. La confrontación de ritual y leyendas en el libro y las observaciones de Dumont sobre las contradicciones y los significados ambivalentes es muy rica. En este sentido, escribió una etnografía moderna. Sus conclusiones suenan familiares: el ritual, *La tarasque* es un emblema profano de la localidad a través del cual las fuerzas sociales de la comunidad son expresadas, pero al mismo tiempo es subordinada al santo local y *patronne* –patrono– Sainte Marthe. Así, la comunidad tarasquense reafirma a través del ritual su subordinación a una cristiandad totalizadora. Aquí encontramos un eco del otro Dumont, el surasianista, quien más tarde desarrolló una teoría en la cual las relaciones entre las partes y los todos serían centrales en términos de subordinación, dominación y totalización.

Mi principal objetivo con esta breve mención a *La tarasque* es contextualizar la pregunta sobre los centros y periferias con énfasis en la antropología de Francia y su internacionalización. Es claro que la rica tradición de estudios sobre Francia por etnólogos, etnógrafos y folkloristas iniciada antes de la Segunda Guerra Mundial permaneció "local" y no integrada en la creación de una disciplina internacional en la cual "[…] otros más exóticos y extremadamente no europeos" era privilegiada (ver Abélès 1999, Cuisinier y Segalen 1986, Langlois 1999, Rogers 1999, 2001). Dumont llegó a ser "internacional" y parte del núcleo de la historia de la antropología general una vez dejó Francia como su principal interés de investigación y se convirtió en surasianista y teórico.

El destino del trabajo de van Gennep también demuestra algunas de las paradojas de nuestra disciplina. Como lo hemos visto, Lévi-Strauss (1947) lo definió como un folklorista, desafiliado de la escuela de Durkheim y Mauss que, en ese momento, constituía el centro de la sociología dominante en las primeras tres décadas del siglo XX en Francia. Él recuperó los trabajos más etnográficos de van Gennep y su libro acerca de los *Rites de passage* (1909) pero dejó de lado su vasta producción etnológica –folklorista– sobre Francia porque no era considerada sociología o etnología. El principal "pecado" de van Gennep fue su falta de rigor teórico. Él tenía una gran intuición, entusiasmo, generosidad y experiencia de campo –incluso realizó trabajo de campo en Argelia– pero no pudo desarrollar modelos sistemáticos o perspectivas conceptuales claras (ver Belmont 1979, Centlivres y Vaucher 1994).

Según la versión de Abélès sobre la antropología en Francia (1999: 404) el Centro para la Etnología Francesa, localizado en el Musée des Arts et Traditions Populaires, "[…] llevó a cabo trabajo etnológico en Francia muy próximo a las líneas de la antropología exótica", pero fue marginal. Abélès recordó que en la década del setenta, cuando entró a la "catedral" de la antropología en Francia, el Laboratoire d'Anthropologie Sociale, todos los investigadores estaban trabajando en sociedades exóticas y el trabajo hecho por antropólogos franceses en Francia "[…] era tratado más como una curiosidad que como algo serio" (Abélès 1999: 405). Él admitió que esta situación comenzó a cambiar al final de la década del setenta, debido a tres razones:

> Primero, los estudios antropológicos en Francia no sólo proveyeron datos empíricos sino que también abrieron nuevas perspectivas teóricas, por ejemplo, en lo que Lévi-Strauss llamó "estructuras complejas" de parentesco y matrimonio. Segundo, hubo una cercana conexión entre la antropología de Francia y los nuevos desarrollos en la academia histórica. Historiadores y antropólogos compartían un interés común en estudiar áreas tales como el parentesco y el simbolismo en Francia. Tercero, después de 1968, el público francés estaba cada vez más interesado en las preguntas sobre la identidad, la historia y la memoria. Libros que trataban sobre la Francia rural, por ejemplo, encontraron una amplia audiencia en Francia. La creación de la Mission du Patrimoine Ethnologique está conectada con esta expansión de la antropología en casa (Abélès 1999: 405).

Todo esto creó una nueva situación en Francia y nuevas dinámicas para hacer una antropología en casa más legítima y moderna. Esta vez los antropólogos no eran amateurs autodidactas o dudosos folkloristas. Fueron entrenados en las herramientas comunes de la disciplina e hicieron trabajo de campo de largo término en pequeñas villas o en contextos urbanos definidos en estrictos términos metodológicos.

Como sabemos, la creación de instituciones con presupuestos apropiados está detrás de muchos milagros en el desarrollo de las ciencias sociales. La Mission du Patrimoine Ethnologique, fundada en 1980, cumplió este rol. Fue ubicada fuera del Ministerio de Cultura y como tal se le garantizó más que unas generosas becas ministeriales (ver Langlois 1999: 409). Ésta

definió temas de investigación que no habían sido estudiados profundamente y abrió convocatorias para becas dirigidas a antropólogos interesados en trabajar en casa. Entre 1980 y 2000 la Misión financió 450 proyectos de investigación –un resultado impresionante–. Las tres áreas principales seleccionadas fueron parentesco francés y familia, el estudio de contextos urbanos e industriales –y, en estos contextos, investigaciones sobre grupos no estudiados previamente como los miembros de minorías étnicas y élites sociales– y el análisis de asociaciones y movimientos destinados a glorificar la cultura regional –lealtades regionales e identidades culturales (ver Langlois 1999: 410)–. En 1983 la Misión publicó una nueva revista diseñada para competir con la antigua y más tradicional *Ethnologie Française*, dicha revista fue llamada *Terrain* –"trabajo de campo" o "terreno"–.

Otra herramienta importante en la consolidación de la antropología en Francia fue la serie de libros que la Misión publicó junto con la Maison des Sciences de l'Homme en la serie titulada "Ethnologie de la France". Hasta ahora las dos instituciones han publicado más de veinte volúmenes, así como seis monografías por fuera de las series (ver Misión du Patrimoine Ethnologique 2000). La mayoría de estos textos son de una alta calidad y algunos han sido traducidos al inglés y publicados por Cambridge University Press en la serie "Antropología de Francia" (ver La Wita 1994, Vialles 1994, Zonabend 1993).

Varios antropólogos han cambiado al estudio de Francia luego de una larga experiencia con sociedades no europeas. El propio Abélès, quien originalmente era africanista está incluido en este grupo, y Christian Bromberger, quien había trabajado en Irán. El libro *Passions ordinaires* trata de las pasiones ordinarias de los franceses, desde partidos de fútbol hasta competencias nacionales de dicción. El libro incluye cuidadosos análisis de la importancia de las genealogías y de la publicidad, el resurgimiento del conocimiento esotérico, el interés de la gente en las motocicletas, el compromiso con la música rock y la pasión por el vino. Esto está lejos de la construcción de la "otra" persona francesa como "campesino" o como "*occitan*" –lenguaje minoritario en Europa–. Bromberger cuestionó las suposiciones de autenticidad en las etnografías tradicionales y describió un mundo en el cual nuevas formas de socialidad se desarrollan en la vida diaria.

La antropología de Francia hecha por antropólogos franceses claramente fue y es un proyecto nacional financiado por el Estado centralizado con instituciones centralizadas

tales como la Misión (ver Rogers 2001). Ha coexistido con la dimensión internacional de la disciplina, la cual como lo hemos visto, pertenece al núcleo de la historia estándar de la antropología. Los antropólogos franceses que tratan con sociedades no europeas se han sentido amenazados por este desarrollo. De manera temprana, en 1986 Alain Testar cuestionó el considerable apoyo del Consejo de Investigación a los antropólogos que estaban haciendo investigación en Francia, sobre la base de que estaba olvidando el "rico pasado con grandes contribuciones teóricas" hechas cuando las sociedades no europeas eran estudiadas (Testart 1986: 141).

Como proyecto nacional esta rama de la antropología francesa es similar a otros proyectos nacionales como aquellos en Brasil, México, India y Perú, los cuales enfocándose en sus propias poblaciones nativas y problemas sociales, han construido "tradiciones nacionales" (ver Lomnitz 2000, Souza Lima 2000). La dimensión internacional de esta antropología de Francia depende no tanto de sus contribuciones teóricas, las cuales no son todavía particularmente visibles, como en sus innovaciones empíricas, las cuales se han probado verdaderamente importantes. Podríamos decir que los estudios antropológicos de Francia han alistado un tipo de "estudio de área" construido a través de relaciones con antropólogos extranjeros haciendo trabajo de campo en Francia. Así como antropólogos peruanos, mexicanos y brasileños han entrado en diálogo con colegas extranjeros, los antropólogos en Francia lo han hecho. Los antropólogos franceses no tienen monopolio sobre los estudios de su propio país, y el creciente interés de antropólogos estadounidenses y otros en Francia ha creado un campo de estudios a través del cual antropólogos nativos y extranjeros se encuentran (Reed-Danahay y Rogers 1987). A su vez ésta ha creado una clase de "competencia" sobre las formas de comprensión de la sociedad y la cultura francesa.

Las ramificaciones de Dumont

Ahora quiero volver a Dumont como un teórico. Dumont fue al sur de India en 1948 y su investigación entre los pramalai kallar formó la base de su tesis de doctorado –*doctorat d'état*–. Él se unió a la Universidad de Oxford en 1951 y estuvo en el Institute of Social Anthropology hasta 1955. De vuelta en Francia fue designado como director de estudios de l'École Pratique des Hautes Études y, con la ayuda de Daniel Thorner, creó el Centro de Estudios Indios. Dumont llegó a ser una de las

figuras dominantes de la antropología teórica francesa. En 1976 Dumont organizó el "Équipe de la recherche d'anthropologie sociales: morphologie, échanges, ERASME, en la École Pratique des Hautes Études. El objetivo principal del equipo fue desarrollar aproximaciones teóricas basadas en estudios empíricos y comparativos de todas las sociedades. Dumont y sus seguidores expandieron de esta forma sus intereses del sur de Asia a otras partes de Asia, África y América del Sur.

Luego de escribir *Homo hierarchicus* (1971), Dumont estaba principalmente interesado en comparar ideologías y las maneras en las que la sociedad y el individuo eran concebidos. Contrastó la ideología moderna –en la cual el individuo es percibido como el último valor y en la cual, consecuentemente, la sociedad no era considerada como un todo coherente– con ideologías holísticas –en las cuales la sociedad era el último valor y no era separada de la naturaleza–. La pregunta por la construcción social de valor fue un elemento clave en su trabajo comparativo. Más aún, Dumont siempre estuvo ocupado por evidenciar relaciones jerárquicas como una forma de comprender por qué uno de los elementos en una oposición podría representar el todo y, por lo tanto, englobar su contrario.

El legado de Dumont como teórico puede ser medido sólo en términos de su influencia sobre debates acerca de India, el sistema de castas y, en general, con el individualismo moderno (ver Gales 1984 y Visvanathan en este mismo libro). Pero en una forma diferente de narrar la historia de la antropología social, las ramificaciones de las ideas y los modelos de Dumont en áreas y lugares inesperados, puede revelar la complejidad y la ubicuidad de ideas en la situación de una creciente internacionalización de teorías y modelos. Mariza Peirano (1995: 36) ha llamado esta clase de ejercicio intelectual historia teorética. Dos ejemplos, uno de Noruega y el otro de Brasil –países con antropologías de diferentes "tamaños"– pueden ayudarnos a pensar el proceso de descentramiento.

En la década del ochenta un grupo de antropólogos noruegos ubicados en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Oslo entró en cercana cooperación con ERASME, en ese entonces dirigido por Daniel de Coppet, una vez Dumont se había retirado. Algunos de los resultados fueron publicados en un número especial de la revista *Ethnos* en 1990. Comentaré brevemente sobre algunas de las lecturas noruegas de Dumont, con énfasis en el criticismo de que el rol

de género en la inigualdad está ausente en su trabajo. Marit Melhuus (1990), por ejemplo, examinó críticamente la teoría de modernidad de Dumont y trajo la dimensión de género en términos no sólo de discurso moderno sino también de práctica moderna. Ella comentó sobre la sobreenfatización de Dumont hacia el individuo en la sociedad moderna, sugiriendo que el agente autónomo era, en su lugar, la pareja. Ella escribió:

> Para comprender la noción de individuo libre, no es suficiente en concentrarse en el individuo como una mónada. Más bien deberíamos enfocar nuestra atención en cómo la noción del individuo es construida dentro de la perspectiva de relación de género, es decir como una díada. Estamos sugiriendo entonces que podría no ser la noción del individuo como ser autónomo lo que está en el centro de la modernidad –esto sería una suposición falsa o artificial, para usar los términos de Dumont–, pero sí el par, la pareja. Para expresar el argumento de otra manera mientras que lo extiendo a su más lógica conclusión: el agente autónomo en la sociedad moderna es la pareja. Como indicativo de este posicionamiento se encuentran la idea de amor romántico y la propia noción de libre escogencia de pareja sexual del género opuesto (Melhuus 1990: 156-157).

Ingrid Rudie (1990) examinó las hipótesis de Dumont sobre jerarquía de valor a través de interconexiones entre género, parentesco y vejez en la sociedad rural malaya. Allí, la idea de vejez tenía un valor prominente. Rudie describió un proceso social en el cual una estructura de vejez neutral sobre género y de colectividades de género balanceadas, dieron vía a una fuerte colusión entre vejez y masculinidad, un proceso que estaba personificado en la díada esposo-esposa. Rudie estaba abierta a la posibilidad de un "impulso jerárquico" en procesos culturales, pero dudaba de que los valores últimos fueran a emerger completamente en las realidades sociales porque la sociedad no tiene delimitaciones no-ambiguas y porque los dominios organizacionales y de comunicación se encojen y se amplían en el tiempo, con lo cual cada valor dominante puede ser retado a través de innovaciones organizacionales (Rudie 1990: 197-198).

En un tercer ejemplo, Jon Schackt (1990) experimentó con la teoría de jerarquía y valor en la sociedad y cultura de

los indígenas yukuna en el Amazonas colombiano. Schackt evidenció que esta sociedad fácilmente podría ser analizada para adecuar el modelo dumontiano de orden jerárquico, pero criticó la noción de que tal orden pudiese ser anclado a un "valor último". En lugar de enfatizar los aspectos premodernos de las jerarquías, argumentó que las funciones cognitivas implicadas eran expresiones de la forma en la que la construcción de todas las ideologías pueden descansar en los menos que estrictos aspectos lógicos del pensamiento humano. Él sugirió que la dicotomía entre "moderno" y "premoderno" podría en sí misma ser una construcción ideológica.

Estos tres autores, así como también otros participantes noruegos en dicho volumen –en el cual están incluidos Sgine Howell (1990) y Solrun Willikse-Bakker (1990)– miraron críticamente la perspectiva de Dumont. La mayoría de los capítulos demostraron una preocupación sobre los aspectos y las relaciones que implican el género, lo cual provee una nueva crítica a las preguntas sobre jerarquía y valor, así como aquellas sobre premodernidad y modernidad.

La influencia de Dumont en Brasil también ha sido decisiva en la formación de reflexiones empíricas y debates teóricos. Uno siente que en la consolidación de la enseñanza de la moderna antropología en Brasil, Dumont ha sido reconocido como un ancestro teórico central (ver ABA 1995, Peirano 1991b, 1995). Permítaseme mencionar el trabajo de tres antropólogos brasileños.

Roberto DaMatta inició su carrera como amazonólogo y su etnografía e interpretaciones están impregnadas con un sabor levi-straussiano (ver DaMatta 1973). Cuando cambió su atención hacia el análisis de Brasil como sociedad compleja, moderna, DaMatta estaba claramente inspirado por Dumont (ver DaMatta 1979, 1984, 1985, 1996). De acuerdo con él, Brasil era una sociedad visiblemente caracterizada por una clara división entre el "hogar" y la "calle", así como también entre la familia –un sistema de personas y relaciones sociales jerárquicas–. Para DaMatta estas divisiones no eran tanto acerca de lugares geográficos o físicos, como acerca de símbolos de universos morales e ideológicos. El carnaval y el fútbol eran privilegiados porque en estos el mundo social personalizado del hogar y el universo impersonal de la calle eran combinados en rituales públicos. El fútbol y el carnaval hicieron posible la expresión de cualidades individuales, así estos fueran fuentes de individualización pública, mucho más

que corresponder con instrumentos de colectivización al nivel personal. El profundo significado de estos rituales era que, en estos, los individuos podían experimentar igualdad y libertad en contextos jerárquicos.

En su análisis de las categorías de la persona y el individuo en Brasil, DaMatta enfatizó la preocupación de los individuos por mantener orden y jerarquía en un mundo que es imaginado como igual: "El mundo debe moverse en términos de una absoluta armonía, la consecuente evidencia de un sistema dominado por una totalidad sobre la cual actores fuertes y débiles acuerdan (DaMatta 1979: 147). La perspectiva dumontiana en DaMatta ha sido fértil y controversial en la antropología brasileña. Ésta ha ayudado a crear un importante campo de análisis empírico de los rituales de la modernidad –deportes, baile, juegos– y todavía provoca debates teóricos (ver Gomes, Barbosa y Drummond 2000, Soares Pichincha 2002).

El libro de Gilberto Velho (1981) sobre las complejidades al comprender el individualismo entre los brasileños de clase media, claramente también estaba influenciado por Dumont. Velho describió completamente la tensión entre membresía familiar y lealtad, por una parte, y los proyectos de vida individual, por la otra. Argumentó que la familia y la clase social son mecanismos jerárquicos que pueden ser revisados por el individualismo. Una comprensión adecuada de la sociedad brasileña debe ser agarrada a través de una cuidadosa etnografía de historias de vida, la cual podría demostrar la existencia de tensiones culturales y sociales en la formación de la modernidad brasileña (Velho 1981: 75).

El importante trabajo de Luiz Fernando Dias Duarte sobre la clase trabajadora urbana en Brasil también fue inspirado por la teoría de modernidad de Dumont. Dias Duarte (1986: 40) admitió la influencia de Dumont en su trabajo y ubicó su etnografía en relación con la teoría de la jerarquía y el análisis comparativo entre holismo e individualismo. Construyó un modelo en el cual jerarquía y holismo tenían que ser combinados con un tratamiento explícito del individualismo y la igualdad –como en el trabajo de DaMatta–. Concibió a Brasil como un mundo social híbrido y nunca como un modelo puro dominado tanto por el holismo o el individualismo. Dias Duarte mostró que los modelos que enfatizan la preeminencia del grupo sobre el individuo, usualmente utilizados en el examen de cultura de la clase trabajadora, no pudieron revelar el panorama completo. Sostuvo que la ideología del individualismo fue un elemento

constitutivo del mundo cultural de la clase trabajadora y que, en este sentido, era tanto externa –definida por científicos sociales– como interna –experimentada por los propios actores– (Dias Duarte 1986: 141).

Dumont ha estado muy vivo en los trópicos, en gran parte a través de la creatividad de los antropólogos brasileños, quienes han usado sus teorías para comprender las complejidades de la modernidad. El desarrollo de la antropología en Francia, no obstante, y de la modernidad en general en la tradición euroamericana no ha sido influenciado por los modelos o el pensamiento de Dumont. Podríamos decir que sus contribuciones han sido descentradas en el centro y centradas en la periferia –una metáfora para una mejor forma de hacer comparaciones–. Tanto el trabajo de los antropólogos noruegos que he mencionado –con su énfasis en la igualdad de género y jerarquía– como los ricos modelos de los antropólogos brasileños son indicadores de las maneras intricadas en las cuales la antropología se convierte en una disciplina internacional.

A manera de conclusión: ambigüedades y contradicciones

Confío en que las viñetas que he presentado puedan facilitar una mejor lectura de los desarrollos de la antropología en Francia. La antropología francesa ha sido un espacio central en la constitución de la antropología internacional y una fuente de inspiración para la disciplina como un todo. Generalmente se dice que la "teoría" y el pensamiento filosófico explícito han sido típicos productos franceses, y que las etnografías ejemplares son una marca registrada británica. Estos son, al menos, el sentido común o las narrativas históricamente aceptadas sobre la forma en la que la antropología se constituyó a sí misma en los últimos cien años. Ahora es tiempo de llevar a cabo un análisis crítico y sistemático de esta "tradición", examinando algunas de las ambigüedades y contradicciones que se manifiestan en las instituciones, las personas y la financiación económica. Espero haber podido mostrar, como lo hizo antes James Clifford, la forma en que la literatura, la ficción y la subjetividad, en una clase de *avant la lettre*, modo posmodernista, influenciaron la antropología de la década del treinta y cómo ésta convirtió a algunos de sus practicantes en figuras marginales y controversiales.

La reciente consolidación de la antropología en Francia en términos de la alta calidad de la etnografía que produce, su presencia demográfica y la generosa financiación pública que recibe, ha problematizado la práctica convencional de la disciplina. Francia se ha embarcado, como nunca lo ha hecho, en una tarea nacional de estudiar su propia sociedad y cultura, y en este proceso ha dejado incorporar a la moderna antropología social, a la etnología, al folklore y a la historia. Lo imperial y lo nacional se entrelazan. En la antropología de la Francia moderna, la influencia explícita de Dumont es menos importante de lo que lo es en "periferias" como Brasil y Noruega. La descripción de viajes y de inesperadas ramificaciones de ideas en lugares distintos y en tiempos diferentes es, desde mi perspectiva, una fructífera herramienta para una mejor comprensión sobre la forma en la que las antropologías del mundo son constituidas.

La producción de conocimiento y de hegemonía. Teoría antropológica y luchas políticas en España

Susana Narotzky

> La comunicación es el proceso de convertir la experiencia única en experiencia común, y es, sobre todo, el reclamo de vivir. Lo que básicamente decimos, en cualquier tipo de comunicación es: "Estoy viviendo de este modo porque esta es mi experiencia" [...] Debido a que nuestra manera de ver las cosas es literalmente nuestro estilo de vida, el proceso de comunicación es de hecho el proceso de comunidad: el compartir los significados comunes y, de ahí, las actividades y los propósitos comunes; el ofrecimiento, recepción y comparación de nuevos significados que resultan en las tensiones y los logros de crecimiento y cambio.
>
> *Raymond Williams, The Long Revolution*

El proyecto de crear una red de antropologías del mundo desafía a los antropólogos a que establezcan una comunicación mundial pero también a que debatan con el conocimiento producido en contextos no académicos y en esferas de experiencia no científicas. El deseo de crear una nueva forma de comunicación proviene de la voluntad de estar vivo, de constituir una comunidad que permitirá que crezcamos y cambiemos en direcciones inesperadas. Al buscar este objetivo ecuménico, sin embargo, los antropólogos deben enfrentarse con la conciencia de que todo conocimiento es producido en, y trata de crear, campos particulares de poder, y nosotros no estamos exentos de esto. La tensión en el proyecto de las antropologías del mundo se encuentra entre una "tolerancia epistemológica", con su paradójico tinte liberal y modernista, y un programa epistemológico con un arraigo definido en proyectos políticos emancipatorios.[1] Es esta tensión la que quiero abordar.

Mi objetivo en este capítulo es analizar tres discursos probablemente incompatibles que representan, no obstante, serios

[1] Estoy en deuda con Marisol de la Cadena por el concepto de la tolerancia epistemológica y por hacerme pensar en este asunto.

intentos de ir más allá de la fácil descalificación de formas de conocimiento no hegemónicas como "nativismo epistemológico". El primero es el discurso de la singularidad y la conciencia autónoma, que plantea el asunto de las inevitables opacidades de la traducción con las que debemos lidiar si decidimos reconocer la "heterotemporalidad" de historias y formas de conocimientos plurales (Chakrabarty 2000: 72-96). El segundo es el discurso de la participación en un proyecto político local como parte de la producción de conocimiento, donde el compromiso de una lucha colectiva en contra (o a favor) de cierta forma de dominación e injusticia requiere a la vez la experiencia concreta y una cierta urgencia por identificar las fuerzas históricas consideradas sustanciales y materiales. El tercero es el discurso del realismo etnográfico (Terradas 1993), el cual representa un intento por reavivar la antropología como un esfuerzo comparativo mediante el desarrollo de lo explícito inscrito en la metodología realista de las primeras etnografías. Al llamar la atención sobre estas tres perspectivas metodológicas, espero plantear algunas cuestiones sobre cómo una red de antropologías del mundo podría suministrar un espacio comunicativo real para promover el crecimiento del conocimiento antropológico.

Andalucía y el resto

Permítanme empezar con una pieza de historia local: la historia de la toma de conciencia de una forma especial de conocimiento antropológico en España. En 1973, en la Primera Reunión de Antropólogos españoles, efectuada en Sevilla, Isidoro Moreno –de la Universidad de Sevilla– abordó en su ponencia sobre la investigación antropológica en España –publicada en 1975– la producción de conocimientos antropológicos en ese país, particularmente en Andalucía. La describió como una doble colonización. La primera colonización era espacial: antropólogos extranjeros, principalmente norteamericanos, concebían a España exclusivamente como un territorio lleno de informantes, como un objeto de estudio, sin otorgar nada de valor "al conocimiento de España, al progreso de la antropología española o al desarrollo de la teoría antropológica". El segundo era teórico: una colonización por la aplicación mecánica que los antropólogos locales hacían de los conceptos y las teorías desarrolladas por los académicos angloparlantes para dar cuenta de otras realidades (Moreno 1975: 325-326).

En un artículo escrito diez años después, Moreno (1984) elaboró su anterior planteamiento y trató de mostrar cómo

dos etnografías muy diferentes de Andalucía, una hecha por el estructural-funcionalista inglés J. A. Pitt-Rivers (1971), y la otra por un antropólogo radical estadounidense, D. Gilmore (1980), sufrían ambas de formas flagrantes de ignorancia originadas en el conocimiento superficial de la historia local, las realidades económicas, los conflictos políticos y las expresiones simbólicas de Andalucía. Moreno escribió:

> En ambos estudios de comunidad, otra vez, Andalucía *provee solamente el campo*, y la excusa, para polémicas academicistas inútiles que tienen lugar en otros países y para obtener títulos y estatus para profesionales de la antropología que tienen poco interés verdadero en el presente y el futuro de los andaluces. Y esto tiene solamente un nombre, que es *colonialismo antropológico* (Moreno 1984: 73; énfasis en el original).

Ciertas expresiones de Moreno como "polémicas académicas inútiles", "obtener grados y estatus para profesionales en antropología" y "poco interés en el presente y el futuro de los andaluces" hacen eco del lenguaje de algunas críticas contemporáneas de la producción del conocimiento antropológico (Asad 1973, Fabian 1983), al igual que de trabajos pioneros como la crítica de F. H. Cardoso (1977) sobre el "consumo" apolítico de la teoría de la dependencia por los académicos estadounidenses y de los trabajos de la fase más temprana de los estudios de la subalternidad (ver Pouchepadass 2000). No obstante, fueron producidos sin conocimientos de esas críticas, es decir, sin el sentido de participar en una polémica más amplia sobre el conocimiento antropológico. Al contrario, Moreno las usó como expresión de su experiencia personal como un antropólogo y un nacionalista andaluz de raigambre marxista, fuertemente comprometido en la participación política. Su crítica provenía de los defectos percibidos de la separación entre teoría y práctica; la reproducción de una estructura que validó lo que cuenta como conocimiento antropológico –es decir, los patrones para adquirir el estatus profesional en el centro–; y la falta de compromiso personal o político de parte del investigador extranjero –esto es, la cosificación del objeto antropológico. Volveré a esto después.

La historia, sin embargo, tiene más desarrollos. En 1997, en su contribución al artículo colectivo *Provocations of European Ethnology*, Michael Herzfeld señaló las

> diversas respuestas de los europeos al descubrimiento a veces sorprendente de que están

> ya bajo la mirada diseccionante de los antropólogos. Esto es un refinamiento intelectual de un racismo encubierto –de la variedad de "no somos salvajes"–, en un nivel, y en otro, paradójicamente, una versión tardía de la crítica colonialista de la antropología. Éstas no son necesariamente posturas incompatibles. Tomadas juntas, sin embargo, indican cuán poderoso y penetrante es el modelo de la superioridad occidental y la idea de que los académicos racionales son de algún modo libres de los constreñimientos culturales o la vaguedad desordenada del simbolismo [...] Además, reflejan la perpetuación de las premisas colonialistas incluso, o especialmente, dentro de la optimistamente denominada "nueva Europa". Esto aparece con notable fuerza en el nativismo epistemológico de ciertos antropólogos españoles (por ejemplo, Llobera 1986, Moreno 1984), aunque raramente en aquellos de la capital [no se da ningún nombre o referencia], un contraste que muestra cómo las jerarquías subnacionales pueden reproducir fácilmente las desigualdades internacionales (Herzfeld 1997: 714).

Lo que encuentro revelador en este pasaje es la manera despiadada en que Herzfeld desconoce a los antropólogos europeos del sur como colegas que pueden compartir un polémico terreno antropológico. También encuentro significativo que cita a un catalán, Josep Llobera, y a un andaluz, Isidoro Moreno, ambos abiertamente nacionalistas periféricos, ubicados lejos de "la capital nacional" y no particularmente españoles en su autopresentación. Herzfeld señala la renuencia de estos académicos a ser tomados como objetos de estudio "bajo la mirada diseccionante de los antropólogos", una posición que interpreta como una mezcla paradójica entre el "modelo de superioridad occidental" y "una versión tardía de la crítica colonialista de la antropología". Esto crea una ruptura entre los antropólogos reflexivos en los centros, que saben que los "académicos racionales" no están "libres de las restricciones culturales", y otros antropólogos, que están inmersos en el "nativismo epistemológico". Como consecuencia, invalida su academicismo como una obsoleta crítica metodológica de la producción de conocimiento en antropología. En efecto, anula cualquier posibilidad de una conversación con estos académicos en un terreno profesional común.

El problema que Herzfeld parece tener con el nativismo epistemológico de los antropólogos españoles periféricos proviene de su percepción sobre ellos como un tipo de folkloristas nacionalistas y, por lo tanto, subsumibles bajo su crítica del "distanciamiento" metodológico y del "ajuste" conceptual de los folkloristas del siglo XIX (Herzfeld 1987). Como un corolario, esta crítica está basada en su rechazo epistemológico del propósito político explícito del proyecto intelectual de los folkloristas. A los "antropólogos" europeos que son nacionalistas periféricos, por lo tanto, se les considera en el campo como objetos de estudio y se les impide entrar en el debate epistemológico "a-nativista" –¿científico?– en antropología.

¿Por qué Herzfeld no está dispuesto a involucrarse en una discusión epistemológica seria con estos antropólogos? ¿Por qué el tono arrogante y desdeñoso de su crítica? ¿Por qué una forma de "crítica colonialista" que ha sido expresada por académicos dentro y fuera de los Estados Unidos y el Reino Unido, desde por lo menos fines de los sesenta (Asad 1973, Berreman 1968, Fabian 1983, Gough 1968), es considerada inaceptable en el sur europeo? ¿Es porque viene de académicos "europeos"? ¿Porque viene de académicos "españoles"? ¿Porque viene de académicos nacionalistas –periféricos– en Europa? ¿O es porque siente que hay una competencia por el campo y la producción de conocimiento desde estos académicos locales, algo que puede socavar la autoridad anglófona en esa "área" de estudio?[2] ¿Es una invitación a la apertura o una práctica de cierre? Abordaré estos temas más adelante.

---

2 Josep Ramón Llobera fue uno de pocos antropólogos "cosmopolitas" tempranos en España. En una carta como respuesta a la reacción de John Corbin (1989) por la crítica de Isidoro Moreno sobre la doble colonización de la antropología española por los antropólogos extranjeros, Llobera, mientras respaldaba la crítica de Moreno en general, desestimó su "diatriba emotiva y algo chauvinista en contra" de esos antropólogos extranjeros (1989: 25). Llobera indicó la posición cambiante de los antropólogos españoles en el campo de poder de la producción de conocimientos: "los antropólogos nativos, ahora no tan ingenuos como antes, formados en lenguas extranjeras e incluso en antropología británica, están en una posición de descubrir los flagrantes plagios a las tesis españolas, la información proporcionada por académicos españoles no referenciada y otros pecados [...] Tomará más que palabras bonitas para balancear décadas de relaciones asimétricas en las cuales los académicos españoles suministraron materia prima antropológica y consumieron teorías extranjeras prefabricadas" (1989: 25).

Epistemologías apasionadas y la "disimulación de la disimulación en el norte"

Quiero presentar otro hilo de la historia del polémico artículo de Moreno de 1984. En su crítica sobre el clásico de Pitt-Rivers de la antropología mediterránea, *The People of the Sierra* (1954), haciendo referencia a la versión en inglés de la segunda edición (1971) –publicada por vez primera en español en el mismo año–, Moreno escribió:

> Cuando Pitt-Rivers en el prefacio para su libro –el cual, a propósito, no fue publicado en la versión en castellano– declara que su objetivo ha sido explicar, mediante un ejemplo etnográfico, el ensayo de Georg Simmel sobre el secreto y la mentira, se felicita a sí mismo de que no es posible tener un mejor ejemplo que Grazalema para probarlo, dado que –y ésta es una cita literal– "*Los andaluces* (así, en general) *son los mentirosos más grandes que he encontrado* [...] *Uno nunca sabe qué piensan los andaluces*".
>
> ¿Qué base tenía Pitt-Rivers para afirmar esto? Su experiencia de dos años en Grazalema, ¿cómo caracterizaríamos este planteamiento? [...] Muestra una total ignorancia del significado de la cultura popular andaluza como una *cultura de la opresión*, en la cual una serie de rasgos –como la desconfianza, por ejemplo, disfrazada de simpatía con los desconocidos, incluido el antropólogo inglés– son un mecanismo de defensa, fruto de la experiencia colectiva de siglos ante eso que es externo y desconocido, que es siempre algo potencialmente agresivo y una fuente de posibles desgracias [...] En todo caso, la aristocracia de la antropología británica debería haber profundizado en esta calidad de ser grandes mentirosos que nos atribuye, en aras de explicarlo, en lugar de presentarlo, como lo hace, como si fuera una explicación cultural (Moreno 1984: 73).

Esta crítica es interesante en el contexto de una publicación relativamente reciente en antropología de los Estados Unidos que tiene un objetivo metodológico y que usa –entre otro material– precisamente este prefacio a la segunda edición de *People of the Sierra*. Estoy hablando del libro de Michael Taussig *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*

(1999). En esta obra filosófica, Taussig presenta una crítica del uso de los orígenes históricos y funciones sociales como métodos para acercarse a una comprensión de la realidad social. En su caracterización de la realidad, la pasión y la empatía parecen ser mejores maneras en la comprensión cultural que el análisis racional.

Pero la posición del antropólogo o el historiador en comunicar esta realidad, o incluso la necesidad de hacerlo, permanece obscura en su elaboración. Taussig usa el prefacio de Pitt-Rivers –al igual que la etnografía entera– para demostrar un escollo metodológico predicado sobre la dialéctica de la revelación y el secreto. Las geometrías variables y las tensiones entre la realidad, el *performance* y la narrativa autorial involucran los objetos antropológicos enfrentándose entre sí –como observados e interpretados por el antropólogo británico–; la interacción entre el antropólogo y sus objetos de estudio; y la interacción entre el antropólogo y el público lector –ya sea el académico, como en la confrontación de Pitt-Rivers con Eric Hobsbawm vía notas al pie de página, o el no académico hablante de inglés–. Por lo tanto, Taussig indica los inevitables procesos de selección, de categorización y análisis en la tradición de la Ilustración en las ciencias sociales, que oscurecen y silencian ciertas prácticas de la vida real cuando veneran otros con poderes explicativos centrales.[3]

Además, hace hincapié en el carácter engañoso de la pretensión metodológica de que descripción y explicación son posibles en absoluto, porque están fundamentadas en la "ideología de la ocultación" (1999: 74), la "charada del desinterés científico" (1999:75) y la represión de la pasión (1999:76). Él funda este carácter engañoso concretamente en las relaciones de poder norte-sur:

> Porque a lo que se hace seguramente referencia aquí en este encuentro epifánico entre el norte y el sur, entre el hombre culto de letras del norte y los chupones asoleados del engañoso suelo del sur, es a un incómodo reconocimiento de cierto secreto del secreto en el cual el sur ha tenido largo tiempo la función de reflejar, en su deshonestidad,

3 Podemos recordar aquí la figura del "guardián de conceptos" de Arjun Appadurai en los estudios de área (1986) y el análisis de la creación de los conceptos "fijos" en la antropología mediterránea (1987) de Michael Herzfeld.

> la disimulación de la disimulación en el norte. (1999: 76-77).

Dos cosas merecen ser resaltadas con respecto al libro de Taussig. La primera es su cómoda ignorancia ante las críticas realizadas por académicos locales –antropólogos e historiadores– de la etnografía de Pitt-Rivers (Frigolé 1980, 1989, Martínez-Alier 1968, Moreno 1984, 1993, Serrán Pagán 1980). Le habrían dado algunas luces en aspectos importantes de la producción de conocimiento, en lo que los "hombres cultos de letras del sur" pensaron sobre el encuentro, y en la política real de producción de la verdad en la antropología mediterránea a través de las varias formas de encubrimiento. ¿Cómo hubiera respondido Taussig, por ejemplo, a las múltiples y diversas críticas del trabajo de Pitt-Rivers por parte de los académicos locales? ¿Cómo hubiera abordado sus perspectivas metodológicas, unas más apasionadas que otras, pero todas con una pretensión "científica" y, por lo tanto, dentro de la tradición de la ciencia social de la Ilustración? ¿Qué ocurre cuando los científicos sociales, aun apuntando hacia la descripción y la explicación, no pretenden ser desapasionados, ideológicamente neutrales o distantes? ¿Cómo habla su trabajo a la obra de aquellos que basan sus conocimientos y su autoridad en una pretensión de desapego? ¿Cómo es eso parte de un compromiso político, en el nivel local y a escala nacional?

Leer el trabajo de académicos locales también le podría haber proporcionado a Taussig una información adicional sobre el secreto público: el hecho de que el prefacio a la segunda edición del libro de Pitt-Rivers no fue publicado en la primera edición en español (1971), aunque ésta era contemporánea con la segunda edición en inglés. ¿Por qué? ¿Sería por la mala conciencia de Pitt-Rivers de llamar a los andaluces en su conjunto –en tanto "cultura"– mentirosos? ¿Fue la autoprotección contra la posible crítica de antropólogos "nativos" locales como Moreno? Cualquiera fuera la causa, suministró la vuelta de tuerca para la "disimulación de la disimulación en el norte".

Estoy más interesada, sin embargo, en un segundo aspecto de la comparación de las utilizaciones académicas de Moreno y Taussig sobre la perspectiva del "secreto-y-mentira" en la etnografía de Pitt-Rivers. Taussig criticó las pretensiones realistas modernistas de la verdad revelada a través del análisis racional (de las funciones o los orígenes, por ejemplo, Dunk 2000) y, en vez de estas pretensiones, propuso la caracterización apasionada, pero desde una distancia. Mientras Moreno critica también el no

compromiso –"profesionales de la antropología que tienen poco interés verdadero en el presente y el futuro de los andaluces"–, propone además abordar las profundidades históricas de la producción de una "cultura de la opresión" y una significativa identidad nacional andaluza que no soslaye la clase, el sexo y la raza como campos de fuerza (Moreno 1991, 1992, 1993). En la crítica de Moreno vemos que la práctica apasionada no es simplemente una idea abstraída de la participación concreta que se hace un fin en sí, para el disfrute del antropólogo. Al contrario, es abierta y activamente un proyecto político, un deseo de cambio, un compromiso emotivo orientado a transformar la realidad vivida andaluza en una dirección particular produciendo conocimientos útiles hacia ese fin. Como parte de un proyecto político, entonces, es necesariamente parte de una abstracción, un proceso de "fijar" conceptos que diseñan y permiten particulares formas de acción colectiva.

Lo anterior puede verse en una contribución de Moreno (2001) al volumen titulado *La identidad del pueblo andaluz*, en la cual plantea explícitamente su programa intelectual y político. Éste contribuye a la producción de una identidad andaluza en términos históricos, culturales y políticos para empoderar a los andaluces en el contexto de unas fuerzas de mercado cada vez más globalizadas y unas estructuras multiestratificadas de gobierno:

> En parte alguna del mundo existe ya *soberanía nacional*, tal como esta ha sido comprendida hasta ahora: nuestra época es ya una época de "soberanías compartidas", en la que está tejiéndose una red de nudos de diferente grosor e importancia que son los que van a definir la estructura de las relaciones futuras entre los pueblos. Si Andalucía no logra convertirse en uno de esos nudos, quedará excluida. Si, por el contrario, logra ocupar uno de ellos significará emerger de la periferia y la subalternidad actuales. Y el problema no es sólo de definiciones jurídicas, sino de protagonismo cultural y político cotidianos. No existe hoy otra forma de garantizar la pervivencia de un pueblo, en nuestro caso el andaluz, que afirmando y desarrollando la triple dimensión de la identidad: histórica, cultural y política (Moreno 2001: 160).

Y añade:

> Pero la *identidad-resistencia* que puede generar hoy la cultura andaluza no debe ser entendida

> como un fin en sí misma, sino como un medio, una necesaria etapa previa, hacia la construcción de una "*identidad-proyecto*" encaminada a hacer posible una sociedad menos desigualitaria e injusta que la actual, mediante una transformación profunda de la estructura social interna y la finalización de la dependencia y la subalternidad externas (2001: 170).

Para un intelectual "científicamente desligado", este programa puede ser leído como un intento de suministrar una categoría conceptual clara –"identidad andaluza"– para crear algo similar a lo que Gramsci llamó un bloque histórico capaz de producir una hegemonía alternativa con propósitos revolucionarios. Podría también ser interpretado como la búsqueda de "los orígenes" de los folkloristas nacionalistas (Herzfeld 1987).[4] Para el académico local involucrado en la producción de este concepto cuasi-homogenizador de los valores culturales andaluces –concepto para ser reconfigurado en herramienta de lucha contra los valores totalizadores del mercado (Moreno 2001:162-164)– es mucho más que eso. ¿Estamos preparados para afrontar este tipo de producción local de conocimiento políticamente comprometida sin desplazarla de su coetaneidad epistemológica? ¿Y cómo lo haríamos si descartamos todos los marcos unificadores producidos por la modernidad?

La producción de conocimientos y las formas de compromiso político

Como las historias precedentes resaltan, el asunto de la comunicabilidad en los campos de conocimiento está ligada a la institucionalización de regímenes particulares de verdad y a su implicación en los asuntos de la vida real de la dominación y la explotación –eso es, en la reproducción de particulares estructuras de la desigualdad o, alternativamente, la sustitución de esas estructuras por otras–. Soy bien conciente de que mi propio discurso está arraigado en supuestos modernistas sobre la historia como un proceso continuo y conectado –y, por lo tanto, único– enlazando realidades pasadas y presentes a futuros posibles imaginados. No es un discurso, sin embargo, que incorpora como su fundamento una teleología particular

4 El proyecto que Moreno presenta es evidentemente una búsqueda de los orígenes de la historia, ajeno al énfasis sobre la genealogía de los foucaultianos (Foucault 1979 [1971]).

de transiciones hacia un futuro social, político o económico particular. Soy crítica de la noción de "genealogía" de Foucault, como opuesta a la de "historia", porque trato de colocar el análisis concreto de procesos históricos locales o regionales dentro del movimiento más amplio de una historia global y conectada. Y trato de seguir los hilos que crean sentimientos de comunidad y coherencia –que producen múltiples historias que posibilitan la acción política– a partir de las materias primas de las experiencias situadas, heterogéneas y contradictorias.

Si el método de la "genealogía", orientado contra los efectos de poder del discurso "científico", ha sido un avance epistemológico muy importante para las ciencias sociales, me parece sin embargo que también ha producido paradójicamente un efecto paralizante que Foucault no planeó. El objetivo final del proceso genealógico era, para Foucault, liberar los conocimientos históricos locales de su subyugación, de tal forma que pudieran contrarrestar la coerción de un discurso fijo, unitario y científico, con el objetivo explícito de empoderarlos para la lucha. Se trataba de la arqueología como método, de la genealogía como táctica (Foucault 1979 [1976a]: 131). A diferencia de muchos de sus seguidores en las ciencias sociales, Foucault *tenía* un proyecto político explícitamente preocupado por las luchas específicas y locales. Estaba profundamente comprometido con la transformación de la realidad social tal como la experimentó. Estaba interesado no sólo en revelar o sacar a la luz procesos múltiples del discurso o el conocimiento; también quería "ejercitar el poder a través de la producción de la verdad" (Foucault 1979 [1976b]: 140).

Sin embargo –y esto es una tensión sin solución en la epistemología foucaultiana–, la "verdad" desde la cual podemos "ejercitar poder" en nuestras luchas contra las formas diversas de la dominación, debe estar inscrita en alguna clase de jerarquía *fija*, como un concepto particular de justicia. También tendrá que ser inscrita en una geometría de objetivos para el cambio y adquirir así un curso establecido, una "orientación", un "sentido" determinado de y para la acción. Sin embargo, la definición literal de "genealogía" presenta una arbitrariedad total del ser, una fluidez permanente de todo: el tiempo, el espacio, las personas, los conceptos, las relaciones, los conocimientos (Foucault 1979 [1971]: 13). Es difícil, desde esta posición epistemológica, articularse con la realidad en un intento por transformarla, porque hay una ruptura, en lugar de una tensión dialéctica, "entre la 'historia real' por un lado y los comentarios históricos y los textos de los actores sociales y de los intelectuales del otro lado" (Roseberry y O'Brien 1991: 12).

Nos queda, entonces, la cuestión de cómo hacer políticamente fructífera la tensión entre la producción de múltiples y situados conocimientos y las luchas políticas concretas. Como parte de un debate interesante sobre la historiografía de los racismos, Ann Laura Stoler planteó el problema crucial de "la política de las epistemologías". Su análisis de las historias antirracistas de los racismos la llevó a subrayar que "la indagación de los orígenes que constituyen la 'historia tradicional' es una indagación moral que es básicamente ahistórica" (Stoler 1997b:248). Además, "una búsqueda por los orígenes de los racismos configura y es configurada por cómo pensamos la raza en el presente y por lo que imaginamos ser hoy un conocimiento académico antirracista eficaz" (Stoler 1997b:249). Su punto es que el enfoque sobre "la fijeza, la permanencia, lo somático y la biología" (Stoler 1997b:249) como la forma "original", visible, física del racismo, esconde la ambigüedad fundamental siempre presente en los racismos entre las "epistemologías oculares" de las taxonomías somáticas y la plasticidad fluida de las cualidades intangibles que son elementos sociales y culturales de las prácticas políticas raciales. Stoler concluye que

> si los racismos no han estado nunca basados en lo somático a solas ni sobre una noción de la esencia fija, entonces el conocimiento académico progresista comprometido en mostrar las características proteicas de las taxonomías raciales hace poco para subvertir la lógica de los racismos, ya que esa lógica misma toma la plasticidad y sustituibilidad de las esencias raciales como una característica que las define (Stoler 1997b: 252).

En definitiva, ella concluye que el error epistemológico desvía la lucha antirracista de las cuestiones reales y que las agendas políticas antirracistas contemporáneas influencian las historias de los orígenes de los racismos (ver también Stoler 1997a: 201). Si pensamos las "racionalidades políticas" como una parte importante de la economía política, como lo sugiere Stoler (1997b: 250), podemos situar mejor nuestro conocimiento haciéndolo parte de nuestra propia agenda política –anti- o pro-–. Cuando intentamos analizar o comunicarnos con otras formas de conocimiento, necesitamos también ser capaces de medir el peso de las luchas de poder en las estructuras teóricas –y las historias teleológicas– que producen.

La conciencia –y la conciencia coherente en tanto "conocimiento"–, entonces, es una expresión material de la experiencia, que da significado a las relaciones sociales en la vida

real, y también una fuerza material que ejercita presiones dirigidas al cambio (Thompson 1978: 97, 171, 175-176, Williams 1977: 75-82). A la luz de estas prácticas discursivas o racionalidades políticas, quiero acercarme al asunto de la producción de conocimiento y el compromiso político. Johannes Fabian (1983: 152-65) desarrolló los conceptos de "distanciamiento alocrónico" y "coetaneidad", en su esfuerzo por historizar la práctica antropológica y encontrar una salida a las formas dominantes de producción de conocimiento. Su aporte enfatiza la inevitable coetaneidad de la comunicación no sólo en el encuentro de campo sino también en el encuentro con otras formas de conocimientos producidos a través de la confrontación polémica. Esta última implica el reconocimiento de la co-presencia conceptual, convocándonos a debatir con las formas de conocimiento en tanto son realidades actuales –y políticas– y no como si fueran algo cerrado en un pasado que no es más o que está en una esfera de la producción cultural distinta del conocimiento (ver también Amselle 2000: 211).

Creo que debemos saber más sobre las historias globales y locales que configuran un particular orden de dominación, sus procesos materiales y marcos discursivos, y sus campos de poder micro y macropolíticos. Las categorías que configuran conocimientos locales deben ser tratadas como parte y parcela de un marco discursivo históricamente formado durante los tiempos y espacios nacionalistas, coloniales, poscoloniales –y etcétera– históricamente conflictivos. Debemos enfrentarnos con el hecho de que estas categorías toman forma como parte de las tensiones entre diferentes agentes sociales y políticos; agentes que se involucran en múltiples y heterogéneas relaciones cuando tratan de asegurar el acceso diferencial a recursos y poder, mientras resisten y proponen reclamos por la tierra, el trabajo y los símbolos a través de la producción de diferentes discursos con una pretensión de coherencia (Roseberry 1989, 1994).

Explorando las barreras epistemológicas de un compromiso real

En este momento me gustaría desarrollar tres asuntos. El primero es la cuestión de la comparación versus la inconmensurabilidad y la posibilidad de pensar cualquier conocimiento como más allá de la comunicación, así como la tensión entre distanciamiento y participación. El segundo es el asunto del "proyecto" y la ruptura de las epistemologías de la "modernidad" –es decir, el asunto de si las epistemologías

fragmentarias posmodernas, en las cuales las categorías y los conocimientos son "multi-situados", interminablemente autorreflexivos y permanentemente inestables, tienen la capacidad de promover el cambio–. El tercero es el asunto de los mercados para los productos del conocimiento en relación con la reproducción de las estructuras de poder, estableciendo el campo de fuerzas para la "autoridad" en el conocimiento, en la academia y fuera de ella, en arenas locales, nacionales e internacionales. Quiero mostrar que el compromiso político y el desarrollo de un "proyecto" no son prerrogativas exclusivas de la izquierda y que tampoco los intelectuales "periféricos" son un cuerpo homogéneo de productores de conocimientos "contrahegemónicos".

Para desarrollar estos puntos en una dimensión comparativa, analizo el caso de los académicos poscoloniales del sur de Asia, abordando los obstáculos que para el verdadero compromiso produce el abandono del "realismo" y del modernismo, encuadres epistemológicos unitarios. La crítica de la producción de conocimiento de estos académicos está basada en los conceptos de poder y regímenes discursivos. La relación entre los dos es planteada de tal manera que su articulación construye tanto el objeto de estudio como el paradigma –en un sentido kuhniano– o la narrativa de autoría –en un sentido posmoderno– bajo la cual las relaciones sociales son analizadas. No hay fijeza –¿no hay esencialismo?– del objeto del estudio sino, al contrario, un constante desplazamiento en tanto las relaciones de poder lo encierran en las historias teleológicas y unitarias de la modernidad –colonialistas, nacionalistas, marxistas–, tratando de producir unos conocimientos particulares para perpetuar –o subvertir– el orden existente (Guha 1983a).

Siguiendo la tendencia de la historiografía euro-estadounidense, originada a finales de los años sesenta entre la Escuela de los Anales en Francia, con su "*histoire de la vie privée*", y entre ciertas historiadoras feministas –pero casi simultáneamente entre historiadores italianos que hacían microhistoria, historiadores sociales británicos como Raphael Samuel y el grupo del Taller de Historia, e historiadores sociales alemanes como Lüdtke con el grupo de Alltageschiste–, el grupo de estudios de la subalternidad del sur de Asia tenía como objetivo dar voz al "subalterno", una amplia y heterogénea categoría de personas. La originalidad de este grupo se desarrolló a medida que se acercaba a los supuestos posmodernos o foucaultianos, alejándose de la historia social marxista –es decir, cuando abandonó el realismo, cuando el discurso se hizo su único referente de la realidad y cuando su

producción de conocimiento se volvió autorreferencial–. Como G. Prakash definió a la nueva academia post-orientalista: "Primero, postula que podemos proliferar las historias, las culturas y las identidades encerradas por previas esencializaciones. Segundo, en la medida en que aquellas visibilizadas por la proliferación son también provisionales, rechaza la erección de nuevos fundamentos en la historia, la cultura y el conocimiento" (1990: 406). Además, este proyecto fue situado como uno político –"un asunto de enfrentamiento con las relaciones de dominación" en el que "el poder atribuido al conocimiento sobre el pasado convierte a la escritura histórica en una práctica política y transforma las recientes interpretaciones históricas de los post-orientalistas en actos confrontacionales" (Prakash 1990: 407).

Siguiendo otras críticas de las perspectivas poscoloniales (Dirlik 2000, O'Hanlon y Washbrook 1992, Pouchepadass 2000, Sarkar 1997, 1999, Subrahmanyam 2000), quiero subrayar la dificultad que esta visión epistemológica plantea al compromiso político real. Los críticos han indicado el hecho de que las perspectivas posmodernistas son en sí mismas una "gran narrativa" y que están insertadas en los campos de fuerza económicos y políticos del presente (Dirlik 2000: 77, Subrahmanyam 2000: 95). Han señalado que quienes producen este conocimiento poscolonial son parte indefectible de los centros de la producción de conocimiento, principalmente en las universidades de los Estados Unidos (Bénéï 2000, Friedmann 2000) y, por tanto, se encuentran ocupados en las luchas académicas por el poder dentro de esos centros, antes que en acciones subversivas en ubicaciones "subalternas". Algunos han destacado el peligro de que el énfasis de los poscolonialistas sobre la cultura local pudiera ser usado para justificar la política nacionalista de la derecha a escala local en India (Bénéï 2000, Pouchepadass 2000: 179).

Es interesante comparar el trabajo de historiadores "subalternistas" en los Estados Unidos con los del resto –en Europa e India–. S. Kaviraj –SOAS, Londres–, por ejemplo, señala la dependencia de la teoría poscolonial del conocimiento occidental (2000: 75) y parece proponer su desligamiento lingüística y teóricamente (2000: 79, 84-85). Lo que él parece sugerir es una vindicación de la ignorancia de la teoría y los debates occidentales (ver también Ramanujan y Narayana Rao, en Subrahmanyam 2000: 92). Por otro lado, un historiador como Sumit Sarkar –Universidad de Nueva Delhi–, originalmente miembro del grupo de estudios de la subalternidad y activamente involucrado en la crítica pública de la fascistización del movimiento nacionalista hindú –a través de

sus contribuciones en periódicos diarios, su enseñanza y sus obras en bengalí e inglés–, no estaba preparado para renunciar a la idea marxista de la diferenciación *dentro* del marco de una historia única y, significativamente, de una historia realista. En opinión de Sarkar, diferentes luchas o "historias" localizadas son partes de un único aunque diferenciado proceso, y hay una distinción entre la descripción de una realidad pasada como es recolectada de la información documental y los intentos de un gobierno –o élite intelectual– por construir una particular narrativa, así como un discurso particular.

Lo que es sorprendente en la presentación de Sarkar de una lucha particular sobre la producción de los conocimientos históricos es su *fundamento en la realidad*, es decir, en las luchas políticas concretas actuales en India.[5] Efectivamente, es un hecho que Sarkar ha tenido serios problemas de censura con su descripción de la historia de los movimientos anticoloniales en India, porque planteó mediante pruebas documentales que los movimientos nacionalistas hindúes de derecha –como aquellos en el poder hasta abril de 2004– brillaban por su ausencia en la lucha por la libertad. Lo que es también sorprendente es su descalificación completa a los discursos "pasados de moda y desacreditados" sobre la historia, en oposición al discurso ecuménico de la proliferación de las realidades discursivas y las cambiantes perspectivas de la teoría poscolonial. La posición de Sarkar está claramente enraizada en un paradigma "fundacional" y "modernista" que opera evidentemente tanto en la presentación del pasado como en la lucha por difundir un conocimiento particular del pasado en el presente y *para* las luchas del presente –concretamente, la pelea en contra del ascenso de un Estado totalitario (Sarkar 1993, 2000)–.

A mi parecer, las posiciones intelectuales de Kaviraj y Sarkar representan dos posibilidades políticamente comprome-

5 Durante el simposio de la Wenner-Gren, del cual surgió este libro, Shiv Visvanathan me comentó que Sarkar había estado involucrado en la política "oficial" y había sido consentido por gobiernos previos. Había entonces respaldado y excluido historias e historiadores particulares, y su acoso reciente tiene que ser comprendido en el contexto de estos procesos complejos y a largo plazo en la política y la academia indias. En pocas palabras, la idea de Visvanathan era que Sarkar no era una "víctima inocente" en un escenario de buenos y villanos. Su comentario apoya mi argumento de que fundamentar las prácticas políticas de los académicos es un elemento crucial para la comunicación de conocimientos.

tidas en luchas contra el control hegemónico de la producción de conocimiento, distintas, cada cual con poder subversivo eficaz. La primera argumenta que no tenemos que convencer a aquellos en el poder, que los conocimientos particulares que producimos son valiosos; sólo tenemos que darle el valor en nuestros propios términos e ignorar el desconocimiento del centro –de Occidente–. Como un corolario, obtendremos el poder de valorar formas de conocimiento no científicas, no racionales y no modernas –no seculares, literarias, rituales, etcétera–, si así lo decidimos. Los resultados de este proyecto son la absoluta inconmensurabilidad de las formas de conocimiento y la "autonomía" de la conciencia subalterna (Pouchepadass 2000: 177-182). Aunque esto suena radical, creo que es una expresión de la noción liberal de que uno es libre de hacer historia como desee.

¿Pero qué implica esta inconmensurabilidad? Implica la imposibilidad de la comparación y la generalización, debilitando así la construcción de las grandes narrativas, incluyendo nuevos marcos narrativos emancipatorios para reemplazar los modernistas desacreditados (ver Dirlik 2000, Pouchepadass 2000: 181). Implica la imposibilidad de abstracción, transversalmente, a partir de las experiencias de producción de conocimiento localizadas, diversas y a menudo contradictorias. Implica la imposibilidad de un "proyecto" común –¿es éste también exclusivamente un concepto modernista?– de cualquier tipo, debido a la dinámica interminable de la fragmentación –en el tiempo y el espacio–. ¿Cómo nos las arreglamos con las proposiciones que descartan la comparación como un principio fundacional? ¿Con las proposiciones que impiden una lengua unificada de algún tipo que haría posible la comunicación y, por lo tanto, la acción colectiva? ¿Cuáles son las realidades políticas concretas de tales proyectos? En teoría, el antropólogo se ha enfrentado al asunto de la comparación y la inconmensurabilidad desde hace tiempo, y ha producido conceptos como "*emic*" y "*etic*" en un intento por resolverlo. Como sabemos, estos conceptos son problemáticos –porque implican la objetivización de los sujetos antropológicos– pero útiles –porque intentan tender un puente sobre la inconmensurabilidad de formas de producción del conocimiento radicalmente diferentes y permitir la comunicación–.

El caso de Sarkar, por otro lado, ilustra la lucha por el control de las ubicaciones en la producción de conocimiento en una situación concreta. Aunque en su visión de la historia, él subrayó la multiplicidad de las luchas que convergieron en la

pelea antibritánica, defendió una concepción "moderna" unitaria de la historia social en la cual las diferentes formas de lucha, predicadas sobre las experiencias diferentes de la realidad y modos diferentes –pero no autónomos– de conocimiento, fueron vinculados con un movimiento unitario de la historia a través de la referencia a una "realidad real". Es también significativo que su particular versión modernista de la historia está relacionada con un proyecto político emancipatorio modernista que trata de contrarrestar el control de la producción de conocimiento del gobierno indio nacionalista de derecha.

Responsabilidad y comunicación en una red mundial

Los casos que he presentado ilustran las diferentes posturas tomadas por los científicos sociales involucrados en proyectos de transformación de la realidad. Vuelvo ahora a mi historia inicial, la del antropólogo andaluz Isidoro Moreno, su manera particular de producción de conocimiento y cómo se podría encarar en una red de antropologías del mundo.

¿Es posible para una comunidad "científica" mundial de antropólogos estar lo suficientemente abierta a las pasiones de otros para ser capaz de comunicarse con académicos que están trabajando en sus lugares nativos? Para conseguir este objetivo, tales antropólogos tendrán que renunciar al distanciamiento y la "objetividad" del antropólogo profesional convencional; un distanciamiento que la experiencia coetánea del trabajo de campo desmiente. ¿Pero es posible para los antropólogos estar abiertos a los conceptos y paradigmas de conocimiento que son extraños al que uno profesa –cualquiera que sea– o a aquel que es hegemónico en la academia?[6] ¿En qué se diferencia la participación de antropólogos como Moreno e historiadores como Sarkar en las luchas y debates de sus propias sociedades, del oxímoron metodológico de la antropología, la "observación participante"? ¿En qué se diferencia de una "ingeniería social" el hecho de tener un proyecto para la transformación de la sociedad en que vivimos, observamos y estudiamos ? ¿Qué lo hace diferente? (Debemos tener presente que a menudo una

6 Es impresionante cómo estamos preparados para aceptar los discursos hegemónicos –incluso si es sólo para oponérseles– y cómo en este proceso recurrimos a menudo a adoptar y adaptar gran parte de sus herramientas conceptuales y relatos conductores. Mientras tanto, tendemos a rechazar sin reconsiderar o, más a menudo, a ignorar los discursos no hegemónicos sobre la sociedad.

intención o discurso "emancipador" constituye una importante parte de las agendas políticas tanto de la derecha como de la izquierda). ¿Quién decide?

La primera cosa con la que tenemos que lidiar es que los antropólogos –y otros científicos sociales– que están comprometidos en un proyecto político usan conceptos *estables* y leyes *unitarias* de movimiento –cualesquiera que sean–. Si su objetivo es transformar la realidad, entonces deben tener un sentido realista –no sólo discursivo– de la realidad. Necesitarán categorías adecuadas a los proyectos políticos en los que desean participar –esto ha sido siempre la práctica entre quienes ostentan el poder, tanto como entre aquellos que desean empoderarse–, además de una estructura del significado que haga explícita la relación entre esas categorías y entre las categorías, los análisis de la realidad y la transformación de ésta –es decir, un enlace a través de la experiencia que conecta el conocimiento con práctica (Dirlik 2000, O'Hanlon y Washbrook 1992)–. Además, tendrán por objetivo no tanto el fragmentar las realidades como el producir una voluntad colectiva (Gramsci 1987 [1929-35]: 185).

El conocimiento producido por y para el compromiso político en el terreno elimina el distanciamiento y tiende a crear marcos y conceptos estables, unitarios y direccionales del tipo "modernista". Este tipo de conocimiento está basado en un sentido de la responsabilidad que claramente establece la relación entre el antropólogo y quienes observa, los asuntos que deben ser explorados para adquirir mejor conocimiento e instalar alguna clase de proyecto ordenado, de transformación, y los conceptos y los modelos que deben ser desarrollados para ello. Los antropólogos comprometidos en los años sesenta, como Kathleen Gough (1968), representan una expresión temprana de este sentido de responsabilidad. Pero delinear el marco de la responsabilidad mutua entre quienes participan en una realidad coetánea que se pretende cristalizar como conocimiento de alguna clase es, en mi concepto, la única manera en la que podemos crear un espacio legítimo para la comunicación. La responsabilidad es lo que vincula la producción de conocimiento con la realidad, con las personas reales, el sufrimiento real, el poder real. La responsabilidad es lo que transforma el conocimiento en un proyecto. La "observación participante", al contrario, es lo que crea distanciamiento en el trabajo de campo etnográfico –una experiencia que inevitablemente crea responsabilidades mientras dura–. ¿Pero es el distanciamiento necesario para crear algunos fundamentos para la comparación, algunos discursos compar-

tidos entre lugares y tipos de conocimiento? Mi sensación es que *algún* distanciamiento es necesario si a lo que apuntamos es hacia la comunicación y, como Raymond Williams (1984: 55) planteó, hacia el crecimiento a través de las tensiones.

Pero tenemos otros obstáculos que encarar si aspiramos a crear este espacio planetario del encuentro antropológico. Uno, obviamente, es la lengua. Ser forzado a usar el inglés internacional para comunicarse más extensamente es en sí un aspecto de la opresión y la dependencia (Comelles 2002, Kaviraj 2000), pero no me explayaré sobre este asunto. Estoy más preocupada por las luchas políticas locales y procesos de legitimación mediante la producción de conocimiento y con el frecuente desconocimiento que tenemos de estos últimos cuando nos acercamos a la producción de nuestros colegas locales. Desde la distancia de otro lugar y una historia disciplinaria diferente, el antropólogo se acerca a menudo a esas luchas de producción de conocimiento locales sin *conocimiento de causa.*

Siempre me han sorprendido los "errores de juicio" que algunos de mis colegas extranjeros cometen sobre el trabajo y el posicionamiento político de algunos de mis colegas españoles. Yo misma hago juicios desde mi experiencia académica particular, asociada a una trayectoria particular de la historia de la disciplina en España, y desde mi posición política respecto a los asuntos actuales en España –y el resto del mundo–. Aunque puede ser sesgada mi apreciación sobre el conocimiento producido por mis colegas antropólogos, puedo situar ese conocimiento en *prácticas concretas* e historias particulares que me ayudan comprenden lo que están *realmente* diciendo, a veces, bajo la última jerga conceptual prestada del exterior (Narotzky 2002). Mis amigos y colegas extranjeros con posturas políticas y sesgos similares a los míos son incapaces de leer entre líneas hasta que se hacen concientes de las historias y luchas locales. Mi pregunta es: ¿cómo desarrollamos los criterios necesarios para comprender el trabajo de colegas cuyas historias disciplinarias y posicionamiento político con respecto a los asuntos del mundo real ignoramos? ¿Es ésta una preocupación superflua? ¿Es "buena" *per se* la ciega apertura? ¿Pueden los conocimientos, a través del intercambio, aparecer como separados de su proceso de producción? ¿Qué clase de visión tenemos de los flujos de conocimiento como diferentes del "mercado" actual de conocimiento? ¿Sería ese un sistema de reciprocidad generalizada?

Déjenme narrar otra historia sobre la antropología española que indica el posicionamiento diferencial entre antropólogos nativos en las luchas de poder locales y cómo esto afecta la producción de conocimiento. En febrero del 2000, un tipo de linchamiento tuvo lugar contra inmigrantes norte-africanos en el pueblo de El Ejido, Almería, Andalucía, un pueblo entonces gobernado por el Partido Popular, PP, un partido político de derecha. Bajo los ojos complacientes de la policía local, que se abstuvieron de intervenir, residentes españoles atacaron a inmigrantes en una manera organizada, destruyendo su propiedad, profanando su espacio de culto y haciéndolos huir a las montañas para buscar refugio. Para el PP, el evento representaba un estallido espontáneo de la cólera de los residentes españoles sobre las prácticas no integradas de los inmigrantes y su comportamiento criminal –según se informa, la causa del linchamiento era el homicidio supuesto de una niña local por un inmigrante marroquí–.

Lo que me interesa exponer en este caso es la participación de los antropólogos españoles como "expertos" en la producción de conocimiento sobre este evento y, más generalmente, sobre asuntos alrededor de políticas de inmigración y multiculturalismo. Antes de que los eventos tuvieran lugar, algunos antropólogos de Andalucía, como Emma Martín –Universidad de Sevilla– y Fernando Checa –Universidad de Granada–, habían estado haciendo trabajo de campo en el área del Poniente Almeriense, donde El Ejido está ubicado, tratando de valorar las realidades de las vidas de los trabajadores inmigrantes en la agricultura intensiva de invernadero. El trabajo de Martín, parte de un proyecto más amplio que incluía otras regiones españolas (Martín, Melis y Sanz 2001), estaba siendo cofinanciado por la Unión Europea y la Junta de Andalucía –el gobierno autónomo en manos del socialdemócrata Partido Socialista Obrero Español–. Su trabajo era principalmente empírico pero evidentemente relacionado con un marco general de "economía política", resaltando los efectos de los procesos económicos transnacionales y las políticas nacionales de exclusión. Un antropólogo de Madrid, Ubaldo Martínez Veiga –entonces en la Universidad Autónoma de Madrid– también estaba haciendo trabajo de campo en la zona (Martínez Veiga 2001). Próximo al sindicato Comisiones Obreras , ubicado en la izquierda política, se planteó el papel de los sindicatos en la organización y defensa de los derechos de los trabajadores inmigrantes. La obra que produjo fue muy teórica y enmarcada en una estructura conceptual fuerte de economía política.

Después del evento, estos antropólogos expresaron pública y abiertamente el conocimiento que habían producido, participando en muchos foros locales tales como reuniones del sindicato y reuniones de asociaciones de inmigrantes.[7] Todos contaron cómo habían experimentado formas de intimidación, desde la censura hasta la amenaza en contra de sus vidas.[8] Unos meses después del evento de El Ejido, el 15 de diciembre de 2000, el Senado español, con una mayoría del PP, aprobó una nueva Ley de Extranjería, excluyendo a los inmigrantes ilegales de derechos civiles básicos como el derecho de asociación, las reuniones públicas, la membresía en el sindicato, la salud y la educación, incrementando la vigilancia policial y la represión. El 4 de enero de 2001, doce inmigrantes murieron en Lorca, Murcia, en un accidente de automóvil, mientras trataban de evitar los controles de la policía cuando conducían para trabajar como jornaleros agrícolas en la economía informal. En la aplicación de la nueva ley, la represión golpeó a las víctimas: los inmigrantes ilegales en la zona fueron expulsados del país para solicitar la entrada legal en origen. Los empresarios agrícolas locales en Lorca fueron exonerados de cualquier responsabilidad legal por sus prácticas de explotación y el trato inhumano de los inmigrantes. Los inmigrantes, por su parte, explícitamente señalaron a la nueva Ley de Extranjería como causante del fatal accidente.

En este contexto, el gobierno de PP creó una institución llamada Foro de la Integración de los Inmigrantes y designó como su presidente a un antropólogo, Mikel Azurmendi, un ex miembro del grupo nacionalista vasco ETA, quien se encuentra actualmente "exiliado" del País Vasco después de recibir amenazas de muerte, presuntamente de ETA, y que se sitúa ahora próximo a las opiniones y políticas del PP contra el nacionalismo periférico y la inmigración. Pronto Azurmendi produjo un libro, *Estampas del Ejido* (2001), y numerosas contribuciones para el periódico (Azurmendi 2002a, 2002b) en las que explicó los eventos como un conflicto entre culturas. Los inmigrantes, escribió, carecían de una apropiada "cultura de trabajo" y de "tradición democrática" y eran responsables de perturbar las costumbres en la localidad, lo cual justificaba las políticas represivas del gobierno hacia ellos.

7 Otro antropólogo de la Universidad Autónoma de Madrid, Carlos Giménez, quien trabajó en la inmigración pero que no ha hecho trabajo de campo directamente en esa área, fue también una voz visible durante el momento inicial.

8 Martínez Veiga y Martín en comunicaciones personales.

Muchos antropólogos que no compartían las posiciones de Azurmendi reaccionaron enérgicamente. Isidoro Moreno, entonces presidente de la Federación de Asociaciones Antropológicas del Estado Español, FAAEE, con Emma Martín, escribieron un documento protestando por las posiciones de Azurmendi y cuestionando su capacidad profesional, el cual fue circulado para ser firmado por todos los demás antropólogos de la universidad.[9] La lista de distribución original constaba de 129 antropólogos de planta en las universidades; 63 personas, incluyendo docentes de cátedra, firmaron la carta –aproximadamente el 50 por ciento de la lista original–. Es difícil conocer las razones que empujaron a la gente a respaldar o no una acción corporativa de estas características, cuyo objetivo explícito era defender a la profesión antropológica contra un "cuerpo extraño" –Azurmendi–. Muchos de los que firmaron el documento no lo habrían escrito del mismo modo, pero sentían que ayudaba a poner a la antropología en un particular marco de responsabilidad. Muchos de quienes no firmaron tenían también razones corporativas, como no expresar la crítica pública sobre un colega. Otros podrían haber declinado firmar por razones pragmáticas: las agencias gubernamentales ofrecen mucha financiación para la investigación sobre inmigración. Otros respaldaban probablemente las opiniones de Azurmendi.

¿En dónde nos deja esto respecto a cómo determinar el valor del conocimiento producido en ubicaciones periféricas o en cualquier otra ubicación? Frecuentemente ignoramos las prácticas y realidades que crean un contexto para comprender los significados que otros producen. La crítica poscolonial a menudo ha esencializado las ubicaciones no hegemónicas en la producción de conocimiento, como lo ha hecho con las ubicaciones euro-estadounidenses. Pero como muestra el caso que acabo de presentar, la producción de conocimiento antropológico en las periferias y en cualquier otra parte es diversa: involucra complejas relaciones de poder y proyectos mutuamente contradictorios. Está articulada a agendas políticas múltiples que abarcan tanto la derecha como la izquierda, tanto la justificación y apoyo a políticas gubernamentales como su crítica y formas de agitación tanto "institucionales" como "alternativas". No estoy proponiendo la censura: pudiera aprender mucho de la interpretación de Azurmendi –uno tiene que conocer los argumentos de sus adversarios– y quiero

9 El documento y sus signatarios aparecieron en *Página Abierta*, no. 128, año 12, pp. 46-47.

saber qué tiene que decir como *antropólogo*. Pero para poder apreciar sus conocimientos y hacer algo con ellos –es decir, para que la comunicación de ese conocimiento sea realmente posible–, tengo que saber dónde se ubica con respecto a los asuntos de la vida real.

El distanciamiento "científico" nos ha hecho creer que los conocimientos pueden fluir y ser comunicados sin vinculaciones, no sólo con respecto al autor sino también al contexto histórico de su producción. Y es en parte cierto: así es como leemos la mayor parte de lo que leemos en nuestro contexto hegemónico occidental de producción de conocimiento. Pero siempre tenemos algunas pistas, precisamente porque la hegemonía ha producido un mundo pequeño. Sabemos en qué tipos de revistas publican qué tipo de cosas; leemos los agradecimientos de un autor y tenemos una idea de su contexto personal; sabemos de la posición política de la academia en los Estados Unidos porque es bien visible, discutida y divulgada en los muchos foros de debate abiertos para ello. Pero no tenemos el mismo tipo de conocimiento sobre India, China, Marruecos o Rusia, por nombrar solamente algunos. ¿Una red de antropologías del mundo proveería un espacio en el cual no sólo se accediera a formas de conocimiento desligadas sino también se las situara en sus procesos de producción?

Antropologías del mundo: una propuesta realista

Regresamos ahora a la necesidad de comunicar nuestros conocimientos y generar el crecimiento de a partir de la comunicación. ¿Cómo podría ser posible dentro del ambiente politizado que he descrito, en donde los antropólogos que trabajan "en casa", que "carecen de distanciamiento", participan en asuntos muy reales y en los debates que producen el presente? ¿Debemos, siguiendo a Herzfeld, descartar el "nativismo epistemológico" como falto de rigor científico y abordarlo solamente como objeto de estudio? ¿Deberíamos, siguiendo a Taussig, optar por las caracterizaciones autocontenidas de la experiencia apasionada? ¿Deberíamos, siguiendo la dirección de Kaviraj, hacer caso omiso de lo que no sabemos? El problema es difícil de solucionar y es un dilema antropológico clásico después de todo, adobado con historia y política y la espada de Damocles de la crítica poscolonial y foucaultiana. Es el problema de la inconmensurabilidad y la comparación, del desligamiento y la participación, del grado en el cual la

producción de conocimiento es política desde el principio, y de la necesidad para la comunicación.

Como lo veo, no hay ninguna opción fuera del posicionamiento político en la producción de conocimiento antropológico. La crítica posmoderna nos ha hecho conscientes de las profundas implicaciones políticas de las formas aparentemente objetivas de conocimiento que están sin embargo entramadas en particulares regímenes de verdad. ¿Pero debemos descartar todo lo que sabemos que ha sido producido desde una posición política –intencionada o no– particular? ¿No podemos aprender nada de Aristóteles, Aquino, Hegel, Arguedas, Rivers o Malinowski, por ejemplo? Indudablemente podemos. ¿Cómo procedemos entonces? Los situamos a ellos y sus conceptos en un contexto histórico, una realidad del pasado que da un significado particular a lo que dijeron. Entonces procedemos analógicamente, acercando esas descripciones de la realidad, esos conceptos y marcos estructurales, para que remitan a la realidad actual que queremos explicar. Forzamos los conceptos; los afrontamos; creamos unos nuevos en una síntesis creativa con otros conceptos de otros tiempos y pensadores. Producimos un nuevo marco o modificamos uno anterior para otorgar significado a las relaciones entre los conceptos que usamos en referencia a la realidad que queremos comprender y cambiar –o respaldar–.

En antropología, además, usamos descripciones etnográficas –no obstante lo críticos que seamos sobre la manera en la que fueron producidas– como material para la comparación. Asumimos con respecto a esto algo similar a la suspensión de la incredulidad que la ficción realista implica: debemos confiar en que alguna referencia a la realidad "real" existe en la descripción. Tenemos que proceder de este modo, a través de la conversación con trabajos de tipos muy diferentes, para crecer en nuestro pensamiento sobre la realidad. Y para poder hacerlo de una manera creativa, necesitamos el carácter explícito; es decir, necesitamos que nos digan –o conocer o aprender– cuál era el proyecto político del autor. Esto nos permitirá comprender mejor su trabajo y relocalizar el conocimiento en referencia a una realidad concreta. Podemos aprender algo de los discursos que son extraños a nuestra realidad concreta y a nuestro marco teórico, sólo si es claramente esbozada la responsabilidad del autor en relación con su realidad concreta, si se hace un esfuerzo de hacerlo explícito. Entonces podremos colocar esos conocimientos o su crítica en nuestro marco teórico y proceder hacia nuestro propio proyecto.

Ignasi Terradas –Universidad de Barcelona– propuso algo similar con su reevaluación de la metodología del "realismo etnográfico":

> En la medida en que la etnografía existe, existe como cosa tanto en un sentido durkheimiano como marxista. La objetividad y la alienación son los estereotipos de la etnografía fracasada. La subjetividad y la metonimia lo son de una pseudo-etnografía. La etnografía realista se mueve entre una realidad que siempre le sobrepasa y una teorización que es aproximación [...] Los juicios sobre las etnografías deben proceder de su confrontación mutua. De lo contrario no obtenemos conocimiento etnográfico, sino [conocimiento] psicológico, estilístico, moral, político, etcétera [...]. El diálogo inter-etnográfico es lo que realiza el significado propio y amplio de la etnografía. Ese es su significado real, el que surge en el contexto de la propia corriente de etnografías (Terradas 1993: 120).

Para Terradas la relación entre etnografías es la que constituye la antropología como "una realidad científica (analítica) y artística (evocativa)" (1993:120). Y fue la posibilidad de comprender la distinción entre la descripción y la interpretación en la escritura etnográfica la que constituyó la ruptura epistemológica en antropología:

> Partimos ahora de que la composición etnográfica y la teoría antropológica realistas deben proceder de la confrontación total de varias etnografías . A ello hay que añadir que el esfuerzo pionero de los antropólogos de comienzos de este siglo [del XX] radica en la previsión de tal confrontación. Por esa la razón se esforzaron en dar una explicitud sin precedentes a sus descripciones, métodos y teorías. El texto etnográfico que nos llega a partir de esta ruptura epistemológica que bien podemos caracterizar como la revolución de la explicitud en Antropología, es lo que distingue el realismo etnográfico y permite diferenciar un estadio importantísimo en la historia de la disciplina(Terradas 1993: 121).

Terradas destaca la importancia de la etnografía en nuestra disciplina, pero es una etnografía cuya meta es trascender una

experiencia particular a través de su voluntad aprioristica de comunicarse con otras etnografías y, a través de este ejercicio interminable, tratar de comprender mejor la realidad. Si es cierto que la producción de conocimiento etnográfico tiene que ser historizada, es sin embargo nuestro enlace particular –como una ciencia social– a la realidad y nosotros debemos reaprender a enfrentarlo. Es desde el interior de nuestra práctica etnográfica –entrelazando experiencia, pensamiento y escritura– desde donde la comunicación con el trabajo de otros antropólogos puede proceder –pero también, necesariamente, la voluntad de comunicarse tiene que ser parte de la vida y el crecimiento de la antropología desde el comienzo–. Sólo desde nuestra referencia a la realidad vivida –una realidad unitaria, contemporánea y compartida– pueden ser explicitados los modos de responsabilidad. Creo que tanto la distancia como la participación son necesarias para que la comunicación tenga lugar y que los proyectos políticos son una realidad inevitable de los productos de los científicos sociales. Solamente las formas hegemónicas de conocimiento se presentan a sí mismas como apolíticas.

La antropología en una África poscolonial: el debate de supervivencia

Paul Nchoji Nkwi

Los antropólogos africanos crecieron en sociedades que eran colonizadas o recientemente descolonizadas. Los occidentales controlaron inicialmente la producción de conocimiento antropológico, lo cual tuvo como resultado los estudios funcionalistas que eran explícitamente ahistóricos y a menudo miopes sobre el colonialismo. Después del período colonial, las nuevas naciones de África descartaron la antropología como un cultivo del primitivismo y una apología del colonialismo. Como todos los estados lo hacen, las nuevas naciones recompensaron la producción de conocimientos que servían para objetivos estatales, y la antropología simplemente no figuraba en esos objetivos durante los primeros años poscoloniales.

Mientras las nuevas naciones estaban apareciendo en África, los antropólogos en Europa y Norteamérica continuaban entregados predominantemente al desapasionado estudio de las culturas, considerando la producción de conocimientos como corrompida si se hacía en nombre del gobierno o para el establecimiento de políticas. Los antropólogos africanos estaban entrampados en un terrible "callejón sin salida": cuanto más practicaban antropología siguiendo los parámetros de los antiguos poderes coloniales, más sus gobiernos la consideraban inútil o peor; y cuanto más trabajaban por desarrollar una antropología que sirviera a las necesidades del Estado, más se descartaba su producción de conocimientos en los centros europeos y norteamericanos de la antropología.

Estos académicos tenían tres soluciones posibles: declarar la antropología muerta y tratar de legitimarse a sí mismos como historiadores sociales dentro de África; migrar a los Estados Unidos y a Europa, de la misma forma en que muchos académicos de todas las disciplinas en el Tercer Mundo; o cambiar el contenido de la antropología y registrar la información requerida por sus gobiernos. Para la mayoría de los académicos, la primera solución era derrotista y poco atractiva. La segunda era atractiva, pero los antropólogos no se necesitaban en Occi-

dente tanto como los químicos e ingenieros; de ahí que tenían pocas oportunidades para la emigración. La tercera alternativa generó una pregunta seria: ¿la participación en investigación para políticas dañaría la antropología o haría algo mejor de ella? Al final, los antropólogos africanos eligieron la financiación del gobierno para la investigación orientada a diseñar políticas y por los puestos en la universidad. Los antropólogos, a decir verdad, servirían a las necesidades de investigación y enseñanza del Estado.

En este capítulo examino las maneras en las cuales los antropólogos africanos han desarrollado conocimientos dentro del escenario particular de las necesidades del Estado y dentro de un juego particular de relaciones de poder. Me concentro en un esfuerzo particular, la Asociación Antropológica Panafricana, AAPA. Hoy, la AAPA es una organización profesional aceptada por la alguna vez hostil comunidad de científicos sociales. Esta aceptación ha afectado dramáticamente las dimensiones aplicadas del conocimiento antropológico y la manera en que la antropología es enseñada y practicada en África. Empiezo con una historia panorámica de la antropología del África subsahariana y luego de la AAPA. La organización se desarrolló cuando antropólogos africanos formados en Occidente estaban renegociando su lugar en la disciplina, tanto en África como internacionalmente. El dilema enfrentado por los antropólogos africanos –cómo realizar investigaciones según los cánones existentes en la práctica científica a escala internacional, mientras se conserva fiel a la demanda para la investigación inmediatamente útil en casa– refleja el trabajo de todos los académicos del Tercer Mundo, pero el dilema para los antropólogos africanos es un caso extremo debido a la historia bien documentada de la disciplina como la sierva del colonialismo.

El lugar de África en el sistema-mundo

Desde el comienzo de la dominación colonial, la antropología en África –como el estudio de las culturas humanas y los pueblos– reflejó en gran parte la mirada de los forasteros sobre el continente. Pasarían muchas décadas para que los africanos articularan una visión de sí mismos en relación con ese mundo exterior. Cuando la antropología apareció como una disciplina en los años sesenta del siglo XIX, África no era parte del sistema-mundo económico, como lo había sido cuatrocientos años antes; pero para mediados del siglo XIX los

académicos europeos lo habían olvidado hacía mucho tiempo y veían a África sólo como un lugar atrasado.

No obstante, África pronto sería de nuevo parte del sistema-mundo. El comercio esclavista había derivado en la creación de estaciones europeas sobre la costa africana para el reclutamiento de capital humano. Antes de finalizar el siglo XIX, a pesar de la abolición de la esclavitud en la mayor parte del mundo, las naciones europeas todavía se encontraban maniobrando para su posicionamiento y acceso a los recursos humanos y de otro tipo en el continente africano. El tratado de Berlín, en 1878, consintió el derecho a cualquier "Estado civilizado" que ocupara alguna región africana costera a reclamar el interior. Esto podía conseguirse, sin embargo, solamente mediante la ocupación (ver Ganiage y Héméry 1968: 199) y, por tanto, se propició una rapiña sobre África, con una efusión enorme de exploradores, viajeros y misioneros, quienes configurarían el futuro trabajo antropológico sobre el continente. Sólo ocho años después, en 1885, las disputas jurisdiccionales entre países europeos rivales sobre África estaban establecidas con el reconocimiento de los reclamos territoriales (Sklar 1985: 1). El continente se había convertido en parte integral del sistema-mundo económico como proveedor de recursos básicos.

El establecimiento de la revista *Présence Africaine* en los años cuarenta fue una reacción de ciertos intelectuales africanos y afroamericanos contra lo que veían como un fracaso de los intelectuales euro-estadounidenses por reconocer adecuadamente el papel de África en la historia del mundo. Basil Davidson, en su libro *The Lost Cities of Africa* (1959), mostraba que la historia africana subsahariana era, de hecho, una parte importante e integral de la historia mundial. Esta reacción se transformó luego en lo que llegó a conocerse como panafricanismo, una poderosa influencia sobre muchos de los tempranos líderes e intelectuales poscoloniales de África.

Pienso que los antropólogos de habla inglesa dominaron la antropología durante el periodo colonial, debido parcialmente a su doctrina filosófica del empirismo, la cual obtuvo mayor respeto dentro de la cultura local que la "*mission civilisatrice*" colonial francesa. Cualquiera haya sido la causa, los antropólogos de habla inglesa sirvieron a los administradores coloniales cuya directiva era gobernar a través de las autoridades locales, y esto, en la jerga del posmodernismo, generó multivocalidad y posibilitó a los antropólogos la oportunidad de imponerse más creativamente.

El surgimiento de la antropología como disciplina en el sistema universitario en Gran Bretaña durante el periodo entre las dos guerras mundiales condujo en 1925 a la creación de un instituto de investigación financiado por el Estado, el Instituto Internacional de Lenguas y Culturas Africanas, IILCA. Este instituto –después conocido como el Instituto Africano Internacional, IAI– impulsó la recolección masiva de datos etnográficos sobre África y consolidó aún más la disciplina.

El instituto fundó la revista *África* en 1928 y publicó en 1938 *The African Survey* bajo la dirección de Lord Hailey. Además motivaba monografías sobre la política africana –*Sistemas políticos africanos* (1940), editado por Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard, y *Tribus sin reglas* (1958), editado por John Middleton y David Tait–, cosmología y religión –*Mundos africanos* (1954), editado por Daryll Forde–, brujería –*Brujería y magia en África oriental* (1963), editado por John Middleton y E. H. Winter– y parentesco –*Sistemas africanos de parentesco y matrimonio* (1956), editado por Radcliffe-Brown y Daryll Forde–. Otros antropólogos angloparlantes del período incluían a E. E. Evans-Pritchard, Victor Turner, Audrey Richard y Mary Douglas; todos contribuyeron a lo que Godfrey Lienhardt (1976) denominó la capital teórica temprana de la generación que entró en la madurez académica después de la Segunda Guerra Mundial. Por esta misma época, John Beattie y John Middleton editaban la *Spirit Medumship and Society in Africa* (1969); la antropología social había captado la imaginación de los africanos negros, quienes estaban recurriendo a la disciplina para obtener respuestas a las preguntas sobre los esquemas de desarrollo exitosos en sociedades culturalmente heterogéneas. En los años treinta, Jomo Kenyatta, de Kenia, estudiaría bajo la dirección de Malinowski; su *Facing Mount Kenya* fue publicado en 1938. Kofi Busia, de Ghana, en 1962, y Cheik Anta Diop, de Senegal, en 1974, quienes habían emergido como defensores del derecho de los africanos a ser parte de la historia mundial, estaban también profundamente entregados a la antropología.

El desarrollo de la antropología africanista en Francia fue en gran parte debido al trabajo fundamental de dos institutos financiados por el gobierno: el Institut Français pour l' Afrique Noire, IFAN, y la Organisation de Recherche Scientifique et Technique d'Outre Mer, ORSTOM. El IFAN fue fundado principalmente para documentar, con propósitos comparativos, las costumbres de las "naciones étnicas africanas". La ORSTOM, por otro lado, tenía un mandato amplio, realizando estudios más exhaustivos en todas las colonias francesas, incluidas las

africanas, y concentrándose en la investigación social, humana, mineral, de la salud y geológica. El trabajo creativo de la ORSTOM, de la misma manera que su homólogo británico, generaría inmensas cantidades de datos etnográficos.

Al final de la era colonial, los etnólogos africanistas –como Georges Balandier (1966) y Jacques Lombard (1967)– regresaron al sistema universitario francés. Balandier, uno de los antropólogos políticos más destacados, influiría en una generación entera de antropólogos franceses pero también sería inspiración en Gran Bretaña. Entre el grupo que entrenó se encontraban, por ejemplo, Claude Meillassoux (1968), Marc Augé (1986) y Jean Copans (1990).

En los setenta, en cabeza de Meillassoux, la antropología marxista captaría nuevamente la imaginación de los africanistas alrededor del mundo. La antropología como disciplina fue considerada "colonial", un instrumento utilizado para colonizar el continente. El marxismo, por otra parte –como una ideología, no solamente como una teoría de la historia–, tenía más simpatía con la lucha en contra del proyecto capitalista e imperial de Occidente que la tradición empirista de Gran Bretaña. Los antropólogos franceses abandonarían su gueto antropológico como académicos francoparlantes y explorarían el resto del continente. Para su sorpresa, encontraron un punto de vista intelectual y académico totalmente diferente entre los antropólogos británicos y formados en Gran Bretaña. También se enfrentaron a una inmensa barrera de lengua entre el inglés y el francés.

Irónicamente, a pesar del uso de antropólogos en la empresa colonial, los funcionarios en la oficina colonial británica eran extremadamente recelosos de los antropólogos, especialmente de quienes venían de la escuela práctica de antropología dirigida por Bronislaw Malinowski. Algunos administradores coloniales acusaron a los antropólogos de difundir el "tribalismo". No obstante, bajo la presión intensa de los nacionalistas, los antropólogos africanistas de Occidente dejaron de adelantar estudios sobre el continente durante los años sesenta. Temían correctamente que los líderes africanos poscoloniales no apoyaran las antiguas políticas coloniales de gobierno ni los académicos que habían respaldado esas políticas.

Los nuevos Estados-nación y el sistema de la universidad

En la independencia, cada nueva nación creó su propia institución de estudios superiores con un plan de estudios basado en

las universidades europeas. Las élites del Estado supusieron que la transferencia de conocimientos científicos era crucial para el desarrollo y cada país urgentemente necesitaba entrenar recursos humanos, especialmente en su administración pública. Por ejemplo, para la independencia una nación africana tenía aproximadamente dieciséis graduados en la universidad, de los cuales doce eran sacerdotes y cuatro abogados. Los donantes internacionales comprendieron esta necesidad y la apoyaron, razón por lo cual entre los primeros objetivos de las nuevas universidades se promovió el entrenamiento de recursos humanos. Poca atención se dirigió al estudio de las culturas africanas en los nuevos planes de estudio en la universidad. Las universidades reclutaron docentes africanos con formación en el extranjero para enseñar junto a expatriados, reemplazándolos gradualmente. Durante los años sesenta y setenta, a los graduados que regresaban se les garantizaban condiciones como salarios, vivienda, e incluso transporte.

Las dimensiones aplicadas de la disciplina sufrirían un revés, sin embargo, cuando los movimientos nacionalistas se orientaron a la teoría de la modernización para transformar a África en lo que esperaban sería un poder económico. Estos movimientos nacionalistas continuaron considerando a la antropología como una herramienta de la subyugación colonial y como una disciplina sin ninguna relevancia para un continente nuevo y moderno (Nkwi 2000: 21). Los antropólogos africanos y africanistas encontraban difícil practicar su profesión abiertamente. En la Universidad de Makerere en Kampala, por ejemplo, los británicos habían fundado el Instituto de Antropología Cultural para promover la investigación etnográfica, aun cuando, una vez floreciente, desapareció en el departamento de sociología (Crossman y Devisch 1999: 117).

Atrapados entre un deseo de romper con el pasado colonialista y el de lograr el progreso económico y social equivalente a los antiguos poderes coloniales, algunos líderes africanos de orientación marxista le apostaron ciegamente a un modelo de desarrollo económico mal concebido denominado "socialismo africano" o "comunalismo". El modelo era una rara mezcla entre estatismo y economía de desarrollo clásica. Aunque muchos de estos líderes argumentaron las raíces africanas para su ideología política, pocos apelaron a la antropología para fundamentarla. Muchos hablaron de la cultura africana sin comprender qué podría significar en la práctica. En dos conferencias de UNESCO –una en

Monrovia en 1979 y otra en Yaoundé en 1984– se solicitó la enseñanza de las lenguas y culturas africanas, lo cual nunca sucedió en la mayoría de los países. La antropología podía haber suministrado el material para tal plan de estudios, pero la disciplina no era tomada seriamente al cargar con el estigma de sus lazos con el pasado colonial (Crossman y Devisch 1999: 117, cf. Sawadogo 1995).

El primer llamado para una universidad en África Occidental provino de tres intelectuales negros del siglo XIX: el doctor James Africanus Beale Horton (1835-1883), Edward Blyden (1832-1912) y el reverendo James Johnson (1839-1917). Blyden, por ejemplo, pidió una universidad autóctona que "desataría a África de las ataduras de la mente despótica y restituiría la dignidad cultural entre africanos", y Johnson abogó por "una institución que no perturbaría nuestras peculiaridades" (Wandira 1978: 39-40, cf. Odumosu 1973).

Un siglo después, mientras inauguraba el Instituto de Estudios Africanos en la Universidad de Ghana-Legon, el doctor Kwame Nkrumah, entonces presidente de Ghana, invitó a los académicos africanos a que estudiaran a África en todas sus complejidades y diversidad, en aras de estimular el respeto por la idea de la unión africana. El estudio de las culturas y pueblos africanos no se limitaba a los límites convencionales y regionales. Nkrumah instó a que todas las investigaciones condujeran "inevitablemente hacia la exploración de las conexiones entre las formas musicales, los bailes, la literatura, las artes plásticas, las creencias filosóficas y religiosas, los sistemas de gobierno, los patrones de comercio y organización económica que han sido desarrollados en Ghana y en las culturas de otros pueblos y regiones de África" (Hays 1958: 10, cf. Hagan 1989). En su libro *Africa Must Unite* (Nkrumah 1963), la cultura es también un tema dominante. Los estudios antropológicos, entonces, serían parte de los programas esenciales del Instituto de Estudios Africanos.

Si el socialismo africano no funcionó, tampoco la principal estrategia opuesta al desarrollo. Con un respeto profundo por los principios científicos detrás del ampliamente exitoso Plan Marshall en la Europa de la posguerra, los planificadores africanos se convencieron de las teorías de desarrollo que tenían como objetivo la inversión en el desarrollo industrial y el capital humano. La mayoría de los líderes africanos de las primeras décadas después de la independencia siguió un patrón en el que primero se encontraba la inversión en la industria y el desarrollo de los

supuestos polos de crecimiento urbanos (ver Eicher y Staatz 1984). Todas las iniciativas estaban mezcladas con una ampulosa participación del Estado en el manejo de la economía.

Las políticas adoptadas en los años sesenta y setenta permitieron que los gobiernos estatales africanos intervinieran en todos los niveles, controlando las fuerzas del mercado, proveyendo el crédito y fijando precios para los productos primarios. La construcción del Estado poscolonial vio la desarticulación de las diferencias económicas, culturales y étnicas y el endoso de bordes coloniales arbitrarios. El fracaso económico y la crítica de las políticas estatales conducirían a los programas de ajuste estructural de los ochenta. Éstos requerían la separación del Estado de la economía de mercado, reduciendo el gasto público y otorgando poderes al sector privado (Coussy 1991: 123-139). Tales ajustes eran el precio de los préstamos internacionales y otros apoyos, pero fueron perjudiciales para las masas que se empobrecieron cada vez más. Durante los noventa, la nueva expresión de moda fue el "alivio de la pobreza" –haciendo referencia a la pobreza creada durante los ochenta por los programas de ajuste estructural mal ejecutados de las instituciones financieras internacionales–.

Los ataques mordaces de la disciplina por algunos intelectuales africanos (Seri 1989) retrasaron su progreso como el "síndrome del rechazo" que condujo a algunos de nuestros colegas de la ciencia social a los extremos. En 1991, Ife Amadiume, un sociólogo africano, recomendó abolir la antropología y convertirla en "historia social africana y sociología de la historia" (Mafeje 1997: 22). En los años setenta, tal crítica condujo al surgimiento de tres tendencias. Primero, la antropología aprovechó la cobertura de los programas de estudios africanos que aparecieron en centros especializados de muchas universidades estadounidenses, al igual que en institutos análogos que prosperaron en la mayoría de las universidades africanas anglófonas. En todos ellos, la enseñanza y la práctica de la antropología fueron tomadas como premisa. Segundo, el papel de los intelectuales marxistas en la lucha contra el imperialismo y el colonialismo derivó en el surgimiento de la antropología marxista. El marxismo, como una filosofía, sirvió de cobertura intelectual para muchos antropólogos europeos que deseaban continuar haciendo antropología en África sin ser culpados por los movimientos nacionalistas de ser parte de los aparatos coloniales. Ser un antropólogo marxista era políticamente correcto en ese momento. Y, en tercer lugar, la antropología fue etiquetada como una de las ramas de la

sociología y enseñada dentro de los departamentos nacientes de sociología en las universidades africanas.

En Sudáfrica, la antropología continuó operando como una disciplina formal en las universidades de Cape Town y Witswatersrand, así como en las de Rodas y Natal. Estas instituciones, sin embargo, proveyeron poco apoyo a los departamentos de antropología en el denominado arbusto de universidades –Transkei, Unitra, Durban-Westville, Venda, North, etcétera (ver Svawda 1998)–. Estas universidades habían sido fundadas bajo el sistema del *apartheid* de proveer educación a los negros y a las denominadas personas de color. La tradición de *Voelkerkunde*, el ingrediente ideológico de dicho sistema, continuó en las universidades de Pretoria, Port Elisabeth, Stellenboesch y Bloemfontein. En 1996, representantes de la tradición del *Voelkerkunde* intentaron legitimar su grupo participando en la AAPA, en la séptima conferencia anual de la asociación en Pretoria. No fueron admitidos debido a la tradición racista que la asociación perpetuaba. En el 2000, sin embargo, las dos tradiciones se fusionaron (Bogopa 2001: 2).

A pesar del estigma del pasado colonialista de África, muchos africanistas de universidades occidentales continuaron estudiando antropología en África después de la independencia. El Instituto Livingstone de Rodas continuó apoyando la antropología de África, y la escuela de Manchester, con africanistas como Clyde Mitchell (1969), continuó publicando sobre asuntos antropológicos africanos. Otros africanistas, como Elisabeth Colson (1971), Mary Douglas (1963), Audrey Richard (1969) y Ronald Cohen (1971), trabajaron en África de forma intensiva por décadas, incluso después de la independencia. Kofi Busia, un ghanés que estudió antropología y fundó el departamento de sociología en la Universidad de Ghana-Legon, dirigiría incluso el departamento de antropología en la Universidad de Leiden en los Países Bajos. Jomo Kenyatta, un estudiante de Malinowski, usaría sus destrezas antropológicas en la formación del movimiento Mau Mau para obtener el poder en Kenia. Destacados antropólogos africanos como Adam Kuper (1987), Brian du Toit (1974), Archie Mafeje y Maxwell Owusu (1970) dejaron sus países en busca de los ambientes más favorables para el trabajo antropológico serio. Otros, como Kwesi Prah (1993), Godwin Nukunya (1969), Harris Memel-Fotê (1980) y Théophile Obenga (1985), permanecieron en África para hacer investigación y enseñar antropología.

En el África francófona, cuando la influencia de la ORSTOM empezó a disminuir en los años setenta, varios institutos de ciencias humanas fueron fundados aparte del sistema universitario. Dentro de las universidades, diversos cursos sobre matrimonio, parentesco, instituciones políticas y sociales africanas, y otras asignaturas con contenido antropológico fueron ofrecidos en los departamentos de sociología; quienes impartieron estos cursos preferían ser llamados sociólogos. Estos desarrollos coincidían con el establecimiento de asociaciones profesionales de estudios africanos en los Estados Unidos y Canadá, y de revistas como el *Journal of African Studies* en 1974. La investigación antropológica francesa continuó en establecimientos no universitarios, no sólo en la ORSTOM sino también en el Centro Nacional de Investigación Científica, CNRS, el Museo del Hombre y la Escuela Práctica de Altos Estudios. Esto continuó incluso después de la independencia, perpetuando el legado colonial de estas instituciones (ver Copans 1990: 32-36). Durante los años sesenta y setenta, sin embargo, la Universidad de París X-Nanterre era la única de 76 instituciones francesas que ofrecía antropología en el nivel de pregrado (Copans 1990: 66-70).

Estos tímidos esfuerzos dentro del sistema universitario francés adquirieron gran ímpetu bajo Georges Balandier y Pierre Alexandre. Ellos fundaron el Centro para las Relaciones Internacionales, después conocido como el Centro de Estudios y la Investigación Internacional –Centre d'Études et de Recherches Internationales–, con un foco específico sobre África; y Marcel Merle y Albert Mabileau establecieron el Centro para el Estudio del África Negra –Centre d'Études d'Afrique Noire– en Burdeos. Después de la independencia, la ORSTOM forjó una nueva relación con los institutos de ciencias humanas de reciente aparición en todas las antiguas colonias, y continuó trabajando bajo el nombre de Instituto de Investigación para el Desarrollo –Institut de Recherche pour le Développement–. De hecho, en el África francoparlante, la ORSTOM permaneció hasta los años ochenta como la única institución creíble con los recursos para dirigir trabajo antropológico serio –incluyendo arqueología, lingüística, etnología y antropología social–. Incluso en países como Camerún, donde el Instituto de Ciencias Sociales en el Ministerio de Investigación Científica colapsó durante los programas de ajuste estructural, la ORSTOM continuó su trabajo de investigación, aunque lo hizo sin involucrar a académicos locales mayores. A pesar del retraso de la producción de conocimientos y la

reducción en la academia, la antropología de África continuó contribuyendo al desarrollo de la teoría etnológica comparativa y a los debates académicos de los años sesenta y setenta.

El cambio de política y los años del despertar

Al final de los setenta, múltiples pruebas indicaban el estancamiento o la disminución en las tasas per cápita de crecimiento económico en África. El fracaso de la teoría de la modernización en transformar las economías africanas modernas nacientes llevó a que las agencias de desarrollo reconsideraran sus políticas. El Banco Mundial comprometió recursos muy importantes a desarrollar el "más pobre de los pobres", lo cual era básicamente una confesión abierta de que las políticas a nivel macro habían fallado en el logro de sus objetivos. Como el enfoque a nivel micro se hizo una opción legítima, algunos argumentaron a favor de la necesidad de la contribución por parte de los antropólogos. Esto se basaba en el supuesto de que estos académicos del trabajo de campo estaban en mejor posición para comprender cómo, por ejemplo, los mercados alimentarios operaban en África, así como quiénes eran sus participantes.

En el libro *Development from Below* (1976), David Pitt y otros muestran a través de una serie de estudios de caso cómo fallaron los proyectos de desarrollo, específicamente cuando las personas a quienes estaban dirigidos no participaron en su diseño ni en su implementación. Los antropólogos con conocimiento de las culturas locales habrían planteado exactamente esa clase de contribución –aunque no podría haber sido suficiente para evitar el fracaso–. Antes de los años ochenta, la demanda por la contribución antropológica se había fortalecido. Esto tuvo un efecto sobre la pequeña comunidad de antropólogos africanos que todavía operaban encubiertos en los departamentos de sociología. Estos académicos fueron consultados, junto con organizaciones no gubernamentales y otros organismos bilaterales y multilaterales, respecto al diseño de proyectos de desarrollo, pero tenían poca participación en su implementación.

Otro cambio de política muy importante involucró la formación de científicos aplicados para el desarrollo rural. Si el énfasis en la independencia fue sobre la producción del número indispensable de personas para operar en la administración poscolonial, para comienzos de los ochenta el enfoque había cambiado hacia el mejoramiento de la producción agrícola y

los niveles de vida de los pobres rurales. Esto requería formar africanos en agronomía, veterinaria, economía rural, sociología rural y en el campo emergente de la antropología del desarrollo. El sistema de subvenciones de tierra del sistema universitario había producido milagros agrícolas en los Estados Unidos y el gobierno estadounidense lanzó un programa enorme para ayudar a construir y proveer de personal a universidades agrícolas en África. La ciencia y los servicios de extensión serían las claves en una nueva revolución verde. La Universidad Agrícola de Dschang en Camerún era una de las beneficiarias de tal política. Sin embargo, a pesar del entrenamiento de más de cuarenta miembros del cuerpo docente, el modelo de extensión agrícola a escala nacional previsto en el diseño de la universidad nunca se materializó.

Otro incentivo muy importante para la articulación de los antropólogos en programas de desarrollo fue la conferencia de Alma Ata, Kasajistán, en 1978 sobre el cuidado de la salud. La Declaración de Alma Ata planteó un nuevo énfasis sobre la atención sanitaria primaria y sobre la participación de los pobladores locales en el diseño y el manejo de los sistemas de salud. Este cambio del hospital centrado en las personas a la gente centrada en el cuidado de la salud significó una oportunidad para los antropólogos médicos. La Iniciativa Bamako –la interpretación africana de la declaración de Alma-Ata– planteaba "salud para todos en el año 2000", lo cual abrió aún más las oportunidades para los antropólogos médicos.[1]

Otro gran cambio de política tuvo lugar en la conferencia conjunta de la Comisión Económica para África, CEA/ONU,

1 Como un antropólogo local, fui llamado en múltiples ocasiones para participar en equipos de investigación multidisciplinarios en asuntos de salud. Por ejemplo, a comienzos del 2000, un brote de cólera en Madagascar mató a más de mil personas en pocos meses. Las oficinas centrales regionales en Harare de la Organización Mundial de la Salud me pidieron que me uniera a un equipo de expertos médicos en Madagascar para valorar la epidemia. El equipo, que incluía a dos especialistas de salud pública, un médico, un epidemiólogo y un antropólogo, estuvo cuatro semanas visitando las áreas afectadas, hablando con inspectores de salud, los militares, la gente local, los políticos. Al final de la visita, después de revisar la información etnográfica y hablar a los funcionarios sobre sus estrategias de prevención, produje un modelo que tenía en cuenta el papel de la cultura en la epidemia, y recomendamos una evaluación drástica de las estrategias de prevención considerando las contribuciones culturales.

y la Organización de la Unidad Africana, OUA, realizada en 1984 en Arusha, Tanzania. Esta conferencia reunió a diferentes expertos para abordar el fracaso de África para producir prosperidad económica y social después de dos décadas de ayuda extranjera masiva. En el documento final, la CEA y la OUA reconocieron que los beneficiarios del desarrollo habían sido marginalizados en el proceso. El documento reconocía que las ciencias sociales también habían sido excluidas de éste. Michael Cernea (1982) también demostraría en su obra la importancia de la cultura y un enfoque centrado en la gente. Por supuesto, el fracaso al lograr la prosperidad en África no era resultado únicamente de excluir la ciencia social del desarrollo; la corrupción y la violencia étnica jugaron un gran papel.

El caso de Camerún

A través de su infiltración lenta y deliberada en la formulación de políticas, la antropología ha llegado a ser reconocida en los círculos intelectuales de mi propio país, Camerún. Los antropólogos en Camerún han estado engranados con el Estado en múltiples aspectos. Primero, como empleados de éste –funcionarios–, los profesores de la universidad han debido enseñar las temáticas que les son asignadas. Segundo, algunos científicos sociales han hecho parte de los aparatos de formulación de políticas de Estado como miembros de ministerios del gobierno, decanos de las facultades o incluso rectores o vicerrectores de universidades.

Camerún se convirtió en un protectorado alemán en 1884. Durante 32 años, hasta 1916, las unidades militares coloniales dirigieron operaciones de pacificación para reprimir los levantamientos de los grupos étnicos que se negaron a reconocer la soberanía alemana. Durante esta época fue realizado escaso trabajo etnográfico (Nkwi 1989). Cuando la fuerza combinada de tropas británicas y francesas derrotó a los alemanes en 1915, Camerún fue dividido en dos partes y administrado por la Liga de las Naciones. Francia administró casi dos tercios del territorio alemán original, mientras que Gran Bretaña se encargó del resto, limitando en Nigeria. Investigadores afiliados a la ORSTOM y el CNRS trabajaron en la parte francófona de Camerún, recolectando y analizando los datos etnográficos. La creación de *Études Camérounaise* por estas instituciones francesas ofreció una oportunidad de publicar sus hallazgos en una revista única para todos los académicos. Algunos de los antropólogos conocidos que trabajaron en

Camerún durante este período fueron Claude Tardits (1960) y Phillipe Laburthe-Tolra (1985), de Francia, y Peter Geschiere (1982, 1983), de la Universidad de Leiden.

Entre 1916 y 1960 mientras que la ORSTOM y el CNRS dirigieron estudios antropológicos en el Camerún francés, antropólogos de Oxford y la Universidad Colegio de Londres se concentraron en recolectar material etnográfico para dar al gobierno colonial británico una mejor imagen de la diversidad étnica en los denominados Camerunes del sur. Phyllis Kaberry, de Londres (1952), y Elisabeth M. Chilver (1966, 1974) y Edwin Ardener, de Oxford, dedicarían sus juventudes a construir la base del futuro trabajo antropológico en el Camerún inglés. Una generación más joven de antropólogos, incluyéndome a mí, sería inspirada por la cantidad masiva de los datos etnográficos acumulados y en ocasiones publicados en la revista *Nigerian Fields*. Esta generación incluía a Philip Burnham (1996), Michael Rowlands, Jean Pierre Warnier (1993) y Richard Fardon (1990).

En 1973 el gobierno independiente de Camerún decidió reorganizar la investigación, que se había mantenido en gran parte en manos de académicos franceses. De los siete institutos creados, uno fue reservado para las ciencias sociales y humanas. Dentro de este instituto fue fundado un departamento de antropología y el primer director del instituto fue un antropólogo. El Instituto de Ciencias Humanas existió hasta 1993, cuando el gobierno lo cerró y trasladó a los investigadores a varios ministerios. Las razones para su cierre eran en gran parte políticas. Con la presión por la democracia de los noventa, así como el compromiso político de muchos de los investigadores del instituto, el gobierno fue blanco de la crítica por su mala gestión y por el incremento de la crisis económica del país. Al menos diez antropólogos aceptaron los traslados para departamentos del gobierno, mientras que otros rechazaron acceder a la presión del gobierno y, al contrario, se unieron a varios partidos de oposición.

Antes, en 1962, la Universidad Federal de Camerún había sido establecida. Dentro de su cuerpo docente de ciencias sociales y humanas había un departamento de sociología, dirigido por un antropólogo francés. De este modo, la investigación y enseñanza antropológica continuaron en la universidad por años, aunque los cursos fueron referidos como sociología. Debe decirse que el naciente Estado de Camerún no era hostil hacia la antropología, para lo cual continuó invitando y autorizando a los investigadores de Europa, Estados Unidos y Asia –especialmente Japón–.

Entré al departamento de sociología en 1976. Dado que era el primer docente de la parte de habla inglesa de Camerún, mi primera tarea, además de la enseñanza de los cursos básicos en antropología, fue ayudar y aconsejar a los estudiantes angloparlantes. Dos otros colegas, que fueron formados en etnología general en Francia, enseñaron cursos en el departamento tanto como en el de Ley y Economía.[2] Mientras me identificaba a mí mismo con la antropología, ellos continuaron llamándose sociólogos.

Entonces vino la crisis de 1978, cuando las reformas internas eliminaron las disciplinas que se suponía producían críticos sociales y desempleados. El gobierno de la universidad convocó una reunión de los directores de departamentos en la Facultad de Artes y Ciencias Sociales. Como director encargado del departamento, asistí a la reunión, presidida por el rector y el vicerrector. El decano, un historiador, presentó un informe sobre las reformas en la facultad que implicaban que sociología y antropología desaparecerían del plan de estudios de la universidad. Después de una serie de reuniones que involucraban a los docentes de los departamentos, las autoridades de la universidad y el gobierno, el Ministro de Educación canceló las reformas. El decano recibió órdenes estrictas para mantener sociología y antropología en el plan de estudios, pero las reformas no obstante fueron adelantadas. Sociología y antropología serían enseñadas como parte de filosofía, pero ningún título de pregrado sería otorgado.

Cuando la primera conferencia continental de antropólogos africanos fue realizada en 1989, el ministerio la apoyó y proveyó recursos. Para resaltar la importancia de la antropología como un tema de enseñanza, el Ministro de Educación Superior solicitó al rector de la Universidad de Yaoundé que abriera la conferencia en nombre del gobierno de Camerún. Al dar la bienvenida a los 35 antropólogos africanos de 21 universidades, el rector los llamó a ocupar su lugar legítimo en el terreno del desarrollo y a mostrar lo que "la disciplina puede hacer para solucionar algunos de los problemas que África enfrenta". De 1993 en adelante reconstruimos la disciplina, diseñando cursos para pregrado,

2 Estos dos eran Pierre Titi y Joseph Mboui. El último se convirtió en un catedrático de tiempo completo después de obtener su doctorado. El segundo fue decano y luego asesor del primer ministro. Terminó su carrera como Ministro de Educación Nacional, después de desempeñarse como secretario permanente. Es ahora un miembro del parlamento, al mismo tiempo que dos otros antropólogos.

maestría y doctorado en antropología. Antes de esto, el pregrado no se ofrecía en antropología. Sólo ocho estudiantes declararon la antropología como su área de concentración principal en el año académico de 1993 a 1994, pero el número creció a más de cien solamente una década después. En el año académico de 2002 a 2003, había 525 estudiantes que se especializaban en antropología, para no mencionar el mismo número de estudiantes que la tomaban como su área de concentración menor.

Durante este período presencié la creciente participación de científicos sociales en la salud, la agricultura, el ambiente y los programas de investigación de población financiados por el gobierno. Había múltiples razones para esto. Primero, la proliferación de programas de desarrollo incrementó la demanda por la contribución de la ciencia social en general y de la antropología en particular. Segundo, las reformas de la universidad que tuvieron lugar en los ochenta a lo largo de África brindaron una oportunidad para el realce de los programas de enseñanza de sociología y antropología. Por ejemplo, en 1985 la Universidad de Nairobi estableció un departamento completo de antropología dentro del Instituto de Estudios Africanos. La Universidad de Yaoundé empezó un programa de grado completo en antropología en 1993, dando acceso a los estudiantes a títulos de pregrado y posgrado en antropología.

Philip Kilbride anotaba que los antropólogos kenianos estaban "luchando por resucitar la antropología del montón de cenizas producto de sus asociaciones coloniales y defendiendo la antropología en diversos foros de debate públicos y privados" (1994: 10). Para 1994, consideraba que la antropología keniana estaba prosperando "en universidades e institutos con investigación sobre asuntos como la superpoblación, la poliginia, el estatus de las mujeres, el sida y la sexualidad, el turismo y la salud de niños". La antropología tuvo que redescubrirse como una disciplina académica y como una disciplina que podía ayudar a solucionar los problemas. Los antropólogos tenían que mostrar que no eran vendedores del tribalismo, sino que podrían ampliar los horizontes del conocimiento humano y adaptarse a nuevas áreas y a los desafíos de desarrollo (Monteiro 2002: 8).

En la Universidad de Yaoundé, la antropología y la sociología permanecieron –por razones históricas– en un departamento, pero otorgaron títulos distintos a nivel de pregrado y de posgrado. Entre 1993 y 1994, sin embargo, con los recursos

incrementados y el deseo de desarrollarse independientemente, la sociología y la antropología tomaron caminos separados. La antropología amplió su enseñanza e investigación y atrajo a un creciente número de estudiantes. La demanda creciente de consultorías dio visibilidad a los antropólogos. Esto, a su vez, los presionó para que afirmaran su identidad y resaltaran los enfoques duales académicos y aplicados de su disciplina. Muchos de nosotros vimos la aplicación como la mejor alternativa para que la disciplina reclamara su gloria perdida. Teniendo en cuenta el fuerte mercado profesional en el trabajo de desarrollo tanto nacional como internacional, argumenté que la antropología era una disciplina lista para la profesionalización. Muchos de nosotros en la academia que ya estábamos activos en las consultarías sabíamos exactamente lo que era necesario. Centrarse en áreas críticas como la salud general, la salud reproductiva, el crecimiento de población, el ambiente y el desarrollo agrícola resultó en el diseño de cursos en antropología médica, antropología del desarrollo y valoración del impacto ambiental. Hoy, la Universidad de Yaoundé –tengo uno de los departamentos más activos y dinámicos de antropología en África Central– atrae a estudiantes de la región entera. Este departamento tuvo un papel esencial en la creación de la Asociación Antropológica Panafricana.

La AAPA

La formación de la AAPA hizo parte de una serie de eventos que, a fines de los ochenta y comienzos de los noventa, ayudaron a integrar la antropología en el discurso del desarrollo en África. El primero de tales eventos fue el establecimiento del Consejo de Sociología y Antropología en África, CASA, en 1987, por el Consejo para el Desarrollo de la Investigación Económica y Social en África, CODESRIA. La agencia regional de UNESCO para las ciencias sociales en Dakar, conocida por su sigla francesa, BREDA, aprobó la iniciativa y proveyó recursos iniciales para fundar la asociación. En 1988, CASA realizó su primera conferencia en Abidjan, reuniendo por vez primera a reconocidos sociólogos y antropólogos de toda África. El gobierno de Costa de Marfil, bajo el entonces presidente Felix Houphouët Boigny, suministró apoyo financiero cuantioso para la consolidación de la asociación, pero CASA fracasó en incluir a antropólogos y sociólogos de todo el continente.

El segundo evento fue una reunión espontánea de antropólogos africanos durante el XII Congreso Internacional de

Ciencias Antropológicas y Etnológicas, ICAES, en Zagreb en 1988. El ICAES es la reunión de la Sociedad Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas y ha sido realizada cada cinco años desde 1934. En 1986, el Lago Nyos en Camerún estalló, matando a más de mil ochocientas personas. Estaba estudiando el desastre y fui invitado por el Centro para los Estudios del Medio Ambiente en la Universidad de Leiden, Países Bajos, para presentar una ponencia en el ICAES sobre cómo los antropólogos, en colaboración con colegas de las otras disciplinas, abordaron el estudio de la mitigación del desastre.

Después de mi presentación, a la cual asistieron algunos colegas africanos, me encontré con George Hagan y Albert Awedoba, de Ghana, mientras que estaban tomando café con Adam Kuper, quien era entonces el recién elegido presidente de la Asociación Europea de Antropología Social, y nos incitó a nosotros tres para que fundáramos una asociación antropológica africana. Una reunión casual con H. Russell Bernard de la Universidad de Florida, Gainesville, que estaba asistiendo a la misma conferencia, también colaboraría para los programas de formación de la AAPA.

El tercer evento importante fue un taller organizado en 1991 por CODESRIA en Dakar para examinar el estatus de la antropología en África. Era un intento por reafirmar la determinación de CODESRIA de fundar asociaciones profesionales. Este taller reunió un pequeño grupo de antropólogos establecidos con diferentes perspectivas teóricas e ideológicas. La mayoría de los participantes eran muy conscientes de la rápida globalización de la ciencia que estaba en marcha y estaban convencidos de la necesidad de una mayor colaboración entre la antropología y otras ciencias sociales. Por ejemplo, durante esa reunión argumenté que el énfasis debía ser puesto en la reorganización de la disciplina antes que sobre la "deconstrucción" de la etnografía, y Abdalla Bujra abogó por una articulación constructiva de la antropología en la empresa del desarrollo.

Cuarto, y más importante, fue el compromiso creciente de la disciplina en el trabajo aplicado en general. Aunque los antropólogos deben continuar produciendo conocimiento como su objetivo principal, no pueden quedarse indiferentes ante los problemas que las comunidades locales enfrentan todos los días. ¿Cuántos antropólogos confrontan sus gobiernos por fracasar en mejorar la calidad de vida de la gente? ¿Cuántos producen sus etnografías como sus disertaciones doctorales,

obtienen sus títulos y promueven sus carreras mientras permanecen indiferentes ante las dificultades de las personas que estudiaron? ¿Cuál es el uso de la antropología si no escuchamos a las personas y las ayudamos a encontrar soluciones duraderas para sus problemas diarios? La antropología debe y puede encontrar las maneras de sobrevivir como una disciplina útil sin sacrificar lo académico.

Contra este trasfondo un grupo de antropólogos africanos solicitó la ayuda de la Fundación Wenner-Gren para la Investigación Antropológica para establecer la Asociación Antropológica Panafricana. Algunos pocos de los africanos que asistieron a la ICAES de 1988 se reunieron en ese congreso y formaron un comité directivo para organizar una reunión de antropólogos africanos. Enviamos una carta a vicerrectores de las universidades africanas, pidiéndoles que identificaran antropólogos que pudieran asistir a la conferencia. Treinta y cinco participantes de 21 universidades a lo largo de África asistieron a la primera conferencia, realizada en septiembre de 1989. Fue organizada alrededor del tema "La enseñanza y la práctica de la antropología en África". Aproximadamente el 80 % de los participantes había sido formado en antropología; el resto era de sociología, educación y filosofía. Algunos participantes describieron la conferencia como una oportunidad única para los antropólogos de salir de sus "búnkeres académicos" y practicar la disciplina abiertamente y con un sentido de su propósito y orgullo.

Desde 1989, la AAPA ha organizado doce conferencias anuales y una serie de talleres de formación para jóvenes antropólogos. Ha trabajado fuerte también en acercar la disciplina a otras ciencias sociales. Pensamos que el futuro de la antropología depende de qué tan bien se integre con otras ciencias sociales. Para que la antropología atraiga recursos, debe considerar una perspectiva única de los problemas de investigación comunes a las otras disciplinas de la ciencia social.

El establecimiento de la AAPA fue guiado por cuatro necesidades motivantes: 1) romper el aislamiento profesional, 2) mejorar los programas de enseñanza y de formación, 3) mejorar la capacidad de investigación y aumentar las posibilidades de publicación, y 4) incrementar las oportunidades de los antropólogos africanos para participar en el creciente mercado de consultores y para su intervención eficaz en equipos de desarrollo multidisciplinarios. Todos estos deseos fueron captados en la constitución asumida al final de la primera conferencia de la AAPA.

Mientras la AAPA ha ayudado a reavivar la antropología en el continente, los africanistas en Europa y Estados Unidos también han estado reorganizándose, pidiendo mayor visibilidad en el mundo académico en general. En 1991 académicos franceses establecieron la Asociación Euro-Africana para la Antropología del Cambio Social y el Desarrollo, APAD, movilizando a africanistas en Europa para compartir la información sobre la antropología del cambio. En los Estados Unidos, a comienzos de los años noventa, algunos antropólogos africanistas empezaron a presionar a la Asociación Antropológica Estadounidense, AAA, para el establecimiento de una sección de africanistas. Sus esfuerzos fueron rechazados al principio, pero al final se fundó la Asociación para la Antropología Africanista, AAAf, dentro de la AAA. Los líderes de ambas iniciativas, AAAf y APAD, declararon que trabajarían con antropólogos africanos para promover y acrecentar la disciplina en el continente.

Desafortunadamente, después de más de una década, ni AAAf ni la APAD han iniciado la articulación constructiva con la AAPA, la única asociación profesional continental de antropólogos en África. Mientras la AAPA ha hecho el progreso sustantivo, los problemas de dirigir una organización internacional en África son desalentadores. Los componentes nacionales de los antropólogos profesionales se mantuvieron débiles, debido a la falta de recursos en el nivel local. La AAPA cuenta con más de 550 colegas entre sus miembros, pero pocos pueden pagar sus cuotas con regularidad debido a los bajos salarios en universidades africanas. Además, los miembros no pueden financiar su propio viaje para las reuniones. Los participantes en la conferencia anual de la AAPA esperan que los organizadores paguen todos los costos y esto es improbable que cambie durante algún tiempo. Por otro lado, pocos de nuestros colegas africanistas en antropología de partes más ricas del mundo –incluyendo africanos que han emigrado a praderas más verdes– asisten a la conferencia anual de la AAPA. De hecho, solamente un colega estadounidense, Maxwell Owusu –Universidad de Michigan–, ha asistido constantemente a las conferencias de AAPA desde 1996.

El compromiso constructivo de AAPA

Para afirmar su presencia dentro de la comunidad de ciencia social africana, la AAPA se concentró en la formación de jóvenes profesionales y en las actividades en red. Enfatizó la

antropología aplicada como el enfoque del trabajo académico, para rehabilitar una disciplina que había sido desacreditada en la era poscolonial. Muchos colegas de mi generación en África estaban en contra de quienes en Occidente calumniaban la antropología aplicada. Occidente inventó la antropología para estudiar el "Otro" y definió los cánones. Pero en las economías en desarrollo, donde los recursos son escasos, la ciencia tiene que ser útil o desaparecer. Bajo tales condiciones –cuando el supuesto otro se estudia a sí mismo–, el desdén por la antropología aplicada se disipa forzosamente.

Como Conrad Kottak lo describió, el enfoque de la torre de marfil exige que los antropólogos eviten "los temas prácticos y se concentren en la investigación, la publicación y la enseñanza" (1997: 254). La mayoría de los antropólogos africanos, sin embargo, siguen lo que Kottak llamó el "enfoque esquizoide". Este enfoque demanda que los antropólogos "deban suministrar la información para la formulación de política pero sin ser parte del proceso de su implementación" para mantener los juicios de valor personales separados del trabajo científico (1997: 254). El compromiso, sin embargo, requiere de una articulación más grande de los antropólogos en el diseño de políticas que promuevan el bienestar o que protejan a personas de los planes de desarrollo perjudiciales. Este enfoque motiva al mayor número de estudiantes africanos que quieren ser parte del proyecto antropológico sin ser castigados por no hacer antropología.

Precisamente porque la alternativa aplicada domina la antropología en África, la necesidad de estar actualizado en el método y la teoría es crítica. Durante la primera conferencia de AAPA en 1989, muchos participantes argumentaron que abordar asuntos humanos importantes, como la necesidad para la atención en salud, la dispersión de las hambrunas, el rápido crecimiento de población, la degradación ambiental, la discriminación y la violencia contra mujeres, la pobreza y la violencia étnica, podría acrecentar la imagen de la disciplina. Estos problemas, que afectan a los miembros más vulnerables de nuestras comunidades africanas, no podían ser enfrentados sin la formación apropiada en método y teoría. Cada corriente de la antropología –interpretivista y materialista, cualitativa y cuantitativa, aplicada y básica– debe apuntar hacia la excelencia académica. Esta fue la visión del programa de formación de la AAPA. Trata de incrementar las destrezas de nuestros miembros más jóvenes con el propósito de que puedan competir con éxito con colegas de cualquier lugar por

las becas, publicaciones en revistas prestigiosas, consultorías y puestos académicos.

La asociación fundó redes profesionales para el intercambio de la información y las experiencias en abordar el sufrimiento y los problemas humanos. Miembros de estas redes organizaron talleres de entrenamiento para adquirir habilidades en escribir las propuestas, divulgar los resultados de investigación y usar programas de computador para el análisis de datos. Al abordar problemas contemporáneos, las redes se hicieron vehículos para el intercambio de las ideas y las experiencias. Esto, a su vez, aumentó la enseñanza y la práctica de la antropología.[3]

Si la disciplina implicaba sobrevivir y hacerse visible en África, la AAPA tenía que comprender las lógicas internas de otras ciencias. La participación de sus miembros en los esfuerzos de equipo debía ser más que un antropólogo reclutado en un proyecto para cumplir una condición de la financiación. Los antropólogos tuvieron que brindar algo de valor intelectual y práctico. Los talleres también atrajeron a otros científicos sociales, aumentando y promoviendo la colaboración interdisciplinaria. Con el paso de los años, los antropólogos africanos han trabajado estrechamente con biólogos ecologistas, químicos orgánicos, economistas, demógrafos, proveedores de servicios de salud y otros. Esta experiencia evidenció que el trabajo multidisciplinario era mutuamente enriquecedor, porque cada disciplina aportaba sus conocimientos particulares para conseguir un objetivo común.

---

3 Como un dato para registrar, de 1992 a 1999, la AAPA entrenó a 153 antropólogos que estaban a mitad de su carrera en talleres financiados por donaciones de la Corporación Carnegie –$200.000–, la Fundación para la Investigación Antropológica Wenner-Gren –$100.000–, el Banco Mundial –$15.000–, UNFPA –$35.000– y UNESCO –$30.000–. Estos aprendices eran miembros de la Red de Antropólogos Médicos Africanos, NAMA; la Red de Antropólogos Africanos de Población, NAPA; la Red de Antropólogas Africanas, NAWA; la Red de Antropólogos Ecologistas Africanos, NAEA; la Red de Estudiantes Africanos de Antropología, NASA; y Ethno-Net África. Esta última red provino de una reunión en Nairobi en 1995, patrocinado por el programa de UNESCO-MOST, sobre los problemas sociales que enfrenta el continente. Ethno-Net fue diseñada como una red de científicos sociales africanos que podían trabajar en conjunto para recolectar los datos y que podían servir de un sistema de alarma previa sobre conflictos étnicos.

Otra área de preocupación era la escasez de buenas bibliotecas en universidades africanas. Pocas instituciones pueden incluso adquirir nuevos libros, mucho menos ampliar su espacio de la biblioteca. Todos los participantes en talleres de la AAPA recibieron el entrenamiento básico en computadores si no lo tenían o actualizaban sus destrezas si ya tenían algunas. Era nuestra convicción que adquirir tales habilidades empoderaría a los jóvenes académicos a acceder electrónicamente a bibliotecas extranjeras y los mantendrían actualizados sobre los más recientes acontecimientos en antropología. Las bibliotecas en universidades africanas podían concentrarse en coleccionar materiales que no estaban disponibles en otro lugar –las clases de materiales que los académicos requieren en cualquier lugar para la investigación de las culturas y sociedades africanas–.

Uno de los problemas identificados durante la primera conferencia era la falta de revistas de antropología elaboradas en África. En 1992 fundamos *African Anthropology*, que se transformó en *The African Anthropologist* en 1994. Es un foro para académicos africanos y africanistas alrededor del mundo para debatir, intercambiar ideas y contribuir en el discurso de ciencia social sobre los asuntos de importancia continental. Los artículos sobre los asuntos de desarrollo han dominado la revista, ahora en su décimo volumen. Casi todos los artículos propuestos para su publicación se enfocan en los asuntos prácticos relacionados con salud, agricultura, política, ambiente, etnicidad y conflictos étnicos. Estos trabajos son a menudo los subproductos de consultorías, en las cuales los antropólogos africanos están cada vez más involucrados. Como parte de sus esfuerzos por incrementar la calidad de artículos, la AAPA incluye talleres de escritura en sus programas de formación.

Aunque muchas de las actividades de la AAPA han sido exitosas, otras no. Uno de los fracasos más notorios ha sido nuestra incapacidad de incluir al creciente número de antropólogos africanos que trabajan tiempo completo fuera de la academia. El vínculo entre este grupo grande de antropólogos aplicados y aquellos que enseñan continúa siendo débil. Y a pesar de su aumento, solamente algunos antropólogos no académicos se han asociado o han decidido participar en los programas o publicaciones de la AAPA. Aunque un problema similar plague las asociaciones de antropología en Europa y América del norte, las implicaciones de su no participación son más serias en África, teniendo en cuenta sus profundos efectos sobre la formación y el empleo.

Los africanistas y sus responsabilidades

He intentado contar la historia de la AAPA desde la perspectiva de un africano que fue fuertemente afectado por el resurgimiento de la antropología y la sociología africanas. Mi motivo para escribir este capítulo ha sido proveer algunas luces sobre las maneras en las cuales una sociedad entre el norte-sur podría ser promovida y reforzada.

Las tradiciones europeas y estadounidenses de la antropología son distintas y la disciplina seguramente también se merece un toque africano. Es tiempo para las ciencias sociales en África, incluyendo la antropología, de reagruparse y enfrentar los desafíos como un continente y como parte de la familia humana: la enfermedad, el hambre, el VIH/Sida, las guerras étnicas, la pobreza. Tenemos que buscar las respuestas para estos azotes. Será saludable que los africanos aporten sus perspectivas particulares a todas las ciencias sociales, incluyendo la antropología; pero en ciencia, como dijo Russell Bernard (2000: 6), algo que es verdadero en Londres o París es también verdadero en Nairobi y Dakar. Hay una reacción visceral entre muchos intelectuales en las ciencias sociales hoy en contra de una perspectiva científica o positivista. Esto es particularmente fuerte en antropología, pero los antropólogos africanos, por lo menos en algunos círculos hoy, están rechazando esta perspectiva anticientífica y asumiendo un papel de liderazgo en la antropología y el desarrollo.

Aunque la mayoría de los académicos del norte reconocen la vital importancia de trabajar con colegas de África, esto ha sucedido solamente en algunos casos, con el antropólogo del norte tomando casi siempre la delantera. Es decir, los colegas académicos africanos son percibidos como los contactos claves para conseguir autorización de investigación y conocimiento contextual, sin lo cual los colegas del norte no podían operar. Es poco frecuente, sin embargo, que los recursos monetarios traídos por los académicos del norte sean compartidos apropiadamente con sus socios del sur.

Casi todos los días, uno u otro de nosotros en África es confrontado con la queja miope de algunos antropólogos del Primer Mundo sobre las condiciones severas bajo las cuales trabajan en su propio país –su falta de financiación para investigadores asistentes, para asistir a las reuniones internacionales, etcétera– con poca referencia a las condiciones que enfrentan sus colegas que residen en África. Estas pequeñas

y sutiles humillaciones reflejan injusticias más profundas que son solamente mitigadas parcialmente por las migajas que uno puede ocasionalmente ganar asistiendo a una conferencia de cinco días en Europa del Norte o en los Estados Unidos. Los seiscientos a mil dólares que uno podría ahorrar comiendo galletas en su propia habitación en vez de cenar afuera es poco consuelo cuando uno regresa a las realidades diarias de un sueldo de trescientos cincuenta dólares mensuales, cinco niños y los parientes cercanos que dependen de uno.

Los académicos africanos no quieren una limosna; quieren oportunidades de trabajo y de ganancia a su manera. Estas oportunidades existen y pueden ser ampliadas y reforzadas para beneficiar a todos, incluyendo a los antropólogos del Primer Mundo que colaboran con ellos. Generar esto requiere pequeños pero factibles cambios en programas formales de formación académica, procedimientos de administración y requisitos de subvención, promocionar mejores arreglos de colaboración. Estos cambios necesitarán ser realizados tanto en las universidades africanas como en las del norte, al igual que en las asociaciones profesionales. Reforzar la habilidad de los africanos para organizar y desarrollar sus propias asociaciones profesionales es una manera de abordar todos estos asuntos inmediatamente. Verdaderas asociaciones de profesionales vincularán a antropólogos del norte y africanos en un esfuerzo intelectual, editorial y de enseñanza en condiciones más equitativas.

Parte 3

Apuros epistemológicos, sociológicos y disciplinarios

Generando conocimiento no trivial en situaciones molestas: antropología en el Reino Unido

Eeva Berglund[1]

Avivar el proyecto intelectual de la antropología y reevaluar su rol político exige entender las condiciones de poder dentro de las cuales la cultura y la diferencia se convierten en asuntos de justicia, acaso de vida o muerte. También exige el entendimiento de las transformaciones que ocurren en las universidades en todo el mundo, tales como los esfuerzos cada vez más intensos de parte del capital privado por penetrar –o engullirse– la producción del conocimiento académico.

Cuando me contactaron del simposio "Antropologías del mundo" en la primavera del 2002, ambas preguntas me causaron preocupación. Acababa de tomar la decisión de renunciar a mi trabajo en uno de los departamentos de antropología más vitales en el Reino Unido –el Goldsmiths College de la Universidad de Londres–. Me molestaba su incesante productivismo, me sentía impedida por la falta de fondos, frustrada por la pérdida de tiempo de la administración y confundida acerca de los objetivos pedagógicos y del papel público de la disciplina. Aquí, reflexiono sobre las presiones cambiantes de nuestra disciplina, haciendo énfasis, sin embargo, en el hecho de que ya tenemos herramientas para pensar en nuevos desafíos. Al considerar a las "antropologías del mundo" desde la perspectiva del Reino Unido, inmediatamente pienso en el creciente interés de los académicos en la investigación sobre su propia modernidad en casa y en los potenciales efectos benéficos de dejar las preocupaciones acerca de lo que es la antropología "real" y dónde debe llevarse a cabo. El análisis de la gente como nosotros –turistas, activistas, administradores– promoverá una investigación completa sobre nuestros propios motivos y limitaciones institucionales.

---

1 Quiero agradecer a Emma Tarlo, Adam Reed, Mitchell Sedgwick, Penny Harvey y Pat Caplan –quienes dijeron cosas muy diferentes, con frecuencia contradictorias–, y a los maravillosos participantes en el Simposio de Wenner-Gren. Los puntos de vista y el análisis en estas páginas son míos.

Se puede predecir que algunas personas dudan acerca de examinar lo moderno en casa; algunos lo ven como un retiro perezoso del campo tradicional de la antropología, los "márgenes". Sin embargo, los estilos ecuménicos de cuestionamiento y los puntos de vista más incluyentes sobre lugares de investigación apropiados sugieren que el centro de estudio de la antropología es el mundo en general. Además, las definiciones inclusivas sobre el objeto de estudio de la antropología pueden desafiar visiones hegemónicas del mundo, como lo es invocado en la "música del mundo" o en los "mercados mundiales". Incluso hay esperanza de que examinar lo moderno en casa ayudará a deshacer algo del eurocentrismo que todavía nos invade. De manera notable, donde los antropólogos son analistas y objetos de estudio, el conocimiento no puede predecirse sobre distinciones tales como nosotros versus ellos o complejo versus simple.

Cultura, información y el rol cambiante de la academia

Como todas las otras disciplinas, la antropología se ha adaptado a un estilo gerencial de trabajo, con procesos administrativos que demandan bastante energía. Como miembro relativamente joven del departamento, tuve que manejar una carga administrativa soportable, pero si hubiese progresado en el ascenso de la carrera, muy posiblemente aquélla se hubiese tornado peor. Los miembros del personal que conocí en muchos departamentos trataron en general de evitar o ignorar las demandas administrativas. El humor era una estrategia de imitación aceptable. Una sugerencia era calificar exámenes o revisar manuscritos leyendo únicamente la primera y la última página, más una en la mitad –lo suficiente para proporcionar una idea sobre la calidad del texto–. Se implementaron algunas prácticas genuinas que ahorraban trabajo. Por ejemplo, decidimos recolectar información sobre las ausencias de los estudiantes únicamente en ciertos intervalos, en lugar de registrarlos continuamente. Pero aun entonces nos sentimos molestos por la misma exigencia de mantener dichos registros. Otras tácticas que he encontrado incluyen simplemente dejar sin hacer las tareas asignadas. De hecho, un argumento relativamente convincente para este método es que si se deja sin atender durante un tiempo suficiente, los formatos, las cartas y otros documentos tienden a perder su importancia de cualquier forma. Al mismo tiempo, de manera normal, suficiente gente en otras partes de la institución participará en la búsqueda

creativa de documentos para que la administración continúe funcionando.

La falta de confianza que muestra el establecimiento político hacia la educación superior en el Reino Unido, como aquella más amplia hacia los empleados del sector público, no ocasiona únicamente problemas morales sino que consume los escasos recursos y la energía del personal. Proverbialmente, las auditorías, tales como el Ejercicio de Evaluación de Investigaciones –RAE– y la Evaluación de Calidad de la Enseñanza, que los departamentos tienen que emprender a su vez, son la maldición de ejercer la academia a lo largo de todo el Reino Unido. Están diseñadas para aumentar el escrutinio público de las universidades y para contribuir a que las entidades de financiación asignen recursos públicos para estimular la productividad. Pero lo abrumante es que son exhaustivas, agobiantes para el proyecto intelectual de las universidades. Hablando de manera anecdótica, esto es así a pesar de que muchos departamentos de antropología estaban satisfechos con la nueva vida que el RAE de 1992 trajo a la disciplina. Pero a medida que las presiones continuaron, un nuevo concepto apareció en el vocabulario de la contratación de personal: habilidad-RAE, es decir, la capacidad de mostrar resultados académicos altamente competitivos. De manera mucho más directa, una constante auditoría profesional significa que aún los académicos moderadamente ambiciosos deben invertir grandes cantidades de energía en publicaciones y en ser vistos haciéndolo, además de asegurar financiación externa y demostrarlo.

Aunque el sueldo de los académicos está por encima del promedio, ellos no están contentos con el hecho de que su salario haya caído por debajo del crecimiento promedio general en salarios dentro del Reino Unido. Las condiciones económicas en la educación superior han sido una causa de preocupación desde la agresión de la administración Thatcher a la investigación social.[2] El objetivo cuestionable del gobierno de Blair de aumentar el número de estudiantes al cincuenta por ciento y la falta de

2 El ente estatal proveedor de becas, anteriormente el Social Science Research Council, establecido en 1965, fue transformado en 1983 en el Economic and Social Research Council, ESRC. Se llamó así como resultado de las sospechas del gobierno sobre las credenciales científicas de la investigación social –no de la ciencia sino de la investigación–. También resaltó la investigación económica como la ciencia social clave. Desde el inicio del ESRC la financiación para los estudiantes de investigación fue reducida (Spencer 2000: 11).

nuevas inversiones y de docentes, para no mencionar los recortes en la financiación, son las causas de queja más evidentes.

La antropología no es la única que debe transformar su currículo o sus prácticas de trabajo bajo presiones externas. Muchos académicos expresan nostalgia por un pasado aparentemente más sencillo y ciertamente con menor presión. Pero estos cambios no han ocurrido del todo sin reflexión alguna y ciertamente no sin resistencia, como lo certifican numerosos académicos (ver Shattock 1992) y algunos artículos de noticias (ver *The Economist* 2002).

De diversas maneras, por supuesto, la crisis de la antropología es específica. De acuerdo con Jonathan Spencer (2000), los grandes departamentos incluso están prosperando, pero los más pequeños se encuentran bajo una constante tensión a medida que se adaptan al ritmo exhaustivo de los cambios en el número de estudiantes, los contenidos de los cursos, las estructuras administrativas y la financiación para estudiantes y para investigación. La experiencia personal y la evidencia anecdótica sugieren que incluso en los departamentos con un alto perfil, los cambios administrativos han afectado el trabajo académico, para no mencionar la moral.[3]

Las implicaciones de estos cambios se debaten cada vez más en publicaciones profesionales tales como *Anthropology Today*; los números del 2003 trataron respectivamente el futuro de la antropología como una disciplina profesional (Sillitoe 2003), como un tema de pregrado (Mills 2003) y como un actor en la arena pública de la política cultural (Eriksen 2003, Kurkiala 2003). Dichas intervenciones son absolutamente vitales, aun si generan "sentimientos de preocupación y frustración", como lo expresó una carta a la revista *Anthropology Today* (Hughes-Freeland 2003). Mi punto es que si la identidad cultural es ahora un asunto de urgencia pública, así como el principal objeto de estudio de la antropología, entonces a la disciplina se le pide que adopte un rol público responsable en circunstancias difíciles.

Las dudas también surgen de la forma en la cual la antropología reclama autoritariamente hablar sobre su objeto de estudio puesto que ha sido objeto de críticas y autocríticas desde hace

3 Únicamente puedo hablar de mis propias experiencias y anécdotas, pero tengo en mente dos de los departamentos más sobresalientes del país, el de Cambridge y el de la London School of Economics.

mucho tiempo. Sin embargo, esto tiene que ver con las transformaciones geopolíticas que inevitablemente no tocan sólo a la academia sino también a los gobiernos y otros patrocinadores. Desde que la antropología se profesionalizó hace casi cien años, el mundo se ha transformado y reclasificado de maneras que vulneran las fronteras de su área de conocimiento. La disciplina ha presenciado la desilusión con la ciencia, las dudas posteriores a la Guerra Fría, el crecimiento de los departamentos de estudios culturales y el contorno borroso de la frontera entre la sociología y la antropología, entre otros.

El surgimiento de la cultura como una preocupación hegemónica llama la atención de la antropología, pero también disminuye su reclamo de experticia exclusiva. Con ejemplos como Malinowski y Lévi-Strauss, la antropología no es difícil de criticar como no mucho más que una forma de viajar glorificada, conservándose las similitudes entre un antropólogo y un viajero particularmente moderno (ver Augé 1999). A fines del siglo XX, desde los turistas y los partidarios del mercado especializado hasta los líderes del llamado "mundo libre", parecían estar interesados en la diferencia cultural. Las personas se preocupan cada vez más por la construcción de identidades, pero como antropólogos sabemos que la modernidad, como una forma de organización social, engendra autoconciencia sobre la identidad cultural.

En el Reino Unido, la política de identidad se desarrolló bajo el thatcherismo, así que la fuerza explicativa de la cultura en el debate social y político se ha convertido desde entonces en un lugar común. Una "cultura" de manejo equivocado aparece como la culpable cuando servicios públicos como los hospitales y los colegios están fallando; la "cultura" de un grupo étnico puede ser la explicación del no desarrollo del potencial, la violencia y la pobreza. En resumen, la cultura es una causa, no algo que invite a la curiosidad y al examen. Una de sus implicaciones es que mantiene viva la pregunta nodal del thatcherismo: "¿es usted uno de nosotros?" (Hall 1993: 356). En el Reino Unido de hoy, esta pregunta es tan omnipresente como lo fue hace quince años.

El concepto de cultura igualmente ha contribuido a estetizar la desigualdad. Los gobiernos empacan el multiculturalismo como un ítem de ventas, como en el eslogan de finales de los años noventa del nuevo laborismo "Cool Britannia" (Parekh 1998) y en compañías como Benetton (Lury 2000). El objetivo intelectual de aquellos con el privilegio de la reflexión académica

debe ser un estudio crítico de tales usos de la cultura. Alrededor de estos temas, precisamente, fue donde surgieron los estudios culturales, con librerías, si no campos universitarios (ver nota 3), clasificando mucho de la academia crítica bajo esa categoría. Pero, con frecuencia –aunque ciertamente en las charlas en los pasillos–, se hace la acusación de que el debate en términos sociológicos sobre la cultura rápidamente implosiona en un argumento arcano u ostentoso de carácter interno.

Afortunadamente, al examinar la conceptualización cambiante de la cultura y su rol en el sostenimiento de las relaciones sociales en un mundo globalizado, Stuart Hall y sus colegas en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham generaron un trabajo difuso pero de influencia en la sociología y los estudios culturales.[4] Su contribución clave ha sido sin lugar a dudas hacer énfasis en la raza y en el legado del imperialismo como bloques constructores de la vida social en casa. La sofisticación con la cual las complejidades de la raza, la historia y el poder han sido tratadas por autores como Hall y Paul Gilroy, cuyas asociaciones se relacionan con los estudios culturales y la sociología, significa que sus publicaciones probablemente permanecerán como referencias obligatorias para los antropólogos que investigan la Inglaterra contemporánea.

La relación entre estudios culturales y antropología ha sido verificada (Nugent y Shore 1997). La colaboración prospera a nivel de investigación y se ha infiltrado hasta la enseñanza en los estudios de pregrado. Sin embargo, muchos antropólogos son críticos de las definiciones de los no-antropólogos de etnografía y están molestos con la falta de armonía percibida entre la reivindicación de los estudios culturales de radicalismo político, por una parte, y la cercanía de su objeto de estudio a las preocupaciones de las élites políticas y económicas, por otra parte. De hecho, John Hutnyk (2002) ha mostrado que los estudios culturales y lo que él llama "antropología poscolonial" –con las miedosas comillas– pueden caricaturizarse como modas intelectuales, cooptadas por el capital por medio de las industrias culturales globales.

Antes que el problema de la cultura fuera discutido públicamente como un asunto de relevancia política en la década de

4 El Departamento de Estudios Culturales y Sociología de Birmingham –el resultado institucional directo de esta ahora famosa investigación–, fue obligado a cerrar en el verano del 2002, dejando que el personal, así como los estudiantes, buscaran un hogar académico en otros departamentos.

los ochenta, los antropólogos podían reclamar un canon teórico como ayuda para identificar lo verdaderamente antropológico. Ese canon ahora parece demasiado difuso como para fundamentar las demandas de conocimientos no triviales, y se tiende a invocar ahora la etnografía en profundidad como fuente de autoridad antropológica. Esto significa que la antropología continúa siendo una búsqueda empírica, al tiempo que adopta un estilo humanístico y hermenéutico.

Es, sin embargo, en el entrelazamiento de las preocupaciones teóricas y empíricas de sus practicantes, donde las fortalezas de la caja de herramientas de la antropología son más aparentes.[5] Como nunca antes, el método etnográfico hoy engendra autoconciencia acerca del movimiento entre ubicaciones, pero los etnógrafos están cada vez más preocupados por lo que conecta a esas ubicaciones entre sí y con contextos de poder compartidos (Gupta y Ferguson 1997b). Esto significa que, a medida que los etnógrafos atienden a las realidades con las cuales la gente tiene que vivir, ellos hacen co-presencia con sus anfitriones, uniendo diferentes "mundos". También, el proceso etnográfico, desde el trabajo de campo al texto o la conferencia, fuerza la atención hacia la obviedad de que las respuestas dependen de cuáles preguntas se hacen, dónde y cuándo. Así, enfatizar lo empírico no excluye lo teórico dejándonos únicamente con la especificidad; simplemente ayuda a ponerlo en el centro de atención. Como dijo Johannes Fabian en el simposio "Antropologías del mundo", la teoría no debe reducirse a "tener una posición", sino más bien implica estar en movimiento.

Cuando la antropología cuestiona el concepto de cultura de manera reflexiva, en sus numerosos contextos, es probable que se mantenga como centro teórico clave. Una importante crítica antropológica respecto a los usos de la cultura es que tienden a traducir explotación y desigualdad, los cuales son aspectos político-económicos, en asuntos seguros y relativamente triviales (ver Anderson y Berglund 2003). Un ejemplo clave es cuando la "diferencia" se reduce al exotismo (ver Hutnyk 2000). En otros contextos, sin embargo, la antropología demuestra que la "cultura" también puede otorgar poderes y representar un recurso. Mi punto es que los antropólogos pueden enfocar la cultura de maneras diferentes de una situa-

---

5 En *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society* (2001), un libro innovador y colaborativo, Michael Herzfeld incluso ha llamado a la antropología como una práctica de la teoría (Herzfeld 2001).

ción a otra. Igualmente importante, pueden aproximarse de manera diferente a como lo hacen los gobiernos y actores corporativos, para quienes la cultura se reduce cada vez más a su potencial para la "creación de riqueza". En ese contexto, la cultura es diferencia, pero únicamente dentro de límites seguros y mientras no amenace el *status quo*.

La cultura parece ocasionar problemas, al igual que el conocimiento y la información los generan para la antropología crítica. Como en otras partes, las promesas de la era de la información en el Reino Unido hacen parte del discurso de "creación de riqueza", ahora la principal preocupación del estado neoliberal. Los usos de la palabra "información" tienden a reducirla –a un código binario en muchos casos– y a hacer posible su comercialización –o a usarla para vender algo diferente–. Una lógica paralela está trabajando en la manera en que la educación se ha convertido en una manera de certificar "habilidades transferibles", definidas por las agencias del Reino Unido con banalidades tales como "habilidades de comunicación, escritas y orales" o "para presentar conocimientos o un argumento de manera que sea comprensible para otros y que está dirigida a sus intereses" (citado en Goodland 2002: 401).

En relación con la información y las habilidades, las universidades y las instituciones de investigación implican etapas centrales que prometen aparentemente las claves de un conocimiento-intensivo, la riqueza y la prosperidad para el futuro. Las élites estatales y corporativas ahora se refieren de manera rutinaria a la educación como la base o los cimientos sobre los cuales se puede construir la competitividad económica; por ello, la tratan con mayor frecuencia como la maquinaria con la cual construirán el ambiente necesario para sustentar el capitalismo global. Los arquitectos de la política de la educación deben saber que el conocimiento es y siempre ha sido sobre la complejidad y la variedad, pero aquello se obvia en los objetivos a corto plazo del gobierno amigable con las corporaciones. En resumen, la función social de las universidades ha cambiado: se les ha solicitado que se conviertan en incubadoras de la creación de riqueza. Los académicos han expresado su insatisfacción con esta tendencia, aunque también se han sometido a ella. Los resultados dependen de las circunstancias en y alrededor de departamentos específicos y de los esfuerzos de académicos individuales y de estudiantes.

Donde se espere que la investigación académica y la enseñanza se financien a sí mismas, es poco probable que la antropo-

logía se convierta en una fuente de ganancias. Ésta permanece atrapada en las tensiones que surgen de una historiografía firmemente anclada en el surgimiento de la ciencia moderna y del imperialismo occidental aunque con una fuerte identificación con el sur global. Tiende a apuntalar lo contrahegemónico más que al *status quo*. Desde que el "giro cultural" acercó a los geógrafos, sociólogos, estudiosos de la literatura y el arte, y a los historiadores –al menos a algunos de ellos–, el privilegio especial de la antropología en la esfera de la cultura se ha modificado. Ahora debe responder a las demandas de otros profesionales, en particular las de aquellos en estudios culturales, sobre la experticia en el área de la cultura. Los departamentos están ansiosos frente a los efectos de la proliferación de programas en comunicación y estudios culturales. Los antropólogos observan con preocupación, mientras la retórica gubernamental sobre la eficiencia y la transparencia proyecta una luz favorable sobre los estudios de los medios porque los estudiantes entran cada vez más con la creencia de que podrán aplicar subsiguientemente sus habilidades en trabajos más allá de la academia. El hecho de que haya un desacuerdo sobre la respetabilidad académica de tales estudios no altera ni la situación fiscal ni el continuo crecimiento de los programas de grado en estudios culturales y de los medios.

Cuando se discuten las fronteras disciplinarias todavía se sigue formulando la vieja pregunta acerca de si algo es o no es antropología. Las respuestas en general, como Spencer lo señaló (2000: 17), se encuentran dentro del espacio relativamente íntimo del seminario del departamento, donde se llevan a cabo las negociaciones sobre qué tan antropológico o no es cierto tema o estilo de estudio. En una revisión poco favorecedora –aunque distinguida– de la antropología actual, John Hutnyk (2002) volvió su atención a la reproducción de la antropología. Él destacó los intereses de quienes aún no han sido atrapados en la "crisis" interna e hizo la fuerte demanda de que cualquier reinvención de la antropología que meramente ensayara las viejas ansiedades sobre el trabajo de campo sin atender las demandas hechas por los estudiantes y jóvenes investigadores –para no mencionar el imperativo político de poner a la antropología a trabajar–, podría ser tratado únicamente como una invitación para mantener a los críticos en el negocio –nosotros mismos–. Eso significa que hay que mantener a la antropología tan "antropológica" como para que siempre implique una asociación exclusivista (Hutnyk 2002: 30-31). Yo agregaría que la disciplina también se beneficiaría

al escribir en registros diferentes y sacar a la antropología de la academia, tanto por razones intelectuales como políticas.[6]

Una ampliación de la disciplina es perceptible, de hecho, a medida que los proyectos de investigación y los nuevos programas de doctorado se tornan hacia la etnografía más cerca a casa. Esto es debido –espero– no únicamente a las restricciones financieras y de la política mundial sino también a razones intelectuales. Aunque no problematizados como tales, los nuevos lugares de estudio también significan nuevas maneras de posicionarnos –al menos temporalmente–, es decir, de teorizar.

Etnografía y persuasividad

Muchos antropólogos que conozco en el Reino Unido dicen que tienen muy poco tiempo para el trabajo que ellos consideran como el más importante. Hasta cierto punto, también se encuentran ansiosos frente a la pérdida de autoridad. Sobre este reciente debate, Tim Ingold observó que a los antropólogos "nos espera un largo camino para formarnos a nosotros mismos y a nuestros estudiantes para hablar con convicción y autoridad sobre aspectos antropológicos" (2003: 23). Las crisis de representación y los temores de la mala representación deben enfrentarse para que la antropología y los antropólogos prosperen. Al legado histórico del antropólogo moderno que estudia al Otro no moderno debe dársele el mejor uso posible, no como si fuera el pecado original que debe ser confesado paulatinamente.

La autoridad del conocimiento científico moderno depende en gran parte de borrar sus propias bases sociales e interactivas. No es sorprendente, por lo tanto, que las demandas de una disciplina que se basa en el trabajo de campo de la etnografía para ser científica sean fáciles de desafiar. Sin embargo, los antropólogos no deben conformarse con una definición del conocimiento importante o no trivial limitada a una imagen idealizada pero inexacta de la ciencia moderna.

Que la antropología tome parte tanto de la ciencia como de las humanidades es una riqueza para apreciar en sí misma. Otra

6 Además, lo que cuenta como trabajo académico debería incluir muchos de los artículos o monografías no evaluados por pares académicos; un argumento hecho por muchas personas no antropólogas, comprometidas con el trabajo de campo, el activismo, o ambos (ver Mountz 2002).

es que el compromiso de los antropólogos con la metodología de la etnografía significa poder confrontar más fuertemente las implicaciones éticas y políticas del conocimiento, probablemente respecto a la mayoría de las otras disciplinas. De hecho, las tensiones del método etnográfico ya son una parte explícita de la empresa antropológica. Como observé anteriormente, la etnografía promueve un tipo de filosofía práctica. Se deriva de las preocupaciones reales de la gente real en situaciones reales. La antropología y los antropólogos, sin embargo, siguen libretos diseñados para las necesidades siempre cambiantes de las instituciones académicas, y aquellas todavía son modeladas según criterios modernos de erudición y los juicios de valor de nuestros más poderosos patrocinadores. No es de extrañar que se invoque el ideal de un científico productor de conocimientos distante y que reaparezca la otrerización etnográfica, como se hacía antes de la publicación de *Writing Culture* (Clifford y Marcus 1986), no obstante lo incómodos que nos sintamos con ello.

Cada vez más, la antropología se lleva a cabo en situaciones en las cuales la otrerización no es una opción –por ejemplo, si nuestro interés es sobre los científicos, gerentes u otros grupos poderosos–. En estos casos tendemos a adoptar el rol del "documentador", ofreciendo transcripciones –editadas seguramente– de entrevistas, más que objetivizaciones flagrantes (ver algunos de los capítulos en Downey y Dumit 1997). Nuestro cuestionamiento hace que nuestros "informantes" sólo sean más conscientes de sí mismos de lo que ya eran, y se comporten en verdad como etnógrafos de sus propias vidas. Pero si dicha auto-conciencia "antropológica" se toma con frecuencia como característica de modernidad, esto no supone que otros –como quiera que se definan– no estén también buscando que sus dilemas colectivos tengan sentido.

Debido a las tensiones explícitas del trabajo de campo, el estudio antropológico de la modernidad contemporánea en casa mejora el potencial para reestimular, no debilitar, a la antropología. No es tanto la pregunta por la ubicación geográfica de la disciplina sino por las directrices de nuestro proyecto intelectual. Porque en todos los lugares donde los antropólogos estudian la modernidad de manera etnográfica –ya sea entre intelectuales en Indonesia, los jóvenes trabajadores en París, los curadores de museos en Alemania o los cirujanos de cerebro en Londres–, ellos hacen que la modernidad sea específica. Esto cuestiona los supuestos sobre el hecho de que la modernidad es homogeneidad y que es occidental. También muestra las

limitaciones de poderosas prácticas de conocimiento, incluso si éstas son familiares.

Ya a comienzos de la década del setenta, Laura Nader (1974) abogaba por lo que ella llamaba "estudiar hacia arriba", observando que esto planteaba desafíos importantes. Los problemas más obvios son las restricciones impuestas por quienes tienen poder sobre los antropólogos (Shore y Nugent 2002), así como los compromisos establecidos a medida que los etnógrafos se incorporan en las compañías (Green y Wakeford 2001, The Money Programme 2002). Y aun así, dichas situaciones presentan problemas para todos los trabajadores de campo, cualquiera que sea su lugar de investigación. El proceso etnográfico está atravesado por relaciones de poder y por dilemas éticos. Estos últimos surgen hecho de que el conocimiento antropológico clave emerge de una intervención, incluso de una intrusión, en las vidas de la gente cuyas propias preguntas pueden no parecerse en nada a las que nosotros planteamos.

Aunque el acceso continuamente ha presentado un problema, la antropología se ha hecho hace tiempo "en casa". Aún más importante, renunciar a las pretensiones de neutralidad y universalidad de la modernidad europea como un estándar de la humanidad es un proyecto al cual la antropología ha contribuido desde hace mucho tiempo. Sin embargo, los antropólogos han sido renuentes a admitir sus deudas con otras disciplinas, especialmente con los estudios culturales y los de los medios, los cuales han tenido una importante influencia en haber dirigido sus intereses etnográficos hacia su propio entorno. Ciertamente los lugares para realizar la antropología de la modernidad se sobreponen con las de los estudios culturales y los de los medios: el espacio urbano (Green 1997), los espectáculos públicos (Harvey 1999), las instituciones públicas (Shore 2000) y los ámbitos domésticos (Hirsch 1998). En dichas situaciones, la insistencia de los estudios culturales en la naturaleza política de la cultura contemporánea y la naturaleza cultural de la tecnología ha sido incorporada directamente al discurso antropológico, y los escritos de no antropólogos como Stuart Hall (1993) y Donna Haraway (1997) se han convertido en referencias de las que la antropología no puede prescindir.

Las sensibilidades de estos escritores explícitamente poscolonialistas y feministas invitan a los investigadores a abordar sus estudios con sofisticación, respecto a la complejidad de las posiciones del sujeto que a la antropología más tradicional

le fue posible eludir. El encuadre nosotros-ellos ofrecido al antropólogo metropolitano que trabaja en los márgenes, simplemente no es viable. Mi propio trabajo –primero en mi disertación sobre los activistas ambientales de Alemania y, posteriormente, sobre los investigadores ambientalistas y de biotecnología en Finlandia– me ha llevado a discutir regularmente con "informantes" acerca de mis relaciones con ellos y de la identidad cultural en general, pero también respecto al conocimiento que puedo producir sobre ellos. Inicialmente, tales negociaciones giran alrededor de la ética, más directamente, de su pregunta: "¿De qué lado está usted?" –con frecuencia una preocupación insistente en los conflictos ambientales, así como en las preocupaciones sobre la ciencia–. Gradualmente, el contexto otorga un matiz a esta pregunta y se negocian diferentes compromisos y exigencias, produciendo al menos algunas respuestas provisionales, pero constantemente generando nuevos dominios de interrogantes. La etnografía ayuda a entender estas situaciones, pero no las explica hasta el punto de agotarlas.

A medida que mi entendimiento sobre el trabajo etnográfico con mis sujetos de investigación se ha hecho más profundo, junto con su propio entendimiento sobre el mío, el debate ha tendido a cambiar de los asuntos de la identidad –cultura– hacia la epistemología y, en algunos casos, a la responsabilidad por las demandas del conocimiento. Por ejemplo, en el pequeño laboratorio de biotecnología donde recientemente he adelantado mis investigaciones, el poder "del" mercado tiene una presencia constante en las discusiones. Su espectro adquiere mucha importancia sobre las perspectivas futuras del laboratorio con cada nuevo presupuesto y cada propuesta de fondos para investigación. Los trabajadores del laboratorio (aún) no me han preguntado cómo pretendo representar el laboratorio en relación con el mercado, pero están interesados en que yo entienda las complejas relaciones económicas y de poder dentro de las cuales ellos –que viven en una parte remota de Finlandia– se encuentran. Yo, una investigadora identificada con la ciudad capital y con una afiliación académica en Londres, tengo poderes que ellos no tienen y, por tanto, negocian con cuidado su relación conmigo. La identidad, entonces, se convierte en una cuestión sobre cómo nuestra relación es mediada, al tiempo que se adiciona al conocimiento que nosotros producimos. Desde su perspectiva profesional, el conocimiento antropológico parece ser interesante y valioso, aunque sus usos no son inmediatamente obvios. Puede que no haya simetría entre los valores otorgados la bioquímica y a la

antropología, pero el encuentro produce momentos de mutuos interrogantes, así como reconocimiento y respeto.

Lo que estoy sugiriendo es que una de las fortalezas del método etnográfico es –o podría ser– su diálogo con los "informantes", quien quiera que sea el antropólogo y la gente estudiada. El encuentro asegura que –aunque se reconozca o no– la exégesis antropológica procede de un "momento etnográfico", uno de sobreposición entre el campo allá afuera –las vidas de los "informantes"– y el campo acá –el discurso académico–, y por lo tanto, siempre está en deuda con las formas de exégesis nativas (Berglund 2001, Strathern 1988, 1999a, 1999b). A pesar de esto, parece que el tema se ha eludido en la historia de la antropología angloamericana. En el mismo acto de producir su objeto y de legitimar así su especificidad, la antropología se escondió a sí misma la fuente de algunos de sus impulsos más creativos: las voces y preguntas de la gente a la que llamaba informantes.

Es la práctica contextual de la etnografía la que proporciona los fundamentos sobre los cuales se resisten las "grandes narrativas", pero también nos da espacio para documentar y analizar sin tomar partido o moralizar. Hablando entre paréntesis, desde el lanzamiento de la llamada guerra contra el terrorismo, una urgencia agregada ha caracterizado el cuestionamiento antropológico de cómo se organiza la diferencia cultural. Tenemos herramientas para narrar y analizar el "terrorismo" o la invasión a Irak que se preparaba justo mientras discutíamos estos asuntos en el simposio.

A pesar del hecho de que los antropólogos saben que la modernidad no está confinada a Occidente o incluso que haya nacido verdaderamente en él, y a pesar de las décadas de teoría postcolonial, incluso en el pensamiento dualista antropológico la modernidad todavía se enfrenta a lo indígena y la ciencia a la tradición. Sin embargo, los autores de estudios etnográficos sobre la tecnociencia, para no mencionar las críticas a la disciplina, de forma contundente sostienen que las "grandes divisiones" al estilo europeo (ver Latour 1993) no son necesarias en la tarea de mantener un orden intelectual o una efectividad técnica. Si nuestro impulso intelectual y moral es considerar como nuestra preocupación todas las relaciones humanas, y si nuestro método implica comprometerse con gente tan capaz –como son los humanos– de narrar sus propios dilemas, entonces las "grandes divisiones" nos interesan más como construcciones simbólicas que como ayudas analíticas. Y hablando etnográficamente, sabemos que el occidente moderno no es estándar ni desinteresado.

La complejidad de la relación entre cultura y economía en el mundo neocolonial sugiere que una de nuestras tareas es reevaluar lo que significaría producir conocimiento no trivial sobre la cultura y la sociedad. Otra es comunicarles a los científicos no sociales que no hay nada simple o trivial acerca de la cultura o el contexto. En verdad, lo no trivial generalmente se equipara con lo universal y, cada vez más, con lo calculable, una visión que acarrea considerable autoridad en muchos lugares donde los antropólogos desean influir.

El análisis de la modernidad en todas sus formas, sin embargo, le da a la antropología una oportunidad para demostrar que la universalidad y la objetividad son valores históricamente específicos. Incluso podemos demostrar que la ciencia natural y otros conocimientos no triviales se reproducen según las necesidades del poder político-económico (ver Martin 1994), pero también que hay límites a tales excesos. Al lado de la aparente rigidez del conocimiento moderno, la modernidad y el occidente/norte, incluyendo la antropología misma, también funcionan dentro de un marco occidental más general, es decir, las perspectivas constructivistas del conocimiento. No sólo la antropología sino también un completo rango de otros discursos explican cada vez más el contexto/naturaleza/ciencia por medio de una construcción adicional, como Marilyn Strathern lo ha sostenido de manera persuasiva en *After Nature* (1992). Esto ha precipitado una crisis generalizada, porque si la naturaleza es considerada como construida culturalmente, entonces parece no quedar nada lo suficientemente sólido para sustentar un argumento. Este es un dilema incómodo para todos. Aquí estoy preocupada por sus implicaciones para los antropólogos que quisieran discriminar entre salud y patología, humano o ambiental. Expresado de otra manera, en un mundo –singular– dominado por las crisis, el estudiar los "mundos" (ver Augé 1999) parecería ser una indulgencia relativizante que únicamente los privilegiados pueden costear.

Antropologizándonos a nosotros mismos

La etnografía de Penny Harvey sobre la Exhibición Universal de Sevilla en 1992 (Harvey 1996, 1999) muestra cómo jugar con los mundos puede convertirse en un pasatiempo. También rastrea las maneras en las que los hábitos modernos de pensamiento han ido cambiando y permanecen iguales:

> En su tono del siglo XX tardío esta feria universal se distinguió de las ferias del siglo anterior en el grado por el cual exhibió una conciencia de sí misma, de su propia historia y de su propio artificio. Los expositores reflexionaron sobre la naturaleza de la modernidad y explícitamente trataron los asuntos centrales en los debates sociológicos acerca de la globalización tales como: el multiculturalismo y la naturaleza plural de la sociedad, las uniones entre lo global y lo local, lo temporal y lo universal, el juego irónico con la similitud y la diferencia, lo familiar y lo extraño, lo tradicional y lo moderno, lo único y lo completo, la discontinuidad y la continuidad (Harvey 1999: 225).

Los visitantes a la exhibición, con su propia conciencia y con sus sensibilidades etnográficas, no fueron diferentes a los antropólogos profesionales. Pero ellos no contemplaron la similitud y la diferencia como recursos para un objetivo académico, operando simultáneamente en varios niveles de análisis o poniendo atención erudita a los contextos de poder dentro de los cuales se desenvuelven sus actividades. Todas estas cosas se requieren en la buena etnografía, una palabra que se refiere cada vez menos al método de trabajo de campo, o incluso a un texto resultante, y más a una metodología (Berglund 2001); a un modo de cuestionar antes que a un método para recoger respuestas.[7] La etnografía hoy incorpora la experiencia personal y el trabajo de campo exhaustivo a largo plazo, pero también el análisis del discurso, de los medios de comunicación y de los documentos gubernamentales y, cada vez más, el diálogo con expertos en campos tan distantes –o tan cercanos– como la administración de negocios, la medicina, la ingeniería, la ciencia y el arte, y por supuesto, el diálogo con estudiantes y pares.

Mientras que la cultura y la diferencia adquieren nuevos significados fuera de la academia, también operan dentro de ella. Así que permítanme volver a las preocupaciones con las cuales comencé, aquellas relacionadas con las experiencias de los antropólogos frente a las transformaciones disciplinarias

7 Sin embargo, no podemos darnos el lujo de ignorar el hecho de que para aquellos investigadores de mercado recientemente cautivados por él (The Money Programme 2002), la investigación etnográfica equivale al seguimiento alrededor de la gente.

dentro de los sistemas de poder. Un libro editado por Marilyn Strather y publicado en el 2000 llamado *Audit Cultures* centra su atención antropológica precisamente en estos asuntos.[8]

Audit Cultures fue el producto de la conferencia de la Asociación Europea de Antropólogos Sociales que se llevó a cabo en Frankfurt en 1998, por lo que refleja las preocupaciones de los antropólogos profesionales más allá del Reino Unido. Cuando los autores escribieron sobre las organizaciones administrativas –que con frecuencia son interpretadas como sin rostro y sin alma–, ellos les dieron vida con rostros y acciones. Sus detalles empíricos revelaron muchas semejanzas en los procedimientos administrativos a través de contextos nacionales e institucionales –un punto con frecuencia mencionado durante el simposio de Wenner-Gren–.

Al mismo tiempo, aprendemos que las transformaciones en las organizaciones administrativas son moduladas a través de diferentes condiciones que no pueden reducirse a concepciones generales de modernidad como simplemente globales o, más aún, de modernización misma. Sin el elemento empírico que conecta lo micro con lo macro, la recolección sería menos convincente y el argumento de que los cambios pequeños a la larga importan sería menos persuasivo. Aprendemos que "[…]como clientes institucionales en otras partes, los estudiosos han ayudado a reproducir las burocracias que ellos temen" (Amit 2000: 230). También aprendemos que cada vez más las universidades en todas partes se moldean como literales productoras de valores de intercambio o, al menos, como recursos de insumos para mover las industrias de la sociedad de la información. Aunque no leo el volumen como un todo, por ser simplista frente a la larga historia de la relación entre la academia y el capitalismo –incluyendo el capitalismo de Estado-socialismo–, sus capítulos sin embargo identifican algo específicamente nuevo y que vale la pena explorar en la forma en que se articulan el comercio, el Estado y la academia.

La fuerza retórica de las contribuciones se aumenta sin duda por su yuxtaposición –implícita, si no explícitamente– de "su" mundo mítico-ritual con el "nuestro" racional-técnico. "Ellos", sin embargo, no son sólo burócratas malos –y menos aún primitivos– sino gente muy como "nosotros". Los autores de los diferentes capítulos demuestran que antropologizar lo moderno es relativizarlo, hacer imposible medir la diferencia como desviación de un estándar –lo cual es la modernidad en

8 Strathern (1997) también discutió estos temas en su artículo.

sí misma–. Esto no significa, sin embargo, que la diferencia y especificad –peculiaridad– sean borradas o estetizadas en la forma en que sugerí que ha sido el destino de la cultura.

La auditoría, por ejemplo, se presenta como un ritual importante. Es repetitiva y con frecuencia incomprensible para su congregación, no obstante es trasnformadora y eficaz. Más directamente, puede transformar representaciones numéricas en realidades tangibles; por ejemplo, en la asignación de recursos. Una auditoría, representada en el Ejercicio de Evaluación de Investigaciones, por ejemplo, también revisa el entendimiento de lo que puede ser el conocimiento y de quién puede usarlo. Los rituales de la auditoría y la contabilidad también hacen y deshacen comunidades, capacitando y restringiendo a las personas en sus esfuerzos por ocupar ciertas posiciones. Ellos tienden a homogenizar los proyectos académicos, ahora restringidos por definiciones limitadas y utilitarias de lo que vale la pena.

Los autores de *Audit Cultures* juegan con el contexto y la perspectiva, poniendo en primer plano las relaciones específicas. Ellos demuestran una vez más un punto metodológico que Strathern ha considerado en otra parte: que los "antropólogos son adeptos de dividir el mundo para crear contextos explicativos frescos para las relaciones" (1995: 166). Al hacer esto podemos, como lo implica Strathern, estar intensificando discusiones internas de la antropología que dejan quietos a los demás. Por otra parte, este ejercicio proporciona una manera de desafiar el "provincialismo metropolitano" –para tomar prestada una frase útil de los editores de este volumen (ver la introducción del libro)– que reivindique su propia visión totalizadora como universal. El ejercicio también anima a los antropólogos a hacer que aparezcan relaciones en las cuales ellos mismos sean responsables. Esto es, la etnografía, gústenos o no, nos pone a todos en las redes de responsabilidad como personas, dondequiera que sea el campo.

Audit Cultures resuena con la tecnociencia en Finlandia y sobre todo con mis experiencias en la academia británica, cuyos objetivos se concentran en el productivismo y la identidad. El volumen va más allá de la crítica de una modernidad generalizada; es la tarea de asumir la virtud construida en la antropología misma, así como la impotencia con la que los académicos han respondido generalmente a las exigencias de responsabilidad financiera. Invita a una lectura auto crítica porque reconoce que los académicos con frecuencia experi-

mentan exigencias de responsabilidad como vitalizadoras y, al mismo tiempo, potencialmente destructivas.

Podría ser provocativo comparar el enfoque tomado por los autores de *Audit Cultures* con recientes trabajos en sociología, otra disciplina aparentemente en crisis (ver Beck 2000). La sociología cada vez más ofrece la visión de un mundo que es inmanejable por su escala global y porque está constituido como una amalgama de individuos o, en el mejor de los casos, redes, habiendo sido la sociedad proclamada muerta por la misma Margaret Thatcher. El universo que a los pensadores sociales se les pide que manejen es fragmentado, opuesto a la comprensión de la "sociedad" o las "sociedades", y es entrelazado horizontal y flexiblemente, opuesto a su integración vertical. Esto exige una respuesta de las ciencias sociales. Una buena respuesta es "hacer antropología", insistiendo en las realidades que se basan en las relaciones humanas más que en las "grandes narrativas" eurocéntricas y sus crisis: "el final de la historia", "la sociedad está muerta", y así sucesivamente.

Un análisis clave presentado en otro de los libros de Strathern, *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century* (1992), implicó tratar el contexto como base del conocimiento, incluyendo el conocimiento de la naturaleza y la ciencia, lo que precipita las crisis epistemológicas y políticas. Sabemos que la modernidad europea ha legado una obsesión –es decir, el requisito de que el adentro y el fuera (por ejemplo, de una sociedad) sean claramente separados–. En la visión constructivista del conocimiento, en la cual el contexto proporciona una explicación, si "lo global" –como en "cultura global"– o, de hecho, "el mundo" –mercados mundiales– es el objeto de análisis, entonces no hay un candidato para el contexto que proporciona los antecedentes, es decir, el contexto explicativo. Después de todo, ¿qué es más global, más efectivo, que el mundo, o incluso el ambiente económico global?, ¿construye la sociedad realmente la naturaleza o la cultura?, ¿está la globalización matando a la antropología?

La respuesta a las últimas tres preguntas es negativa, pero el punto es que una etnografía-antropología que pueda acomodar un centro en lo moderno contemporáneo, en primer lugar no las plantearía. Dichas preguntas podrían, sin embargo, surgir de la antropología imperialista, porque "una" sociedad (primitiva) podría imaginarse como un mundo en sí mismo, uno en que la etnografía lo capturara holísticamente. La modernidad, por otro lado, siempre fue demasiado "compleja" incluso para ofrecer la

posibilidad de ser comprendida de manera holística. Luchamos por hacerla más manejable tratando únicamente una parte de ella, un aspecto de su complejidad. Por lo tanto, no es la sociedad o la cultura como tal sino la "ética, auditoría, política" las que cada vez más son tomadas como "los lugares a los que hay que mirar estos días si uno está buscando a la sociedad" (Strathern 2000: 282). La ética, la auditoría y la política son dominios que podemos nombrar y que nos permiten rastrear redes que efectúan cambios y median en el poder. Deben hacerse preguntas acerca de cómo lo hacen y con qué consecuencias. Al hacerlo, los etnógrafos están inevitablemente atrapados en relaciones de responsabilidad que informan lo que pueden preguntar y cómo lo representan.

Uno de los principios que guían el trabajo sobre la modernidad europea tal como *Audit Cultures* lo hace, es que es innecesario discriminar entre los sistemas sociales complejos y simples (Harvey 1996). Lo que la complejidad influye en el trabajo antropológico es el análisis; el hogar y el exterior son tan simples o tan complejos como las preguntas lo permitan. Y así, según la perspectiva etnográfica, antropologizar no es contextualizar al punto de hacer que la realidad desaparezca. Se trata más bien de visibilizar el poder de diferentes maneras. También de tener la confianza, primero, en que el poder social puede ser analizado y, segundo, en que no debemos idealizar el método científico como un leguaje unitario del cual los científicos sociales son tristemente excluidos.

El trabajo de Michel Foucault continúa inspirando dichos proyectos, pero más específicamente yo anoto la influencia de Bruno Latour y de Marilyn Strathern. Sus contribuciones para analizar las prácticas de conocimiento euroamericano proporcionan buenos modelos para antropologizar la modernidad. Los argumentos constructivistas en relación con el conocimiento y el poder, en dominios donde no se habían aplicado –específicamente, en la tecnociencia–, resuenan y así contribuyen a proporcionar nuevos entendimientos a través de un amplio rango de situaciones, desde los usos de la tecnología de la información (Green y Harvey 1999) hasta el ambientalismo (Berglund 1998) y la creación de la Unión Europea (Shore 2000). Significativamente, dichas contribuciones cuestionan los criterios por medio de los cuales ellos mismos pueden ser juzgados, pero los autores no permiten que eso los detenga en tratar de ser persuasivos. Las demandas de verdad pueden ser culturalmente específicas, pero en ningún caso son insignificantes. También, en el supuesto Occidente

moderno, ellas ciertamente están sufriendo cambios (ver el texto de Harvey 1999, citado anteriormente).

En el mundo contemporáneo, ver ya no es creer. La etnografía de Harvey de la Exposición de Sevilla demuestra el impulso continuo en la modernidad europea para tratar el conocimiento como imagen (Harvey 1996: 161). Esto también empeora la crisis desatada por "demasiado" constructivismo, debido a que corre el riesgo de volver al conocimiento en opinión. Donde las imágenes son tratadas como representaciones de algo más, éstas siempre son bastante inexactas y parciales. Sin embargo, la modernidad europea, según lo que aparentemente Harvey está sugiriendo, provoca menos preocupación sobre la representación que antes. Eventos tales como la Exposición de Sevilla confrontan a los visitantes y a los analistas por igual con la cultura únicamente como imagen. El contexto por un nuevo conocimiento es, entonces, no la naturaleza o base sino más cultura; por ejemplo, en una exhibición interactiva de alta tecnología de historia de España (Harvey 1996: 151), donde la gente es sensible a la diferencia que es visible. Y lo que impresiona a la gente debe ser real, aun si es virtual.

Reflexionando sobre cuáles realidades impresionan a la gente y cómo las sociedades juzgan las demandas de conocimiento, sabemos que las categorías modernas de pensamiento que legitimaban demandas de conocimientos no triviales todavía funcionan en algunas instituciones –especialmente aquellas comprometidas con la modernización de un tipo u otro–. Igualmente sabemos que, en muchos lugares, el poder del pensamiento dualista es reducido o reemplazado. Sin embargo, no podemos ignorar la importancia de las ganancias en la manera en que la trivialidad y la importancia son juzgadas actualmente. Y, sin embargo, la empresa etnográfica, ya sea que se realice en situaciones de extrema desigualdad o no, constantemente destaca el empobrecimiento que trae dicha conceptualización. Como dice Penny Harvey (en comunicación personal), la antropología se dirige menos hacia saber más que hacia saber de otra manera, algo que nuestro mundo obsesionado por la cantidad debe reconocer de manera desesperada.

Por lo tanto, a medida que la antropología busca un papel viable, debe tener la convicción de su propio principio de que aunque el conocimiento de la etnografía no es reducible al cálculo, no es trivial. El diálogo etnográfico significa que la cultura y la sociedad, y sus significados, son considerados como dinámicos, así como específicos a formas sociales y normas

culturales particulares. De hecho, los antropólogos durante décadas han discutido que los mecanismos para ser persuasivos, no triviales, o aun reales escasamente son universales. Al mismo tiempo, han descubierto que dichos mecanismos son una parte necesaria del ser humano, existen en las relaciones de poder.

Las experiencias en la academia sugieren que entre más tratemos de ser persuasivos, adaptándonos a las credenciales económicas hegemónicas y a sus indicadores con frecuencia numéricos, menos tendremos algo que podíamos considerar distintivo o productivo. Aunque los antropólogos también se han sometido a una ideología que pretende valorar únicamente mejoras demostrables en resultados, más que en la pasión o el diálogo, sabemos de la importancia de la universidad, y nuestra labor disciplinaria no es únicamente aquella que es accesible al escrutinio administrativo.

No obstante mis decisiones profesionales de carrera, creo que la investigación antropológica proporciona herramientas para extender la experiencia y explicar el caos a nuestro alrededor. Reflexiono sobre las posibles implicaciones para las antropologías del mundo. ¿Dejan los antropólogos de ser antropólogos una vez que renuncien a sus puestos? ¿Podría la antropología fortalecerse si el control de las fronteras disciplinarias dentro de la comunidad antropológica fuese tratado con el mismo desdén que el control de las fronteras étnicas más allá de ella? Y más aún, ¿no ha rechazado ya el conocimiento antropológico la presunción moderna de que es trivial el conocimiento que no puede ser representado y fijado? Si insistimos en la no trivialidad de dichas formas de conocimiento, ya estamos operando contra los dispositivos de nivelación hegemónica: números y, como lo he enfatizado, la cultura como diferencia.

La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de una antropología andinista a la interculturalidad?

Marisol de la Cadena

> ¿Qué soy? Un hombre civilizado que no ha dejado de ser, en la médula un indígena del Perú; indígena pero no indio.
>
> *Entrevista con Ariel Dorfman (1970: 44)*

> Si la antropología se convirtiera en una disciplina mundial, en lugar de ser sólo una disciplina occidental, debería definir a sus "otros" de una manera distinta, como sujetos que también hablan, piensan y saben.
>
> *Anne Salmond (1995: 45).*

En un volumen reciente, al describir la antropología en el Perú, el antropólogo y político Carlos Iván Degregori (2000) señaló que ésta había desarrollado una visión analítica interna que carece de perspectiva comparativa. Esta situación, según él mismo explica, contrasta con las condiciones de investigación en el hemisferio norte, donde el acceso a bibliografía y fuentes de financiamiento provee a los investigadores de una visión más amplia, pero ensimismada. Mientras la disponibilidad de recursos les permite comparar y contrastar el conocimiento antropológico sobre los países andinos, en general continúan basándose en información publicada en inglés, primordialmente por investigadores estadounidenses. Para ilustrar esta característica, Degregori refiere el artículo de un antropólogo estadounidense que presenta un balance de los estudios andinos, en el cual "de los 62 títulos mencionados en la bibliografía, sólo dos son de antropólogos peruanos". El mismo autor describe críticamente tal situación como un *triángulo sin base*, una imagen de acuerdo a la cual el conocimiento se concentra sólo en la cúspide.[1] Pero sugiriendo que hay distintas cúspides para diferentes triángulos sin base, que además

1 Julio Cotler introdujo la idea de "triángulo sin base" en los debates latinoamericanos conocidos como "teoría de la dependencia" durante la década de 1970. Esta imagen representaba una situación en la que la participación política en asuntos del Estado se limitaba únicamente a los representantes oficiales –la

se contienen a sí mismos, admite además que su propio balance de la antropología peruana excluye el conocimiento producido por las universidades del interior del país (2000: 17-18).

Este artículo discute, genealógicamente, la compleja trayectoria de un aspecto de la antropología latinoamericana conocido como andinismo y sus pasadas y presentes conexiones con el *mestizaje* y la *interculturalidad* respectivamente. Encuentro relevante la aseveración de Degregori sobre las desiguales relaciones entre la antropología andinista del sur y su contraparte del norte –principalmente estadounidense– y, por ello, motiva esta reflexión. Sin embargo, mi principal preocupación se dirige a explorar las tensiones intrínsecas a la formación intelectual-política en Perú y el resto de Latinoamérica. El principal argumento de este texto es que las relaciones nacionales de dominación y subordinación de diversas formas locales de conocimiento –incluyendo formas no-occidentales– son parte de las condiciones que hacen posible la hegemonía intelectual de las formaciones económico-académicas euroamericanas. Múltiples y cambiantes centros y periferias, así como las resultantes relaciones de dominación, diversas y estratificadas, influencian lo que con el tiempo se visibiliza como *conocimiento* antropológico (universal) y lo que se mantiene invisible como *información* (local), tanto a escala mundial como en países específicos.

Articulada por una vocación universalista de extender la razón y de "asimilar" lo no-histórico en la Historia, la moderna geopolítica del conocimiento estableció *un* centro (Euro-América) y lo excedió, constituyendo así una formación académica regional con sus centros –donde se acumularon las instituciones de la razón– y periferias –donde la lógica racional tenía una presencia más débil–. Consecuentemente, sucesivas y autocontenidas relaciones de poder entre múltiples y estratificadas formaciones de conocimiento local –occidental y no-occidental– organizan las condiciones de posibilidad de la hegemonía intelectual de un núcleo académico-económico, generalmente ubicado en el hemisferio norte y considerado como el centro del conocimiento universal. Para ilustrar este proceso, en este artículo presento una discusión de la trayectoria genealógica y dialógica[2] de lo que

cúspide del triángulo–, mientras que los grupos subalternos se mantenían al margen de ella (Cotler 1967).

2 En este artículo utilizo la noción de diálogo de M. M. Bakhtin y la perspectiva genealógica de Michel Foucault para evitar la narrativa histórica lineal que naturaliza las actuales geopolíticas de conocimiento.

se convertiría en la antropología andinista, y sus secuelas como multiculturalismo liberal e *interculturalidad* radical. Asociada a una noción racializada de "cultura" que permite a la elite política discutir el derecho de las naciones latinoamericanas a existir como tales (De la Cadena 2000), la antropología en esta región emergió rodeada de instituciones de producción de población y apoyada por el Estado. Significativamente, la antropología andina estuvo también marcada por lo que el sociólogo Aníbal Quijano denominó la "colonialidad del poder", una condición histórica y geopolítica que deslegitima formas no occidentales de interpretar el mundo *como* conocimiento, situándolas en estadios pre-modernos que apuntalan formas de investigación no-coetáneas (Fabian 1983).[3]

Mi relato comienza en los primeros años del siglo pasado, cuando la antropología no se había consolidado todavía como disciplina. Entonces, la discusión sobre la "cultura" –la cual aún no había sido separada de la "raza"– alimentaba los proyectos nacionalistas promovidos por una red de intelectuales regionales que, bajo la etiqueta de "mestizaje", contribuyó finalmente a la emergencia y articulación de Latinoamérica como un cierto tipo de región geopolítica. Finalizo la primera sección en los años setenta cuando emerge la noción de "lo andino" o "andinismo". Institucionalmente vinculado a los "estudios de área" –y al concepto de "área cultural" de la antropología norteamericana–, el andinismo ha sido criticado –en los Estados Unidos y el Perú– por ser una representación orientalista de la cultura andina, desprovista de historia y política, que a su vez está plagada

3 Al formular esta noción, Quijano (1997) explica que las formas eurocéntricas de conocimiento y las actuales formas de dominación vigentes en el mundo se encuentran entrelazadas. Las raíces de esa formación de poder pueden ser rastreadas hasta el siglo XVI, cuando las creencias en la superioridad de las fe cristiana frente al "paganismo" permitieron a Europa constituirse como el epicentro de la modernidad, presuntamente el momento Histórico más avanzado de la humanidad. Sustentado en la eurocéntrica noción de tiempo lineal, el poder que respaldó la conquista de América y que conectó ambos mundos –"nuevo" y "viejo"– condicionó una producción de conocimiento, según la cual América habitaba en el pasado y carecía de lo que los europeos tenían: civilización y razón. Instalada en la disciplina de la Historia, esta alquimia conceptual que reproducía la imagen de Europa como el futuro de las poblaciones no-europeas ha sobrevivido a los movimientos descolonizadores y continúa informando dominantes maneras de conocer.

de un "profundo pensamiento estructural" (Starn 1991, 1994, De la Cadena 1991). En la tercera sección, describo la emergencia de otra red: la de los intelectuales indígenas –una oximorónica identidad a comienzos del siglo XX, cuando los indios eran impensados como seres racionales y menos aún como intelectuales–. Estos intelectuales, actuando nacional e internacionalmente, configuraron una red que cuestiona la homogenizante narrativa del mestizaje y propone en su lugar la *interculturalidad*, como el medio para producir una comunidad nacional imaginada en toda su diversidad étnico-cultural e incluso ontológica.

La segunda sección interrumpe lo que de otra forma podría haber sido una secuencia, es decir, desde el mestizaje hasta el anti-mestizaje y desde los intelectuales-políticos tradicionales hasta los de base. En esta sección empleo la vida y obra de José María Arguedas para ilustrar los conflictos internos que controlaron la producción de conocimiento entre los científicos sociales peruanos. Este controversial intelectual peruano –e icono del andinismo– se sitúa en varias encrucijadas inusuales. Era un intelectual no-indígena y un individuo indígena quechua, así como un etnógrafo y literato, cuyo trabajo resiste la clasificación binaria en ficción o etnografía. Si bien esto puede formar parte del sentido común de las sensibilidades poscoloniales, en los modernizantes años sesenta la experiencia y el trabajo de Arguedas desafiaron los límites del conocimiento sociológico-antropológico certificado y los proyectos políticos que este conocimiento sustentaba. Su voluntad de combinar civilización con indigenidad –como en la cita introductoria– representó un desacuerdo ontológico con el poder totalizante de la modernidad y su tendencia a la homogeneidad. Políticamente, ésta desafió los programas nacionalistas hegemónicos sustentados en la teleología del mestizaje: la idea de que los indios serían incluidos en la nación peruana como mestizos sólo una vez que hubieran completado los requerimientos de la civilización. Teóricamente, la autoidentificación de Arguedas puede ser considerada como un rechazo al historicismo (cf. Chakrabarty 2000), una conceptualización del tiempo histórico como medida de la distancia "cultural" entre formaciones occidentales y no-occidentales que coexisten y, en el caso de Perú, entre las poblaciones españolas y andinas. Pero lo más fascinante para la construcción de antropologías mundiales es que la declarada subjetividad de Arguedas representó la búsqueda de un tipo diferente de conocimiento que definió a "sus otros" como subjetividades que hablan, piensan

y saben, tal como lo sugiere Anne Salmond –en la segunda cita introductoria– y como lo proponen, más de treinta años después, los movimientos sociales indígenas dentro de su demanda de interculturalidad. Una noción que, al igual que Arguedas, rechaza tanto las historicidades lineales como los proyectos dominantes de mestizaje e instala narrativas para la existencia de varias naciones bajo un estado (diferente).

El eje interamericano de la antropología peruana

Junto con José María Arguedas, el rumano John Murra fue otro promotor del andinismo. En 1952, mientras que todavía era un alumno de doctorado en la Universidad de Chicago, Murra viajó a Jamaica, contratado por su amigo el antropólogo estadounidense Sydney Mintz, y después viajó a Puerto Rico respaldado por Julian Steward. Desde Jamaica, Murra fue a Cuba donde conoció a Fernando Ortiz el autor de *Contrapunto cubano. Tabaco y azúcar* ([1947] 1995), quizás la etnografía histórica más temprana producida por un intelectual latinoamericano –su primera edición fue prologada por Bronislaw Malinowski–. Sobre Ortiz, Murra escribió: "Un respetable viejo. Nosotros visitamos el palacio en el que vive. Él escribió muy buenas cosas. Este hombre, antes de la revolución [cubana] –en 1952– tenía ya sesenta años. Pero era héroe póstumo de la revolución porque fue el primero en escribir sobre cuestiones afrocaribeñas. Un muy buen amigo de Herskovitz, de Aguirre Beltrán". Desde Cuba, Murra tomó un bote a Yucatán y después un avión a Ciudad de México, donde conoció a otro antropólogo, el español Ángel Palerm, con quien pasaron largas horas conversando sobre "antropología y revolución" (Castro *et al.* 2000: 43). Más adelante, también participaría en estas conversaciones el mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán, quien había estudiado antropología en la universidad de Northwestern con Melville Herskovitz y, al igual que Ortiz, estaba interesado en la *africanía*. Esta densa red –de amistad, oportunidad, intereses académicos y emociones políticas– que conecta diversos países –Estados Unidos, Cuba, México, España e incluso Rumania– evidencia la complejidad de los itinerarios antropológicos conceptuales entre el Norte y Sur de América. Ella sugiere también la existencia de una formación intelectual latinoamericana más allá de las fronteras de países específicos. Genealógicamente, esta formación regional se conecta con una red intelectual más temprana que antecede a la antropología como disciplina.

Articulada por una emoción política regionalista y nacionalista, la segunda de estas redes agrupó, desde finales del siglo XIX, a diversos intelectuales en torno a la idea de Indoamérica. Ésta era una comunidad imaginada, de alcance sub-continental, que emergió de un pasado común, moldeada por tradiciones religiosas precolombinas e hispánicas.[4] Ya sea como testigos, participantes u opositores de ciertos eventos políticos –como la Revolución Mexicana y las crecientes aventuras expansionistas de Estados Unidos en Latinoamérica– los líderes de Indoamérica se conocían entre ellos e incluso algunos trabajaban juntos.[5] Por lo general, los indoamericanistas –comúnmente conocidos como indigenistas– eran intelectuales provincianos –en su mayoría, abogados– conocedores de sus entornos: restos arqueológicos, folclor, escritos coloniales, lenguas vernáculas y formas indígenas de vida. Cuando la antropología se consolidó en los Estados Unidos, los indigenistas viajaron al norte a compartir sus conocimientos locales con sus contrapartes de este país y a certificarlos académicamente. Así, el peruano Julio C. Tello obtuvo un título honorario de la Universidad de Harvard a comienzos de los años veinte y el mexicano Manuel Gamio recibió un título de la Universidad de Columbia, donde fue alumno de Franz Boas. Luis E. Valcárcel, director del Museo de Historia del Perú, recorrió

4 Influenciados por *El declive de Occidente* de Spengler –el cual se popularizó en Latinoamérica a través de la *Revista de Occidente* de Ortega y Gasset–, los indoamericanistas propusieron que su "liberación ideológica y filosófica de la dominación trasatlántica" debía estar epistemológicamente inspirada por "una actitud espiritual comprensiva con el pasado" (García [1930] 1937: 33).

5 El más prominente defensor de esta comunidad, regional y nacionalista, es José Vasconcelos, reconocido como el creador de la "raza cósmica", el lema principal del proyecto de construcción de la nación mexicana, conocido específicamente como *mestizaje*. Víctor Raúl Haya de la Torre fundó el APRA en 1924, cuando se encontraba en México trabajando como asistente personal de Vasconcelos, entonces Ministro de Educación. A su vez, Haya de la Torre fue un notable partidario de las luchas antiimperalistas de César Augusto Sandino en Nicaragua y ambos suscribieron la creación intelectual de Vasconcelos, "Indoamérica". Del mismo modo, en el otro confín del continente el argentino Ricardo Rojas produjo la imagen de "Eurindia", la cual sugería una identidad regional construida a partir del encuentro entre tradiciones indígenas americanas y europeas. Estas últimas llegaron a Argentina en un primer momento a través de los colonizadores españoles y a comienzos del siglo a través de inmigrantes italianos, ingleses y españoles.

varias universidades de los Estados Unidos, sintiéndose "impresionado con el vigor institucional de la etnología proveniente de las tradiciones boasiana, smithsoniana y de Harvard" (Salomon 1985: 89). La academia estadounidense, sin embargo, no agotó el interés intelectual indigenista, ya que el indoamericanismo era una doctrina política, además anti-imperialista. México era un importante eje ideológico en la red, el espacio de una revolución exitosa y una fuente de ideas sobre mestizaje.

El mestizaje fue una herramienta para la producción de población que prometió edificar a los indígenas erradicando el supuesto atraso que los caracterizaba. Aquello representó para América Latina la posibilidad de convertirse, a futuro, en par del vecino país del norte, pero al mismo tiempo implicaba la aceptación de la inferioridad de la región dentro de la escala evolutiva. No es difícil imaginar que, al navegar a través de esta red político-académica, las creencias nacionalistas en el mestizaje influenciaron la conceptualización de la "aculturación".[6] Conectada a discusiones más tempranas sobre la influencia de "los blancos" en las culturas indígenas de los Estados Unidos (ver Radin 1913), en 1936 la *American Anthropological Association* (AAA) incluyó los "estudios de aculturación" como un campo legítimo de la antropología, el cual definió como "la investigación de las culturas de los nativos que participan de la vida civilizada".[7] Legitimada como "aculturación", la noción latinoamericana de mestizaje abrió su camino hacia la academia norteamericana y sus fondos de investigación. Del mismo modo, la "aculturación" entró en la red indigenista donde encontró seguidores y detractores.[8] En los Estados

6 De acuerdo a Ralph Beals (1953), Robert Redfield –entonces en la Universidad de Chicago– acuñó este término después de visitar México en la década del veinte. Del mismo modo, Melville Herskovitz –otro estudiante de Boas también interesado en la población afroamericana– usó el concepto de "aculturación" después de su trabajo de campo en Surinam –donde debió entrar en contacto con nociones caribeñas de *métissage* y *negritude*–. Él estaba trabajando con Redfield en Chicago en ese tiempo.

7 También en 1936, Redfield, Herskovitz y Linton escribieron "Un memorandum para el estudio de la aculturación" (Velas 1953).

8 Fernando Ortiz estuvo entre los primeros que se opusieron a esta noción. Él opinaba que la aculturación simplificaba el complejo proceso cultural de dar y recibir que caracterizaba a las sociedades latinoamericanas desde la llegada de los españoles. La mezcla era *transcultural*; ésta operó en múltiples direc-

Unidos, la conceptualización oficial de "aculturación" de la AAA y la creación de los "estudios latinoamericanos" como campo de especialización académica, se pudieron haber influido mutuamente, en tanto ambos ocurrieron casi de manera simultánea. En 1935 el *Social Science Research Council* (SSRC) estableció un sub-comité orientado a promover los "estudios de aculturación" (Beals 1953, Patterson 2000, Sartori 1998). Ese mismo año, el *American Council of Learned Societies* (ACLS) creó un comité de estudios latinoamericanos que años más tarde se convertiría en el comité conjunto ACLS-SSRC. Estas asociaciones buscaban coordinar la investigación y los recursos con las necesidades del gobierno de los Estados Unidos como indica la Oficina de Asuntos Interamericanos, cuyo director era Nelson Rockefeller. Con fondos de esta institución, el norteamericano John Collier acompañó a los antropólogos mexicanos en la fundación del Instituto Indigenista Interamericano, en la década del cuarenta. La misión de dicha institución era "realizar investigación sobre los 'problemas indios' en países del hemisferio occidental" (Patterson 1941: 95).

A partir de este periodo los fondos de investigación –principalmente de los Estados Unidos– se convirtieron en un componente crucial de la antropología latinoamericanista y de las políticas de colaboración en la investigación.[9] El *Handbook of South American Indians* (1947-1959) es un icono de esta relación. Producido bajo el auspicio de la Oficina de Asuntos Interamericanos –y la dirección del arqueólogo Wendel Bennet y el ecólogo materialista Julian Steward–, en dicho manual la colaboración entre los investigadores del norte y el sur debió haber estado marcada por las jerarquías académicas. "Los creadores norteamericanos del Handbook y los etnólogos franceses del Instituto Francés de Estudios Andinos consideraron como *aprendices* a un gran número de *estudiantes* peruanos", escribió Frank Salomon –y yo enfatizo

ciones cuando los indígenas latinoamericanos, los españoles y las culturas negras cambiaron interdependientemente (Coronil 1995, Ortiz 1940, Rama 1982). Mientras algunos críticos literarios usan la noción de *transculturación* para conceptualizar la posición de Arguedas, el concepto de Ortiz mantiene "la noción de niveles de desarrollo cultural" (Coronil 1995: xix) a la que se oponen los escritos y la experiencia de Arguedas.

9 También como consecuencia del "área cultural" –e ilustrativo de la influencia de dicha noción–, el Instituto Francés de Estudios Andinos fue fundado en 1948, con Alfred Métraux como una importante autoridad.

las palabras que denotan subordinación– para dar cuenta de esta relación (1985: 90). Pero los "estudiantes peruanos" eran prominentes indigenistas, destacados participantes en la red del mestizaje e influyentes políticos locales en el Perú. Así, su condición de aprendices se remitía exclusivamente a la disciplina de la antropología, que en aquel entonces emergía de la red indoamericana bajo el liderazgo de Luis E. Valcárcel, un político indigenista, quien al igual que el mexicano Vasconcelos, fue ministro de educación en 1945.

Preocupada por la creación del Perú como una nación moderna, conectada con la larga red político-intelectual latinoamericana y alardeando de su legado inca, la antropología peruana escogió a las pasadas y presentes "culturas indígenas" andinas como su objeto de estudio y representación política; patrocinada por el Estado peruano, sus primeras instituciones fueron museos, el Instituto de Etnología y Arqueología y la sección peruana del Instituto Indigenista Interamericano –creada en 1945–. En los siguientes quince años la antropología se convirtió en una disciplina establecida y, como el epicentro de un "área cultural" en sí misma, se convirtió en el eje de la antropología andina de los Estados Unidos, rivalizando con la antropología mexicana y opacando el desarrollo de la disciplina en los países vecinos –Bolivia, Ecuador, Chile y Colombia–. En notable contraste con México, el apoyo económico del Estado peruano a la antropología se debilitó en los años sesenta; en esa misma década, instituciones privadas de los Estados Unidos y Europa comenzaron a financiar importantes grupos interdisciplinarios de expertos y a instituciones político-académicas donde la antropología tenía algo importante que decir. Al igual que en el resto del mundo, la narrativa histórica lineal propuesta por la teoría de la modernización –tanto en su versión derechista como izquierdista– tuvo un peso considerable en el Perú.

Para la teorización antropológica local, el predominio de los paradigmas de la modernización significó el fortalecimiento de la teleología del *mestizaje*. Sin embargo, la temprana retórica indigenista, con su énfasis nacionalista en la díada cultura-historia, fue reemplazada por un discurso economicista, fuertemente coloreado por las polarizadas ideologías políticas que entonces prevalecían. Las propuestas conservadoras imaginaban a los indios convertidos en "granjeros" o normalizados como mestizos urbanos; desde el lado opuesto, los proyectos revolucionarios necesitaban "campesinos" o "trabajadores asalariados", en lugar de indios supersticiosos inmersos en

economías de autosubsistencia. La segunda de estas visiones fue compartida por los partidarios de la "teoría de la dependencia", la alternativa conceptual izquierdista a las teorías de la modernización. En el marco de esta conceptualización, Latinoamérica dejaba de constituir la parte "subdesarrollada" del continente y pasaba a ser interpretada como una formación económica regional en relación de dependencia frente a Europa y Norteamérica, como resultado histórico de la dominación colonial y la explotación económica capitalista. De esta perspectiva proviene la propuesta de etiquetar el mestizaje con un peculiar adjetivo local: *cholificación*.

Exhaustivamente interdisciplinaria y exudando política, en la antropología peruana de los años sesenta florecieron terrenos discursivos como el de "los campesinos" y "el campo", los cuales proliferaron en discusiones intelectuales en conexión con movilizaciones rurales relativamente exitosas. De manera conveniente, los científicos sociales evaluaron –aceptaron o rechazaron– las influencias teóricas extranjeras utilizando las escalas de valor que se ajustaban a sus proyectos políticos en curso. Por ejemplo, los antropólogos que trabajaban con el Estado le dieron la bienvenida a la "antropología aplicada"; los defensores de la teoría de la dependencia siguieron el trabajo de Eric Wolf y Maurice Godelier, mientras que Clifford Geertz y Claude Lévi-Strauss sólo tuvieron un impacto marginal. La "cultura" se convirtió en la preocupación de unos cuantos antropólogos marginales –entonces considerados conservadores– bajo el liderazgo de John Murra. En diálogo con José María Arguedas, Murra popularizó la noción de "lo andino", la cual rápidamente se integró a la red indigenista peruana. En los años siguientes esta noción animó una interesante controversia en los Estados Unidos, estimulada por la acusación de ceguera política que el antropólogo Orin Starn levantó contra los andinistas por "haber perdido de vista la revolución" que los activistas de Sendero Luminoso organizaban, incluso en las comunidades donde algunos de ellos trabajaban (Starn 1991). Mientras que la discusión sobre el andinismo de los Estados Unidos no era prominente en el Perú, la controversia en torno al trabajo de Arguedas había sobrevivido mucho después de su muerte en 1968. Identificado como un incitador de "lo andino" –una noción desacreditada como indigenismo romántico–, aunque la antropología de Arguedas nunca fue importante –y en la actualidad es totalmente ignorada–, su trabajo literario continúa siendo polémico entre los científicos sociales y políticos.

Todas las sangres: Arguedas como una impensable revolución epistemológica

La controversia que el trabajo de Arguedas podía provocar finalmente ocurrió después de la publicación de la novela *Todas las sangres*. En un conocido centro de investigación en Lima,[10] reunidos en la Mesa Redonda, un grupo de prominentes científicos sociales y críticos literarios discutía esta novela durante largas horas. Después de una amarga discusión –que fue grabada, transcrita y publicada como un folleto–, llegaron a la conclusión de que la novela proponía un proyecto político inviable, el cual incluso podía ser perjudicial para el país. Esta reunión se ha vuelto legendaria en la mitología académica peruana, constituyendo a la vez un momento fundacional y de rechazo científico de "lo andino".

La publicación de la novela coincidió con un periodo de intenso conflicto entre grandes terratenientes y agricultores indígenas conocidos como "campesinos" o "indios". Inspirados por una combinación de marxismo ortodoxo, teoría de la dependencia y política indígena, estos agricultores lograron incautar las tierras de las haciendas.[11] *Todas las sangres*, aunque a favor de la lucha indígena, contradecía el guión de los intelectuales-políticos de izquierda. Este guión –común a las insurrecciones marxistas en Latinoamérica de los años sesenta– indicaba que las

10 Éste era el Instituto de Estudios Peruanos. Creado a comienzos de la década del sesenta por un grupo interdisciplinario de intelectuales de elite –sociólogos, antropólogos, historiadores, economistas, entre otros–, se encontró entre las primeras instituciones que activamente buscaron y recibieron financiamiento privado. Llama la atención que dicho instituto combinara el legado del indigenismo con los aportes de la vanguardia de la teoría de la dependencia. La posición social privilegiada de sus miembros junto con sus inclinaciones izquierdistas hicieron del instituto una organización influyente y central para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú. Luis E. Valcárcel, John Murra, José Matos Mar –todos ellos figuras relacionadas con el eje de la antropología interamericana– fueron miembros del instituto.

11 Para controlar el desorden –y modernizar el campo– el Estado respondió con planes de desarrollo dirigidos a "integrar a la población indígena", en los cuales los antropólogos –extranjeros y locales– participaron profusamente. Los esfuerzos más conocidos son el proyecto Cornell-Vicos y el Plan de Integración de la Población Aborigen que estuvieron vigentes entre las décadas del cincuenta y sesenta.

enseñanzas de los activistas políticos –la vanguardia revolucionaria–, así como el mismo activismo, transformaría a los indios en campesinos. Iluminados por la "conciencia de clase", ellos dejarían detrás la superstición y formarían parte de la historia moderna –se integrarían políticamente como "compañeros"–. *Todas las sangres* discutía este destino y, por lo tanto, tocaba un punto político neurálgico altamente sensible para los intelectuales progresistas. Pero aún más importante –e inaceptable– era que la novela de Arguedas planteaba un reto epistemológico a la hegemonía del sujeto moderno singular, propuesto tanto en el proyecto izquierdista como en el conservador.

Situada en las alturas andinas, la novela describe una encarnizada disputa entre dos hermanos –don Fermín y don Bruno Aragón de Peralta–, dueños supremos de extensos latifundios en la región sur andina. Fermín encarna el capitalismo, el progreso y la razón. Este personaje aspira a la modernización del Perú y su proyecto regional es desarrollar una mina. Bruno, por su parte, es un hacendado feudal imbuido de misticismo y opuesto a las inclinaciones modernizantes de su hermano, principalmente a su proyecto minero. Él quiere que el Perú se mantenga tradicional porque –en palabras de Arguedas– "lo moderno es un peligro para la santidad del alma" ([1965] 1996: 52). Cercado por los dos hermanos se encuentra Demetrio Rendón Willka, capataz de los trabajadores indígenas en la novela y el centro de la controversia en la Mesa Redonda. Él es un indio que recientemente ha retornado al lugar después de varios años en Lima. Siguiendo el guión dominante del mestizaje-aculturación, este personaje debía encontrarse purgado de supersticiosas creencias y convertido en un ex-indio, un *cholo* urbanizado, desdeñoso de las cuestiones indígenas. Pero Willka defraudó el guión. La educación formal y la vida urbana no lo habían transformado –como proponían los proyectos nacionalistas y las políticas estatales–, ya que él alternaba atuendos urbanos y rurales, y se autoidentificaba con facilidad como "comunero leído; siempre pues, comunero" (1964: 33). Su experiencia urbana le había enseñado que la tecnología moderna podía ayudar a dominar la naturaleza, pero, como un individuo indígena, él le comunicaba sus convicciones a un caballo, en una conversación en la que también agradecía el poder del sol.[12] En lugar del normal híbrido encaminado hacia la modernidad, Willka personificó una hibridez oximorónica

12 En una conversación con el caballo de su jefe, 'Lucero', Rendón declara: "¡'Lucero'! [...] el camión te va a enterrar, ¡caray! 'Lucero'. Puede más que tú y el hombre, pues lo ha hecho.

que rechazaba la consistencia y, así, era capaz de pensar-actuar en términos modernos y no-modernos. En el final de la novela, la inconsistencia de Willka había cruzado el umbral de lo tolerable, al entrar a la esfera de la política para organizar a un grupo precursor de líderes indígenas, quienes, al igual que él, creían en el poder de los cerros y fueron capaces de dirigir una exitosa insurrección motivada a la vez por la magia y la razón –al igual que la Rebelión Santa de 1985 en India analizada por Guha (1988)–. Al final, *Todas las sangres* propuso un movimiento social indígena alternativo, un aliado crítico de la izquierda moderna, pero con una a-moderna lógica híbrida. Alfabetización y políticas modernas eran importantes, pero ellas debían ser selectivamente usadas y traducidas a las formas indígenas –en vez de erradicadas–, como en la siguiente cita:

> En la cárcel se aprende mucho. Allí hay escuela. Hay que oír a los políticos [los presos políticos]. El mundo es grande. Pero hay que seguir lo que dicen los políticos; *según nuestra conciencia hay que aprender lo que enseñan. Ellos son de otro modo. Nadie nos conoce.* ¡Verás! […] A ti te van a llevar preso […] Ya sabes firmar. En la cárcel vas a aprender a leer. ¡Que te lleven a Lima! (1964: 307).

En su análisis de la revolución de Haití, Michel-Rolph Trouillot explicó que, hasta hace poco, la idea de esclavos negros luchando por la independencia del país era un evento *impensable*: identificados como prerracionales, la idea de individuos negros desafiando el poder, y además en sus propios términos, excedió las categorías conceptuales y políticas históricamente definidas (Trouillot 1995). Del mismo modo, en las mentes de los principales intelectuales limeños de los años sesenta –muchos de ellos sinceros socialistas y prominentes defensores de la teoría de la dependencia– no había lugar conceptual o político para Rendón Willka. La elocuencia de Aníbal Quijano a este respecto se ha vuelto legendaria en los círculos de las ciencias sociales peruanas:

> […] el personaje Rendón Willka es sumamente equívoco: yo tuve […] la impresión […] de que Rendón Wilka regresaba totalmente *cholificado* de la ciudad, y que iba a proceder con suma astucia y maquivelismo en la conducción *política* del proceso

El hombre pues, está ganando 'Lucero'. Despídete. El sol te prefiere, te hace grande, por gusto" (1964: 120).

> de insurrección campesina, y entonces aparecía un poco disfrazado dentro de su propia población. Pero la impresión siguiente, sobre todo al final de la novela, es que Rendón Willka [...] se reintegra –no muy concientemente, no totalmente, pero en algún sentido se *reintegra*– al marco de lo indígena tradicional (IEP [1968] 2000: 59).

El mundo indígena y su paisaje animado no eran la arena secular que las organizaciones políticas modernas necesitaban. Entonces, en aparente paradoja, el análisis de clase trabajaba como la "prosa de la contrainsurgencia" (cf. Guha 1988). Así, cuando tenían lugar agitaciones rurales bajo el liderazgo de políticos indígenas –probablemente como Rendón Willka– éstas no eran consideradas movimientos *políticos indígenas* sino –para bien o para mal– sólo un aspecto de la lucha revolucionaria liderada por políticos urbanos. Incluso Eric Hobsbawn –la autoridad extranjera en "rebeliones" por aquellos años– había recientemente considerado a los campesinos como actores prepolíticos, en un análisis que incluía como parte de su muestra a los movimientos rurales peruanos (Hobsbawm 1960). La noción de "cambio" promovida por premisas modernizantes –incluyendo aquellas de la teoría de la dependencia– estaba llena de historicismo: el cambio se movía del "pasado hacia el futuro" –y, en consecuencia, los líderes indígenas "cambiaban" cuando dejaban detrás las supersticiones e ingresaban a las organizaciones políticas–.[13] Indomado por esta narrativa, Willka era retrógrado y ello representaba la "indianización de la política", un imposible histórico para los sociólogos que imaginaban un tipo de líder diferente:

> Yo estoy trabajando en este momento sobre el liderazgo del movimiento campesino y he recorrido durante el año pasado algunas de las zonas más afectadas por el movimiento campesino: yo no he encontrado sino un líder indio dentro de todos los sindicatos campesinos que he conocido. De manera que *no existe liderazgo indio en el movimiento campesino en ese momento*, aparece sólo por excepción y sólo de manera totalmente aislada,

13 La instrucción política buscaba erradicar la indianidad. Arguedas estaba familiarizado con esta narrativa. En su novela Don Fermín –el hermano a favor de la modernización– explica el irracional comportamiento de Willka del siguiente modo: "Ese en Lima, no ha recibido instrucción política. Es un supersticioso, un indio todavía" (1964: 100).

> y el líder indio está ya, él mismo en proceso de cholificación. No creo por ello que sea viable una solución indígena al problema campesino (IEP [1968] 2000: 59-60).

Estas palabras de Aníbal Quijano, una vez más, fueron las últimas en ser transcritas de la grabación de aquella amarga sesión. Aunque de manera simplificada –debido a las tensiones–, los participantes de la reunión se refieren a una tesis más compleja, publicada el mismo año que *Todas las sangres*, la cual poco después se popularizaría como *cholificación*. Ésta describe la transformación de los indios en "cholos", su des-indianización e incompleta integración a las maneras occidentales de ser y saber.[14] No obstante, los cholos representaban la esperanza nacional del futuro. Ellos marcaban, según Quijano, la "*emergencia* [de] una cultura *incipiente* mestiza, *embrión* de la *futura* nación peruana si la *tendencia* se mantiene".[15]

Incluso una superficial contextualización del debate revela que Quijano no era el único que tenía esta posición, aunque debió haber sido el oponente más elocuente de Arguedas. Él era también su amigo y, aunque no resulta obvio para el lector de las transcripciones, la discusión estaba embebida de previas conversaciones irresueltas.[16] Ello no anula, sin embargo, el notable vocabulario historicista que Quijano usó para definir a los "cholos" y que predominaba en la lógica académica y política de ese periodo.[17] Ésta saturó la imaginación y llegó a seducir

14 En 1964 Aníbal Quijano publicó *La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana. Esquema de enfoque aproximativo*. Este libro volvió a ser publicado en 1980 como "Lo Cholo y el Conflicto Cultural en el Perú", en *Dominación y Cultura*, editado por Mosca Azul en Lima, 1980 (citado por Rochabrún 2000: 99).

15 En "El movimiento campesino del Perú y sus líderes" (1965: 61). En 1979, este ensayo fue incluido en el libro de Aníbal Quijano *Problema agrario y movimientos campesinos* (citado por Rochabrún 2000: 101-103).

16 Aníbal Quijano, conversación personal, agosto de 2003.

17 Desde similares estructuras mentales evolutivas, algunos historiadores y sociólogos niegan la conciencia "nacionalista de los campesinos". Ver, por ejemplo, el texto de Heraclio Bonilla "The War of the Pacific and the National and Colonial Problem in Peru", en *Past and Present* 81: 92-118, y el de Henri Favre "Remarques sur la lutte des classes pendant la guerre du Pacifique", en *Littérature et Société au Pérou du XIX siècle a nos jours*, Grenoble, 1975, pp. 55-81.

a brillantes intelectuales hasta el punto de llevarlos a cometer irracionales olvidos históricos: ellos no tomaban en consideración que los "cholos" –aunque bajo diferentes etiquetas– habían existido –históricamente "entre" en lugar de "moverse hacia"– por más de cuatrocientos años desde la invasión española de los Andes. Desde la perspectiva historicista, Demetrio Rendón Willka no era sólo una contradicción: él no era posible. Emergió de la genealogía del mestizaje para contradecir su teleología, al proponer que las formas indígenas de ser –en lugar de asumir el movimiento progresivo de la historia de la modernidad o simplemente "permanecer" – tenían su propia historicidad, a pesar del innegable poder del capitalismo industrial. Más significativamente, el liderazgo político de Willka implicó la inclusión de formas conocimiento indígenas en el proyecto nacional y así desafió la premisa de conocimiento/poder del socialismo, la cual –en tanto colectivismo secular– requería de la "cooperación de seres racionales, emancipados de los dioses y la magia".[18] Las liberadoras políticas socialistas necesitaban la supremacía de la razón y *Todas las sangres*, tal vez prematuramente, se oponía a este fundamentalismo. Arguedas explicó: "la teoría socialista no sólo dio un cauce a todo el porvenir sino a lo que había en mí de energía, le dio un destino y lo cargó aún más de fuerza por el mismo hecho de encauzarlo. ¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. *Pero no mató en mí lo mágico*" ([Octubre, 1968] 1971: 283).

Desde mi punto de vista, el esfuerzo de Arguedas coincide largamente –aunque treinta años antes– con el proyecto que Dipesh Chakrabarty ha denominado "provincializar Europa" (2000). Sugiriendo que el pensamiento europeo es *indispensable* pero *inadecuado* para explorar las preguntas de la modernidad política en el Tercer Mundo, "provincializar Europa" es una invitación a examinar las posibilidades de renovar y transformar las actuales formas hegemónicas de conocimiento desde los márgenes. Del mismo modo, la persona pública de Arguedas –como lo indican su trabajo y sus testimonios de vida– propuso una alternativa política de conocimiento, una que vio la *necesidad* de razón occidental y su *incapacidad* de traducir, capturar o reemplazar las maneras andinas de ser. En lugar de un multiculturalismo tolerante

18 Las palabras pertenecen a Enrique Bravo Bresani, un ingeniero que participó en la Mesa Redonda y poco después se convirtió en uno de los ideólogos del Gobierno Militar Revolucionario, el cual en 1968 implementó una reforma agraria dirigida a neutralizar las revueltas rurales.

de *Todas las sangres*[19] –como su política ha sido interpretada (Karp 2003)–, yo he querido leer a Arguedas como proponiendo un multi-ontologismo y un nacionalismo capaz de ser universal y singular, articulado por la razón y la magia, en igualdad de condiciones, y además socialista.[20] Más allá de las predominantes explicaciones economicistas, Arguedas puso en evidencia que el capitalismo derivaba su poder de la voluntad de las epistemologías modernas de reemplazar ontologías no-occidentales por formas modernas de conciencia. Así, él develó lo que Quijano –tal vez inspirado por este desencuentro y casi treinta años después de que ocurriera– ha teorizado como la "colonialidad del poder", el concepto que he explicado al inicio de este artículo. En los tardíos sesentas, sin embargo, salvo una honrosa excepción –el lingüista Alberto Escobar–, todos los participantes de la mesa redonda ridiculizaron el proyecto de Arguedas. Presa de la depresión desde su juventud, Arguedas se quitó la vida unos pocos años después del episodio de la mesa redonda. Algunos expertos identificaron esta discusión como una de las causas de su suicidio.

El autor de *Todas las sangres* era tan complejo como los personajes que había creado –él era como Rendón Willka, según le reveló a uno de sus colegas[21]– e impensable, en términos de Trouillot, para sus interlocutores intelectuales de los sesenta y setenta. Arguedas, hijo de un abogado provinciano y víctima de una madrastra malvada, fue criado por mujeres y hombres indígenas. En una entrevista, él le dijo al escritor maestro Ariel Dorfman: "Nada hay, para quien aprendió [primero] a hablar en quechua, que no forme parte de uno

19 Entre los críticos que han comentado esta frase se encuentran Rowe, Escajadillo, Cornejo Polar, Escobar, Lienhard, Spitta, Rama, Larsen, Lambright, Moreiras, Devine, entre otros.

20 Por ejemplo, el uruguayo Ángel Rama ha comparado el rechazo de Arguedas a la aculturación con la "transculturación" de Ortiz –noción que he presentado en la primera sección–. Pero las sugerencias testimoniales de Arguedas trascienden la mezcla cultural bidireccional que Ortiz define como transculturación. Aunque esta noción alteró la linealidad de la aculturación y sostuvo la especificidad cultural de Cuba, también supuso la superioridad de la civilización occidental. Además, esta fue concebida a partir de una manera occidental de ser y conocer.

21 Entrevista con Tomás Escajadillo en *Cultura y Pueblo* 7-8, Año II, 1965, Lima (citado por Escajadillo en *Revista Peruana de Cultura* 113-114, 1970, pp. 93-94).

mismo" (1970: 45) Y esta ontología lo equipaba con una manera de saber. Como continuó diciendo en la misma entrevista:

> Fui quechua casi puro hasta la adolescencia. No me podré despojar quizás nunca [...] de la pervivencia de mi concepción primera del universo. Para un hombre quechua monolingüe el mundo está vivo; no hay mucha diferencia, en cuanto se es ser vivo, entre una montaña, un insecto, una piedra inmensa y el ser humano. No hay por tanto muchos límites entre lo maravilloso y lo real [...] Tampoco hay mucha diferencia entre lo religioso, lo mágico y lo objetivo. Una montaña es dios, un río es dios, el ciempiés tiene virtudes sobrenaturales (1970: 45).

Del mismo modo, aunque en una ocasión diferente, desaprobando enfáticamente la direccionalidad del mestizaje, Arguedas declaró: "Yo no soy un aculturado". Y reiteró su placer de ser simultáneamente indígena y no-indígena: "yo soy un peruano que orgullosamente como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua" ([1968] 1971: 282). Estas palabras se han vuelto famosas entre los críticos literarios latinoamericanistas, quienes ven en ellas una confesión de la dramática trayectoria de vida del autor e incluso una explicación de su suicidio, una evidencia de la imposibilidad de su forma de ser.

Los científicos sociales ortodoxos no hubieran tolerado la afirmación de Arguedas, salvo, según algunos de ellos señalaron, como objeto de estudio antropológico. Epistemológicamente limitadas al plano puramente literario[22] –al menos hasta *Todas las sangres*–, las descripciones del autor pueden considerarse "real maravillosas", como parte del género literario donde lo "extraordinario" deja de ser tal para convertirse en cotidiano. Y en la vida de Arguedas lo extraordinario era cotidiano, no sólo un objeto de estudio sino parte de su subjetividad. Poco antes de su muerte y refiriéndose a la controversia, explica sus razones para escribir esta novela: "*Conozco el Perú a través de la vida* y entonces intenté escribir una novela en que mostrara todas estas jerarquías con todo lo que tienen de promesa y todo lo que tienen de lastre" (Arguedas [1965] 1996: 52). Con la *vida* como fuente de conocimiento, la literatura le permitía borrar las distinciones entre "realidad" y "ficción", y así él describe su

22 En esto –y probablemente en otras características– el trabajo de Arguedas es comparable a la producción de Zora Hurston.

trabajo como "Absolutamente cierto y absolutamente imaginado. Carne y hueso y pura ilusión" (Arguedas [1968] 1971: 22). La antropología estaría en desacuerdo: el paisaje animado y los insectos "mágicos" pertenecían al dominio de las creencias indígenas y, como tales, eran sólo distantes objetos de estudio que además se desvanecían. La disciplina era políticamente inconsistente con la visión de Arguedas; como escribió en una carta a su mentor John Murra el 3 de noviembre de 1967:

> Los planes de desarrollo de la integración del aborigen constituyen instrumentos encaminados a desarraigar definitivamente el indio de sus tradiciones propias [...], antropólogos famosos [...] predican con terminología científica que la cultura quechua no existe, que el Perú no es dual culturalmente, que las comunidades de indios participan de una subcultura a la que será difícil elevar a la cultura nacional (Murra y López-Baralt 1996: 162).

Para contrarrestar la inclinación anticulturalista dominante entre los intelectuales socialistas, Arguedas se comprometió activamente en diseminar en Lima la música indígena andina y la artesanía, a cuyo estudio y colección se dedicó bajo el nombre de "folclore" desde los años cuarenta, cuando trabajaba como maestro en las provincias andinas. Su último proyecto antropológico fue compilar una enciclopedia de "folclore andino" en colaboración con Alejandro Ortiz y John Murra.

En medio de la voluntad modernizante y las rígidas posiciones de la economía política que colorearon la controversial mesa redonda –y que continuaron caracterizando el pensamiento académico en las siguientes décadas–, la preocupación por los aspectos de la cultura andina finalmente encajó bajo la etiqueta de "lo andino", que la comunidad académica confinó desdeñosamente a la antropología y la etnohistoria –las ciencias del pasado–, mientras que sociólogos y economistas se dedicaron al estudio del presente. Cuando "lo andino" circuló en los Estados Unidos y se convirtió en "andinismo", las sugerencias políticas de Arguedas por una forma alternativa de conocimiento –que él expresó como la demanda por que la "magia" fuera considerada como par de la razón y por que los informantes se conviertan sujetos de conocimiento– desaparecieron. A través de una combinación de estructuralismo francés, funcionalismo británico y etnohistoria estadounidense, el conocimiento indígena se convirtió al final en "pensamiento andino", el objeto de atención de las explicaciones teóricas que traducen las singularidades de

las formas andinas en lenguajes universales de "estructuras" y "sistemas". La etiqueta describe un tipo de antropología interesado en las especificidades de la región, una genealogía que se conecta con la noción de área cultural de Kroeber y las visiones políticas de los indigenistas. Controversial desde sus inicios, "lo andino" también se conectó con la preexistente red de mestizaje interamericano en la medida que ésta respaldaba a Indoamérica como una peculiar entidad político-cultural (Rama 1982). Adicionalmente, esto promovió una formación regional específica que entrelazó las antropologías de Ecuador, Colombia, Bolivia, Argentina y el norte de Chile.

Políticas indígenas y el final del mestizaje: interculturalidad o conocimiento como relación dialógica

> [...] los dioses y otros agentes que habitan las prácticas de las llamadas supersticiones no han muerto en ninguna parte. Yo considero que los dioses y espíritus son existencialmente coetáneos de los humanos, y pienso desde el supuesto de que la cuestión de ser humano envuelve la cuestión de existir con los dioses y espíritus
>
> *Dipesh Chakrabarty (2000: 16).*

> Un shaman bendice la toma [indígena] del Congreso, espanta a los malos espíritus, brinda ayahuasca y al terminar la ceremonia vuela con su mente para recordar que unos meses atrás, cinco shamanes de la región amazónica se fueron a Estados Unidos para pedir al gobierno de ese país que revoque la patente del uso de ese producto
>
> *Kintto Lucas (2000: 114).*

Me han dicho que la discusión que se llevó a cabo en la mesa redonda no tuvo repercusiones inmediatas; los casetes anduvieron perdidos y fueron desenterrados varios años después como consecuencia de una limpieza general en el Instituto de Estudios Peruanos.[23] Pero este no fue un efímero y aislado incidente entre dos intelectuales. Una vez que la trascripción fue publicada como folleto –el cual ha tenido varias ediciones–, el evento se convirtió en materia de conversaciones en círculos académicos peruanos e internacionales. Desde mi punto de vista, esta controversia caracterizó un doble simbolismo

23 David Sobrerilla, comunicación personal, agosto de 2003.

entrelazado.[24] Epistemológicamente, la discusión expresó la tensión entre una tradición analítica generalizada que "tiende a evacuar lo local al asimilarlo a algún universal abstracto; [incluso si hace esto en vocablos empíricos] y una tradición hermenéutica que encuentra pensamiento atado íntimamente a lugares y particulares formas de vida" (Chakrabarty 2000: 18). Políticamente, la discusión de la mesa redonda fue el preludio de las intensas disputas que opusieron líderes políticos "campesinistas" –o "clasistas"– a sus contrapartes "indianistas", lo cual tuvo lugar a lo largo de Latinoamérica en las últimas décadas del siglo XX (Hale 1994. Yashar 1998). Aquello fue parte de un proceso que algunos han denominado "el regreso del indio" (Albó 1991, Ramón 1993, Wearne 1996), una referencia a la creciente importancia política de los movimientos sociales que articulan sus demandas en torno a asuntos indígenas y reivindicaciones étnicas, lo que de una u otra forma desafía los puntos de vista analíticos universalizantes.

A comienzos de la década del setenta, organizaciones como el CRIC[25] (Colombia), Ecuarunari[26] (Ecuador), Aidesep[27] (Perú) y el Movimiento Revolucionario Tupac Katari (Bolivia) se levantan en el panorama político de sus países, demandando y representando ciudadanía indígena. Desde sus inicios, estos movimientos propusieron proyectos que contradecían la teleología del mestizaje. Consecuentemente, en los años ochenta –a pesar de los conflictos ideológicos internos como en cualquier organización política–, lograron emplazar un nuevo vocabulario nacionalista –pero altamente heteroglósico–: palabras como "pluriétnico", "pluricultural", "plurinacional", reflejaron sus demandas por el respeto de sus singularidades étnicas. De manera más significativa, la nueva terminología

24 Según Carmen María Pinilla, los asistentes asumieron una posición rígidamente "cientifista" que los previno de tener una visión y actitud "más comprensiva". Ella señala que los trabajos de los dos principales críticos de Arguedas –Aníbal Quijano y Henri Favre– eran considerados como los primeros estudios "serios" dentro de las nacientes ciencias sociales peruanas. En estos "sobre todo en el de Quijano sobre cholificación, se apreciaba el uso creativo y ejemplar de la teoría sociológica para explicar procesos de cambio en el Perú, anotando regularidades y haciendo generalizaciones" (Pinilla 1994: 107).

25 Consejo Regional Indígena del Cauca.

26 Ecuador Runacuanpac Riccharimui, Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichua del Ecuador.

27 Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana.

–su heteroglosia– desafió la homogeneidad que sustentaba los ideales nacionalistas y la formación del Estado a cargo de su implementación. Las organizaciones políticas indígenas adquirieron estabilidad e irrumpieron en el centro de la escena en los años noventa, coincidiendo con la conmemoración de los quinientos años de la llegada de Colón a las Américas como hito simbólico. Tal vez el evento más inesperado y espectacular fue el levantamiento indígena ecuatoriano, que sacudió al país y ocupó su capital en junio de 1990. De acuerdo con el historiador ecuatoriano Galo Ramón, el levantamiento "rompió el dique construido desde 1830 por el proyecto de Estado Nacional" (Ramón 1993: 6). En las palabras de uno de sus principales actores, Luis Macas, antiguo presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaide)[28] –la más fuerte del país–:

> Una de las cosas que logró el movimiento indígena fue el reconocimiento de que el Ecuador no estaba habitado solamente por blancos como se había dicho, el resto de la población no existíamos simplemente, o no contábamos para nada. El movimiento indígena del 90 cambió toda la correlación social que había en el país, transformó la percepción que tenía la sociedad sobre lo indígena y se impulsó el reconocimiento de la identidad de los diferentes grupos sociales, los mestizos, los indios, los negros.[29]

Como era predecible –aunque sorprendente y aun inadmisible para algunos–, la movilización política –el regreso del indio– también significó el "levantamiento de conocimientos locales" (cf. Foucault 1980: 81-87), la insurrección de maneras de saber definidas por la ciencia como locales, descalificadas e ilegítimas. Al igual que el personaje de Arguedas, Rendón Willka, los líderes originales del movimiento eran individuos indígenas que combinaban experiencias urbanas y rurales, y así lo hizo el movimiento cuando hábilmente se apropió de prácticas modernas y transformó su lógica. Como ilustración de esto, y desde sus inicios, las demostraciones políticas del movimiento ostentaron la iconografía ritual y las representaciones andinas. De hecho, la cita anterior describe una ceremonia que tuvo lugar en enero de 2000 en Quito y confrontó a la clase política

28 Conaide reemplazó Ecuarunari en la década del ochenta.

29 Luis Macas. "¿Cómo se forjó la Universidad Intercultural?". Disponible en: uinpi.nativeweb.org/docs/docs.html

tradicional con la idea de que las políticas modernas y los dioses pueden ir de la mano, como en la cita de Chakrabarty al inicio de esta sección y en la novela de Arguedas. Pensados como "actos de memoria" (Bal 1999), los desecularizados rituales políticos también desafiaban las historias nacionalistas oficiales, reintroduciendo en el panteón político la presencia e ideas de los activistas indígenas. En Bolivia, por ejemplo, cuando la memoria de Tupac Katari fue revitalizada y politizada, su frase "Yo regresaré transformado en miles" se volvió central en el movimiento social indígena. Tupac Katari fue un indígena insurgente que lideró una lucha anticolonial a finales del siglo XVIII; su memoria demandó la restauración de las acciones indígenas y conocimientos en historia, es decir, la des-colonización de la historia. Animados por esta necesidad, los movimientos sociales produjeron sus propios intelectuales orgánicos, estudiantes y profesores universitarios indígenas, que decidieron "recuperar y reelaborar el conocimiento histórico del pasado indio" (Ticona 2000). Ellos también establecieron organizaciones no gubernamentales de desarrollo como el Taller de Historia Oral Andina (THOA), el cual funciona en La Paz (Bolivia) desde 1983-84 y trabaja para "investigar, diseminar y revitalizar la cultura, historia e identidad de la gente indígena".[30]

Política e ideológicamente fragmentado en tendencias divergentes, el proceso de re-escribir las historias indígenas ha confrontado los esencialismos y la producción de metanarrativas universalizantes (Albó 1994, Ticona 2000, Van Cott 2000, Warren 1998). Sin embargo, dicho proceso ha tenido que abrir de golpe imágenes universales de indigenidad y poner al descubierto formas locales de ser indígena. No sólo las categorías específicas de identidad –como maya, aymara, mapuche, ashaninka, quichua, shuar y kayapo, entre otras– reemplazan gradualmente las genéricas etiquetas indígenas sino que también las historias individuales develan múltiples maneras de ser –por ejemplo, ashaninka o maya–. Dentro de esta novedosa narrativa, el historiador maya-guatemalteco Edgar Esquit explica que la "mayanidad [...] es lo que hacen los mayas siempre y cuando otros mayas lo reconozcan como tal" (manuscrito no publicado).

La imagen de los intelectuales indígenas –oximorónica de la teleología del mestizaje– se vuelve frecuente en los círculos nacionales e internacionales y cambia además el significado de las palabras "indígena" e "intelectual", incluso mas allá del sentido gramsciano de "cada persona es un intelectual". Aunque

30 www.aymaranet.org/thoa7.html

de manera aún no muy obvia –y tal vez difícil de aceptar–, la noción de "intelectuales indígenas" ha desafiado ideas como las de la oposición natural entre ciencia y magia, razón y no-razón, tradición y modernidad, y todas aquellas otras que han sostenido los proyectos convencionales de modernización. Al igual que Arguedas, los "intelectuales indígenas" encarnan los márgenes epistémicos (cf. Mignolo 2000) donde, con facilidad o incomodidad, el conocimiento racional cohabita con el conocimiento no-racional. Organizada en movimientos sociales, esta mezcla sustenta proyectos políticos que tienen como uno de sus principales objetivos la transformación del Estado moderno y la homogenizante historia universal que lo produce. La más difundida expresión de este intento de producir un estado diferente es conocida actualmente bajo el nombre de *interculturalidad*, un proyecto a través del cual el movimiento social indígena, por ejemplo en Ecuador, propone crear "un estado plurinacional que reconozca la diversidad de pueblos" (Yumbay 2001: 14).

Sustentada y producida por organizaciones sociales opuestas a las políticas neoliberales que el Estado intenta implementar desde los ochenta (Selverston-Scher 2001), la interculturalidad pertenece a la genealogía del mestizaje, aunque trabaja en contra de la colonialidad del conocimiento/poder y la narrativa de la historia que lo sostiene. Al igual que el mestizaje, la interculturalidad produce y es producida por la dialógica red intelectual académico-política de Latinoamérica; pero la actual red –ampliada por la internet– incluye intelectuales/políticos indígenas e instituciones globales que van desde agencias financieras –como Oxfam América o GTZ– hasta organizaciones multilaterales –como por ejemplo el Banco Mundial–. Emergiendo en los años setenta a partir de discusiones sobre programas de educación bilingüe en Perú, Ecuador y Bolivia, la interculturalidad –de nuevo como el mestizaje– es una noción altamente heteroglósica. Su versión peruana más difundida se refiere a un "diálogo entre culturas" (Godenzzi 1996) y gira alrededor de la educación bilingüe –quechua y español–. En Cochabamba, Bolivia, el Programa de Formación en Educación Intercultural y Bilingüe, PROEIB-Andes, dirigido a docentes de nivel escolar, asume esta misión desde su fundación en 1996. En ambos países, las principales actividades son financiadas y administradas por el Estado a través del Ministerio de Educación y la participación de las organizaciones indígenas es marginal. Pero la interculturalidad tiene también una versión más ambiciosa que aspira a forjar naciones –y en última instancia,

un mundo– caracterizadas por "la convivencia pacífica entre pueblos y culturas en términos de igualdad y justicia" (Menchú 1998: 13). Su mayor reto es llegar más allá del entendimiento tradicional de la "educación" –una tecnología de producción de población dirigida a "elevar a los grupos indígenas"– y convertirse en *interculturalidad para todos* (López 1996). Hacia este objetivo, en Ecuador "construir la *interculturalidad* ha sido, desde inicios de los noventa, un principio político e ideológico del movimiento indígena ecuatoriano, principio que articula las demandas que plantean frente a un Estado monocultural, para transformar las políticas públicas y la misma concepción de Estado" (Wash 2002: 115). Entonces, el gran reto de la interculturalidad es convertirse en una *nueva relación social* que, junto con los feminismos, ambientalismos y movimientos indígenas, pueda confrontar las antiguas jerarquías sociales de la razón, la propiedad, el género y la sexualidad para producir un Estado democrático en el que "la enajenación cultural no deb⁅a⁆ ser más la condición de posibilidad del ejercicio de la ciudadanía" (Tubino 2002: 54).

Del mismo modo, en una de sus más importantes versiones, la interculturalidad es una tecnología de creación del Estado y un lugar epistemológico para la producción de un tipo diferente de conocimiento. Reestructurar el antiguo Estado implica recordar el consenso liberal que lo sustentó y el orden social que éste mantuvo basado en jerarquías coloniales generizadas de civilización e ingreso. Finalmente, la más ambiciosa versión de la interculturalidad necesita recordar las instituciones de conocimiento que crearon y sustentaron el consenso liberal moderno. Relacionada con la temprana urgencia de reescribir la historia nacional, la creación de centros alternativos de conocimiento ha sido la preocupación central de los movimientos sociales indígenas. En Ecuador, la Universidad Intercultural representa la materialización de dicho esfuerzo. Un documento, que expone los objetivos de esta universidad, la describe como un espacio plural (es decir no exclusivamente indígena o para la producción de "conocimiento indígena") para "la construcción de nuevos marcos conceptuales, analíticos, teóricos, en los cuales se vayan generando nuevos conceptos, nuevas categorías, nuevas nociones, bajo el marco de la interculturalidad" (Instituto Científico de Culturas Indígenas 2000). El mismo documento critica a la ciencia moderna por haber emergido de un monólogo y construido categorías autorreferentes "que no permiten la inclusión de 'lo extraño' y 'diferente' dentro de los márgenes del conocimiento". De manera fascinante, este documento concluye con una serie de preguntas:

> Si la ciencia moderna se ha sumido en un soliloquio y si las condiciones de saber siempre están implicadas en las condiciones de poder, entonces ¿cómo generar las condiciones para un diálogo? ¿Cómo articular la interculturalidad *dentro de los límites de la epistemología* y de la producción del conocimiento? *¿Cómo aportar a la aventura humana del conocimiento desde nuevas fuentes?* (Instituto Científico de Culturas Indígenas 2000).

Me gustaría traer estas estimulantes preguntas a la arena de la antropología, disciplina que con razón critica a la Universidad Intercultural por haberse constituido a través de la creación de los indígenas como otros y de la negación de sus posibilidades de autoentendimiento. Así, para finalizar esta sección quisiera utilizar estas preguntas como llamado a una antropología –más específicamente a una producción etnográfica– articulada a lo que he denominado epistemologías relacionales. Inspirada por Arturo Yumbay, un político ecuatoriano que describe el papel del los antropólogos que trabajan con los movimientos indígenas como de *acompañantes* –compañeros en un sentido dialógico–, veo a las epistemologías relacionales dentro de una posición de conocimiento situado (cf. Haraway 1991) que asume la contingencia de las categorías universales y las utiliza dialógicamente con el pensamiento local, a la vez que presta incesante atención crítica a los procesos de traducción entre ambos, volviendo así visible el conocimiento local.[31] Las epistemologías relacionales cancelan las posiciones sujeto-objeto y, en la interacción con sus otros como sujetos que hablan, piensan y saben (cf. Saldmond 1995), ellas tienen el potencial de crear las condiciones para el surgimiento de una antropología en plural, lo suficientemente calificada para superar su singularidad occidental y convertirse en una disciplina mundial múltiple. Finalmente, y más allá de las fronteras disciplinarias, las antropologías mundiales podrían establecer la comunicación entre los conocimientos occidentales y otros conocimientos *considerados como tales en su propio derecho.*

---

31 Para un ejemplo de epistemologías relacionales ver el texto de Galo Ramón, *El Regreso de los Runas* (Quito Comunidec-Fundación InterAmericana, 1993). El libro consiste en una serie de artículos que el autor produjo en un complejo diálogo con integrantes de los movimientos sociales indígenas en Ecuador.

Reflexiones finales

Al comienzo de este artículo dije que utilizaría a José María Arguedas para ilustrar las políticas de la producción de conocimiento en el momento de su emergencia dentro de la comunidad intelectual-política peruana. Pero mi intención no era presentar una situación polarizada con Arguedas de un lado y los recalcitrantes racionalistas del otro. No es así como la hegemonía trabaja –y la hegemonía de las prácticas de conocimiento occidental está también presente en el trabajo de Arguedas–. A pesar del desafío epistemológico que su literatura representa, el proceso a través del cual este escritor produjo su antropología estuvo colmado de fascinantes tensiones que revelaban su conformidad con la razón, la ciencia y las jerarquías académicas que estructuraron la sociedad latinoamericana en los años sesenta y que persisten hasta la actualidad. En su correspondencia con otros antropólogos él lamentó repetidas veces su "ignorancia de teoría" y subordinó la antropología local a los centros metropolitanos de conocimiento:

> sólo quienes han recibido perfeccionamiento serio en el extranjero son capaces de enseñar aquí, de conducir las instituciones de estudios [...] Los otros, como yo, podremos hacer alguito en arte, pero no en ciencias, somos unos pobres muertos que admitimos, algunos, permanecer en el puesto sólo porque no hay mejores todavía, escribió Arguedas en 1966.[32]

Este comentario pertenece a la genealogía del conocimiento contra la cual se ha levantado la interculturalidad. Pero la dinámica y las jerarquías del conocimiento hegemónico continúan impregnando su producción. En este sentido, Pamela Calla, una antropóloga boliviana, señala que en el Colegio PROEIB-Andes donde enseña los estudiantes han acuñado diversos calificativos que no sólo reflejan las diferentes formas de ser indígena sino las tensiones implícitas de ser "inferior" en términos modernos –i.e. menos educado o masculino–. Por ejemplo, en una ocasión los estudiantes se clasificaron a sí mismos como "académicos" y "fundamentalistas". No es sorprendente que la posición de superioridad en que se habían

32 La carta estaba dirigida a su apreciado amigo Alejandro Ortiz Rescaniere, quien estaba estudiando en París bajo la dirección de Claude Lévi-Strauss (Ortiz Rescaniere 1996: 209).

situado los "académicos" fuera desafiada por los "fundamentalistas", autoidentificados como "más indígenas" y, por lo tanto, más masculinos. Aunque esta última interpretación desafía estereotipos dominantes en los que "las mujeres son más indias" (De la Cadena 1991), ellos continúan siendo sustentados por jerarquías de género modernas. Del mismo modo, las presiones para ser moderno *e* indígena son complejas, como en el siguiente testimonio de un líder indígena cuyo nombre prefiero mantener en el anonimato:

> A veces siento que enloquezco porque ¡ya no logro pensar más como indio! Lucho por los indios entre los blancos, entonces tengo que pensar como blanco. Represento los intereses indígenas en organismos del Estado, pero hace tres años que no vuelvo a mi aldea. Viajo por todos lados, y yo sé que soy indio. ¿Pero qué indio? (Oliart 2002).

Como se hace evidente a través de estas citas, la interculturalidad no es simplemente un proceso de fácil desarrollo. Además, éste no anula las imágenes del andinismo liberal en la región. El episodio intelectual que siguió a la muerte de los periodistas en Uchuraccay es un ejemplo que describe con lujo de detalles su vigencia en el Perú. Como recordamos, en 1984, cercados por la guerra entre Sendero Luminoso y el ejército peruano, los campesinos indígenas de esta comunidad ayacuchana mataron colectivamente a seis periodistas que estaban investigando otra masacre que había tenido lugar semanas antes en las inmediaciones. Las reacciones frente a este evento incluyeron desde los temores coloniales anti-indio hasta las actitudes paternalistas pro-indio. El gobierno respondió nombrando una comisión para investigar la masacre. Liderada por el internacionalmente famoso Mario Vargas Llosa, en tanto los asesinos eran indios –no modernos ciudadanos peruanos– los miembros clave del grupo oficial fueron dos antropólogos, en lugar de abogados como corresponde a una investigación criminal. Removiendo a los homicidas de la historia, los antropólogos explicaron que los indios habían asesinado a los periodistas por una combinación de miedos ancestrales y principios culturales.[33] Los mismos antropólogos se encuentran actualmente aseso-

33 Que estos indios "intemporales" fueran trabajadores estacionales en plantaciones de café; que se dirigieran en viajes semanales a los pueblos vecinos a comprar arroz, azúcar, kerosene y cigarros; que sus hijos fueran empleados en la ciudad, y que ellos fueran infortunados actores en la guerra entre el Estado y Sendero Luminoso, no se encuentra presente en el reporte.

rando los esfuerzos del gobierno dirigidos a transformar el Perú en una nación multicultural compatible con la misión económica del neoliberalismo. El ex presidente Alejandro Toledo representaba esa posibilidad, ya que era un "ex-indio sin complejos, con la mente fría y calculadora de un académico de Stanford y Harvard", con la habilidad de "entender la vida desde un punto de vista enraizado en el rigor analítico y la información científica". Puede ser sólo una coincidencia pero el autor de esta cita es Álvaro Vargas Llosa, el hijo de Mario Vargas Llosa, la autoridad a cargo del reporte anteriormente mencionado. Mario Vargas Llosa es también el autor de un libro titulado *La utopía arcaica*, en el cual discute el trabajo de Arguedas y lo define como un deseo anacrónico o una inversión de la historia –y así no solo como una utopía sino además arcaica–.

En los sesenta y setenta el análisis historicista de clase trabajó como la "prosa de la contrainsurgencia", que excluyó a los levantamientos indígenas del académicamente definido campo de la política. Hoy, a comienzos del siglo XXI, el multiculturalismo liberal puede trabajar como una "máquina antipolítica" (cf. Ferguson 1990) al incluir dentro de la hegemonía del liberalismo –o del neoliberalismo en este caso– circunstancias que pueden revelar y así politizar las narrativas cotidianas de "lo cultural" o de la exclusión "étnica". El inclusivo pero despolitizante trabajo del multiculturalismo tiene lugar a través de la educación normalizante. En Perú, por ejemplo, el escándalo que de otra forma hubiera representado la imagen de un *cholo* como presidente del país, es neutralizado –o al menos aplacado– a través de las referencias a los estudios de Toledo en los centros de la razón, una señal de su aptitud como político moderno. Arguedas, a través de la intrincada complejidad de su ficticio Rendón Willka –y a través de su propia vida–, cuestionó la normalización a través de la educación. Así, rechazó los hábitos cotidianos de pensamiento de sus pares y provocó un escándalo intelectual-político que la contrainsurgente prosa de la modernidad no pudo controlar. Igual de escandalosas son las discusiones sobre interculturalidad y la presencia de intelectuales indígenas en países como Guatemala o Ecuador y, en menor medida, en el Perú. Del lado del escándalo –ya que éste desafía la simplicidad de la modernidad– e inspirada por Arguedas, quiero proponer que, en la medida en que los movimientos sociales indígenas articulan una alternativa a la política moderna –y a las naciones-Estado que ésta sustenta–, ellos tienen el potencial de transformar la noción empírica

liberal de "diversidad" –actualmente tolerada en los multiculturalismos liberales– en demandas políticas por la ciudadanía de ontologías plurales y sus formas de conocimiento. Como una ciencia social occidental posibilitada por su ubicación en lugares no-occidentales, la antropología está en condiciones de contribuir a la visibilidad de otras formas de conocimiento. Para lograr hacerlo, se hace necesaria una conciencia del conocimiento antropológico como un proceso dialógico de traducción, entre lo local y lo universal, entre historias e Historia, entre lo singular y lo general.

Un tiempo y un lugar del centro y más allá de él: antropologías australianas en el proceso de devenir

Sandy Toussaint

"¡La antropología estadounidense es obviamente la mejor, es tan inmensa!", exclamó un estudiante australiano de postgrado al término de una conferencia de la Asociación de Antropología Estadounidense (*American Anthropological Association*). Mientras su observación hace explícita –entre otras cosas– la preeminencia de la cantidad sobre la calidad, su entusiasmo también aprobaba una visión de que la antropología era primordialmente representada por y medida con respecto a una poderosa matriz o "centro". El mensaje subyacente era que las antropologías diferentes, o de cualquier otro sitio, estaban desigualmente posicionadas, incluidas aquellas en la Australia poscolonial. En este capítulo contemplo los problemas relacionados con tal afirmación y considero –lo que podría describirse como el otro extremo del espectro– la utilización del conocimiento antropológico más allá del "centro" de su propia producción. El ejemplo de la reclamación de titulación de tierra de los indígenas australianos, ayuda a clarificar el análisis que descansa en la hibridación de las antropologías australianas en su proceso de devenir.[1]

1 Mi experiencia como antropóloga en el campo aplicado y académico ha enfocado principalmente la Australia aborigen; en este capítulo se refleja mi fuerte interés en temas epistemológicos y éticos. Aun cuando muchos de mis colegas conducen investigaciones en contextos etnográficos por fuera de Australia, particularmente en el sureste de Asia, pero también en Venezuela, Madagascar y el Medio Oriente, el trabajo antropológico sobre las culturas indígenas en Australia sigue siendo un campo significativo de indagación. Entre los antropólogos australianos es también evidente un creciente interés por hacer "antropología en casa" y también una reconciliación con los estudios culturales, así como un resurgimiento de la indagación sociológica. En el Departamento de la University of Western, Australia, al cual pertenezco, los temas de investigación contemporáneos incluyen: pertenencia de lugar, temas medioambientales, turismo, salud, medicina, genética,

Antropología en un lugar y tiempo más allá "del centro"

Sin desear privilegiar los análisis estructurales o de oposición, pero apuntando a proporcionar una introducción contextual, sugiero que en términos generales Australia puede ser entendida a la vez como urbana y remota, seca y anegada, densa y escasamente poblada, y culturalmente plural y singular. Dependiendo del punto de vista y del conocimiento propio, Australia también puede ser descrita en términos de recursos como rica y empobrecida, socialmente heterogénea y homogénea, políticamente conservadora y liberal, así como cercana y distante de las conexiones y desconexiones evocadas por la globalización.[2] Dentro de estas descripciones extremas, Australia tiene también muchos matices intermedios.

La antropología en Australia refleja las similitudes, las diferencias y las áreas intermedias evidentes en las descripciones de la gente australiana y su entorno cultural. A pesar de que los antropólogos comparten intereses epistemológicos, metodológicos, teóricos, políticos y etnográficos, estos también difieren en una variedad de asuntos.[3] Reflejada en sus diferencias y tensiones

---

etnicidad, migración, refugiados, urbanización, globalización, culturas de consumo, antropología psicológica y evolutiva y culturas legales. Un espectro de estos acercamientos abarca el poscolonialismo, el postestructuralismo y enfoques de trabajo etnográfico y teórico más ortodoxos. En comparación con la interpretación que aquí presento sobre la antropología australiana, cualquiera de estos énfasis podría llevar a una interpretación ligeramente diferente.

2 Si bien su trabajo no es enfocado en Australia, autores como Bhabha (1990), Featherstone (1995), Appadurai (2002) y Ferguson (2002) han explorado la compleja interacción –conexiones y desconexiones– entre las condiciones locales y la globalización, incluyendo la hibridización que emerge cuando los dos contextos colisionan. No es clara la extensión en la cual los grupos indígenas en Australia han sido afectados por la globalización; aunque Michaels (2002) ha discutido cómo los warlpiri, habitantes del desierto en Australia Central, se han relacionado con los videos de Hollywood en forma tal que los traducen tanto análogos como significativos para su propia historia y circunstancias.

3 Como ejemplo de las divergentes perspectivas entre los antropólogos australianos, ver los trabajos de Brunton (1995, 1996) Tonkinson (1997) y Bell (1998), los cuales presentan un rango de posiciones antropológicas sobre la "disputa de la Isla Hindmarsh" en el sur de Australia. En el sitio en la red

se encuentra la atención desigual que le otorgan a la reflexividad en la antropología, a sus debates acerca de la autoridad y el propósito de la disciplina, y a la creciente presión que sienten por desarrollar el brazo comercial de la antropología.

A pesar de la proximidad geográfica de Australia al Pacífico y Asia del este, los sucesivos gobiernos australianos han mostrado predisposición hacia las políticas, ideologías, medios de comunicación, culturas y gobierno de los Estados Unidos y el Reino Unido.[4] La antropología fue y todavía está, hasta cierto punto, fuertemente influenciada por los desarrollos teóricos en esos países (Keen 1999a). Cuando se considera desde esta perspectiva, la antropología australiana, al igual que las antropologías de Europa, América Latina, Asia y el Medio Oriente, puede interpretarse como no metropolitana o distante del "centro" (ver Eriksen y Nielsen 2001: 158), aunque que también está fuertemente influenciada por éste.[5]

En los últimos veinticinco años en Australia, como en otras partes, se han presenciado cambios significativos con respecto al propósito, estilo, tendencias intelectuales y reivindicaciones

---

www.library.adelaide.edu.au/gen/H_Island se encuentran los resultados de la Comisión Real de Australia del Sur de 1995.

4 Paul Keating, el anterior primer ministro de Australia, fue inusual al hacer énfasis en el interés de Australia por desarrollar lazos sociales, culturales y políticos más fuertes con zonas de Asia y el Pacífico, en adición a los lazos basados en el comercio. Como lo explicó Watson: "Keating quería mantener a los Estados Unidos en el vecindario, pero no quería que Australia fuera un interlocutor de la política de los Estados Unidos o su promotor. Quería un diálogo colectivo en la región (Asia-Pacífico), y que Australia estuviera involucrada en él" (2002: 77). Keating y el Partido Laborista perdieron las elecciones con el gobierno conservador en 1996. La coalición liberal, dirigida por el primer ministro Howard, no ha desarrollado los estrechos lazos regionales que fueron impulsados bajo la administración de Keating.

5 Teniendo en cuenta los tamaños relativos de las poblaciones, las demografías de la disciplina son reveladoras. El cuerpo profesional de la Australian Anthropological Society (AAS) está formado por cerca de 290 miembros –en las categorías de socios y ordinarios, sin salario y miembros retirados–, comparados con los 10000 miembros de la American Anthropological Association (AAA) los 2000 de la European Association of Social Anthropologists y los 1000 miembros de la British Association of Social Anthropologists (AAS Secretariat 2002, Eriksen y Nielsen 2001: 158).

de la antropología. La crítica surgió de cuatro posiciones ampliamente significativas –si bien no homogéneas, ni necesariamente excluyentes–: las de los grupos colonizados y las de los académicos en los campos del feminismo, el posmodernismo y los estudios culturales, respectivamente. Un punto crucial de indagación se enfocó en la relación entre los grupos indígenas y los antropólogos, particularmente en la forma en que los hombres y mujeres aborígenes e isleños habían sido representados y por quién (Bell 1993, Langton 1981, 1993, Muecke 1992, Peace 1990, Toussaint 1999).

Tal vez debido a la condición no metropolitana de la antropología australiana, a su respuesta mesurada frente a la crisis de la representación y al cambio de ambiente político en lo referente a la reconciliación de las heridas del colonialismo, algunos campos de la antropología están floreciendo en Australia. En una disciplina de tantos elementos, los antropólogos actualmente trabajan como académicos aplicados y como consultores. Ninguna de estas categorías es autocontenida. Varios antropólogos académicos realizan trabajo de consultoría y algunos antropólogos consultores están empleados como académicos con contratos a término fijo en las universidades australianas (Practicing Anthropology 2001). Prácticamente todos compiten por trabajo tanto en el mercado privado como en el público. Los antropólogos realizan investigaciones, enseñan o desarrollan ambas actividades en un rango de escenarios tales como las universidades, las organizaciones comunitarias, las agencias gubernamentales y no gubernamentales y en sectores de la industria. Dependiendo del contexto, la mayoría de ellos utiliza métodos de investigación que se apoyan en las tecnologías de la globalización, tales como las computadoras personales para el registro y análisis de información, la Internet para efectuar búsquedas de literatura y el intercambio de correo electrónico con colegas en la cercanía y en la distancia.

Principalmente como resultado de las políticas gubernamentales destinadas a la comercialización del sector terciario, los antropólogos académicos se han visto sometidos a una intensa y creciente competencia por obtener becas y subvenciones para la investigación y la consultoría. Como lo han mostrado Stephen Hill y Tim Turpin, una "nueva cultura empresarial" influye ahora en las estructuras administrativas de las universidades australianas y "la participación de base y el debate académico están siendo crecientemente marginados en favor de la eficiencia gerencial" (Hill y Turpin 1995: 137-138). El

efecto ha sido profundo en disciplinas como la antropología. Ante circunstancias ya de por sí exigentes, los académicos ahora deben diligenciar solicitudes que consumen mucho tiempo para aplicar a becas de investigación del gobierno y de la industria o para llevar a cabo consultorías de corto o largo plazo.

Andrew Strathern y Pamela Stewart describieron que estas consultorías como resultantes de la "transformación contemporánea de la antropología aplicada" (Strathern y Stewart 2001: 3, ver también Gardner y Lewis 1996), caracterizan mucho de la antropología contemporánea en Australia, sobre todo en el campo de demandas por derechos nativos sobre las tierras. Aunque en un nivel esta situación ha mejorado las perspectivas de empleo para los graduados en antropología y ha llevado la experticia de la disciplina más allá de la academia, el crecimiento de la consultoría en antropología también ha generado una cierta inquietud sobre el *ethos* de la disciplina. Las razones de este malestar provienen principalmente de la historia colonial de la antropología, la difícil relación entre la antropología aplicada y la académica o teórica, y las continuas consideraciones acerca del uso y del propósito de la antropología (Hamilton 2002, Keen 1999a, Place 2002, Strathern y Stewart 2001). Aunque estos importantes puntos de discusión han sido contemplados en debates bien articulados, muchos de los cuales han sido tratados en libros como *Reinventing Anthropology* (Hymes 1974), *Recapturing Anthropology* (Fox 1991) y *Anthropology Beyond Culture* (Fox y King 2002), aún continúan requiriendo de un examen en nuevas circunstancias, especialmente en un mundo globalizado donde "el ritmo de vida se está acelerando" y "el tiempo requerido para lograr las tareas está llegando a ser progresivamente más corto" (Inda y Rosaldo 2002: 7).

Jim Birckhead (1999) y Philip Moore (1999) han mostrado los efectos de la comercialización y los marcos temporales en la restricción de la calidad de la práctica antropológica. Utilizando el trabajo de Erve Chambers (1991) y John van Willigen (1991), Birckhead se concentró en el proceso de hacer consultorías de "etnografía rápida" en la Australia aborigen. Él observó que aunque la breve investigación de campo puede ser adecuada si el trabajo "se hace bien y de una manera extremamente informada" (Birckhead 1999: 221), especialmente en el campo de la evaluación y valoración, tal planteamiento claramente genera una "epistemología de encuentros breves" (Birckhead 1999: 198).

Moore presentó una visión ligeramente diferente. Consciente de la escasez de tiempo en la investigació, Moore concluyó de su experiencia como consultor en la herencia cultural aborigen, que la competencia entre los antropólogos por los contratos de investigación ha tendido a manejar el proceso. En tales circunstancias "queda menos tiempo para la reflexión crítica en la práctica antropológica" (Moore 1999: 249). Inspirado por Arturo Escobar (1991, 1995), Moore invitó a otros antropólogos a "sujetar el proceso [la consultoría] a un examen crítico, para identificar y exponer cómo este encuentro de desarrollo conforma las prácticas antropológicas y las representaciones de la herencia aborigen" (Moore 1999: 250). En una corriente similar, y también refiriéndose a Australia, Ian Keen lamentó lo siguiente: "Qué tipo de información puede y debe producir un antropólogo para propósitos particulares o qué efecto puede tener si raramente se discute a fondo" (1999a: 54).

Al escribir como antropóloga australiana empleada por AusAID para trabajar en proyectos de "desarrollo" en Asia suroriental, Jocelyn Grace (1999: 124–140), y también Jim Taylor (1999: 141–161), han expresado ansiedades similares.[6] El trabajo de Taylor en el norte de Tailandia lo llevó ofrecer una crítica sobre el discurso del desarrollo, en particular con respecto a los proyectos que "ignoran las condiciones locales y las fuerzas históricas" (1999: 154). Al hacer un llamado a los antropólogos para que dediquen su atención a procesos intervencionistas alternativos, Taylor reveló una necesidad clara de aumentar los "estudios microetnográficos o localizados, interesados en los discursos y las prácticas del desarrollo" (Taylor 1999: 157). Grace, quien se enfocó en los proyectos de salud en Lombok, Indonesia, también hizo eco de temas similares, pero postulando que "algunos proyectos de desarrollo benefician a las personas locales, sin tener en cuenta qué tan defectuoso es el campo epistemológico sobre el cual han crecido" (Grace 1999: 138). Refiriéndose a su trabajo como consultora en un proyecto de AusAID sobre la "supervivencia del niño", en el cual las mujeres entre quienes trabajó "tomaron" lo que quisieron del proyecto e "ignoraron" o "rechazaron" lo que no, Grace afirmó que los

6 La expresión "antropología del desarrollo" es raramente utilizada en la antropología australiana. Algunas veces es rechazada sobre la base de sus asociaciones con el colonialismo y en respuesta a las críticas sobre el término. La mayoría de los antropólogos que trabajan en Australia se identifican a sí mismos dentro del trabajo "aplicado" o "práctico".

antropólogos que actúan como consultores en el desarrollo son continuamente afectados por el dilema "malo si lo hace, malo si no lo hace" (Grace 1999: 124).

Las visiones sobre Australia expresadas por Birckhead, Keen y Moore, junto con aquellas de Grace y Taylor como antropólogos australianos comprometidos con proyectos de desarrollo patrocinados en Indonesia y Tailandia –además de otros antropólogos como Hill, Turpin, Strathern y Stewart, quienes generalmente comentan sobre la antropología como una empresa comercial (vía consultorías, concesiones de investigación y ofertas para licitar)–, reúnen los temas contemporáneos más significativos, los cuales podrían conceptuarse bajo cuatro títulos: la orientación de la investigación por poderosas redes económicas; las limitaciones de los "encuentros breves"; la inadvertencia del conocimiento local y las historias regionales en los proyectos de investigación; y la falta de tiempo para reflexionar sobre los resultados del trabajo de campo y sus consecuencias. También parece que –al menos en algunos proyectos– las comunidades, individuos o familias pueden beneficiarse como resultado de la investigación antropológica a largo plazo, y que la "etnografía rápida" satisface algunos temas mejor que otros (Birckhead 1999). Estos temas reflejan un espectro de prácticas, teorías y conocimientos antropológicos, y representan los diferentes contextos, tiempos y lugares en los que ocurren los encuentros antropológicos.

Moore, Taylor y otros a quienes no he mencionado participan en una crítica pública de la antropología, sobre todo con respecto a los resultados ambiguos o contradictorios para las personas y comunidades entre las cuales ellos trabajan. Pero gran parte de esta crítica ocurre dentro de los marcos y las redes antropológicas establecidas, tales como los textos, vía Internet, y en escenarios de conferencias en donde los antropólogos conversan entre sí. Estos productivos intercambios son vitales para la salud discursiva de la disciplina. Al mismo tiempo está claro que no siempre se produce el conocimiento antropológico para beneficio único de los antropólogos o de la disciplina. Uno de los problemas más desafiantes que continúan afectando a los antropólogos en Australia es la pregunta sobre cómo traducir diferentes formas de conocimiento de un contexto relacional a otro.

La antropología de la titulación nativa

Mientras la globalización y la presión para comercializar la disciplina han tenido sus efectos, el creciente interés en estudiar antropología y trabajar como antropólogo también ha surgido en respuesta a los cambios en la historia legal y moral de Australia. El más significativo data de 1992, cuando la Australian High Court transmitió la sentencia generalmente conocida como *Mabo vs. la república (No. 2)*. La sentencia Mabo reconoció a los anteriores pobladores aborígenes e isleños derechos e intereses en la tierra, o la "titulación nativa". Enfocada en principio en una pequeña isla en Torres Straits, la sentencia estableció los principios por los cuales las futuras demandas de derechos nativos sobre el continente australiano podrían hacerse; asimismo, rechazó la ficción legal de la *terra nullius* que había apuntalado la historia colonial de Australia por más de dos siglos (Bartlett 1993, Fingleton y Finlayson 1995, Henderson y Nash 2002, Keon-Cohen 2001, Mantziaris y Martin 2000, Sutton 1998).

La sentencia Mabo representó la primera vez que una forma de titulación de tierras se había construido alrededor de nociones indígenas de pertenencia de propiedad (Langton 2000). La población indígena, con evidencia soportada en datos antropológicos, ahora podía demostrar que tenía el derecho de exigir una titulación nativa. Para los requisitos de ley sobre titulación nativa es esencial que el individuo o grupo pueda mostrar una conexión continua con la tierra, consistente con el uso indígena tradicional, o que los derechos de tierras se hayan conferido por la ley tradicional.

Traducida ampliamente en 1993 en la legislación como el Acto de Titulación Indígena (*Native Title Act*), la sentencia Mabo generó finalmente el establecimiento de un cuerpo mediador para escuchar demandas a lo largo de Australia: el Tribunal Nacional de la Titulación Nativa (*National Native Title Tribunal*, NNTT).[7] Cientos de reclamaciones de titulación nativa continental se han radicado en el NNTT y algunas de

7 Antes de aprobar la ley de titulación nativa, los títulos de las tierras de los grupos indígenas australianos no habían sido reconocidos en el contexto nacional a pesar de décadas de agitación –incluidas algunas manifestaciones de antropólogos–. Existían algunas piezas de legislación basadas en los Estados o territorios, siendo la más significativa el Northern Territory's Aboriginal Land Rights Act (Acto sobre los Derechos Aborígenes sobre la Tierra en los Territorios del Norte) de 1976.

éstas lo han hecho en la Corte Federal o en la Corte Suprema en Canberra, la capital de Australia. Sólo 31 demandas han sido total o parcialmente exitosas, y las enmiendas hechas a la legislación en 1998 han debilitado su potencial.[8] De acuerdo con Keen, bajo la ley de titulación nativa, los demandantes deben mostrar que el derecho nativo

> es mantenido por alguna clase de comunidad o grupo; que el grupo debe tener conexiones genealógicas con la comunidad o grupo que ocupó el país ⌈que quiere decir "la tierra" en el contexto australiano⌋ en cuestión en el momento del establecimiento de la soberanía británica, y que han mantenido substancialmente su conexión con la tierra; ⌈y⌋ que las leyes y costumbres a través de las cuales la titulación se enmarca deben constituir una tradición, incluso si es una cambiante (Keen 1999b: 2).

Al reconocer las leyes de tenencia de tierra indígenas y al llevar a un tribunal en el que podrían mediarse las demandas de la titulación nativa, la decisión de la Corte Suprema de 1992 también aumentó las oportunidades de empleo para los antropólogos. La investigación interdisciplinaria ha florecido, y los antropólogos, historiadores y lingüistas emprenden a menudo una detallada investigación etnográfica, lingüística e histórica con el propósito común de preparar y presentar la demanda en los procedimientos de la titulación nativa (Toussaint 2004). Promovido también por el "empuje" del sector terciario para competir por las becas de investigación, consultorías y ofertas competitivas, el trabajo interdisciplinario no deja de tener sus problemas, sobre todo cuando los códigos éticos y los métodos de ciertas disciplinas entran en conflicto.

La participación antropológica incluye la investigación etnográfica con propietarios indígenas tradicionales, la elaboración de mapas culturales, el registro de genealogías y la preparación de reportes detallados que serán radicados ante

8 El NNTT fue incapaz de suministrar cifras sobre el número de reclamaciones radicadas desde su iniciación. Las cifras que se presentan aquí se refieren sólo a los reclamos sobre derechos nativos en los cuales el NNTT encontró que estos continuaban existiendo y tenían un significado para los indígenas reclamantes. Las áreas en cuestión variaban considerablemente de tamaño y algunas de las decisiones están actualmente siendo apeladas.

el tribunal o ante cualquier otra corte relevante. Otras actividades asociadas incluyen la revisión detallada de los reportes a cargo de pares, la presentación de testimonios como testigos expertos y la asesoría a organizaciones indígenas, industriales y gubernamentales. Los antropólogos también pueden ser instrumentales en la forma en que un reporte es revisado por el personal de un tribunal o por los miembros del ramo judicial. Como actores clave en el discurso de la titulación nativa, los antropólogos han desarrollado un conocimiento extenso sobre los sistemas de tenencia de tierras indígenas a lo largo de toda Australia y han proveído importantes asesorías políticas para los indígenas y otras organizaciones.

Los antropólogos pueden también ser empleados de tiempo completo o como consultores por las organizaciones que se oponen a la titulación nativa o a las reclamaciones sobre herencia cultural. Tales organizaciones incluyen aquellas relacionadas con la industria minera, los departamentos del gobierno, la industria pesquera, los agricultores y los agentes de desarrollo.

Que la antropología de la reclamación de titulación nativa haya generado ventajas para algunos antropólogos está fuera de toda discusión. Pero es menos claro que la disciplina como un todo, o quienes reclaman la titulación, se hayan favorecido. Para quienes la colonización y el despojo han sido su mayor peaje, ha sido muy difícil probar, por ejemplo, que los títulos nativos no se han extinguido o que las vinculaciones culturales a la tierra o a sitios particulares se han mantenido o reproducido a lo largo del tiempo. Analizar el caso de la reclamación de titulación nativa yorta-yorta ayuda a explicar este punto.

La reclamación yorta-yorta

La reclamación *Yorta-yorta Aboriginal Community vs. Victoria* fue presentada ante la División de Victoria de la Corte Federal de Australia, y recibida por el juez Olney en 1998.[9] Olney falló que

9 La reclamación yorta-yorta de titulación nativa ha sido una entre las tantas en las que los indígenas reclamantes, antropólogos, abogados, historiadores y lingüistas han trabajado juntos. Otros ejemplos están constituidos por el reclamo Wik (1996), en el cual la Corte Superior de Australia reglamentó que otorgar un permiso pastoral no exclusivo en Queensland no extinguió el derecho nativo, y ambos títulos pueden coexistir –aunque los derechos de los pastoralistas prevalecerían si emergiera un conflicto de intereses–; el reclamo de la isla

los demandantes, los antropólogos y los lingüistas no habían suministrado suficiente evidencia para demostrar que los yorta-yorta continuaban manteniendo los derechos legales según el acto de titulación nativa. Al alegar que "la marea de la historia había hecho desaparecer cualquier reconocimiento real por parte de los yorta-yorta de sus leyes y costumbres tradicionales", el juez Olney hizo un uso ínfimo de las evidencias antropológicas y lingüísticas y se mostró escéptico ante los testimonios indígenas (Auty y Patten 2001, Bowe 2002, Case 1999).

El fallo crítico de Olney le otorgó privilegio a los escritos de E. M. Curr como evidencia, un historiador aficionado e invasor de tierras, en especial de un registro titulado "Memorias de invasiones en Victoria", publicado por primera vez en 1883. Desde el punto de vista de Olney, las creencias culturales y prácticas actuales de los yorta-yorta debían ser conformes a las descritas por E. M. Curr en el siglo XIX.

Los yorta-yorta, alertados por el precedente sentado por el fallo de Olney y devastados por su no reconocimiento del reclamo de titulación nativa, apelaron la decisión en unión con los antropólogos y los abogados. Lo hicieron basados en el hecho de que Olney se había equivocado en términos legales al aplicar una prueba parcializada para decidir si los títulos de los nativos existían o no, y por fallar principalmente en contra de los yorta-yorta sobre la base del registro escrito por Curr. La apelación también cuestionaba el punto de vista de Olney de que a los yorta-yorta se les había solicitado demostrar que ellos y cada generación de sus antecesores desde la colonización habían mantenido el mismo estilo de vida, creencias y comportamiento, porque tal perspectiva no era acorde con el espíritu del Acto de Titulación Nativa ni con los análisis antropológicos sobre continuidad cultural dentro del contexto de cambio.

La Corte Suprema de Australia escuchó la apelación de los yorta-yorta contra el fallo de Olney pero la rechazó en el año 2002 por una votación de cinco contra dos. Los jueces concluyeron que:

Croker (2001), en el cual la Corte Suprema reglamentó que el derecho nativo se extendía hasta el mar pero no le concedía a los indígenas reclamantes posesión exclusiva de las áreas marinas; la reclamación Miruiwung Gajerrong (1998-2002), en la cual la Corte Suprema falló por una extinción parcial del derecho nativo; y la reclamación De Rose Hill (2002), en la cual se encontró que el título nativo ya se había extinguido (ver más detalles en: www.nntt.gov.au).

> Como los Honorables han encontrado que la sociedad [yorta-yorta] que alguna vez había observado las leyes y costumbres tradicionales había dejado de hacerlo, ésta ya no constituye la sociedad de la cual habían emanado esas leyes y costumbres tradicionales. Por lo tanto cualquier reclamo del pueblo yorta-yorta de que ellos continúan manteniendo las leyes y costumbres, las cuales ellos y sus ancestros han observado continuamente desde su soberanía, debe ser rechazado (Australian High Court 2002).

En un aparte del fallo la Corte encontró que "[...] los antepasados de los demandantes han dejado de ocupar sus tierras según las leyes y costumbres tradicionales, y no existe evidencia de que ellos continúen reconociendo y observando esas leyes y costumbres" (Australian High Court 2002: 96). A pesar del conocimiento, creencias y prácticas de los yorta-yorta, y a pesar de los testimonios de los antropólogos y de otros "expertos" soportando la reclamación, la decisión de la Corte, basada en las evidencias que se presentaron, fue que los títulos de los indígenas ya no existían.

La preparación del reclamo, seguida por el juicio inicial y la apelación, generaron una ansiedad sustancial a los reclamantes yorta-yorta sobre el posible cumplimiento de las expectativas frente a los derechos sobre la tierra. Al mismo tiempo se generó una gran cantidad de trabajo por parte de los antropólogos, lingüistas, historiadores y abogados. Gran parte de la investigación antropológica e interdisciplinaria con respecto a la reclamación yorta-yorta fue fatigante, políticamente intensa y llevada a cabo en circunstancias adversas (Bowe 2002; en relación con la reclamación Miriuwung Gajerrong al occidente de Australia ver Choo 2004 y Christensen 2004; en relación con las reclamaciones del territorio del norte ver también Stead 2002).

Los antropólogos que investigan reclamaciones de titulación nativa han enfrentado cuestionamientos únicos y críticos con respecto a estos temas: las interpretaciones de la continuidad en creencias y prácticas culturales; las leyes indígenas sobre tenencia de tierras; los asuntos concernientes a la evidencia; los significados adheridos a la "tradición"; la veracidad de las vinculaciones genealógicas; y las aseveraciones sobre los efectos de la soberanía. El reclamo yorta-yorta, como otros reclamos de titulación indígena, no solamente fue sobre la reconciliación y aceptación del conocimiento de los indígenas

y de las leyes de tenencia de la tierra; también fue sobre la generación de trabajo y fuentes de datos de gran riqueza para los antropólogos. De manera algo irónica, en un mundo postmoderno resistente a ciertas metodologías ortodoxas, el tema de los títulos nativos también ha servido como un catalizador para introducir nuevamente a las universidades cursos sobre la construcción de clasificaciones de parentesco, genealogías, entre otros. A este respecto, la investigación antropológica y de otra clase en el campo de la titulación nativa puede considerarse como la que ha aumentado las aspiraciones empresariales de las universidades australianas.

Para los antropólogos, los beneficios discursivos y pragmáticos de la investigación sobre titulación indígena son obvios. Pero mientras que muchos de ellos expresaron su decepción sobre la decisión de Olney, muchos antropólogos tienen otro espacio intelectual, otro lugar, otro reclamo, otro tiempo y otra indagación con la cual desplazar ese desencanto. Los beneficios de la investigación sobre la titulación nativa para los yorta-yorta son menos claros. La reclamante Rochelle Patten aclaró la "fijeza" del apego de los yorta-yorta a las personas y los sitios:

> Mi nombre es Rochelle Patten y soy una mujer yorta-yorta de Ulupna, a través de mi abuela. Mi tótem y el de la gente yorta-yorta es la tortuga de cuello largo. Mi tótem personal es el cuervo. El cuervo me guía. Nací en el hospital base Mooroopna, adyacente al río Goulburn en el territorio yorta-yorta. Yo he visto una copia del mapa que muestra la tierra yorta-yorta requerida en esta reclamación de titulación nativa y yo digo que esta es la tierra tradicional yorta-yorta. Esto lo sé porque mi madre me lo dijo. Su padre se lo contó a ella, y su padre se lo contó a él. Mi relación con la tierra se remonta a mi abuelo y más atrás. La tierra es parte de mí misma. Mi responsabilidad hacia la tierra es cuidarla como una madre en la misma forma en que los ancianos la cuidaron. Esta es la responsabilidad de toda la gente yorta-yorta (citado en Auty y Patten 2001: 6).

La conectividad hacia la tierra y la familia que expresó Patten, y la insatisfacción que ella y otros reclamantes indígenas manifestaron, representan una clase de disyunción entre los nativos reclamantes y los antropólogos, pero también revelan una ruptura cultural y política más poderosa: la fisura

entre la antropología, los grupos indígenas y las cortes de ley australianas.

La situación de titulación nativa en Australia evidencia que, aunque puede hacerse una crítica al pensamiento y la práctica unitaria antropológica, con el fin de crear espacio para su forma plural –antropologías–, existen sitios poderosos en los cuales el conocimiento antropológico en su forma singular –dejemos aparte el plural– continúa su lucha por el reconocimiento por fuera del medio de su propia creación y reproducción. El antropólogo David Trigger, al escribir acerca de la reclamación de titulación nativa de la isla Croker –también conocida como *Yarmirr vs. Northern Territory*–, encapsuló el problema de esta manera:

> [...] los mundos diferentes de la discursividad legal y la antropología son evidentes [en casos como el de la isla Crocker]. Para los abogados sus súplicas son declaraciones que son "afirmaciones" que deben ser demostradas o apoyadas por algo llamado "evidencia"; la dificultad es que [...] la antropología proyecta tales "afirmaciones" como conclusiones que están ya basadas sobre interpretaciones de acción y palabra, y [...] la forma en que uno justifica la conclusión es para proveer material de ejemplos ilustrativos. Nuestro desafío más general [...] yace en una mejor explicación de la naturaleza de las metodologías de investigación y de las teorías en antropología [...] en medio de colegas legales cuyo propio entrenamiento es a la vez tentadoramente familiar y frustrantemente distante para nosotros mismos (Trigger 2004: 33).

Antropologías en el proceso de devenir

En los años recientes la antropología de la titulación nativa es ejemplo de un fuerte campo de compromiso que ha generado un significativo interés intelectual y empleo para los antropólogos australianos. Que los antropólogos –incluidas algunas personas aborígenes, quienes de forma creciente se entrenan y trabajan como antropólogos–, continúen involucrados en las reclamaciones de titulación nativa, a pesar de su falta de éxito, refleja tanto la continuidad de la lucha en Australia por los derechos sobre la tierra, como la dificultad que el conoci-

miento antropológico ha tenido para ser escuchado más allá de su propio "centro".

Mi análisis no quiere implicar que los problemas van a desaparecer, que el discurso de la titulación nativa está más allá de la crítica, o que los antropólogos australianos deben resistirse a los desafíos para la reproducción de una antropología hegemónica. Pero sí sugiere que por lo menos en un extremo del espectro, los antropólogos deben seguir trabajando duro para transmitir materiales complejos a los proponentes de "otras" formas de conocimiento, incluidas personas a las que se les dan poderes y autoridad por un Estado a veces hostil.

Muchas de las formas de conocimiento antropológico y de las vías para su producción existen en la Australia poscolonial, donde los antropólogos emergentes pueden ser descritos mostrando "[…] un giro en las fronteras y los límites en medio de lugares a través de los cuales son negociados los significados de la autoridad cultural y política" (Bhabha 1990: 4). La antropología australiana parece estar ahora establecida de una manera precaria, con varias vías por ser exploradas. Una de esas podría ser la de conmocionar un proceso que hace énfasis en una antropología no crítica y unitaria; otra es la de responder a la presión por las necesidades económicas y el peligro de un tiempo de reflexión disminuido; otra es la de integrar la antropología en formulaciones multidisciplinarias, una trayectoria que podría llevar a un debate público y una visibilidad más amplia. Por supuesto, es posible también una combinación de estas tres vías y de otras reconfiguraciones.

El cierre sobre los debates alrededor del conocimiento antropológico interno, intersticial, o externo no es probable, ya que los antropólogos del "centro" y de más allá del "centro" procuran desarrollar teorías y prácticas que incorporan el conocimiento de otras partes en adición al desarrollo de su propia antropología. Espero que en el proceso, una antropología australiana más autoconciente descarte las aspiraciones de ser la "más grande" o "la mejor", de modo que pueda involucrarse como forma más productiva con las contradicciones, ambigüedades, y complejidades personificadas en el *ethos* globalizado de las antropologías del mundo. Mikhail Bakhtin (1981), como crítico de los intentos de enmarcar ideológicamente el significado de las palabras, las ideas y las acciones, se ha concentrado en el significado del análisis contextual y relacional. Para Bakhtin, el acercamiento dialógico permite la consideración de las formas en que el significado y la

interpretación cambian con el tiempo. Esta clase de análisis es importante para la comprensión y reformulación de las antropologías australianas.

Los múltiples conocimientos presentados en el contexto de las reclamaciones de titulación nativa son raramente la clase de "evidencia-conocimiento" que es persuasiva para los jueces que deliberan en las cortes de derecho australianas. Mientras los antropólogos en Australia pueden ser más abiertos a reconstruir la antropología hegemónica y estar receptivos a sus transformaciones, necesitamos estar concientes que tal conocimiento es a menudo incomprensible –quizás por una variedad de razones intencionales y no intencionales–, para los que están por fuera de la construcción de ese conocimiento, incluidos los grupos con los cuales los antropólogos trabajan –como los yorta-yorta, que continúan explorando formas para lograr la devolución de sus tierras–.

Las clases de conocimientos múltiples con los que los antropólogos se involucran no se cristalizan o mutan en el vacío. En el caso de las reclamaciones de titulación nativas, en donde el énfasis se hace en la mediación y la litigación, los conocimientos antropológicos y de otra clase deben ser accesibles y persuasivos para los adherentes a otro cuerpo "diferente" de conocimiento y de ley. Que los antropólogos lleven a cabo investigaciones a través de fronteras disciplinarias a medida que negocian las complejas demandas de los grupos indígenas y del Estado, representa un problema levemente diferente, aunque no menos importante, que el de perturbar el "centro" y cuestionar el poder y la autoridad de una división heredada entre periferia-centro.

Hegemonía oficial y pluralismos contestatarios

Shiv Visvanathan

I

En la discusión contemporánea de los modelos de centro-periferia en antropología, los investigadores deben ser sensibles a los problemas de la producción intelectual. El centro y la periferia ya no son geografías congeladas, sino que han sido interpretados como fluidos por la naturaleza proteica de las corrientes diaspóricas. Sin embargo, un estudioso que trabaje en la periferia puede quedar atrapado en la urdimbre del tiempo. Cuando se anuncian revoluciones globales en el centro, él siente, como Rip van Winkle, una entrada tardía a un asunto ya establecido. Si usted menciona actualmente la antropología en India, será referido a la obra monumental de Veena Das *Oxford Companion to Sociology and Social Anthropology* (2003), aquel fascinante esfuerzo por recopilar un conjunto de textos para crear un libro de texto y desarrollar un consenso, tanto indio como diaspórico, sobre la antropología social. Allí se recoge en su mejor forma a la ciencia normal de la antropología. Pero el problema con los monumentos es que rápidamente se convierten en estatuas. Al criticarlos uno se siente como un "gorrión no oficial", especialmente cuando quedan atrapados en posiciones congeladas de lo que uno concibe como movimientos de ballet.

Moviéndonos del discurso a las instituciones, encontramos el corto pero magistral examen de Partha Chatterjee (2002) sobre las ciencias sociales en India, patrocinado por el Social Science Research Council en Nueva York. El esfuerzo orquestado de Chatterjee para entender la estructura institucional de la ciencia social es un magnífico trabajo cosmopolita y que con seguridad afectará la política y los planes de estudio en los años por venir.

Sin embargo, el problema del centro y la periferia está reflejado en la naturaleza de estos dos trabajos. Das enseña en John Hopkins University; Chatterjee ofrece sus servicios cada

año a Columbia University. Ambos son personas sensibles; sin embargo, ninguno de los dos medita sobre su locación o sobre su modo particular de producción intelectual. El artículo de Chatterjee fácilmente podría llamarse "Clubes claves en las ciencias sociales", así de cerca estaban interconectadas sus fuentes de información.

La ironía de la reflexión sobre centro-periferia es que esta problemática en sí misma podría ser heredada, e incluso las reflexiones marginales realmente podrían representar la marginalidad virtual de profesionales flotantes en un mundo globalizado. ¿Qué hace usted cuando su problema y su problemática son en sí mismos creaciones del centro? ¿Qué podría usted añadir cuando las reflexiones influyentes ya están impresas, una insistiendo en que es un manual y la otra ocupando un espacio como una declaración política? Uno no puede desacreditar estos esfuerzos. Son mapas intelectuales sobresalientes; pero, al hablar de los territorios de la mente, uno puede inventar una geografía diferente, un espacio deseoso, más cercano a la propia autobiografía.

La antropología es, en cierto modo, el producto de una imaginación excéntrica y que disiente, la de un sujeto que riñe perpetuamente consigo mismo. Lo que espero hacer en este capítulo es mirar la "antropología mundial" y "la política del centro y la periferia" a través de los lentes del disentimiento, pero en relación con visiones oficiales. Desde dicha perspectiva el centro y la periferia no se convierten en partes de una antropología reificada de futuros vacíos, sino en cartas continuamente mezcladas de una baraja intelectual o en artistas en un circo de epistemologías. Lo que uno siente entonces no es la hegemonía del pensamiento imperial sino la inquietud de la mente antropológica. Para volver a dibujar esta geografía cognoscitiva, quisiera intentar unir las imaginaciones marginales con las radicales, las disidentes y las excéntricas.

La antropología en India puede leerse como una serie de escenarios cambiantes. El debate se mueve sobre una variedad de ejes, incluyendo el colonial, el civilizacional, el del Estado-nación, el de la sociedad civil y el global. En este contexto, la antropología se convierte no únicamente en un discurso oficial que convoca e inventa ciertas formas de "prácticas foucaultianas" –desde el censo y la encuesta hasta la gran creación colonial: el diccionario geográfico–, sino también en un compendio de sueños alternativos. La antropología se transforma no únicamente en una forma de panoptizar

al otro sino de inventar una recreativa variedad de otros. Al yuxtaponer colonialismos como marcos de referencia para la antropología, tenemos otros colonialismos.

La antropología en India tiene la confianza suficiente para ir más allá del *resentimiento* del orientalismo y pluralizar la perspectiva colonizadora. Uno debe incluir dentro de la narrativa estándar del colonialismo las reflexiones de personas que pudiesen ser traducidas como "los otros colonialistas". Ellos no fueron los imperialistas convencionales que interpretaron la colonia como una plantación o aun como una cultura que debía preservarse en los museos. En el corazón, estos otros colonialistas fueron sociólogos comparativos. Ellos discernieron tendencias que el colonizador había hecho recesivas dentro de sí mismo y trataron la colonia como un sitio para la reinvención y la recuperación de posibilidades intelectuales en la educación, la planeación urbana, la ciencia y la política. No todos los oficiales británicos vieron en India un sitio para ser explorado y gobernado. Para muchos fue un teatro para conocimientos alternativos, para experimentos que habían fallado en Occidente. Uno puede pensar en Patrick Geddes, el primer profesor de sociología en la Universidad de Bombay, quien vio en India las posibilidades de una universidad postgermánica; y en Albert Howard, quien vio en su antropología de la agricultura la teoría de una sociedad basada en una actitud diferente hacia la tierra. Uno podría incluso invocar la antropología teosofista, con sus sueños sobre la niñez, y que trabajó hacia una nueva interpretación de los Boy Scouts y del niño oculto que dirigió nuevas nociones de pedagogía para niños discapacitados.

Para muchos fue un teatro de conocimientos alternativos, experimentos que habían fallado o se habían vuelto recesivos en Occidente. Quiero hacer énfasis en dos argumentos diferentes. Primero, que el discurso de los otros colonialismos modificó y creó mundos paralelos al espacio oficial de la antropología colonial. Mientras que la antropología oficial imitaba a las empresas orientalistas, los participantes en el otro colonialismo se comprometieron en el diálogo con las ideas sociológicas del movimiento nacional indio. Por cada Risley y Hutton había un Patrick Geddes y una Annie Besant.

Segundo, que el afable orientalismo de Blavatsky, Besant y Allan Octavian Hume se encontró con la hospitalidad del nacionalismo indio. Debe hacerse énfasis en la confianza antropológica del movimiento nacionalista, en especial cuando

el Estado-nación todavía funciona como un corsé intelectual. Los indios nacionalistas, aun al intentar derrocar al imperio británico, siempre estuvieron abiertos a las imaginaciones excéntricas y discrepantes. De hecho, el nacionalismo indio fue una antropología fascinante del otro, una imaginación que se extendió hasta los debates de la asamblea constituyente que funcionaba bajo la sombra de la Partición. India era como un montón de abono mascando ideas perpetuamente, en el cual nada se perdió o nada fue eternamente derrotado. El nacionalismo indio puede verse como un marco de referencia dialógico para la antropología mundial, puesto que en éste la antropología gandhiana de la aldea confrontaba las imaginaciones estéticas tradicionalistas de Ananda Coomaraswamy y E. B. Havell, o peleaba con la antropología oculta de los teosofistas y la visión leninista de los científicos que soñaban con una sociedad basada en el método científico (Nandy y Visvanathan 1997, Visvanathan 2001).

Con frecuencia estos enfoques han sido presentados por los historiadores intelectuales como cuadrículas intelectuales separadas, cuando por el contrario dichos enfoques eran las urdimbres y las tramas de un complejo debate intelectual. Fue un debate sobre cuestionamientos tales como: ¿cuál es el papel de la ciencia occidental moderna en la civilización india? ¿Puede el diálogo entre sistemas médicos proporcionar un marco de referencia diferente para la política? ¿Puede India construir una universidad postgermánica que personifique una idea diferente de conocimiento y que no refleje únicamente un estilo indio sino también hacer una contribución al conocimiento mundial? Bernard Cohn (1996) y otros escritores han hecho énfasis en la invención del conocimiento colonial, desde el hinduismo hasta la ley colonial. Estos han ignorado los círculos alternativos de debate que crearon otras posibilidades para la ciencia, el urbanismo, la tradición, la tecnología, la arquitectura y la agricultura. Para usar términos más recientes, si el colonialismo pretendía ser un sistema mundial, entonces el nacionalismo indio proyectó las posibilidades de una antropología mundial con sus ideas de pluralismo, diversidad y disentimiento. Para sentir el poder y la confianza de este sueño uno no tiene que llegar tan lejos, como lo hizo Pannikar cuando pidió que permitiésemos que los bolsillos de Goa y Pondicherry permanecieran coloniales para que pudiésemos continuamente estudiar el Occidente en nosotros. Para entender qué es antropología uno no debe seguir el nivel de discurso del "diccionario" oficial, sino que debe ver

el acto antropológico como un modificador –algo que cambia significados a medida que se mueve de un contexto a otro–.

Con la llegada de la Independencia de India, el circo epistémico de la antropología llegó a ser más domesticado, más disciplinario, aunque aún estaba lleno de recuerdos de otro mundo de debates.

II

Los debates que comenzaron con la independencia se centraron en un conjunto simple de preguntas. ¿Es la sociología un discurso de, y está orientado hacia, el Estado nacional, o puede mediar entre civilización y nación? ¿Es la sociología posible en un sentido civilizacional? ¿Puede uno crear una sociología universalista o es la sociología un ejercicio particularista atado a ciertas instituciones particulares? ¿Son las categorías sociológicas únicas, universales y traducibles?

Estas preguntas dibujan tres conjuntos de respuestas, cada uno como una manera fascinante de redefinir el problema. Cada respuesta unió con guión a la sociología con un tema diferente, sugiriendo que la respuesta a la pregunta podría estar en el híbrido creado. La primera respuesta y la más divulgada fue la del francés Louis Dumont, el experto en India, quien todavía se mantiene vigente en la escena india. Dumont afirmaba que la posibilidad de una sociología de India yacía en una cooperación más estrecha entre la indología y la antropología social. La problemática dumontiana dominó la sociología india e inició uno de los debates más cosmopolitas sobre el tema de una "sociología de India" (Bailey 1959). La revista que Dumont fundó junto con David Pocock, *Contributions to Indian Sociology*, llegó a ser la dominante, remplazando al *Sociological Bulletin*, de carácter más cotidiano, y al *Eastern Anthropologist*, de carácter más regional.

Los debates sobre una sociología de India constituyen uno de los archivos más fascinantes sobre la posibilidad de una antropología mundial; sin embargo, los términos del debate y su historia "oficial" marginalizan otras dos fascinantes respuestas a las preguntas fundamentales. Ambas surgieron de la escuela intelectual más pesada de la época, y ambas han sido marginadas u olvidadas. El estilo y los debates de la Lucknow School deben entonces ser recuperados; haré esto en dos etapas. Primero describiré los trabajos de D. P. Mukherjee y Radhakamal Mukherjee, y luego elaboraré los

argumentos de A. K. Saran. Mientras que los dos primeros sociólogos intentaron purificar y traducir la visión económica de Marx como una empresa sociológica, el tercero llevó a cabo una batalla de guerrillas contra la modernidad y los sueños de una sociología universal occidental (Gupta 1974, Joshi 1986, Madan 1994).

Los miembros de la Lucknow School en economía y sociología tomaron una visión holística de la sociología. De hecho, los mismos límites entre la actual economía, la sociología y la ciencia política los han confinado al olvido; para ellos la sociología constituía virtualmente "ensayos sobre intrusiones", para usar los términos de Albert Hirschman (1981). La Lucknow School es recordada hoy por sus tres mosqueteros: Radhakamal Mukherjee, D. P. Mukherjee y D. N. Majumdar. Saran, menor que ellos, podría ser considerado como el espiritual D'Artagnan.

Las raíces de la Lucknow School se encuentran en el fondo del despertar nacional anticolonial que estalló del renacimiento bengalí como un flujo literario y político. La perspectiva de la escuela Lucknow consideró a las ciencias sociales como un teatro y como un sitio para imaginar una sociedad luchando por la emancipación nacional y en contra del retraso y la pobreza. Tácitamente se relacionaba con el modo en que la civilización y la comunidad india respondían al proyecto nacionalista del desarrollo planeado. Su fundador, Radhakamal Mukherjee, anotó:

> Estimé mucho la historia al comienzo de mi carrera educativa como un estudio sistemático para la gloria de India, pero el contacto cara a cara con la miseria, la vileza y la degradación de los tugurios de Calcuta influyeron en mi futuro interés en la economía y la sociología [...] Ricardo, Mill, Marshall, Walker, Carver no estaban preocupados por los problemas de la pobreza en general, pero ¿no formularon estos contemporáneos textos de economía ciertos problemas que requerían entendimiento e interpretación para analizar y aliviar la pobreza india? (Mukherjee, citado en Joshi 1986: 8).

Lo que Mukherjee trató de crear en Lucknow fue una sociología como una economía institucional apropiada para la sociedad india. Como sociólogo de la cultura india, él afirmó que "[...] los postulados de la economía occidental eran completamente diferentes de los que podían deducirse de un estudio realista de

la vida económica en India" (Joshi 1986: 11). Mahatma Gandhi aprobó las ideas de Mukherjee desde la temprana fecha de 1917. Citando con aprobación a Mukherjee, Gandhi observó "[...] que los principios de la economía occidental no podían aplicarse a las condiciones de India de la misma manera [que] las reglas de la gramática y la sintaxis de un idioma no podían ser aplicables a otro lenguaje" (Gandhi, citado en Joshi 1986: 11).

Pero el Estado-nación en India estaba comprometido con el desarrollo planificado. Mukherjee articuló una sociología que proporcionaba una visión civilizacional ecológica, un antídoto al enfoque eurocéntrico a la economía india. Encajadas en la estrategia de la escuela Lucknow, había dos aproximaciones hacia la sociología como una reinvención de la economía. La primera fue la que P. C. Joshi, en sus afectuosas memorias, llamó un "excepcionalismo asiático", una convicción de que "[...] no podemos alterar la institución económica de un país más que su idioma y sus pensamientos" (Joshi 1986: 16). La segunda era una visión de una transformación socialista orientada hacia las condiciones de Asia. Esta última lucha fue articulada en la vida y en las ideas de D. P. Mukherjee, el colega de Radhakamal Mukherjee. Joshi mencionó la diferencia en los estilos de estos dos hombres. Mientras Radhakamal Mukherjee era austero y sencillo, D. P. Mukherjee era un cosmopolita amante del placer, quien amaba la comida, los cigarrillos y las ideas; un intelectual de café que fue una autoridad sobre la música.

D. P. Mukherjee fue un intelectual indio arquetípico que vio en la independencia un desafío para los intelectuales. Él observó que "[...] los franceses se atrevieron en 1789, los ingleses en 1683, los alemanes en 1848 y los rusos en 1917. Por primera vez en varios siglos, India tiene una oportunidad para atreverse" (Joshi 1986: 20). Para D. P. Mukherjee, el asunto era cómo una civilización se atreve a cambiar, con sus mezclas de tradición y modernidad. Para él la sociología era una biografía colectiva de este ejercicio en transformación, un desafío que se hizo especialmente profundo por la afinidad de la sociología con el marxismo. El marxismo era un sueño de la antropología transformadora del mundo. La pregunta era: ¿puede mezclarse con la civilización india?

D. P. Mukherjee sentía que los marxistas de India debían inducir un encuentro creativo con su civilización; de hecho, citó a Marx diciendo que "[...] entre más profundo vaya usted al fondo, a las raíces, más radical se vuelve". En su libro *Man and Plan in India* escribió:

> El marxismo debe mediar creativamente entre los valores de Occidente y la tradición india. Por lo tanto dos sistemas de información deben ser trabajados. Uno es el plan, con sus valores occidentales básicos en experimentación, racionalismo, contabilidad social y en valores occidentales adicionales que se centran en o emergen de la burocratización, la industrialización, la tecnología y en la creciente urbanización. El otro no es tanto las tradiciones indias como las fuerzas de conservación y los poderes de asimilación de India. En el presente no están posicionados de forma precisa. Si acaso, el primer dato está ascendiendo gradualmente [...] El segundo requisito es la acción social para empujar con el plan y empujarlo conscientemente, deliberadamente, colectivamente hacia la siguiente fase histórica. El valor de las tradiciones indias está en la capacidad de sus fuerzas de conservación para poner freno a un pasaje precipitado. El ajuste es el producto final de la conexión dialéctica entre los dos (Mukherjee, citado en Joshi 1986: 22).

D. P. Mukherjee reconoció que el marxismo era la crítica más fuerte al capitalismo y a la explotación, pero creía que era incompleta como una teoría del valor. Lo que el marxismo necesitaba era una "agitación espiritual", un enfoque que Gandhi proporcionó. Gandhi se oponía a la civilización tecnológica moderna porque la veía como una teoría de avaricia y necesidad. Estaba convencido de que el incremento y el uso a gran escala de maquinaria era un motor de explotación, y se opuso a la tecnología porque representaba la negación del orden social normal, lo cual en la visión de Gandhi se basaba en los principios de no deseo y de no posesión. Mukherjee creía que esto era lo que le faltaba al marxismo, porque éste rechazaba las normas espirituales basadas en el no deseo y en un código de conducta fundado en el autocontrol y en la oración.

Mukherjee luchaba con otra profunda dificultad que no podía resolver. Se relacionaba con el tiempo y, tal como lo han señalado críticos como Saran y Dumont, era algo contra lo cual él luchaba en vano. Mukherjee rogaba de manera poética por "... un concepto del tiempo que no se moviera en una sola dirección, [pero] que no fuera cíclico. No será ni la hora de Greenwich ni el parpadeo del ojo de Brahma. Esperaba que con este cambio del tiempo trascendental al tiempo humano, la

filosofía sería con la historia una sola". Pero como lo anotó el implacable Saran, "[…] el nuevo concepto de tiempo propuesto es un poco demasiado ecléctico, para no decir elástico". Era difícil imaginar cómo D. P. Mukherjee visualizó un tiempo no direccional que a su vez no fuera cíclico. El imperioso Dumont se refirió a esto como el problema no resuelto de la sociología de Mukherjee. Él anotó que "[…] el reconocimiento propio de la ausencia del individuo en India tradicional lo obliga a uno a admitir con otros que India no tiene historia, ya que la historia y el individuo son inseparables; se deduce que la 'civilización india es ahistórica por definición'" (Dumont, citado en Madan 1994: 16).

La vida de D. P. Mukherjee, como su antropología, implicó una serie de reticencias. Saran observó que las tres notas mundiales que lo atraían –Vedanta, el liberalismo occidental y el marxismo– no se mezclaron. T. N. Madan, en su libro *Pathways*, se preguntaba cómo hubiese sido la autobiografía de Mukherjee (1994: 23). Yo me pregunto cómo hubiese sido su sociología futura.

La escuela Lucknow perdió frente a los sueños del desarrollo planeado. Fue la London School of Economics, LSE, no la Lucknow School, la que dominó a India independiente. D. P. Mukherjee y otros sociólogos como él fueron vistos como soñadores, como aficionados de cafés en el mundo de los tecnócratas. En la cuarta sección exploraré las ideas de A. K. Saran mientras discuto la sociología de la modernidad; el espacio de este texto no me permite discutir los estilos intelectuales de N. K. Bose y G. S. Ghurye. Lo que tengo que confrontar es el manifiesto sociológico que marginalizó sus sociologías. Ahora llegamos a la visión de la sociología que Louis Dumont inventó.

III

Si Max Mueller se obsesiona con la indología y si los fantasmas de Risley y Hutton aún acechan los pasos de la antropología colonial, entonces Louis Dumont es el espectro que acecha a la sociología india. Su *Homo Hierarchicus* (Dumont 1980) es la gran obra maestra de la sociología india moderna. La revista que inauguró, *Contribution*, determinó la calidad profesional y el estilo de la sociología india. Como crítico, irritante, contraste, oponente, referencia y antecesor, Dumont inició el fascinante debate "por una sociología de India". Pero

los sociólogos de India, desafortunadamente con frecuencia leyeron únicamente la mitad de Dumont. Con frecuencia fallaron en complementar su lectura de India con sus estudios de Occidente. Así, mientras Dumont con frecuencia era sordo a las críticas procedentes de India, los indios eran igualmente parciales en el entendimiento de sus intentos por crear lo que podría llamarse una sociología comparada de acuerdo con los lineamientos de Weber.

Louis Dumont inició sus estudios sobre India como un académico maduro y ya respetado por Claude Lévi-Strauss (Madan 1982: 405-418). Dumont quería ir más allá de una India empírica, ecléctica, o clerical; quería una India que se pudiese entender como una orientación teórica. Igualmente quería crear una India que fuera un otro intelectual, civilizacional de Occidente. De hecho, consideraba a India en términos civilizacionales más que societales. Civilizacionalmente, uno podría tratar con todos en el nivel de valores y dicha perspectiva daba para comparaciones. Era una visión de la antropología del mundo que escapaba a los etnocentrismos.

Uno puede entender esto en términos de su *opus magnum* (Dumont 1980), que era esencialmente un estudio sobre el sistema de castas y sus implicaciones. Fue un experimento pensado a una gran escala intelectual; no fue un ejercicio etnográfico o un estudio histórico. Para Dumont la etnografía y la historia fueron únicamente instrumentos de elucidación. Se quejaba de que los estudiosos de Occidente veían el sistema de castas a través de las ideologías y los lentes occidentales. Como resultado de esto el estudio de las castas se convirtió en una víctima de la etnocentricidad occidental. La casta se basaba en la desigualdad, pero oponerla mecánicamente a la idea occidental de lo que era igualdad era, aunque tal vez políticamente correcto, agotador. Para entender la casta, uno tenía que exorcizarse a sí mismo del igualitarismo, del individualismo y de la economía política. Uno debía ir más allá de la simplicidad de la igualdad hasta la gran complejidad de la jerarquía.

No puedo entrar en la crítica de *Homo Hierarchicus* (Dumont 1980), pero sí debo presentar ahora su idea de sociología de India. La esencia del enfoque, como lo observó T. N. Madan (1982), fue presentada en su conferencia inaugural en l'École Pratique des Hautes Études en 1955 y en una versión abreviada de la conferencia, donde David Pocock hacía de Charles Lamb, publicada en *Contributions to Indian Sociology* (Dumont y Pocock 1957). Los dos reivindicaban que "una sociología de India yace

en la confluencia de la sociología y la indología". Dicho enfoque le permitiría comprender a uno la unidad de India en un sentido civilizacional. Esa unidad debía ser teórica y estructural. No debía desviarse por un énfasis en aspectos aislados o tropezar sobre una diversidad fenotípica que acecha los estudios superficiales de India. Una vez que comprendamos los fundamentos de India, "la diversidad empírica se reduce en el trasfondo y salta al frente una similaridad casi monótona".

Para Dumont, una sociología de India necesitaba tanto del extraño como del nativo. El extraño, como persona de afuera, observa los hechos sociales como cosas. Sin embargo, éste se da cuenta de que los hechos sociales son cosas y no cosas, y aboga por un estudio dualista de la sociedad de la India desde dentro y afuera. La dualidad lleva a la dialéctica, y Dumont estudió las castas junto con las anticastas, el parentesco del lado del que renuncia.

El proyecto de Dumont era seminal en su fructificar y en la diversidad de críticas que generó. De hecho, el debate sobre la sociología de India continúa hasta hoy día, aunque su concentración y furia se ha estrechado. Lo que comenzó como un debate sobre la política del conocimiento y la necesidad de construir a India como algo más allá de un otro epistémico para Occidente, han degenerado algunas veces en una sociología de la profesión en India. En el mejor de los casos produjo los escritos de Uberoi, Kantowsky, Madan, Saran, Khare y Marriot (en particular, Kantowsky 1984, Khare 1990, Uberoi 1968). Fue algo abierto, dialógico y acogedor. Las primeras críticas del trabajo de Dumont sostenían que éste implicaba una sociología centrada en lo hindú que no tenía cabida para lo cristiano o lo musulmán. En su búsqueda por una unidad teórica, Dumont y Pocock ignoraron el hecho de que la sociología de India también debía ser una sociología de musulmanes, cristianos, parsees y judíos. Parte de esta visión general se originó en el hecho de que Dumont y Pocock proponían como principio la unidad como un imperativo teórico más que como un hecho empírico. Ellos escribieron que era "[…] esencial que esta unidad fuese postulada desde el principio", sosteniendo que "[…] mientras que esto complica nuestros métodos, simplifica nuestros principios y nuestros objetivos". Sin esto, ellos advirtieron: "no habrá una sociología de India excepto en un sentido vago de la geografía" (Dumont y Pocock 1957).

Había un segundo sentido en el cual los críticos veían el proyecto de Dumont como parcial. Ellos lo veían como

"ahistórico", como haciendo énfasis en las preocupaciones de lo tradicional más que en una India moderna. Igualmente consideraron que Dumont y Pocock, en su preocupación por la India tradicional, ignoraron completamente la creciente importancia de una India cada vez más desarrollada y moderna. Su visión de una sociología de India como la sociología de una sociedad india tradicional los hizo escoger a la indología, en lugar de la historia, como socia de la sociología.

Tres críticas diferentes fueron aún más poderosas teóricamente. La primera, por parte de J. P. S. Uberoi (1968), quien planteó la necesidad de una sociología recíproca. Él habló de una India libre de su influencia colonial –un pensamiento swaraj-ista, o "gobierno propio"– y, al mismo tiempo, abogó por una lectura india de Occidente, no sólo como un ejemplo de contracolonialidad sino como el comienzo de un universalismo más didáctico.

D. Kantowsky (1984), al tiempo que apoyaba el proyecto de Uberoi de una ciencia swaraj-ista, ofreció una crítica desde un ángulo diferente. Él sostenía la necesidad de una escuela de pensamiento nacional para reformular las preguntas y los conceptos importados. Examinó la necesidad de una sociología de India saltando a través del debate de *Contributions to Indian Sociology*. De forma retórica, se preguntó si el apoyo a una sociología de India significaba que también había, por ejemplo, una química india.

F. G. Bailey (1959) planteó el mismo tema en su crítica a Dumont. Criticando lo que él llamó la insistencia de Dumont sobre la singularidad de la sociedad india, sostenía que "[…] lo singular es científicamente incomprensible. No puede haber una sociología de India excepto en un sentido geográfico vago y [no] más allá de que puedan haber principios hindúes distintivos en la química o en la biología" (Bailey 1959: 88-101). Bailey, sociólogo, no estaba por supuesto consciente del trabajo de J. B. S. Haldane o del de C. V. Seshadri (1993), pero eso es tema para otro ensayo.

Lo que Kantowsky desafió fue la idea de unidad en Dumont. Él observó que Dumont argumentaba que la unidad de la humanidad se manifestaba a sí misma en una unidad de pensamiento y que los hindúes, como todas las demás personas, pensaban a través de opuestos distintivos. Luego citó el trabajo de Satish Saberwal para mostrar cómo el universo celular, constituido alrededor de la autonomía normativa de varias *varnas* –castas–, parecía aceptar ambas lógicas, antes que cual-

quiera de ellas (Saberwal 1983: 301-315). Era exactamente esta capacidad de la sociedad india para absorber capa sobre capa de códigos nuevos y sus correspondientes lógicas ahistóricas, lo que Weber encontró difícil de entender y trató de encajar en la lógica de su pensamiento histórico tipo occidental y su modelo protestante. A. K. Ramanujan ofreció una versión más inteligible de este asunto en su clásico artículo: "Is There an Indian Way of Thinking?" (Ramanujan 1999: 41-55).

Finalmente, el proyecto de Dumont fue criticado desde un ángulo diferente: desde el mundo de la modernidad. Como lo observó André Béteille (1993): "De hecho, Dumont ha tratado de reivindicar un mundo que los indios han dejado atrás, no uno que ellos estaban tratando de crear".

IV

Los escritos de A. K. Saran proporcionan una entrada en la sociología de la modernización en India. El trabajo de Saran fue una crítica apremiante, implacable y solitaria del encuentro sociológico con la modernidad. Uno puede seguirlo mejor a través de la exégesis de K. P. Gupta en su "Sociology of Tradition and the Tradition of Indian Sociology" (1974). Saran comenzó preguntando si el sistema nativo de la tradición podría producir, apoyar o coexistir con sistemas completamente extranjeros de modernidad. Estaba específicamente interesado en entender si la influencia occidental y la internalización acompañante de Occidente podían llevar a la modernización de la tradición india.

En términos amplios, para la sociología india contemporánea, la respuesta estaba era afirmativa. La sociología india pocas veces expresó una lealtad no calificada hacia el hinduismo o celebró indiscretamente la occidentalización. Como observó Gupta "[...] en la conciencia moderna del sociólogo indio, la tradición es totalmente compatible con la modernidad. Es estrictamente dentro de este contexto que la síntesis y el híbrido se han convertido en los dos componentes más populares de la teoría de la modernización en India" (1974: 34).

Saran llamó a esta táctica "una falsa conciencia" porque instrumentalizó la tradición como una herramienta para la modernidad y porque trivializó la tradición utilizando los criterios modernos para evaluar y entender la tradición. Gupta agregó que la táctica tuvo consecuencias fatales en el contexto empírico y metodológico. Explicó que un sociólogo estaba

restringido a fragmentos, pedazos o residuos de la tradición tales como las fiestas y los ayunos religiosos. En un nivel un poco más profundo, un científico social de la India puede expresar una alegría incontenible al ver a un fatalista campesino indio aceptando fertilizantes y pesticidas. Este acto en sí mismo parece confirmar todas sus predisposiciones acerca de la modernización de la tradición india. "A nivel metodológico, el hinduismo está desligado de su base institucional y se estudia únicamente como una colección de actos y creencias dispares que pueden usarse y abusarse en el proceso de modernización" (Gupta 1974: 34).

Para Saran, la religión y la sociedad hindú eran inseparables, pero la conquista y el dominio colonial musulmán las bifurcaron artificialmente. Como resultado, se vio la evidencia de patrones apologéticos de "síntesis" y "adaptación". Saran argumentó que el único antropólogo que resistió esto fue Gandhi. Pero la antropología gandhiana fue rechazada en la modernización y el socialismo posterior a la independencia, que la acomodaron únicamente como una contrafuerza humanista al régimen de transferencia de tecnología. Con una tradición debilitada y una modernidad superficial, India fácilmente adoptó modelos coloniales de cambio, aun cuando estos ya eran anticuados.

Los escritos dispersos de Saran ofrecían uno de los desafíos originales a la investigación en ciencias sociales en India. Él estableció conexiones claras entre el imperialismo y la investigación en las ciencias sociales y estaba entre los primeros en advertir sobre la pseudoautonomía de India en la esfera del desarrollo y modernización económica. Además, él hizo una última contribución crucial: vio el centro y la periferia no como espacios colonizados y colonizadores sino como hegemonías de tiempo. Reclamó que la "modernidad es una palabra-tiempo, y con la idea de progreso 'la vida debe vivirse en una cuesta hacia arriba'". La hegemonía del tiempo fue lo que marcó la sociología del desarrollo. Él se quejó:

> La modernidad no puede usarse como una palabra-calidad sin congelar una parte de la historia; y esta absolutización de un fragmento es tan patentemente antihistórica que es un milagro que no se le haya puesto una atención seria a este problema. Si la historia debe validar algún valor absoluto, el tiempo debe tener un final; y el tiempo para nuestros sociólogos modernos, no tiene un final. Para ver esto uno debe saber que aunque la sociología de

> la modernización y el cambio social tienden a ser universales en su validez y globales en su alcance, se supone que sean exclusivamente para los países de bajo desarrollo –Low Development Countries, LDCs– y no aplica del todo a Norteamérica o a Europa. Para ellos puede haber problemas de la sociedad postindustrial, posmoderna o postcristiana, pero estos son radicalmente diferentes de los problemas y dilemas de la modernización en los países de bajo desarrollo. Para los sociólogos europeos y americanos pensar en términos de utopías, futurología, copias alternativas enfrentando golpes futuros, construyendo y enfrentando una sociedad cibernética, derrotando la crisis ecológica –tasa de crecimiento cero–, la muerte de la teología de Dios, la contracultura, la consciencia III y el enverdecimiento de América. Nada de esto tiene un parentesco real o aun afinidad con la modernización de los países subdesarrollados de Asia y África excepto en un sentido honorífico (Saran 1975: 104).

Pero tristemente, aunque Saran fue un desafío brillante para la modernidad, falló en construir una sociología de tradición. Como él se convirtió en una voz solitaria, lo que dominó en la sociología fue la retórica de "la modernidad de la tradición". La modernidad, la sociología y la construcción de la nación fueron alegremente de la mano en el discurso de la sociología de India en las décadas del sesenta y setenta. Este alegre pero modesto conocimiento es lo que quiero discutir en la siguiente sección.

V

Los debates que he descrito hasta el momento pesentan la sociología como un ejercicio intelectual que medita sobre los asuntos de las civilizaciones y los aspectos metafísicos del tiempo, la modernidad y la epistemología. La década del sesenta vio un cambio general en el estilo. La sociología se hizo más pragmática, más profesional y más común. Pasó de ser un ejercicio marginal llevado a cabo por unos pocos caballeros universitarios a ser un experimento de proporciones nacionales. Esta explosión se entiende mejor siguiendo la narrativa de sociólogos sobresalientes en esa época tales como M. N. Srinivas y André Béteille, quienes fueron excelentes narradores.

En sus diversas reminiscencias, M. N. Srinivas hizo el recuento de que en el período colonial la sociología escasamente se toleraba en India como un tema de estudio. Y a pesar de ese prejuicio, Srinivas explicó que era una herencia colonial:

> Para los académicos británicos, la sociología era un tema extranjero; sus orígenes se encuentran en Europa y también fue asociada al socialismo. Las élites hindúes, educadas en las universidades británicas, aceptaron estos prejuicios como un asunto por supuesto. Era significativo que en Inglaterra, la sociología se estableció como una disciplina académica por fuera de Oxbridge, en el LSE, fundada por los Fabianes, Sidney y Beatrice Webb. El primer profesor de sociología en el LSE fue Edward Westermarck, un finlandés (Srinivas 1994: 10).

Agregó que el cambio en la actitud de los académicos indios hacia la sociología provenía de un cambio en sus modelos de excelencia. Desde 1960 en adelante Estados Unidos se convirtió en el país de la excelencia académica y en una poderosa fuente de influencia intelectual. Srinivas anotó que

> … fue la Fundación Ford bajo la dirección de Douglas Ensminger la que vendió toda la idea del desarrollo de la comunidad al Primer Ministro Nehru. Unos pocos sociólogos rurales de Estados Unidos visitaron India para asesorar a la Comisión de Planeación sobre cómo promover el desarrollo en las aldeas indias (Srinivas 1994: 11).

Los años de la post-independencia vieron el establecimiento de programas sobre el sur de Asia en Chicago, Cornell, Pennsylvania, Columbia, Wisconsin, Duke y California. Srinivas afirmó que el momento hizo época, "… lo cual marcó el descubrimiento de India por parte de los académicos de Estados Unidos, si exceptuamos a unas pocas figuras extrañas pero importantes como Norman Brown y David Mandelbaum" (Srinivas 1994: 11). Estos años también fueron testigos de una financiación sustancial de estudios sobre India por parte de las fundaciones Ford y Rockefeller. Además se llevó a cabo un número substancial de investigaciones en las ciencias sociales gracias a la ayuda de desarrollo de Estados Unidos dada bajo la "Public Law 480".

Por supuesto Srinivas rápidamente agregó que la sociología no se desarrolló únicamente como resultado de las iniciativas externas. La sociedad india –él hizo énfasis– había establecido reservas para las castas y tribus programadas, un plan de acción afirmativa que afectó a más de 400 millones de personas. La propia existencia de este proceso de cambio social y la necesidad de entenderlo contribuyó a la popularidad de la sociología. Srinivas estableció que el departamento dominante en aquella época era la Delhi School of Economics de la Universidad de Delhi. La pregunta que uno debe hacerse entonces es: ¿qué clase de sociología floreció en éste y en otros departamentos?

André Béteille, uno de los primeros catedráticos de sociología en la Universidad de Delhi, explicó que la meta era crear una sociología comparada –y la sociología tenía que ser comparativa o no era nada–. Una sociología que abandonara un enfoque comparativo tendía a ser o abstracta y filosófica, o limitada y excéntrica. Afirmó que era bien conocido que esta tendencia se encontraba en los libros de texto de Estados Unidos y los estudiantes indios sufrían por ello. Para Béteille, comprometido siempre en conducir entre los extremos "[…] una sociología comparativa es la mejor salvaguarda contra la limitación excesiva" (1993: 291-304).

Él creía que una sociología comparada también era un desafío intelectual y pragmático del colonialismo, la cual había creado una barrera artificial entre las sociedades "primitivas" y avanzadas, tanto como una división paralela entre la antropología social y la sociología. Él debatió que los estudiantes de la sociedad y la cultura tenían un rol especial por desempeñar al explicar qué tanto se justificaba esta separación. Un indio que pretenda entender su propia sociedad, escribió Béteille, encuentra una variedad de formaciones sociales, desde la más simple hasta la más compleja. Dada esta situación, la división de trabajo entre la sociología y la antropología social era colonial y constrictiva a la vez. Y esta división era más marcada en las universidades de Estados Unidos, lo cual inevitablemente relegaba a un antropólogo social a un departamento de antropología.

A la visión de Béteille de la antropología social comparativa, Srinivas agregó una obsesión por el trabajo de campo. Para Srinivas, la sociología era una disciplina empírica, y vio el trabajo de campo como integral a ella. Combinó esta visión con un enfoque estructural-funcionalista, las posibilidades de lo que llegó a ser conocido a través de un análisis de los sencillos estudios de aldeas. Lo que el estructural-funcionalismo hizo

como método fue poner fuera de moda la explicación de instituciones indias tales como la casta y la familia por referencia a las escrituras.

El hogar que Srinivas construyó para la sociología fue una conciencia feliz traducida claramente por el mantenimiento tácito de una frontera entre la sociología y la economía. En los primeros años los antropólogos sociales se mantuvieron apartados de la política y la planeación. La confianza arrogante de los economistas de la Delhi School of Economics, especialmente de Sen y Chakrabarty, reforzó sus actos tácitos en el mantenimiento de dicha frontera. Finalmente, como lo observó Srinivas, la aparente relevancia de la sociología surgió debido a la errónea concepción popular de que era una variedad de trabajo social.

En su estudio sobre Srinivas, Sujata Patel (1998) observó que su autobiografía, *Indian Society through Personal Writings* (Srinivas 1996), reflejaba una típica aproximación a la sociología de clase media, de un brahmán. Ella observó la ausencia de la política en el trabajo, subrayando que "[…] obviamente el poder del Estado colonial o la protesta contra el Estado-nación que había surgido en y a través del movimiento nacional no tenía ninguna influencia sobre las fortunas familiares" (Patel 1998: 41-69). Al encontrarnos con Srinivas como un trabajador de campo, vemos a alguien que personifica las esperanzas y los deseos de las élites de un país recientemente independiente. Los cambios se llevan a cabo en las aldeas de India y se elogian por sus beneficios. Como trabajador de campo, Srinivas registró "[…] nuevas técnicas que entraban en la aldea, almazaras que se instalaban, rutas de buses que se iniciaban. Él [estaba] orgulloso del hecho de que uno de sus informantes fue posteriormente capaz de comprar un carro y que incluso una vez le dio un aventón cuando él caminaba calle abajo". De una manera extrañamente predecible, la antropología social se convirtió en una colección de narrativas cautelosamente celebratorias que describían el desarrollo económico y hacían énfasis en la elasticidad de la casta. La aldea que Srinivas describió en su libro *The Remembered Village* (Srinivas 1976), como la Malgudi del novelista R.K. Narayan, era una aldea transparentemente feliz. Los dioses estaban en el cielo, Nehru estaba al mando y casi todo estaba bien en el mundo aldeano de India.

Era esta satisfacción propia con una antropología social profesionalizada lo que comenzó a caerse cuando en 1975

Indira Gandhi impuso la Emergencia, un período de dictadura constitucional.

VI

La sociología de la Emergencia y sus consecuencias no es algo que uno pueda encontrar en los libros oficiales de sociología de India. No aparece en *Contributions* o en el *Sociological Bulletin*, excepto por una breve mención de Srinivas, reclamando que ésta era una aberración. La Emergencia dejó estériles a las principales instituciones de la sociedad india, desde los sindicatos y los tribunales hasta la universidad de India. Extrañamente, no existe ninguna reflexión sociológica sobre ello. De hecho, el mejor estudio sobre la Emergencia todavía es el de la Comisión Shah, la cual iba a investigar los "excesos" de la Emergencia. La sociología competente que se hizo en aquella época fue el trabajo de periodistas tales como Arun Shouries, Kuldeep Nayar y Ashok Mitra. A pesar de que parecían acechados por los fantasmas de la Escuela de Frankfurt; ellos construyeron la Emergencia a través de una pantomima teórica de Adorno y Horkheimer. Sin embargo, Indira Gandhi no era un Hitler y la Oficina Central de Investigaciones de la India no era la Gestapo.

La sociología poco podía ofrecer hacia el entendimiento de la Emergencia, pero el efecto recíproco fue devastador. La Emergencia destrozó el mundo feliz de la sociología funcional y las odas de los sociólogos a Parsons, Merton y Levy de tal manera que ninguna crítica marxista pudo haberlo hecho. Se encontró con la inocencia y la ingenuidad de una ciencia social india desprovista de una teoría sobre la dictadura, la construcción de instituciones o aun del mal. Comprobó que los sociólogos, como la mayoría de los demás ciudadanos, amaban la democracia de India pero tenían poco conocimiento de ello más allá de unos pocos estudios sobre las elecciones. Una sociedad demasiado preocupada por el desarrollo, la modernidad y la casta de repente apareció iletrada respecto a la violencia y a la democracia.

El golpe de la Emergencia forzó a los científicos sociales a reexaminar su compromiso nehruviano hacia la modernidad, la construcción de nación y la ciencia. Lo que emergió fue una sociología que desafió el contrato social entre la ciencia, el Estado-nación, la seguridad y el desarrollo.

La sociología creada por la Emergencia y sus consecuencias emergieron no en *Contributions* sino en revistas locales tales como *Lokayan Bulletin*. La nueva problemática sociológica fue construida de las batallas de los activistas de derechos humanos y de los grupos feministas. De la Emergencia y sus compromisos con la gran ciencia del Estado-nación surgió una de las mejores críticas a la ciencia en el mundo, ejemplificada en los escritos de Vandana Shiva, Ashis Nandy, Claude Alvares y C. V. Seshadri. En un intento por reinventar la democracia, estos críticos hicieron énfasis, primero, en que las nociones estándares del ciudadano no eran suficientes para proteger a la gente marginal de las degradaciones del desarrollo moderno. Subrayaron la paradoja de que India tenía más refugiados del desarrollo que de todas las guerras que había luchado. Segundo, reconocieron que era necesaria una nueva sociología de los derechos humanos que fuera más allá del universalismo de la carta de las Naciones Unidas. Tercero, hicieron énfasis en que la naturaleza y la tecnología debían ser trabajadas de nuevo en la sociología de India. Y, finalmente, las críticas hicieron énfasis en las nuevas relaciones de la ciencia y la democracia, lo que significó nuevas exigencias para ambas. La democracia requería abarcar más que solo la participación y la ciencia requería exceder la simple difusión de la tecnología dentro de India.

De manera extraña, esta visión de la sociología fue captada en los escritos de un científico político, Rajni Kothari, y un psicoanalista, Ashis Nandy (Kothari 1989a, 1989b, 1989c, Nandy 1980, 1988). En el Centro para el Estudio de las Sociedades en Desarrollo, en Delhi, los dos crearon una sociología nueva en la cual intentaban reinventar una visión de democracia, publicando principalmente en revistas tales como *Seminar*, *Alternatives* y el ya mencionado *Lokayan Bulletin*. Los marxistas, estructuralistas y funcionalistas tenían poco que decir acerca de la violencia de la Revolución Verde o del nuevo colonialismo del desarrollo. De manera extraña, los debates sobre la sociología de India tenían poco que agregar. Para la sociología, esta arena se convirtió en la prerrogativa tácita de las pequeñas revistas y de los movimientos de base.

Una de las críticas sobresalientes de la Emergencia fue una nueva sociología de la ciencia que esquivó del mundo de Merton, Shils y aun el de Bernal. Lo que surgió fue una crítica de la epistemología como una empresa de valor neutral. La ciencia como método debía estar unida a las ideas de vida, estilo de vida, subsistencia, ciclo de vida y oportunidades de vida.

Esta crítica impulsó la exploración de alternativas que crearon una sociología más cosmopolita que la sociología de la modernización, que a su vez fue el reflejo del modelo centro-periferia. La búsqueda de nuevos y ejemplares paradigmas ocurría al tiempo que Parsons y Merton le cedían su puesto a Gandhi e Illich. Esto trajo dos lecturas poderosas sobre la historia. Primero, estaba la búsqueda por una ciencia alternativa con base en los trabajos de Alvares (1992), Dharampal (1971) e incluso los viejos documentos orientalistas. Esta nueva lectura de la indología y los documentos coloniales encontró a su contraparte en una nueva generación de historiadores llamada los "subalternos". Infortunadamente ningún encuentro o diálogo reales se han llevado a cabo entre la lectura de los subalternos sobre el colonialismo y las historias alternativas del movimiento de crítica a la ciencia. Los subalternos, en un movimiento posterior, produjeron una serie de estudios sobre la ciencia, pero el trabajo de Gyan Prakash (2000) y David Arnold (2000) permanecen antisépticos, junto con el subalternismo muscular de Alvares y de Sunil Suhasrabudhey. Un encuentro entre los dos sigue siendo una de las mayores tareas de la antropología mundial.

Tristemente, las imaginaciones que disentían en el período de la post-Emergencia fueron fácilmente domesticadas. La posibilidad de una ciencia alternativa y la crítica de las feministas fueron absorbidas en un sentido reduccionista por el discurso de sostenibilidad y desarrollo de las Naciones Unidas y los discursos sobre el desarrollo del Banco Mundial. Aquí se encuentra una sociología de dos niveles que debemos entender. De hecho fueron los economistas, buscando absorber la crítica y humanizar la economía, quienes llevaron a cabo el ejercicio. Uno puede pensar especialmente en Mahbub ul Haq y Amartya Sen. Sus ideas sobre los derechos como capital social se mezclaban con la noción de sostenibilidad y crearon la posibilidad de un mundo mejor para las mujeres y los niños en términos de educación, nutrición y calidad de la vida. Pero dichos discursos de las Naciones Unidas ignoraron la amplia súplica de los sociólogos de base acerca de incorporar en la nueva carta del desarrollo ideas alternativas sobre lo público o aun sobre justicia y representación cognitiva. En general, no obstante, Sen y M. S. Swaminathan concordaron de manera cómoda con Nandy y Kothari. Lo oficial y lo disidente, el Estado y las organizaciones no gubernamentales, se hacían fácilmente compañeros en consenso alrededor de la idea del desarrollo sostenible.

VII

La celebración de la sociedad civil y la ciencia alternativa que marcó la década del ochenta y la del noventa lentamente se fue desatascando con la aparición de la globalización. La globalización atrapó a la sociología de India con los pies planos. Los escritos de Nandy, Kothari, Das y Madan tienen poco que decir sobre esto. En parte un texto que puede ser demasiado proteico para que los poscolonialistas lo decodifiquen. La sociología de la globalización en India tiene que depender de los intelectuales en la diáspora tales como Arjun Appadurai, cuyos estudios sobre globalización han obtenido el carácter de textos guías. Verdaderamente, la posición de Appadurai y de estudiosos tales como Dipesh Chakrabarty, Homi Bhabha y Veena Das demanda que entendamos la diáspora en forma teorética y en términos de estudios de caso. Los escritos de estos académicos han ayudado a crear un entendimiento poscolonial de India, pero aún es una comprensión alejada de India. Es un ejercicio creado en Chicago, Sydney o Sussex y luego copiado en Delhi y Bombay. De manera irónica, el poscolonialismo amenaza con ser un ejercicio diaspórico, al menos en términos de sus centros creativos.

Pero esto sólo enfatiza la necesidad de un estudio más sofisticado de la diáspora. Sociológicamente, el ser de la diáspora, como ciudadano, debe ser diferenciado del exilio, del emigrante y del refugiado, condiciones que dominaron la problemática de la sociología del siglo XX. Uno también debe estudiar el nacionalismo a larga distancia de la diáspora, el cual no sólo alimentó la violencia de Punjab y Sri Lanka sino que también se convirtió en una forma de consumo. Una nueva generación de diásporas de India pronto estarán estudiando a la India en los campus estadounidenses de Berkeley y Nueva York. ¿Cómo construirán India? ¿Creará la diáspora un nuevo orientalismo más sutil que aquellos descritos por Edward Said? Ya se puede observar el fundamentalismo tecnocrático que se origina en Silicon Valley y llena las arcas de Visva Hindu Parishad, VHP, y Bhartiya Janta Party, BJP. ¿O puede la diáspora ayudar a crear un internacionalismo cívico que transcienda las coacciones del Estado-nación? ¿Dónde están los miembros de la diáspora en una antropología-sociología de India?

La imaginación sociológica tal como existe en la era global florece no en *Contributions* o ni aun en *Economic and Political Weekly*. Ésta existe en cuatro niveles y como cuatro juegos de posibilidades. El primero plantea que hay por primera vez

una imaginación regional del sur de Asia. Uno puede moverse al menos de la sociología de India a la sociología del sur de Asia, un cambio impulsado por tres fuerzas. La primera es una apreciación intelectual del hecho de que los antropólogos de Sri Lanka han producido mejores y más sofisticados estudios sobre la violencia y la etnicidad que las narrativas casi mecánicas que los indios han producido acerca de la Partición. Segundo, y de manera similar, la sociología nepalesa del agua es un poderoso desafío para sus vecinos de India. La tercera fuerza es que la sociología de India, después de años de obsesión con el Reino Unido y Estados Unidos, de repente siente el dinamismo y la diversidad de las ideas en el sur de Asia. Sus divergentes imaginaciones parecen felizmente fraternales. Hay un sentido de que las ideas aparecen más interactivas entre más cerca estén de casa. Todo esto ha llevado a peticiones repetidas a favor de una universidad para el sur de Asia.

El segundo nivel, y sustituto, es que la imaginación es cinemática. La imaginación antropológica por una sola vez ya no está restringida a la impresión. El cine, que siempre estuvo por delante de las ciencias sociales, se ha convertido en un poderoso índice de la mente global. Los trabajos de Prakash Jha, Meera Nair, Mahesh Bhatt, Aparna Sen y Gurpreet Chaddha crearon una nueva conciencia antropológica que la sociología impresa encuentra difícil de igualar, excepto como un acto secundario de deconstrucción.

La tercera imaginación es literaria. Los escritos indios en inglés se han vuelto poderosas concepciones antropológicas, agregados a los primeros análisis de R. K. Narayan, V. S. Naipaul y Nirad C. Chaoudhary. Los trabajos de Salman Rushdie, Amitav Ghosh, Vikram Seth y Rohinton Mistry proporcionan un mejor entendimiento de la sociología de la clase media, la Emergencia y el nuevo biculturalismo que celebra el globalismo, comparado a lo que hace la sociología de los globalismos en los textos de enseñanza.

Finalmente, está la nueva sociología Dalit, cansada de la indiferencia de Srinivas y de Dumont hacia los asuntos sobre violencia y atrocidad. Desafía la definición de etnocéntrico de casta guardada como reliquia en la sociología de Dumont al reclamar tácticamente que la casta es una forma de raza y que la India oficial puede ser vista como comprometiéndose con el Apartheid. Los debates en Durban, Sudáfrica, donde la casta fue presentada como una forma de racismo, mostraron el poder y la imaginación del movimiento. Pero la sociología

dalit todavía exige una crítica más poderosa de lo moderno y de lo posmoderno.

Rodeada por estas cuatro imaginaciones está la nueva sociología académica que lucha por entender el terrorismo, las corporaciones multinacionales, la ecología, la sociedad de redes, la situación de los marginales y la sociología de los desastres. De repente uno se da cuenta de que toda una generación se ha retirado o se ha vuelto diásporica. Los nuevos sociólogos todavía deben surgir como ejemplares claros o con nuevos paradigmas. La sociología de repente parece silenciosa o extrañamente imitativa. Aunque parezca raro, en una época en que la imaginación sociológica flota libremente a través de sectores, la sociología académica en India aparece muda o impotente. El siglo XXI llegó temprano a India, pero sus conceptos parecen dormidamente pasados de moda. Uno siente la necesidad de un nuevo D. P. Mukherjee o de un A. K. Saran; de hecho, uno añora una nueva conversación sobre una sociología para India. Hasta entonces, la globalización será un discurso llevado a cabo por miembros de la diáspora y por el Banco Mundial, acerca de una India extrañamente silenciosa. Aquí hay un vacío que debemos entender y enfrentar.

Parte 4

De la antropología actual a las antropologías del mundo

Las pictografías de la *tristesse*: una antropología sobre la construcción de nación en el trópico y sus repercusiones

Otávio Velho

En 1982 la revista sueca *Ethnos* dedicó un número especial al tema de las antropologías periféricas y la construcción de las antropologías nacionales. En un epílogo evaluativo titulado: "Una visión desde el centro", George Stocking Jr., el renombrado historiador de la antropología, comentó que: "Efectivamente, sobre la base de lo que es presentado aquí, la antropología en la periferia no parece tan nacionalmente variada, ni tan rigurosamente divergente de aquella del centro, como lo ha querido implicar la concepción de 'la formación de las antropologías nacionales'" (1982: 180). Stocking además mencionó la falla de las antropologías periféricas para "[…] diferenciarse ellas mismas o de presentar alternativas radicales para las 'antropologías internacionales'" (1982: 185). Él concluyó su artículo diciendo:

> Mientras dichos problemas pueden verse como aspectos temporales del desprendimiento de la dependencia, estas resonancias del sentido de malestar en el centro sugieren que la identificación con la "construcción de nación" no le ha permitido a las antropologías periféricas escapar por completo a involucrarse en la "crisis de la antropología" poscolonial. Lo que pueda ser el resultado de esa participación está más allá del alcance de estos comentarios […] Lo que parece es que la inercia institucional continuará manteniendo los "asuntos como siempre" hasta el año 2000 –en cuyo momento aquellos de nosotros que aún estemos vivos, podremos juzgar por nosotros mismos– (Stocking 1982: 186).

Felicitándonos a nosotros mismos por estar aún vivos, ahora que el momento ha llegado, parece apropiado hacer el esfuerzo de juzgar la situación tal como lo sugirió Stocking. Su artículo es un buen lugar para iniciar. Aunque éste ofrece muchos puntos de discusión, quiero concentrarme en las expectativas

–frustradas– de Stocking, regresando a su texto después de una breve digresión.

Richard Rorty (1991), en un artículo sobre el filósofo del derecho brasileño Roberto Mangabeira Unger y sus propuestas de reforma social y política –menos de diez años después de la aparición del artículo de Stocking–, lo comparó nada menos que con Walt Whitman. De acuerdo con Rorty, el incentivo que Whitman envió desde el Nuevo Mundo a Europa en la década de 1880 era comparable con lo que Unger enviaba desde Brasil, un país del Tercer Mundo –sin importar el hecho de que él enseñó en Harvard– a las democracias ricas del hemisferio norte a finales del siglo XX. Rorty expresó el deseo así: "Confiemos en el cielo que estas instituciones imaginarias [propuestas por Unger] se vendan en Brasil; si actualmente ellas *funcionan* ahí, puede ser entonces que las podamos vender aquí. El hemisferio sur podría concebir que una generación de ahí, venga al rescate del Norte" (Rorty 1991: 181).

Unger utilizó la expresión "figura alejandrina" para referirse a la clase de intelectual norteamericano con la que Rorty se identificaba, esto es, alguien "tratando aún de ser un liberal, pero incapaz de reprimir su emoción acerca de los rumores sobre los bárbaros" (Rorty 1991: 184). Para Rorty tales intelectuales deben reconocer que sus juegos familiares de lenguaje se han convertido en "políticas congeladas", útiles para legitimar las formas de vida social de las cuales ellos "desesperadamente esperan liberarse" (1991: 189).

Hacia el final de su ensayo Rorty insistió en que "si hay esperanza, ésta recae en la imaginación del Tercer Mundo" (1991: 192). Mi argumento es que aunque Rorty expresó esperanza en relación con lo que debería esperarse del "romanticismo" de la intelectualidad del Tercer Mundo, y Stocking manifestó decepción, aun cuando momentánea, las actitudes de los dos fueron "alejandrinas". Sin duda, a la decepción de Stocking podría sumársele la de Rorty, si él hubiese reconocido que contrariamente a sus propias creencias, Unger encontró su principal audiencia no en Brasil sino en los círculos académicos de Estados Unidos. Deberíamos afirmar que, además de ser alejandrinas, las actitudes de Stocking y Rorty fueron exotizantes y orientalistas, aunque siempre en forma benevolente o incluso mesiánica.

En la actualidad estamos siendo testigos aparentemente de momentos en las relaciones centro-periferia, cuando la dominación que llama por una reproducción mimética está

siendo reemplazada por la demanda agonística de un "otro" que pueda ofrecer diferencia. Al menos esto parece estar ocurriendo en algunos campos, entre los cuales se encuentra la antropología. La comunicación de este cambio todavía parece incompleta; éste encuentra más resonancia entre los intelectuales que se encuentran más cercanos al centro y quienes toman el rol paradójico de rebeldes autoproclamados, como ya se ha señalado en los debates poscoloniales. En Brasil, no obstante, esta comunicación no parece haber sido incorporada por la inmensa mayoría de intelectuales en general, o por los antropólogos en particular. Lo que *sus* expectativas son en este caso, es otro asunto.

I

Pero puede ser que esta situación no esté restringida a Brasil en lo absoluto. Al menos esto es lo que entiendo de un artículo de Mona Abaza y George Stauth (1990) acerca de la relación entre Islam y Occidente, cuyas implicaciones para los debates sobre el Medio Oriente y el sudeste de Asia pueden dejarse de lado por ahora. Abaza y Stauth rebaten las aproximaciones actuales que ven al fundamentalismo islámico como el equivalente funcional de hoy en día de lo que el calvinismo, de acuerdo con Weber, fue para Occidente. Tales planteamientos tienen el propósito revisionista de admitir la posibilidad de un desarrollo capitalista no occidental. En contraste, los autores invierten provocativamente las posiciones oponiendo los fundamentalismos religiosos de la modernidad occidental y los fundamentales seculares de las tendencias modernas en el Islam. En la perspectiva que ellos critican identifican una tendencia hacia la "nativización" entre los académicos tanto occidentales como locales, en nombre de un discurso foucaultiano reduccionista que exigió –en su momento– una "indigenización" de las ciencias sociales en el Medio Oriente y en el sudeste de Asia.

El punto relevante para nuestro análisis es el de que, de acuerdo con estos autores, el criticismo del orientalismo tradicional contribuyó paradójicamente a la creación de una nueva forma de orientalismo, dirigiendo un ataque contra los intelectuales seculares del Tercer Mundo. Abaza y Stauth, por consiguiente, invirtieron las interpretaciones weberianas –tanto las ortodoxas como las revisionistas–, de acuerdo con las cuales Occidente parece secular, mientras que Oriente sigue siendo religiosamente inspirado. El fundamentalismo,

para ellos, es realmente un producto de la cultura de masas, una versión oriental de la imaginación occidental de la "espiritualidad religiosa" proyectada y una estetización de "Oriente". Aquellos que exigen "indigenización", ignoran el hecho de que el "conocimiento local" con el cual intentan construir una alternativa ha sido por mucho tiempo una parte de las estructuras globales, participando en un "[…] juego global el cual, por sí mismo, exige la 'esencialización' de la verdad local" (Abaza y Stauth 1990: 213).

Los autores preguntan si la modernidad en Occidente condujo, en efecto, a un proceso completo de secularización. Se preguntan, igualmente, hasta qué punto el fundamentalismo islámico podría ser, más que una reacción a un exceso de modernización y secularismo, una reacción a "[…] una transposición incompleta y falsa del lenguaje religioso a un lenguaje de 'modernidad'" (Abaza y Stauth 1990: 216) –el lenguaje de un fundamento cristiano negado que tuvo lugar en Occidente–. Se podría decir que el fundamentalismo islámico, con una sutileza intelectual raramente apreciada, acoge un punto de vista que en Occidente –en contraste con los discursos de la modernidad y de Weber mismo, junto con aquellos de una gran mayoría de científicos sociales–, probablemente habían sido endosados nadie más que por Friedrich Nietzsche en su crítica de las máscaras seculares que perpetuó la negación de vida –cristiana–, el hombre secular siendo el "último cristiano".

Por otra parte, la antropología "nativa" no produjo alternativas a la metodología occidental, como lo concluyó Stocking de forma general cuando mencionó las "resonancias del sentido del malestar en el centro" (1982: 186). Tal antropología nativa se había encontrado por sí misma demasiado impregnada en las críticas epistemológicas, metodológicas e ideológico-políticas de la ciencia occidental: "la 'perspectiva de indigenización' cae dentro de la misma trampa de la globalización cultural contra la cual desea levantarse: la demanda de autenticidad cultural y científica en tradiciones locales es en sí misma una producción de modernidad" (Abaza y Stauth 1990: 219).

II

Si se toma la expresión "orientalismo" en un sentido no territorial –como se está haciendo corriente–, se puede decir que Brasil también ha sido objeto de un orientalismo. Sin duda, Brasil

experimentó un orientalismo peculiar de segundo grado, debido a que el colonizador portugués, por sí mismo, fue tomado a menudo como una clase de oriental frente al Occidente real. El reconocido científico social brasileño Gilberto Freyre (1900-1987) puede ser señalado, especialmente para las audiencias extranjeras, como un ícono en esta materia. Freyre (1946) insistió en la capacidad portuguesa de ajuste a un nuevo ambiente y pensaba que el portugués no sostenía una posición típicamente europea. Pero, quizás parcialmente en reacción a este orientalismo y a las estructuras que lo soportaron –junto con otros factores generales–, un aparato institucional que se creyó era un monumento a la modernidad, se construyó por todo Brasil desde mediados de la década del sesenta en adelante. Se prolongó aunque dio un nuevo giro a los esfuerzos de modernización que ya se estaban adelantando desde los años treinta en la Universidad de Sao Paulo, lo cual había conducido a un abandono temporal –como lo veremos– de humanistas tales como Freyre.

Este nuevo aparato –a diferencia del de São Paulo– estuvo respaldado por la creación de un sistema de postgrado modelado del norteamericano. Éste forzó a la antropología dentro de un ambiente de universidad, basado en una estructura departamental. Como subproducto, los vínculos de la antropología con los museos se debilitaron a tal punto –aun cuando los departamentos estaban nominalmente conectados con ellos– que la nueva situación ha sido completamente naturalizada, especialmente por las generaciones más nuevas. Una consecuencia importante ha sido el hecho de evitar una confrontación con los temas involucrados, para bien o para mal, en este matrimonio arreglado con la universidad.

Una gran parte de la generación responsable de la construcción de esta institución se graduó en los Estados Unidos, Gran Bretaña o Francia. Para hacer posible su proyecto, esa generación pudo contar con los gobiernos militares establecidos desde 1964 en adelante, con sus sueños de grandeza nacional canalizados hacia el desarrollo de la ciencia y la tecnología –esta situación contrasta con lo sucedido en Argentina más o menos en la misma época–. Pero tal desarrollo contó también, en gran parte, con el soporte recibido desde Estados Unidos –el cual llegó más que todo a través de la Fundación Ford–, la cual a menudo fue activada en nombre de los ideales liberales para equilibrar el régimen militar en sí mismo. Con el objeto de hacer lo mejor de esta peculiar combinación de doble vinculación, se requirió por parte de los antropólogos una buena mezcla de habilidad política e ingeniería institucional, los cuales, en alguna forma, proclamaron un doble discurso sobre el cual regresaré más tarde.

Todo esto resultó en un aparato intelectual e institucional impresionante, incluyendo asociaciones científicas tales como la Asociación Brasileña de Antropología, ABA, establecida un tiempo atrás, y la Asociación Nacional de Estudios de Graduados e Investigación en las Ciencias Sociales, ANPOCS. Este desarrollo incluyó, igualmente, una dedicación notable a identidades tales como aquella del antropólogo y a los clásicos de la disciplina.[1] Fue esta antropología a la cual Stocking reaccionó en su artículo de 1982, mostrando otro de los vínculos dobles en los cuales se encontró a sí misma la "moderna" antropología brasileña. La disciplina es a la vez modelada según las antropologías centrales y se espera que ofrezca soluciones a los dilemas de aquellas antropologías centrales.

Inspirados por Foucault, podríamos considerar en detalle los asuntos de poder involucrados en este doble vínculo, siguiendo probablemente una línea más refinada de pensamiento que la criticada por Abaza y Stauth. Pero aun después no podríamos ir mucho más allá de lo que hoy en día es ya sentido común, arriesgando un exceso de complacencia hacia aquellos que están supuestamente dominados. Tal complacencia podría terminar revelando, en los términos de Nietzsche, un espíritu de resentimiento por parte de los supuestamente dominados contra aquellos que supuestamente dominan. Podría ser preferible manifestarse más provocativos y sugiero que la ironía de esta situación –para los dos bandos– no debiera pasarse por alto, porque al ser provocativos se podría alimentar mejor la reflexión, que siendo complacientes.

III

La imagen burlesca de una élite colonizada tomando su té a las cinco de la tarde es provocativa, especialmente cuando el ritual estaba siendo lentamente abandonando por aquellos que lo crearon. Brasil es ciertamente ejemplar a este respecto. Únicamente necesitamos recordar la poderosa influencia social y política del positivismo compteano entre los brasileños y que duró más allá del tiempo cuando en Francia éste se redujo a la existencia de un solo museo –auspiciado, según parece, por

1 Sintomáticamente, Stocking llamó la atención sobre el hecho de que yo escribiera con mayúscula "Antropología", en un artículo en el mismo número de *Ethnos* (Velho 1982); sugiriendo que aunque yo mencioné un conflicto entre las "exigencias locales" y la "Antropología como ciencia", el hecho de haber utilizado la mayúscula asumía "la indivisibilidad esencial de esta ultima" (Stocking 1982: 181).

fondos brasileños–. Roberto Schwarz (1977) acuñó la expresión "ideas fuera de lugar" para describir los profundos cambios en el significado que resultaron de tales transposiciones de contexto, aunque la expresión no necesariamente transmita la organicidad que estos significados alcanzan en nuevos contextos.

¿Tendría sentido observar la antropología universalista "moderna" de Brasil en tales términos? De ser así, ¿cuál sería la salida si tomamos en cuenta las observaciones de Abaza y Stauth acerca de los predicamentos de la antropología "nativa"? Estos son interrogantes difíciles pero cruciales para ser considerados por parte de un antropólogo brasileño. He enfatizado en algunos puntos con el objeto de evitar que la discusión sea abandonada o dejada de lado, lo cual aún parece ser la tendencia dominante.

La antropología brasileña –o "antropología en Brasil", si preferimos enfatizar el universalismo– ha alcanzado considerable prestigio social –y tamaño– desde la década del sesenta. Su influencia pública en Brasil podría parecer inimaginable para los colegas del "centro". Esta influencia penetra los medios, el sistema educativo e incluso la política estatal –como en el caso de la legalización del uso de algunas sustancias alucinógenas cuando se toman en contextos rituales–. Un dicho popular en Brasil advierte que "no se deberían hacer cambios cuando un equipo está ganando". Pero puede ser que éste sea exactamente el punto donde debiéramos comenzar: examinando más de cerca el éxito del "equipo" antropológico.

Abaza y Stauth acudieron a Bourdieu para explicar una actual actitud de nativización por parte de los intelectuales árabes. De acuerdo con ellos, la competencia con los colegas occidentales en las décadas del setenta y ochenta consistió en que los intelectuales árabes "establecieran su propia competencia en una posición de negociación de lo 'real'" (Abaza y Stauth 1990: 220). En esta competencia se hizo importante el acceso a los recursos de información. Lo mismo sucedió en Brasil –y aún sucede–, pero ahí, hasta cierto punto, la competencia se convirtió en una batalla congelada, *par faute de combattants* –por falta de combatientes–. Esto se debió a cambios geopolíticos que no deberían ignorarse –a los cuales el Medio Oriente fue, en formas contrastantes desde luego, también susceptible–. La construcción del aparato "moderno" de la antropología en Brasil en la década del sesenta, coincidió con la gran atención internacional dada a América Latina –y las tensiones sobre ésta–, y especialmente a Cuba. Esta atención prolongó un interés en América Latina, incluyendo a Brasil, de parte de los eruditos europeos y especialmente norteamericanos

que habían estado creciendo desde antes de la Segunda Guerra Mundial. Los brasilianistas extranjeros fueron sobresalientes en la "antropología en Brasil", sirviendo más que todo como modelos de rol. Hoy en día, no obstante, la atención hacia América Latina ha disminuido considerablemente –con alguna variación de país a país–, no solo en términos de asuntos extranjeros sino también, de forma reveladora, en los círculos académicos de Estados Unidos. En cambio de convertirse en competidores, en general los brasilianistas simplemente se desvanecieron, particularmente los más antiguos entre ellos.

Mi punto es que la ausencia de los brasilianistas contribuyó decisivamente a evitar la construcción de una antropología nativista como una reacción interna –análoga al tipo de ciencias sociales que mencionan Abaza y Stauth–. No obstante, también creo que la presencia fantasmal de los brasilianistas contribuyó a un desarrollo más sutil, el cual podría ser descrito por un antropólogo brasileño que afirma que: "Somos leales a la antropología 'universal', pero al mismo tiempo como nativos autoproclamados, insistimos en tener un conocimiento y sensibilidad especial desde los cuales considerar y tratar con Brasil".

Este desarrollo estuvo asociado con una antropología hecha casi exclusivamente dentro del país, una "antropología en casa", *avant la lettre*, la cual hizo posible la perpetuación de esta posición ambigua e igualmente una especie de doble vínculo. La "comparación" fue una noción clave en el establecimiento de la posición necesariamente contrastante de Brasil, pero las comparaciones se construyeron generalmente en términos binarios y de oposición, sin adelantar una investigación sistemática en el exterior para respaldarlas. Su objetivo fue básicamente la creación de un contrapunto –una especie de "occidentalismo" (Latour 2000b: 207)–. Esto produjo un acertijo metodológico que fue ignorado y que resultó en generalizaciones abstractas –aunque en algunos casos muy sugestivas– y en un descuido de posibles convergencias o simetrías.

IV

Me gustaría ilustrar la ambivalencia de los antropólogos brasileños mencionando un texto de dudoso gusto publicado en 1992 por el antropólogo norteamericano Paul Rabinow. Él lo escribió después de una estadía en 1987 en Río de Janeiro como profesor visitante Fulbright en el Museo Nacional –mi institución–. En su artículo, Rabinow transmitió una cierta visión de

orientalización, aunque encubierta por un estilo posmoderno, que le permitió hacer observaciones de lugares comunes desde una aparente distancia, pero no muy convincente.

Es interesante imaginar si hoy en día Rabinow, después de lo que ha sucedido desde entonces en su propio país, consideraría aún extraña la actitud de los agentes aduaneros brasileños, herederos de nuestra dictadura, a su llegada al aeropuerto. A veces su orientalización parece ser un producto de mala información de su parte, y a veces parece ser producto de la ignorancia o de un deseo por parte de sus informantes de atender sus expectativas –incluidos los antropólogos–. Cuando escribe sobre "uno de los muchos cerros anteriormente cubiertos con café puntualizando la topografía alrededor de la cual la moderna ciudad de Río se ha expandido y en cuyas arboledas nuevamente reforestadas, en las noches se practica el culto sincrético *candomblé*" (Rabinow 1992: 250), él se las arregla para exagerar en una sola línea la cantidad de cerros que estuvieron cubiertos con plantaciones de café en el siglo XIX en Río; suponer erróneamente que sus bosques representan reforestaciones recientes; confundir el *candomblé* de Bahía con otros cultos afrobrasileños menos conocidos internacionalmente; e ignorar que en el momento aquellos cultos estaban siendo reemplazados en la región en gran parte por iglesias evangélicas bautistas y pentecostales –aunque, siendo justos, de esto no se habló mucho–. Todos estos errores de orientalización parecen legitimar la sospecha de los antropólogos brasileños en relación con la competencia de los colegas norteamericanos para entender a Brasil.

Pero Rabinow también hizo otros comentarios.[2] Por ejemplo describió la visita que presenció de cuatro científicos sociales africanos al Museo Nacional. Mencionó el ataque de estos contra la supuesta armoniosa realidad racial de Brasil y la denuncia sobre la escasez de estudiantes y profesores negros en las universidades brasileñas –incluido nuestro departamento de postgrado–. Señaló la posición defensiva de los antropólogos brasileños sobre el asunto racial, la cual para ellos era o un problema estrictamente socioeconómico, o algo de tal complejidad cultural y sutileza que la generalización se

2 Además de hacer comentarios indelicados acerca de los colegas brasileños que lo hospedaron en el país, Rabinow quería que su documento fuera una nota anexa –*post scriptum*– al libro *Tristes tropiques* de Lévi-Strauss. Pero la falta de sutileza de su parte –la cual incluye la confesión de sus intenciones–, muestra las limitaciones de su aprendizaje.

hacía imposible sin una previa consideración de los contextos involucrados. Rabinow recordó también la falta de interés por parte de los antropólogos en el Museo con relación a la sugerencia de la Fundación Ford de que estos organizaran una exhibición conmemorativa del centenario de la abolición de la esclavitud. Mencionó otro episodio cuando durante una cena de etiqueta en São Paulo –similar al relatado por Lévi-Strauss en *Tristes tropiques*–, unos científicos sociales muy sofisticados y cosmopolitas mostraron nostalgia por las relaciones paternalistas con sus sirvientes y llevaron a cabo la "absurdidad sociológicamente objetiva de gente inteligente lamentando su futuro estado sin sirvientes, cuando millones de millones de brasileños están viviendo cerca de o bajo el límite de subsistencia" (Rabinow 1992: 258-259).

Los comentarios de Rabinow bien podrían haber sido desechados como puramente anecdóticos y una vez más, como indicativos de la falta de sensibilidad del observador foráneo. Esto es lo que generalmente ha sucedido, habiendo leído yo su artículo recientemente. Realmente no se necesita ser un antropólogo para hacer tales observaciones, y el mismo Rabinow admitió que él no escribió una etnografía –como sin duda la mención de una "absurdidad objetiva" lo parece confirmar–. En Brasil, incidentalmente, ser antropólogo se puede meter en el camino cuando se trata de tales asuntos.

Se podría señalar también que el movimiento afrobrasileño sobre la igualdad de derechos no atribuyó, al menos en ese momento, mucha validez al centenario de la abolición de la esclavitud. Pero la verdad es que el comentario de Rabinow podría considerarse nada más que simplista si éste no hubiese tocado algunos tabúes. La falta de delicadeza del texto puede haber sido un buen pretexto para ignorarlo, sumergiéndolo dentro de un gran silencio.

V

Sin pretender alcanzar conclusiones definitivas, sugiero que el punto de vista externo de Rabinow revela la extensión por la cual la antropología en Brasil, a pesar de su intención de ser parte de la producción del conocimiento universal, creó un *neo*-orientalismo. Un síntoma interesante de esto es la manera en la que los antropólogos brasileños han redescubierto y celebrado a Gilberto Freyre como ancestro, después de un período en que fue condenado al ostracismo por no ser

suficientemente moderno y universalista –un período que probablemente fue necesario para el establecimiento de una nueva hegemonía y durante el cual la "modernidad" parecía ser un criterio absoluto–. Aunque la noción de construcción de nación fue moldeada originalmente en un ambiente universalista (Peirano 1980, Stocking 1982), dicho neo-orientalismo tiene como piedra de toque una conexión evidente con la construcción de nación, la cual con frecuencia es presentada en términos culturalistas.[3] Los antropólogos comprometidos tienen asimismo intereses de clase –lo cual es mucho menos admitido que sus intereses en la construcción de nación–. Dichos intereses de clase se reflejan en un cierto manierismo en el cual la cortesía y la etiqueta alcanzan una importancia sin precedentes, constituyendo lo que desde el punto de vista de un extranjero puede ser descrito como una antropología "triste", como los trópicos.

Cuando Lévi-Strauss mencionó la *tristesse*, su principal referencia fue a las condiciones de vida de la gente nativa. Usar el adjetivo "triste" para describir a los intelectuales podría ser una extensión reveladora –ya implícita en Lévi-Strauss–, en sí misma, parte de la confusión sobre quiénes son los nativos "reales". Si fuéramos a considerar a los antropólogos, quienes supuestamente tienen recursos especiales para tratar con el país como miembros de la élite de Brasil, tendríamos que decidir qué clase de nativos son y qué implica este trato. Tal ambigüedad es tan compleja como para incluir a los observadores mismos. No hay duda alguna de que, en cierto sentido, las élites coloniales pueden parecer más modernas y seculares que las metropolitanas, como lo propusieron Abaza y Stauth. Esto es así especialmente si consideramos que el aparato administrativo colonial en Brasil con frecuencia encontró entre nosotros menos resistencia a poner en práctica un proyecto de ingeniería social moderno de lo que fue el caso en esos puertos de origen del proyecto. Éste es un punto importante pero ignorado con frecuencia. Además, las "ideas fuera de lugar" son así precisamente porque constituyen una radicalización de los modelos originales, haciendo que las élites coloniales sean "más reales que la realeza".[4] Por ejemplo, los antropólogos de

3 En su artículo de 1982 en la revista *Ethnos*, Stocking se refirió a la "antropología de la construcción de nación", en contraste con la de construcción de imperio, una clasificación que desde entonces se ha convertido en canónica.

4 Esto parece ser el caso cuando en países como Brasil, la política de comercio libre se persigue de una forma que parece ser más

Brasil patrocinan estas estrictas afirmaciones sobre el universalismo de la ley y la separación de los reinos sociales, que la acción afirmativa les parece a ellos una trasgresión de ambos principios y que se supone que en la vida académica están representados por la primacía absoluta del mérito. Al mismo tiempo ellos combinan de una manera curiosa el universalismo con un neo-orientalismo que denuncia dichas acciones por ser criadas –culturalmente– en el norte.Existe un contraste interesante entre la situación que Abaza y Stauth comentaron y la de Brasil. En muchos países islámicos los comentaristas denuncian lo incompleto de la modernidad occidental que pasa de contrabando en sus propios valores ontrínsecos, no modernos y, por lo tanto, corrobora el reclamo de Bruno Latour de que "nosotros [en Occidente] nunca hemos sido modernos" (Latour 1991). En Brasil, dicho contrabando no es denunciado y lo que haya de no-moderno en los modelos occidentales es ignorado. Tales elementos no-modernos no reconocidos constituyen verdaderos puntos ciegos, por cuanto si nosotros los brasileños los reconociéramos, entonces no podríamos invocar los modelos de Occidente para legitimar nuestra modernidad. Nuestra respuesta es la opuesta de aquella en los países islámicos; aunque la respuesta islámica puede ser una reacción a una tendencia semejante –como se muestra en la etapa prerrevolucionaria de Irán–. Que muchos países occidentales sean monarquías o tengan iglesias estatales, por ejemplo, o que la política en Estados Unidos esté permeada por la religión, es un tema poco explorado en Brasil. Terminamos buscando un modelo abstracto de modernidad con la tenacidad ideológica de un cristiano que ha vuelto a nacer y sin ningún pragmatismo.

Esto es lo que ocurre, como lo mencioné antes, cuando los antropólogos en Brasil acogen el principio "moderno" de igualdad ante la ley. Desde esa postura estos no pueden tomar en consideración derechos minoritarios o reconocer sujetos colectivos. Ignoran, en nombre del universalismo, las posibilidades de la acción afirmativa y la discriminación positiva, aun cuando alguien como Rabinow lo llame una "absurdidad socio-

purista que la de los mismos países centrales. Por ejemplo, cuando los extranjeros transforman las *favelas* –tugurios– en atracciones turísticas internacionales, las élites de Brasil se desequilibran. Éstas no pueden entender cómo la gente del primer mundo podría encontrar algún valor en las *favelas*, cuando para ellas es un signo vergonzoso de pobreza y retraso –de nuevo, el doble enlace–.

lógicamente objetiva" en un país que tiene uno de los peores ingresos de distribución en el mundo y donde –para usar datos relevantes para el tema de este capítulo–, el salario promedio de los negros con diplomas de pregrado –ellos mismos una minoría– es un 64 % de lo que se le paga a los blancos con una educación equivalente. A pesar de los deseos de Rorty, en Brasil los juegos del idioma se convierten igualmente en políticas congeladas. Y aún más alarmante es que, como adultos que aprenden un segundo idioma, nunca obtenemos realmente la familiaridad necesaria para manipular dichos juegos o para evaluar la manera en que otros los manipulan para enfrentar así un mundo en crisis y experimentar un cambio rápido de modelos civilizacionales.

VI

Los antropólogos en Brasil parecen resistirse a reconocer sus complejas relaciones con la modernidad, probablemente en parte por los intereses de clase previamente mencionados, que dificultan objetivizar esta profesión de objetivizadores –como lo propuso Bourdieu y como lo recuerdan Abaza y Stauth–. Pero esta dificultad de la antropología de Brasil también resulta del papel que le ha sido atribuido a ésta por sus propios practicantes, así como por otros: un rol asociado con la construcción de nación. Esta atribución tiene lugar incluso en casos en los que la conexión casi-sistemática de la antropología con la construcción de nación no se pretende ni se ha hecho explícita. Es la manera en que la antropología es "recibida" en Brasil –lo cual realimenta dentro de su producción–, la responsable de la conexión.

La versión antropológica de la construcción de nación hizo de sí misma una especialidad –de varias maneras y con un gran efecto preformativo–, al valorizar los discursos nativos a un extremo que apartó a la antropología de la ciencia política, la sociología y la economía. En la variante de construcción de nación dominante en Brasil, en contraste con otros casos –tales como el de Argentina–, en general la formación de grupo tiene lugar independientemente de las instituciones políticas o del Estado. Esto abre un espacio estratégico a la antropología. Sin embargo, creo que al ocupar ese espacio, la antropología de Brasil no prosiguió en la dirección crucial y positiva de permitir simplemente que los fenómenos básicos vividos por los "informantes" afectaran a los antropólogos. Aunque tuvo un giro populista –en el sentido de los *narodnik*s rusos–, tendió

a congelarse y a respaldar discursos de base en detrimento del análisis. Este "ir a la gente" representa realmente la paradójica amenaza de empobrecer la etnografía, y aún más con el recurso de los etnógrafos a tecnologías tales como las grabadoras y cámaras –para no mencionar el Internet–, soluciones que fácilmente se mimetizan, pero únicamente en apariencia.

El siguiente paso en el desarrollo de la antropología de Brasil, siguiendo el giro populista, ha sido el abandono –paradójico– del trabajo de campo mismo, que termina siendo reemplazado por formulaciones generales en nombre de la "cultura", en conexión con un cierto desvanecimiento del "referente". El populismo ahora prosigue –y esto también es un giro crucial aunque paradójico– a asumir su mucho menos atractivo significado latinoamericano –que puede que siempre haya estado ahí–, en el cual los antropólogos toman el lugar de los nativos "verdaderos".[5] Estas formulaciones generales tienden a reafirmar imágenes con las cuales los grupos sociales se perciben a sí mismos, a la manera en la que en los Estados Unidos el arte picto(gráfico) de Norman Rockwell "[…] representó a los norteamericanos en la forma en la que los norteamericanos escogieron verse a sí mismos" (Finch 1994: 5). Discursos divergentes se transforman en variantes de un solo discurso, pero todavía en nombre de la diversidad. Esto ocurre aún cuando significa una reducción paso a paso de este simple discurso al cual no le falta sofisticación. Es como si en nombre de la nación proclamáramos su tutoría, y en nombre de la diversidad termináramos domesticando al "otro".

La transformación de todo el mundo en un campo homogéneo, sujeto al escrutinio de la etnografía, es otro aspecto de un modernismo exacerbado que no debe ser pasado por alto. Aquí a las distinciones entre el lenguaje de las palabras –discursos– y el lenguaje del cuerpo y –otros– actos se les otorga poca importancia, con consecuencias para las supuestamente valoradas descripciones "densas". Se desarrolla una habilidad para la construcción del texto que permite una lectura doble a través de un patrón –y una estética– que cada vez más lleva a menos etnografía y a más interpretación, aunque la última pueda ser disfrazada como el punto de vista nativo. Parece que no se permiten hilos sueltos, aunque estos son característicos de la investigación actual, en progreso.

Por otra parte, en nombre de los modelos que supuestamente replican a aquellos del Primer Mundo, las agencias

5 Lo que llamo "populismo antropológico" lo he discutido en otra parte (Velho 1982).

gubernamentales imponen a los investigadores limitaciones burocráticas y de tiempo inspiradas en las ciencias "duras". Estas limitaciones son casi inigualadas en otra parte. Y puesto que esto se hace particularmente a través del sistema de postgrado, los problemas implícitos en el matrimonio arreglado con la universidad por lo tanto re-emergen para la antropología, la cual en Brasil es un título de postgrado. Este es un buen ejemplo de la actitud nacional de tratar de ser "más reales que los reales", en este caso a través de la replicación de una "cultura de auditoría" (Strathern 2000) y una ciencia cosificada (Latour 2000a) que encuentra posibilidades extraordinarias de combinación con nuestra propia anticuada tradición burocrática que se remonta a la época colonial.

VII

Es precisamente porque la antropología en Brasil ha alcanzado un nivel alto de organización, que no debemos ser complacientes con ella. Es evidente que la antropología ha contribuido al conocimiento propio de un país amplio y complejo. El antropólogo, en este caso, se ha convertido para el público en un informante acerca de su propia sociedad. Esta tendencia refuerza la producción de la antropología digerible, apta para medios masivos de comunicación. Aquí nos distanciamos del "esoterismo" de las comunidades científicas que Thomas Kuhn anotó (1970): el objetivo es un reconocimiento propio de la sociedad que busca al mismo tiempo su (re)construcción. De esta manera el antropólogo se convierte en parte de un gran proyecto nacional y con frecuencia es envidiado por colegas de otras disciplinas.[6] La antropología en Brasil es casi un fenómeno de masas y está más cercana a los modelos norteamericanos que a los europeos, contrario a lo que Stocking supuso acerca de su alcance y a lo que Rabinow dijo acerca del predominio de una influencia francesa en el país, la cual de hecho ha disminuido rápidamente. Al mismo tiempo, la coincidencia de su reorganización y crecimiento en escala con el desarrollo de un sistema de postgrado inspeccionado de cerca por el Estado ha permitido el mantenimiento de un alto nivel de homogeneidad organizacional e intelectual.El otro lado del cuadro es que es difícil encontrar en esta antropología un momento para elaboraciones de mayor complejidad.

---

6 Parodiando a un escritor colonial que discutió sobre los negros, los indios y los blancos, un politólogo comentó que el "Brasil es el infierno de los politólogos, el purgatorio de los sociólogos y el paraíso de los antropólogos".

Si se hiciera espacio para dichas consideraciones, nos pondría en la posición privilegiada de discutir serios problemas y dilemas contemporáneos en diálogo con otros grupos y personas que tratan con estos. Pero contrario a la creencia de Stocking, los antropólogos de Brasil no se enfrentan al "*malestar*" y a la crisis de la antropología. La crítica de la representación textual de las décadas del ochenta y noventa, por ejemplo, y los desarrollos adicionales relacionados con ésta, encontraron una fuerte resistencia entre nosotros.[7] Esto fue así no porque encontráramos otras soluciones, sino porque reconocer los problemas y los obstáculos que podrían debilitar a la autoridad pública de la disciplina no es parte de nuestra antropología –como el uso sistemático de la literatura desde afuera de la disciplina–. Algo de la crítica fue eventualmente absorbida, pero de cierta manera fue liberada de su borde filoso al "hacer prosa sin reconocimiento". En esta antropología al estilo "Norman Rockwell", es difícil encontrar un lugar para aquello que podría ponerla en peligro. Es ilustrativo que las sensibilidades de la gente en relación con dicha empresa son muy fuertes, si no paranoicas. El ejercicio que ha sido sugerido en otras partes –ese de no tomarnos a nosotros mismos con demasiada seriedad–, está completamente fuera de contexto en este caso.

Pero nada de esto es exteriormente evidente, puesto que el éxito público y la legitimidad de la disciplina dependen ambos de la proyección de una imagen de observancia estricta de la objetividad científica. Dicha observancia se identifica en general con una referencia ritualista hacia –y reverencia por– los clásicos, la cual es el medio a través del cual los antropólogos buscan distinguirse ellos mismos de sus colegas de otras disciplinas, así como de los profesionales de los medios de comunicación masiva.[8] Dichos rituales constituyen

---

7 Creo que una evaluación creativa de la antropología como un todo debe reincorporar el trabajo de Gregory Bateson (1904–1980), especialmente si estamos tratando de hacer una crítica no regresiva del culturalismo. En este capítulo solamente he insinuado mi apreciación de Bateson a través de mis frecuentes referencias a su teoría del doble enlace, sugiriendo que su aplicación podría ser una manera de seguir algunos de los temas aquí desarrollados.

8 Los antropólogos también intentan usar ciertos conceptos "científicos" claves, tales como "cultura," para distinguirse ellos mismos, pero el éxito mismo de la disciplina hace que esto sea cada vez más difícil. Los antropólogos pierden el control de (y el monopolio sobre) dichos conceptos, cuando segmentos del

nuestro "té de las cinco de la tarde", cuando por ejemplo nos rehusamos a reconocer las discusiones sobre el eurocentrismo del weberismo – hoy en día muy animadas en otras partes–. Y es esta sutil combinación de universalismo y neo-orientalismo lo que parece confundir a observadores como Stocking, quien se quejó de una falta de originalidad. Es necesario recalcar que el público de la antropología brasileña está limitado casi exclusivamente al país pero no necesariamente a la disciplina: de ahí la importancia extrema de publicar libros y aparecer en los medios. Incidentalmente esta orientación hacia adentro ha servido para crear un sistema autónomo de evaluación de la producción antropológica nacional y para minimizar la dominación del inglés como lengua franca en Brasil, en una manera que es difícil de reconocer desde el "centro". La producción del conocimiento antropológico dirigido hacia afuera del país –pero en este caso restringido a la disciplina–, pocas veces constituye más que un eventual subproducto.

Es posible que este otro lado de la construcción de nación únicamente hubiese podido emerger en estos tiempos contradictorios, cuando el mito de la globalización nos asalta, junto con entidades concretas tales como los cuerpos y las redes transnacionales que constituyen referencias compartidas que incluso inciden en lo que hasta hace poco eran problemas "locales", tales como los reclamos de tierras por parte de los indígenas (Velho 2000). Únicamente ahora el cosmos de la construcción de nación –que ciertamente constituye una fuerza vital–, comenzó a revelar más claramente sus restricciones, lo cual amenaza el éxito del "equipo" mencionado previamente. Las presuposiciones normativas de nuestra actividad surgen ahora disfrazadas como un sentido común académico mucho más que en el caso de la búsqueda explicita para la "buena sociedad" que los politólogos heredaron de la filosofía. Hay espacio para otros horizontes más vastos.

Parte de la etnología de Brasil –la cual es sinónimo del estudio de grupos indígenas–, parece ya haber escapado a las restricciones que unen a la antropología con la construcción de nación y a la combinación del universalismo con el neo-orientalismo. Esto es significativo porque, aunque únicamente una minoría de los antropólogos de Brasil se compromete actual-

público en general los incorporan y los reinterpretan. En un reciente documental de televisión, por ejemplo, el presentador le preguntó a un indígena el nombre del baile que acababa de hacer y él le contestó: "Este baile se llama el ritual".

mente con la investigación etnológica, los indígenas tienen un gran significado icónico para el país y para la disciplina misma. Las reclamaciones por tierra indígena se han convertido, como en Australia, en un problema clave. Gracias a estos nuevos desarrollos los grupos de indígenas han resurgido en todo el país –no únicamente en la Amazonia sino aún en regiones urbanizadas en el sur y en el sureste y en el noreste–; asimismo, en lugar de desaparecer la población indígena –contrario a las expectativas de la construcción de nación–, ésta está aumentado más rápido que la población como un todo. Lo mismo puede decirse del grupo de antropólogos que estudian la religión, la mayoría de los cuales están bien conscientes –a pesar del argumento del "desencanto"–, del poder de conversión persistente de la religión, su presencia pública y su diversidad en aumento, contrario al sentido común de los académicos y también a las muchas expectativas de construcción de nación (Velho 2000).

Por otra parte, mientras que para los practicantes de las antropologías de construcción de imperio hacer "antropología en casa" puede ser una manera de exorcizar la construcción de imperio, para las antropologías de construcción de nación esto no es necesariamente algo liberador. Puede llegar a ser compulsivamente repetitivo y auto-referenciado, cuando "en casa" es interpretado en un sentido restringido. Para no mencionar que "en casa" puede convertirse en una noción complicada en un país tan vasto, variado y desigual como Brasil. Después de todo lo que se ha dicho y hecho, llevar el mismo pasaporte imaginario no es una garantía de estar más cerca de los "nativos". En cualquier caso, el número de estudios llevados a cabo fuera del país por antropólogos brasileños ha comenzado a aumentar. Ha habido un aumento igual en el número de antropólogos que trabajan por fuera de los círculos académicos –en organizaciones no gubernamentales, por ejemplo–, y quienes están expuestos a otras influencias y redes. A medida que cambian las percepciones dentro de la sociedad –y en la política–, es justo esperar que la lechuza de Minerva finalmente erice sus plumas, aún si, desgraciadamente, de manera reactiva.

¿Qué puede sustituir esta penetrante atmósfera de construcción de nación que, siendo casi sistémica, va más allá de las intenciones o logros individuales? La respuesta, de nuevo, más posiblemente reflejará la geopolítica hasta un punto generalmente no reconocido como, por ejemplo, en la recientemente intensificada relación de Brasil con Argentina y el resto de Suramérica. Contrario a lo que observó Rabinow, Buenos Aires ya no parece más distante que París (Velho 1997).

Pero uno también debe reconocer que la ciencia "pura" de la antropología en Brasil se desarrolló gracias a la "impureza" de la construcción de nación; algo que ni los regímenes militares (1964-1985) dejaron pasar por alto. La investigación antropológica básica fue una clase *sui generis* de "aplicación" –como en la antropología "aplicada"–, paradójica y extraordinariamente heredada de intelectuales y ensayistas más tradicionales, como Freyre. Es notablemente más única en comparación con las "aplicaciones" de otras ciencias, aunque el término mismo –antropología "aplicada"–, es todavía cercano a ser un anatema entre los antropólogos brasileños, como si mantuviera una distancia de la "tecnología".

Sin embargo, la antropología de Brasil compite más fácilmente con lo que viene de afuera del país, dándoles a los antropólogos una ventaja sorprendente aunque limitada, *vis-à-vis* los colegas de las ciencias más duras. Todavía, en contraste con casos similares de la combinación de pureza e impureza examinados por Bruno Latour (1987), la combinación dificultó en Brasil la especialización e idealizó la rutina de la disciplina, puesto que el "objeto" que su actividad creó en sí mismo era una retórica de la disciplina, comunicable inmediatamente en nombre de la ciencia y al servicio de la construcción de nación. Por lo tanto, además de ser una práctica, esta retórica también constituye un segundo discurso real, aunque esté dirigido hacia un público diferente y sea utilizado en un contexto diferente al discurso de la ciencia pura, y no tenga necesariamente los mismos agentes de sus principales exponentes. A través de los diferentes canales y corredores ésta incluso constituye una clase de "antropología popular", como una parte estratégica de una "cultura". También en contraste con los casos de Latour *vis-à-vis* el discurso de la ciencia pura, está aún más cerca de la *división* –como en el uso de Gregory Bateson de la teoría del doble enlace– que del *encubrimiento* –lo cual es exactamente lo que le permite ganar una forma discursiva–.

¿Qué puede remplazar a la construcción de nación? ¿Derechos humanos? ¿El empoderamiento de grupos subordinados? ¿La preocupación por el medio ambiente o la conciencia de nuestra parte en éste? ¿Cosmopolíticas? ¿Tecnología? ¿Justicia global? ¿Una mezcla de o todos ellos? ¿Algo diferente? ¿Y cuál será el resultado de este reemplazo? Cualesquiera que sean las respuestas a estas preguntas, éstas pueden no ser un asunto de escogencia, ya que una cosa parece segura: la creciente expansión de la democracia hace que sea cada vez más difícil para los intelectuales actuar como voceros privilegiados –de

hecho en muchos casos, estrictamente como voceros– para las sociedades que presumen formular los problemas relevantes y desconocen aquellos que van contra sus agendas establecidas. La construcción de nación no será lo único que podría ser remplazado, pero lo que probablemente venga no ocupará el mismo lugar y probablemente será menos mimético de lo que Latour (2001) llamó "regímenes de enunciación", y que principalmente tiene que ver con la religión y la revelación o con la formación de grupos. Se rehusará a imitar dichos regímenes no para llegar a ser "puramente" científica sino, por el contrario, para estar simplemente mejor capacitada –aunque débilmente desde el punto de vista de la ciencia–, para mostrar las redes de lo que ella es parte –y el antropólogo– y que de hecho va más allá de la academia y no está restringido al acanalamiento de información no distorsionada.

¿Mantendremos entonces una división de los discursos de las ciencias puras y no puras? ¿O giraremos hacia el encubrimiento de un segundo discurso, transformado en una práctica silenciosa? Quizás los dos discursos se han estado alimentado todo el tiempo uno del otro todo –prestándole, por ejemplo, autoridad política a la ciencia–, con lo cual finalmente tendremos un solo discurso, un camino intermedio cerca a la práctica de investigación actual, que remplaza no únicamente al discurso de la construcción de nación sino también a aquel de la ciencia cosificada. Este solo discurso no excluirá todo tipo de mezclas y el pleno reconocimiento –¡finalmente!–, de su conexión con un colectivo en el sentido más amplio del término y las implicaciones de la naturaleza colectiva de su producción por reclamos de autoría individual o corporativa.

Sea como sea, es parte de otra historia; una historia que podría llevar a los antropólogos de Brasil más allá del círculo de tiza que nos ha circunscrito desde hace tanto tiempo, para que nuestros enlaces dobles puedan ser más productivos y proporcionar respuestas prácticas, concretas a las preguntas contemporáneas. Por lo tanto el truco consistirá en revisar los modelos de referencia no sólo entre nosotros, sino especialmente en su fuente principal. De esta manera podríamos dejar de ser especialistas exclusivamente narcisistas en nuestra propia sociedad; un rol conveniente en el cual a veces parece que algunos de nuestros colegas del norte también prefieren vernos representar, mientras ellos tengan la última palabra disciplinaria sobre las formas de presentación supuestamente "neutrales". A cambio de crear, una vez más, una distancia orientalista de los países centrales, nos distanciaremos nosotros mismos de las

imágenes dominantes que tenemos de ellos. Dichas imágenes de hecho han evitado la genuina proximidad. Para esto debemos adoptar una posición de cuidado y producción (Ingold 2000), en lugar de una nihilista y omnipotente social construccionista, que pretenda que podemos darle significado en un mundo de otro modo desprovisto de él.

Al tiempo que inspirados por C.S. Peirce y por Sherlock Holmes, debemos sustituir un culto a la pictografía por una sintomatología, una descriptografía que recoja evidencia de manera horizontal –o a través del tablero, por así decirlo–, irrespetando así los límites (Eco y Sebeok 1988). Para esto será crucial observar otras posibilidades en el mundo que ayuden a romper el efecto hipnótico de los modelos "occidentales". Justo como la oposición entre las "religiones del mundo" y las "religiones locales" tiende a ser virtualmente obsoleta en tiempos de globalización, lo mismo puede ocurrir con las "antropologías mundiales" –tomadas de manera restrictiva y no generalizable–, versus las "antropologías locales". Las así llamadas relaciones sur-sur podrían –no necesariamente en un sentido espacial, puesto que ellas podrían incluir, digamos, a Siberia–, tener un efecto vivificante y estratégico sobre este aspecto –incluso terapéutico–. El cambio de la construcción de nación también podría ayudar a superar los riesgos de inconmensurabilidad. Y todo esto mientras se toma completa ventaja –antes de que nosotros mismos nos convirtamos en alejandrinos–, del conocimiento y los recursos humanos que hemos podido acumular.

Debido a que ya he mencionado la *tristesse*, puedo recordar lo que Spinoza describió en su *Ética* como las afecciones de la tristeza. ¿Quién sabe si en el futuro no podamos hacer una transición completa de dichas afecciones a aquellas de la alegría, que aumentan nuestro poder de acción en el contexto de mediaciones más amplias y más ricas?

"Antropologías del mundo": interrogantes

Johannes Fabian

¿Podría el tema de este libro y del simposio sobre el cual se basó, reformularse en una serie de preguntas? ¿Necesitamos pensar las antropologías del mundo en lugar de o en adición a la antropología del mundo? ¿Pueden y deben los centros de la disciplina renunciar al poder o evitar crear estructuras hegemónicas que impidan el surgimiento de las antropologías del mundo? ¿Deberían ser tomados como representantes de la antropología mundial –en singular– las instituciones que están localizadas y los individuos que son empleados en los supuestos centros de la disciplina? Y, si es así, ¿podría, sin embargo, esperarse un apoyo de estos a la causa de las antropologías mundiales –en plural–? ¿No será que algunas clases de antropologías del mundo ya están siendo practicadas, y sobre las cuales no se puede negar el reconocimiento disciplinario, aunque éstas se definan a sí mismas como en contra del discurso y de la práctica dominante de la antropología?

Si ustedes, o mejor, si nosotros llegásemos a estar de acuerdo en que esta serie de preguntas resumen acertadamente lo que los antropólogos necesitan discutir, yo me encontraría molesto. No porque mi catálogo de preguntas pueda estar incompleto –y quizás sea inadecuado–[1], sino porque parece improbable que los organizadores, el patrocinador o los participantes del simposio hayan respondido de manera negativa a estas preguntas. Por el contrario, una perspectiva afirmativa al respecto no proporciona una buena oportunidad para tener un debate crítico.

---

1 ¿Cuál es el rol de las asociaciones nacionales y supranacionales en todo este asunto? Decidí que esta pregunta debería añadirse a la lista luego de haber tenido la oportunidad de observar una reunión reciente de los presidentes de asociaciones antropológicas nacionales e internacionales en Recife, Brasil, en el mes de junio de 2004 –patrocinada también por la Wenner-Gren Foundation–.

Debo confesar que la presentación de los organizadores del simposio inicialmente me dejó paralizado, dado que formulaba un programa al cual yo no podía sino respaldar. Quise no participar. Sólo después de mucha agonía comencé a ver la forma de llegar a alguna posible contribución. Se me ocurrió que nuestra discusión podría dar algunos resultados desde el planteamiento de un número de preguntas, aparentemente simples pero fundamentales, sobre la antropología. Estas son preguntas que no pueden tener como respuesta un simple sí, o un no, dado que no se trata de decir si esta o aquella acción debe tomarse, o de si nosotros pensamos que este o aquel desarrollo ha ocurrido. Su sentido más bien es alentar la reexaminación de lo que usualmente no se dice cuando cada uno de nosotros consideramos el trabajo de un o una colega.

¿Quién?

¿Quién es –pertenece a, representa a– la antropología? Hace un siglo, una posible respuesta podría haber sido una lista de nombres –lo suficientemente corta para que la recordaran aquellos incluidos en ella–. Hoy, luego de que la lista ha crecido enormemente, también es posible citar nombres, pero el resultado, interesante como podría serlo para una promoción comercial o para la vigilancia gubernamental –para aquellos que quieren vendernos algo o mantener un ojo sobre nosotros–, difícilmente sería considerado como significativo para quienes no están en la lista. Cuando hacemos la pregunta "¿quién?", la interrogación se posa no sobre una acumulación de practicantes certificados, sino sobre agencias; esta es la pregunta que debemos hacer cada vez que nos reunimos, de la forma en la que lo hicimos durante el simposio, para discutir posibles caminos de acción.

¿Quién actúa cuando es practicada la antropología? La historia y la teoría de la ciencia parecen tener una respuesta preparada: la agencia en antropología está localizada en sus organizaciones y en el reconocimiento como una disciplina académica. Es cierto, los antropólogos siempre han encontrado difícil reconocerse a sí mismos en lo que Thomas S. Kuhn llamó una "ciencia normal"; pero a la larga asentimos esta visión cuando nos presentamos de forma colectiva a nosotros mismos como una disciplina. La reflexión crítica ha denunciado de manera reiterativa el carácter hipócrita, no solamente de la gran afirmación señalada en la presentación de los organizadores del simposio –el postulado de ser una

disciplina universal a pesar de sus raíces occidentales–, sino también sobre el hecho de que hemos estado viviendo con contradicciones de carácter fundamental entre el discurso y la práctica en la investigación.[2]

Luego de décadas de este tipo de críticas estamos preparados para prever otra respuesta más radical a la pregunta sobre la agencia en antropología. Aunque podríamos asumir que haber sido imperial es un predicamento de toda la ciencia "occidental", nuestra disciplina indudablemente adquirió un rol y un estatus especial en esta constelación. Histórica y teóricamente nuestro objeto de estudio –un objeto *hecho* tanto o más como es encontrado– han sido las poblaciones que representamos como *el otro*. Podríamos sentir remordimiento y lamentarnos por el hecho, como yo lo hago, de que esta crucial reflexión esté en constante peligro de evaporarse en las nubes de conversaciones de moda alrededor de la "otredad"; sin embargo, esto no debería hacernos abandonar una visión del *agenciamiento* que en esencia es dialéctica. La antropología puede ser explicada en términos de lo que un antropólogo hace –tal y como uno de los profesores de mi generación definió la disciplina–, pero los antropólogos hacen lo que hacen, al hacerlo con y –tal vez algunas veces– sobre otros –más adelante argumentaré por qué esto no es invalidado por una "antropología nativa" o por una "antropología de Occidente"–.

Empíricamente los antropólogos basamos nuestro derecho de validación en el campo en la interacción directa con aquellos a quienes estudiamos. Se puede decir que la autoridad etnográfica reposa sobre el hecho de "haber estado allá", lo que es equivalente a fundarse en nuestra presencia. Pero, ¿en qué podría contar nuestra presencia, si no fue igualada por la presencia de aquellos a quienes estudiamos? Ni la presencia de ellos ni la nuestra, constituyen un hecho físico o natural –ni tampoco lo es la intersubjetividad, como una condición de la interacción comunicativa–; aquélla debe alcanzarse y siempre es precaria.

Recientemente han tenido lugar algunos cambios de consideración. La capacidad de leer y escribir y la modernidad ya no funcionan como líneas de demarcación entre "nosotros" y "ellos". Tomemos el caso de la historia, sobre el cual me he detenido en mi propio trabajo en el Congo. En un momento dado, el proyecto de historia africana pudo haber girado alre-

2 Este punto lo traté de demostrar en mi trabajo *Time and the Other* (Fabian 2002a).

dedor de los datos y los métodos considerados apropiados, y así seguir las reglas y alcanzar los estándares de la historiografía académica. Ahora enfrentamos una situación en la cual la antropología atrae a la historia como un campo complementario –y viceversa–, pero en la cual las dos disciplinas tratan con la historia popular como una práctica relevante (Fabian 2001: cap. 4). En otros campos de estudio como el de la religión, las artes visuales, el teatro y la danza, y en el de la curación y la medicina, sucede algo similar. Todos los –alguna vez– objetos de estudio de la antropología han comenzado a ser reconocidos como sujetos y como co-productores de conocimiento. Si las líneas de demarcación entre quienes conocen y quienes son conocidos se desmoronan, ¿qué sucede con el "quién" que vale para el agenciamiento? Lo menos que se puede decir es que cualquier proyecto de práctica de la antropología debe tener en cuenta que estas transformaciones ya han ocurrido. No hay un piso académico seguro en el que podamos refugiarnos para reflexionar sobre nuestros problemas.

Lo anterior le da otro giro a la pregunta por el "quién". En más de una ocasión, mi trabajo etnográfico me ha permitido hacer afirmaciones como ésta: "¿Quiénes somos nosotros para 'ayudarlos'? Nosotros necesitamos de la crítica para *ayudarnos* a *nosotros* mismos –revelación de las mentiras colonialistas, de los efectos del capitalismo, de las ideas equivocadas del cientificismo y de todo lo demás–. Por supuesto, la clave es que el 'nosotros mismos' debe referirse a ellos y a nosotros" (Fabian 1991: 264). De ahí que todo lo que nosotros practicamos de manera concreta y específica debe ser concebido dialécticamente como universal. Es en este sentido como deberíamos continuar sosteniendo el ideal de la antropología como una ciencia universal de la humanidad; pero persuadida por el triste destino de que una concepción abstracta de universalidad ha sido un constructo ideológico en el curso de la historia de nuestra disciplina. Tal perspectiva haría legítimo considerar la aparente noción contradictoria de unas "antropologías del mundo" como proyecto antropológico.

¿Cuándo?

Otra afirmación que quisiera hacer es que la transformación de más largo alcance en los últimos años, emprendida para afectar la antropología ha sido su "temporalización". Decir que esto es algo nuevo podría causar incredulidad, dado que el inicio académico de la antropología se definió por los

paradigmas del evolucionismo y el difusionismo –la historia natural y la historia cultural, respectivamente–. Sin embargo, como lo he tratado de exponer en *Time and the Other*, el evolucionismo y el difusionismo, así como sus sucesores –ya sea el funcionalismo, el estructuralismo o el culturalismo–, se han difundido a través de un pensamiento espacial. La "diferencia" fue imaginada como distancia, al igual que la "identidad" lo fue como sistémica y como "una frontera que mantiene" y, de ahí, como algo territorial. Aquello cohabitaba con concepciones territoriales sobre nuestras prácticas de investigación como el trabajo de campo, y se reflejaba en géneros escritos tales como la monografía.

Entre los signos más obvios de temporalización, aparte de la profesionalización de la historia de la antropología, se puede contar su historización.[3] Esto fue iniciado y acompañado –luego de tímidos acercamientos con la etnohistoria– por una doble fertilización entre la disciplina histórica y la antropológica, y por ciertas propuestas –inicialmente inspiradas por el pensamiento marxista– acerca de reemplazar o complementar nuestro concepto guía de cultura con el de práctica.

La temporalización también ha ocurrido en el sentido que tiene la creciente atención de los antropólogos sobre el tiempo y la sincronización –*timing*–, tanto en *performances* de la cultura y en el estudio de estos –una conexión que, al menos en mi mente, se impone en sí misma por la necesidad de establecer coetaneidad, cotemporaneidad en la investigación–.[4] Incluso ciertos enfoques que usan términos espaciales como sus etiquetas son síntomas de temporalización –por ejemplo: "rutas" de James Clifford (1997) y "etnografía multisituada" de

3 En enero de 1986 se llevó a cabo una conferencia patrocinada por la Wenner-Gren en Fez, Marruecos, con el objetivo de reflexionar sobre los efectos que la historización podría tener sobre el concepto de símbolo. Los resultados fueron editados e introducidos por Emito Ohnuki-Tierney (1990), quien también tomó cuenta de la historización del concepto de cultura (2001). Este no es el espacio apropiado para discutir por qué la temporalización y la historización no son la misma cosa; no obstante, considero preciso mencionar que desde mi punto de vista, el primero es más relevante para el tema discutido en el simposio sobre "antropologías del mundo".

4 Ver el trabajo de Hanks (1986) como un ejemplo de cómo la creciente atención sobre el tiempo y la sincronización también ha alcanzado los trabajos de lingüística con orientación antropológica.

George Marcus (1995)–, en tanto que defienden el abandono del enfoque de un "único sitio-territorio" como el principal o único objetivo de la investigación etnográfica.

En el nivel del discurso, específicamente en relación con los usos de la teoría y el debate nunca terminado sobre el significado de cultura, la temporalización es articulada –aunque de ninguna manera resuelta– en argumentos sobre la necesidad de hacer la pregunta "cuándo", y no solamente plantear las usuales "qué" y "¿dónde"? Dos declaraciones pueden ilustrar lo anterior. La primera, relacionada con la teoría, la formulé de la siguiente manera en una charla introductoria en un taller titulado: "El punto de la teoría":

> La pregunta por el punto de la teoría ha sido siempre escuchada como una pregunta por el *lugar* de la teoría [...] En concepciones jerárquicas de conocimiento, sean éstas interpretativas o explicativas, hermenéuticas o clasificatorias, el alegato por la teoría es a la larga un tema de reclamación de lugar, usualmente por encima o río arriba de lo que llega a ser el objeto de conocimiento. Esta cualidad posicional de la teorización es demasiado obvia para haber escapado de la crítica. La teoría es entonces denunciada como muestra de relaciones de poder, elitistas, occidentales, masculinas e indudablemente de otras formas de dominación. Pero si la teoría pertenece a las cosas que hacemos en la realidad, entonces debemos dar un paso hacia adelante: la teoría no tiene lugar a menos que tenga un tiempo. En el mundo real la *teoría sí sucede* [...]
>
> [Nosotros necesitamos] reflexionar no tanto sobre el lugar de la teoría, como en su tiempo, es decir, en los momentos de producción del conocimiento, desde la investigación hasta la escritura, y en los cuales debemos tomar una posición; momentos que determinan cómo llegamos de una declaración a la otra, de una historia a la siguiente y, en efecto, de una frase a otra (Fabian 2001:4–7).

La segunda declaración la encontré en la introducción de un ensayo colectivo titulado "Una conversación sobre la cultura" en un número reciente de la revista *American Anthropologist*:

> Desde hace ya décadas la cultura ha sido una temática discutida por los antropólogos: *qué* significa y qué no; *si* debe o no, constituir un concepto central de la disciplina. Este ensayo da nuevos pasos por fuera de estos argumentos para reformular el tema y nuestra aproximación a éste. Explora *cuándo* hace sentido usar el concepto cultural (Borofski *et al.* 2001: 432).

La coincidencia es sorprendente. Hasta donde puedo ver, sin embargo, aunque los coautores de Borofski están unidos por una concepción anti-esencialista de la cultura, no ubican de manera explícita la temporalidad en el proceso de la teorización, a excepción tal vez de cuando sugieren que el distanciamiento del "qué" pudo haber sido inspirado por la filosofía americana pragmatista (Borofski *et al.* 2001: 441-442). Ninguno de los autores que participan en el texto parece recordar que una concepción de la cultura orientada por la praxis fue defendida décadas atrás por Zygmunt Bauman (1973) en un libro seminal pero olvidado, en el cual este autor da un paso adelante al insistir en la naturaleza retórica –y añadiría yo, política– de los debates sobre cultura.

Como yo lo veo, un rol que las "antropologías del mundo" pueden desempeñar es el de continuar retando el "concepto central" de nuestra disciplina. Las oportunidades para marcar una diferencia en tales debates podrán incrementarse en tanto se sigan planteando preguntas sobre el "cuándo", en relación con la sincronización performativa e histórica. Por supuesto, es preciso entender que nuestro interés en las antropologías del mundo no está en que lleguen a ser un "estado de los acontecimientos".

¿Dónde?

Hubo una época en que la respuesta a la pregunta "dónde", dirigida a la práctica antropológica, habría sido: "donde sea". Si usted era un estudiante de antropología, se le habría dicho que hiciera su antropología en cualquier parte; si usted era un sujeto estudiado por la antropología, el conocimiento obtenido de usted hubiese sido almacenado y usado en cualquier lugar. Gran parte de esto ha cambiado. Hacer antropología "aquí" ha llegado a ser considerado como algo aceptable. Una porción creciente del trabajo en nuestra disciplina se está llevando a cabo por investigadores nativos en sociedades contemporáneas

(ver Jacobs-Huey 2002). Por supuesto, las connotaciones ambiguas de "nativo" lo llevan a uno a sospechar que ser nativo en una sociedad occidental y ser nativo en las sociedades que habían sido los principales objetivos de la antropología, están lejos de llegar a ser la misma cosa.[5] Aquello nos conduce a cuestionamientos que se posan sobre el centro de interés de las antropologías del mundo.

Practicar la antropología puede ser una tarea heroica, digamos, para nuestros mal remunerados colegas africanos, quienes trabajan para instituciones pobremente equipadas, y con escasos recursos para la investigación o para viajes, si es que los tienen. En este y en otros muchos ejemplos de la vida académica hecha lejos de los centros metropolitanos, podemos ver que la inequidad está determinada por la ubicación; ciertamente esta es la forma en la que a menudo es expresada. Más son las políticas y las economías, y no la ubicación, las que causan la desigualdad. No existe tal cosa como una periferia geográfica "natural". Más aún, ¿quién dudaría que la inequidad, tal vez en diferentes formas y grados –sobre las bases de género, raza, etnicidad, etcétera–, puede ser inflingida y experimentada en lugares que son reconocidos como centros? Por supuesto, uno todavía puede temer, de manera pesimista, que nociones cuyas naturalezas políticas se esconden detrás de fachadas cuasicosmológicas –es el caso por ejemplo de conceptos como el de "sistema-mundo" o "globalización"–, continúen operando en donde sea que la antropología se reproduzca. Supongamos que la opresión y la explotación dejaran de existir… ¿produciría esto necesariamente que renunciáramos a pensar en términos de centros y periferias?

O tomemos la idea generalmente aceptada que postula la nación como dada y busca entender la antropología como si consistiera de una multitud de "tradiciones nacionales" o de "estilos". La reflexión de que nuestra disciplina opera –más que cualquier otra– bajo condiciones y limitaciones culturales, puede contarse como un logro de carácter crítico. Al

5 Ser nativo de una "sociedad occidental" ejemplifica un predicamento que puede ser compartido, aunque no en todo respecto, por otros –japoneses, chinos, indios, latinoamericanos… la lista puede al menos ser tan larga como las nacionalidades que están representadas en este simposio de la Wenner-Gren–. Y esto lo lleva a uno a preguntar si el término "nativo" es de alguna utilidad para el debate de las antropologías del mundo, a menos que éste sea concretizado como lo he tratado de hacer en lo que sigue.

mismo tiempo, éste lleva consigo todos los problemas de un concepto de cultura, cuya historia ha estado atada fielmente al Estado-nación como realidad política y como un proveedor de identidad colectiva –esta es otra reflexión formulada por Zygmunt Bauman–. Para poder trabajar por unas "antropologías mundiales" será necesario que confrontemos estos cuestionamientos. Inevitablemente será un trabajo que será alcanzado por una lucha política cuyas perspectivas políticas se constituirán en motivo suficiente para producirnos pesadumbre y pesimismo.

Estos asuntos lucen diferente en relación con las perspectivas de nación y con la de libertad individual. Lo que yo veo, o lo que quiero creer, es que la antropología ha logrado que muchos de sus practicantes se conviertan en transnacionales, es decir, en científicos cuyo estado de ánimo ya no es fijado por una identidad nacional sin cuestionar. Por supuesto, ser transnacional es un logro individual en tanto que va de la mano con aspectos biográficos, con competencias en el manejo de varios idiomas y culturas, con distintas experiencias de trabajo y con redes de cooperación profesional cercanas y amistades duraderas. Sin embargo, el transnacionalismo individual que alcanza una "masa crítica" está destinado a tener un impacto colectivo; y ese sería el "cuándo" de su significancia para las antropologías del mundo.[6]

La idea de un sujeto transnacional –o un agente– recuerda la pregunta por el "¿quién?". Incluso puede ser relevante para pensar el "dónde" de la antropología. Abre un prospecto de alternativas a los grupos y asociaciones profesionales existentes. Se pueden prever –o soñar– escenas antropológicas; cambiantes pero vitales asociaciones semejando escenas literarias o artísticas que generan la creatividad. Podemos comenzar a vernos a nosotros mismos practicando antropología no tanto en "campos" o "terrenos" profesionales, sino en *arenas* de trabajo y juego intelectual agonísticos. *Arena*, como un concepto que en primera instancia refiere a espacio, es también un concepto de tiempo: de eventos que ocurren, de momentos de intensidad

6 Luego de escribir esto descubrí que hay un profesorado en antropología transnacional en la Universidad de Oxford, Inglaterra, presidido por Steven Vertovec. Ver por ejemplo su reciente libro sobre cosmopolitanismo (Vertovec 2002), el cual aún no he podido consultar. Mi intuición es que esta nueva especialización está interesada más con el transnacionalismo como un objeto de estudio que con el transnacionalismo como una característica de nuestra disciplina.

que no son alcanzados fácilmente por fuera de la *arena*. Se podría señalar que las arenas ya existen en la forma de simposios como el que promovió la realización de este libro, y todos sabemos cuán importantes son las reuniones profesionales para experimentar nuestra disciplina como real y asimismo para mantenerla viva. Como algo que merece ser promovido, las escenas y las arenas deberían abrir una perspectiva para las antropologías del mundo. ¿Deberían tal vez las antropologías del mundo, ser imaginadas como eventos y reuniones más que como instituciones u organizaciones?[7]

Finalmente, si hace una década o dos las discusiones sobre el espacio de la antropología se habrían interesado en temáticas como territorio, campos, relaciones de centro-periferia, hoy debemos enfrentarnos con el espacio virtual que ha sido abierto por Internet y su expansión. Las actitudes académicas sobre este nuevo medio todavía permanecen ambiguas. Internet se ha celebrado como el amanecer de una época en la que la información y el conocimiento serán democratizados; ha sido condenado como el fin de la vida intelectual letrada tal y como la hemos conocido a través de los tiempos. Pero aquí como en cualquier otra parte la prueba está en el pastel. ¿Qué podemos hacer con Internet? Mi experiencia práctica propia –y que muchos otros pueden reconocer como la suya– comenzó con el procesador de palabras, un gran avance para alguien que nunca había podido pensar con una máquina de escribir. Luego avanzó con el correo electrónico, más por la fuerza de las circunstancias que por un ejercicio de elección; el correo regular de repente había menguado a catálogos de editoriales y a efímeras cartas administrativas de mi universidad. Luego me gradué en el manejo de motores de búsqueda y catálogos de bibliotecas en línea –todavía utilizo un poco de tiempo "surfeando" y casi nada chateando–. No fue sino hasta que un colega y yo reclamamos un lugar en el espacio virtual –una página web–, cuando comencé a vislumbrar algunas de las formas en que Internet soporta el "dónde" de la antropología, tanto de forma práctica como teórica.

Algunas consecuencias prácticas del Internet son obvias; consideremos sólo la forma en la que se hicieron los contactos y circuló la información para llevar a cabo nuestra conferencia

7 Esta visión difiere de o al menos completa las propuestas de "institucionalizar" la antropología, discutidas en un forum durante las reuniones de la AAA en el año 2001, tal y como lo reporta June Nash (2002).

sobre "antropologías del mundo". Podemos estar ahí para cada uno de nosotros, independientemente del lugar en el que cada uno nos encontremos –lo anterior, sin embargo, no debería hacernos ignorar algunas consecuencias menos obvias, como quién es excluido o, al menos, quién se encuentra en desventaja por no tener acceso a Internet. ¿Son la velocidad y la facilidad en la comunicación aspectos inequívocamente positivos para el trabajo intelectual que requiere tiempo?–.

Menos obvias, pero más excitantes son las posibilidades ofrecidas por Internet que seguro afectan nuestras prácticas etnográficas, por ejemplo. Con esto no me estoy refiriendo a la recolección de información y a su almacenamiento posibilitado por el uso del computador portátil en el trabajo de campo o a la aplicación en casa de programas para su procesamiento y análisis, ninguno de los cuales necesariamente depende de Internet. Quisiera reportar brevemente el descubrimiento que hice durante el proceso de configurar un archivo virtual de textos en una página de Internet dedicada a la relación entre lenguaje y cultura popular[8], proyecto en proceso de construcción y todavía en un estado muy embrionario. El proyecto tiene un especial significado para la antropología centrada en el lenguaje y los textos; pero considero que es relevante, en términos más generales, dado que la etnografía, independientemente del enfoque tomado, está mediada por un material textual. Mi descubrimiento es que un archivo virtual crea una nueva y diferente clase de presencia de los textos –aquí está nuevamente la pregunta por el "dónde"–, que cambia las condiciones para una práctica en la que todos estamos envueltos: la escritura etnográfica y su publicación. La reflexión sobre unas condiciones tan transformadas me ha llevado a predecir que un viejo género de escritura, el comentario, probablemente emergerá en una nueva forma (Fabian 2002b).

La presencia de textos etnográficos en Internet por supuesto no está limitada a una "presencia para nosotros" –el archivo virtual es en principio accesible a cualquiera–; muchos de aquellos a quienes estudiamos han reclamado su lugar en Internet con páginas y grupos de chat, y ahora están produciendo un cuerpo considerable de textos y hemos comenzado a observar disertaciones fundamentadas sobre esta clase de información etnográfica (ver, por ejemplo, Franklin 2001). El lugar o los lugares de la antropología en el espacio virtual están lejos de ser bien entendidos –especialmente si consideramos

8 *Language and Popular Culture in Africa*, www2.fmg.uva.nl/lpca

que además de los textos, los archivos virtuales también dan cabida a grabaciones de sonido y video–, y es evidente que necesitan nuestra atención crítica constante. Pero no puede dudarse que esta nueva clase de "dónde" tendrá que ser considerada en un proyecto sobre las antropologías del mundo.

¿Qué?

A medida que las preguntas se acumulan es difícil mantenerlas separadas. Si nuestras observaciones en los cambios de la antropología, evidenciadas cuando reflexionamos sobre el "quién", "cuándo" y "dónde" tienen algún mérito, y si las preguntas están verdaderamente conectadas de tal forma que muchas de las respuestas acartonadas a las que estamos acostumbrados ya no son válidas, entonces debemos estar preparados para lo inesperado cuando nos preguntemos el "qué" de la antropología.

Llega a ser difícil ir atrás en el tiempo y ponerse en el marco mental de nuestros predecesores, quienes creyeron tener la certeza de estudiar un objeto que habían encontrado en lugar de haberlo creado: las sociedades/culturas primitivas –luego identificadas como tradicionales, premodernas, en desarrollo–. El hecho de que las sociedades etiquetadas como primitivas fueran el objetivo también de una expansión imperialista hicieron que en primera instancia el conocimiento antropológico fuera deseable y luego sospechoso, cuando los mismos procesos que fueron puestos en marcha para colonizar a la gente primitiva resultaron en la terminación de la colonización directa. Las condiciones para el ejercicio del trabajo de campo cambiaron, y lo mismo sucedió con el objeto o los objetos de investigación. El "cuándo" comenzó a tener un rol decisivo al determinar el "qué" cuando el reconocimiento de la contemporaneidad de todas las sociedades y culturas se aclaró sobre nosotros –por razones epistemológicas– o fue forzado sobre nosotros –por desarrollos tecnológicos o políticos–. Yo sostendría que el reconocimiento de la contemporaneidad, ganada por la antropología a medida que fue descolonizada, le permitió a nuestra disciplina mover su atención a la sociedad moderna: "estudiando nuestras propias sociedades" es la frase más diciente de este giro. "Diciente" porque aunque puede ser eurocéntrica la mayor parte del tiempo, también puede ser la manifestación de un detallado cambio en la comprensión del "quién" de la antropología (recordemos lo que afirmé algunas líneas antes sobre "nosotros siendo ellos").

Por radicales que sean estas transformaciones, parece que todavía tienen intacta la agenda tradicional de los sujetos etnográficos (otro aspecto del "qué") y a pesar de la adición de importantes consideraciones como el género, el alfabetismo, la cultura material, los medios, y la ecología. Los mitos y las cosmologías, la religión y el ritual, la magia y la brujería, los cacicazgos y los clanes, el parentesco y las alianzas, los regalos y el intercambio son prácticas persistentes, o también son redescubiertas como prácticas inesperadas de la modernidad. ¿Significa esto que la antropología no se ha reformado con respecto a tener una mirada metropolitana, una perspectiva ilustrada inspirada en lo que G. Gusdorf llamó el mito-historia de la razón?

Reflexionando sobre mi propio recorrido, el cual ha incluido estudios sobre lenguaje, religión, el trabajo, las artes visuales y preformativas, y la memoria colectiva, siento un cambio que puede ser de interés en un debate sobre las antropologías del mundo. Nuestra disciplina, la cual comenzó como el estudio de la diversidad y las similaridades de la vida humana (de ahí el énfasis en las costumbres, las tradiciones, las estructuras, y los sistemas), ha llegado a ser una ciencia sobre las formas de *supervivencia* humanas. Es por esto que el concepto de práctica parece ser más clave que el de cultura; el por qué conceptos como estrategias y proyectos parecen acomodarse mejor a las acciones que observamos que los de hábitos y esquemas; el por qué resistencia muy a menudo describe mejor la acción colectiva que el concepto de conformidad; el por qué conceptos como producción e innovación nos interesan más que reproducción y tradición, política más que estética, hibridad más que pureza o autenticidad, esferas de interacción más que territorios y fronteras. No quiero que esto sea malentendido. Martillar en un lado de estas oposiciones puede llegar a ser tan aburrido como martillar en el otro. Cultura, tradición, identidad, autenticidad, y las demás están atados a permanecer como sujetos perennes de cuestionamiento; es sólo porque los necesitamos para mantener una tensión dialéctica, sin la cual el cuestionamiento antropológico dentro de los más oportunos temáticas podría recaer en una rutina positivista.

Esto no es tan sólo un malabarismo gratuito con posibles oposiciones. Hay un tiempo (un "cuándo") que requiere –para volver a un ejemplo de mi propio trabajo–, discutir a favor de un concepto de cultura *popular* en contra de todas las corrientes (*tout court*) de cultura, porque el primero nos hace descubrir creaciones culturales sobre las cuales el último nos deja a

oscuras (Fabian 1998). Después de todo, es indisputable que como etnógrafos de culturas africanas dedicamos muy poca atención o ninguna a la música contemporánea africana o al teatro, o a la pintura, y que hoy en día lo seguimos haciendo. Estoy seguro que la mayoría de los lectores podrán aportar otros ejemplos sobre este punto.

Las antropologías del mundo, de la manera en la que han sido previstas en nuestro simposio, parecen estar predestinadas al estudio de la vida humana como supervivencia. El compromiso social y político casi que dicta esta cambio de perspectiva. El compromiso yace por cuenta individual del antropólogo, y puede tener efectos en su esfera de acción, en la manera en la que la antropología es llevada a cabo. Al mismo tiempo deberíamos tener en mente cambios que pueden ser más difíciles de alcanzar, al punto de que estos redefinen el "qué" de la antropología.

¿Cómo?

Para introducir mi última pregunta –bueno, penúltima–, tal vez es útil recordar que históricamente el "cómo" fue una de las primeras preguntas propuestas. Esto sucedió en el principio de un periodo de reflexión sobre nuestra disciplina y que, eventualmente, nos llevó a pensar sobre las antropologías del mundo. Una crítica radical sobre la ética y las políticas de la antropología puede haber sido la respuesta más inmediata y más ampliamente compartida sobre su predicamento poscolonialista. El logro más duradero, sin embargo, ha sido la reflexión en torno a que no podemos esperar cambios en el "qué", a menos de que consideremos y cambiemos las perspectivas establecidas alrededor del "cómo" en la práctica antropológica.

Desde mi perspectiva, este fue el momento en el que nuestra disciplina dejó de tomar en préstamo teorías y métodos desarrollados en otros campos o disciplinas –o a adherirse a ideas confusas como la de que la observación participante era nuestro método distintivo–. Nos pusimos serios con la epistemología, es decir, sobre las condiciones específicas de producción del conocimiento antropológico basado en un trabajo empírico que nosotros llamamos –de manera no muy apropiada– etnografía. Este no es el lugar para recorrer con detalle lo que ha ocurrido sobre este tema desde la década del sesenta. Permítaseme mencionar tan sólo un punto de partida que fue crucial y que brevemente describe, como yo lo veo,

una serie de pasos o cambios que nos conducen el presente estado.

El comienzo del cual estoy hablando llegó cuando caímos cuenta de que en la clase de trabajo empírico que llegamos a considerar como distinto, y también fundamental de nuestra disciplina –el trabajo de campo–, no simplemente recogíamos información. La etnografía es un producto de la interacción, con el habla como su principal medio, aunque no el único; es dialógica. Lo que extraemos de la investigación como "datos" o "información" algunas veces es encontrado, y muy a menudo es creado. Como documentos de eventos comunicativos, nuestros materiales no son simplemente la molienda para molinos analíticos. Los documentos deben ser interpretados, ubicados en su contexto y sopesados de acuerdo con las circunstancias y las condiciones bajo las cuales fueron producidos.

Este deberá ser suficiente como un recordatorio del momento en el que tomamos distancia del positivismo y del cientificismo. A lo anterior le siguieron otros pasos. El énfasis en la comunicación y el lenguaje-en-acción, nos permitió darnos cuenta de qué tanto del conocimiento cultural y, por ende, de la etnografía es performativo; a menudo, lo que aprendemos no se presenta como respuestas a nuestras preguntas, pero sí es decretado en y mediado por eventos que nosotros podemos accionar pero no realmente controlar –cada simple entrevista que hacemos es tal evento performativo–. De manera similar, el interés por la interpretación y la hermenéutica nos puso en alerta sobre el positivismo *naïve* –ingenuo–, concerniente con las relaciones entre investigación y escritura en la producción del conocimiento etnográfico. En el mejor de los casos, este "giro literario" nos hizo más científicos en tanto que agudizó nuestro conocimiento sobre la significancia epistemológica sobre la presentación y la representación. En resumen, el poner atención en el "cómo" nos ayudó a ver de manera clara el "cuándo" de nuestro trabajo –su contingencia histórica–, así como también el "quién" –es decir, los roles que la autoridad y el poder tienen cuando pronunciamos nuestro discurso sobre aquellos a quienes estudiamos–.

La revolución epistemológica que acabo de trazar en sus líneas más elementales tiene al menos un consecuencia práctica para el proyecto de las antropologías del mundo. Aunque tiene puntos de encuentro con la reluctancia y la oposición (ver, por ejemplo el debate sostenido sobre la naturaleza "científica" de la antropología en el *Anthropology News* de la AAA),

debemos admitir que el "cómo" de nuestra disciplina ya no está garantizado por la existencia de un "método científico" unificado. O, si existe un método, éste no es concebible como uno ahistórico o apolítico. Y eso significa que los intereses hegemónicos, metropolitanos, ya no pueden esgrimir un instrumento que fue muy insidioso porque fue considerado como neutral y objetivo. La revolución epistemológica nos ha proveído espacios de libertad en los cuales nos podemos mover de manera innovativa, productiva e incluso amena –algo que, sin embargo, no debemos confundir con la seudo arbitrariedad liberal que va debajo del nombre posmodernismo–.

¿Y entonces?

Los coordinadores de nuestro simposio terminaron su propuesta programática con media docena de preguntas para que fuesen respondidas por los participantes. Yo respondí sus preguntas con las mías porque no tenía listas las respuestas a las suyas. Para decir algo no trivial sobre las antropologías del mundo, necesito recalcar y ensayar lo que sé sobre y cómo he experimentado la antropología. Ahora quisiera añadir algunas pocas anotaciones autobiográficas.

Después de ser socializado en la etnología austriaco-alemana, llegué a ser un sobreviviente del entrenamiento antropológico en los cuatro campos tradicionales durante la década del sesenta. Luego siguió más de una década dividido, aunque de forma desigual, entre la decidida enseñanza en instituciones metropolitanas en Estados Unidos y en un departamento de la Universidad Nacional de Zaire –la cual iba en un proceso completo de descolonización–. Cuando me trasladé a los Países Bajos, luego de otros cinco años en un colegio de élite en Estados Unidos, encontré por primera vez una situación en el cual el marxismo era una ortodoxia. Para mí esto era tan inusual, que inicialmente fallé en reconocer que este era el caso. Esto fue bueno porque me permitió estar salvo de efímeras disputas doctrinales. La distancia continuó siendo la actitud más práctica a lo largo de mis años en los Países Bajos. Ni mi entrenamiento en Norteamérica ni mi ciudadanía alemana me hicieron atractivo a aquellos de mis colegas que buscaban, o habían encontrado, su hogar intelectual en una particular antropología nacional –lo cual era comprensible; después de todo, los antropólogos alemanes, aunque no bajo ese rótulo, habían estado en la vanguardia de nuestra disciplina cuando todavía tenían vínculos directos con la empresa

colonial–. Sin embargo, también debo mencionar que nunca encontré el menor obstáculo en contra de que yo orientara mi trabajo de manera internacional –aunque no sé si esto era resultado de la tolerancia o de la indiferencia–.

Lo que me hizo embarcarme en esta retrospectiva sobre el haber practicado mi profesión en el centro, en la periferia y –como lo recuerdo– en el centro de una periferia, fue preparar una respuesta a una de las preguntas de los organizadores: no, yo no pienso que el concepto de matriz describa de manera adecuada el estado actual de la antropología mundial. No solo es inadecuado; es inapropiado. Nacional e internacional, periférica o central, y las demás prácticas intermedias de la antropología no se relacionan unas con otras de manera taxonómica –lo que para mí implica el concepto de matriz–; éstas no se hacen, no cuadran en un sistema o paradigma. Las prácticas antropológicas ocurren en eventos y en movimientos. Éstas adquieren su identidad colectiva no por suscribirse a un único discurso, pero sí por tener que confrontar un predicamento en común: éstas deben dejarse a sí mismas ser constituidas por la confrontación de un mundo que no es la antropología.

Esto no es lo mismo que queremos expresar cuando discutimos el(los) objeto(s) de la antropología. Yo considero de manera profunda que una visión realística de nuestra disciplina debe reconocer que nuestra clase de ciencia es practicada en presencia de la producción de otras clases de conocimiento. Estas otras clases de conocimiento no están limitadas a otras clases de disciplinas académicas; éstas incluyen lo discursivo, lo performativo, lo estético, y las prácticas políticas de quienes estudiamos. Lo que nos permite comunicarnos con y representar otras prácticas no es –únicamente– nuestro comando de contenidos, el cual cuenta también como dato, o nuestros hallazgos, aquellos que cuentan como el resultado de la investigación; es nuestra habilidad de conversar como conocedores. Y esa conversación también incluye la confrontación con el otro, la discusión, los acuerdos de negociación, el señalamiento de los desacuerdos, así como la concepción de proyectos en común.

Antes de finalizar, déjenme hacer el intento de clarificar conceptualmente la idea de "antropologías del mundo". Como los organizadores del simposio, no comencé con una definición; disfruté la continua discusión. Tal rompimiento de las reglas de argumentación –"definir sus conceptos antes de utilizarlos"– puede producir objeciones o al menos proporcionar una causa de interés. Por supuesto, uno podría señalar que tales

"reglas clásicas" nunca han dominado la conversación natural, ni tampoco han sido adheridas en la filosofía kantiana. Todavía, incluso cuando intentar dar una definición aceptada de un concepto es una tarea sin esperanza –el debate sobre "cultura" en nuestra propia disciplina ofrece un ejemplo vívido–, indicarla tiene sentido para un comprensión común de un concepto en un debate dado. Aquí está lo que yo sugiero.

Deberíamos tomar las "antropologías del mundo" como un concepto flotante que no pueda anclarse en un sistema y, así si terminara, que perdiera su interés y utilidad. Por qué esto es así y debería ser así tiene que ver con el hecho de que la única función concebible de un concepto como el de "antropologías del mundo" es el de conceptualizar prácticas. Como prácticas, las antropologías del mundo son en sí mismas flotantes. Todo lo que creo haber entendido sobre ellas sugiere que usemos el concepto con el sentido de formular una visión de las antropologías que se hagan en el "lugar" –sea una locación geográfica o geopolítica, un rango en una jerarquía, una posición en escuelas teóricas o metodológicas–, si no irrelevante al menos cuestionable y, por ende, como un objetivo para la resistencia, así como un recurso de innovación.

Si la noción de un concepto flotante todavía los perturba –pues uno podría señalar que los conceptos definidos deficientemente pueden ser las herramientas de los demagogos–, déjenme intentar un último rumbo. Primero, la condición de flotante no significa lo mismo que "mal definido"; aquel es utilizado en contraste con algo que está fijado o enterrado. Por supuesto, tenemos la responsabilidad de ser tan claros como sea posible sobre qué queremos decir cuando hablemos de las "antropologías del mundo"; pero la claridad no puede ser considerada por el reconocimiento de una única instancia –como, por ejemplo, la "ciencia"–, que pueda aliviarnos de la carga de reflexionar críticamente, en el momento de darnos contextos y reglas libres de poder. De todos modos siempre es legítimo adoptar estrategias que hagan las virtudes libres de todo vicio; tal vez el término *flotante* tiene connotaciones indeseables y deberíamos adoptar una etiqueta menos provocativa, tal como "móvil". Tal vez sí, mientras que esto no nos haga perder de vista nuestro objetivo: comprender y promover prácticas que disputen demandas hegemónicas basadas en el poder más que en la autoridad –demandas que siempre confunden *su* mundo con *el* mundo–.

Que la antropología "planetaria" deba ser realizada a través de antropologías cuyas relaciones entre cada una no sean ni jerárquicas ni hegemónicas puede parecer un proyecto utópico, algo que por definición no puede ser alcanzado. Las "antropologías del mundo" describen un estado que ya existe en algunos niveles del discurso y de la práctica. Esto no abarca –y no puede– otros niveles tan grandes como el poder, el prestigio y el control de los recursos para hacer alianzas, lo cual no debería desalentarnos. Permanezco optimista porque he visto que nuestra disciplina ha estado abierta a la crítica –o si lo prefieren vulnerable– y porque, hasta ahora, tengo razones en creer que la antropología crítica ha probado que puede ser productiva.

Referencias citadas

AAS Secretariat
2002 *Australian Anthropological Society Newsletter* 88 (diciembre).

ABA (Associacâo Brasileira de Antropologia)
1995 *O ensino da antropologia no Brasil*. Río de Janeiro: ABA.

Abaza, Mona y Georg Statu
1990 "Occidental Reason, Orientalism, Islamic Fundamentalism: A Critique". En: M. Albrow y E. King (eds.). *Globalization, Knowledge and Society*. pp. 209-230. Londres: Sage.

Abeles, Marc
1999 How the Anthropology of France Has Changed Anthropology in France: Assessing New Directions in the Field. *Cultural Anthropology* 14 (3): 404-408.

Aguirre Beltrán, Gonzalo
1992a [1957] *El proceso de aculturación: obra antropológica*. Vol. 6. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
1992b [1967] "Un postulado de política indigenista". En: G. Aguirre Beltrán (ed.). *Obra polémica: obra antropológica*. Vol. 9, pp. 21-28. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
1992c [1969] "Oposición de raza y cultura en el pensamiento antropológico mexicano". En: G. Aguirre Beltrán. *Obra polémica: obra antropológica*. Vol. 9. pp. 29-63. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Ahmed, Akbar y Cris Shore (eds)
1995 *The Future of Anthropology: Its Relevance to the Contemporary World*. Londres: Athlone.

Albó, Xavier
1994 "And from Kataristas to MNRistas? The Surprising and Bold Alliance between Aymaras and

Neo-liberals in Bolivia". En: D. L. Van Cott (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. pp. 55-81. Nueva York: Saint Martin's.

1991 El retorno del indio. *Revista Andina* 9 (2): 299-366.

Alonso Caamal, Bartolomé

1997 "Indios, antropología y descolonización". En Patricio Guerrero (comp.). *Antropología aplicada*. pp. 315-322. Quito: Abya-Yala.

Alpatov, Vladimir

1997. *150 iazykov i politika* [*One hundred fifty languages and politics*]. Moscú: Academy of Science.

1994 "Obschestvennoe soznanie i iazykovaia politika s SSSR (20e-40e gody)". En: *Iazyk v kontekste obschestvennogo razvitiia*, 29-46. Moscú: Academy of Science.

Alvares, Claude

1992 *Science, Development and Violence*. Delhi: Oxford University Press.

Amit, Vered

2000 "The University as Panopticon: Moral Claims and Attacks on Academic Freedom". En: M. Strathern (ed.). *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics, and the Academy*, pp. 215-235. Londres: Routledge.

Amselle, Jean-Loup

2000 La globalisation: 'Grand partage' ou mauvais cadrage?. *L'Homme* (156): 207-225.

Anderson, David G.

2000a *Identity and Ecology in Arctic Siberia*. Oxford: Oxford University Press. Russian edition: *Tundroviki: Ekologia I samosoznanie taimyrskih evenkov i dolgan*. Novosibirsk: Academy of Science, 1998.

2000b "Fieldwork and the 'Doctoring' of National Identities in Arctic Siberia". En: H. G. De Soto y N. Dudwick (eds.). *Fieldwork Dilemmas: Anthropologists in Postsocialist States*. pp. 130-148. Madison: University of Wisconsin Press.

Anderson, David G. y Eeva Berglund (eds.)

2003 *Ethnographies of Conservation: Environmentalism and the Distribution of Privilege*. Oxford: Berghahn Books.

Appadurai, Arjun
1986 Theory in Anthropology: Center and Periphery. *Comparative Studies in Society and History* 28 (2): 356-61.
2002 "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy". En: J. X. Inda y R. Rosaldo (eds.), *The Anthropology of Globalization: A Reader*. pp. 37-43. Oxford: Blackwell.

Arguedas, José María
1964 *Todas las sangres*. Buenos Aires: Editorial Losada.
1971 *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Buenos Aires: Editorial Losada.
1996 [1965] "'Voy a hacerles una confesión': intervención de José María Arguedas en el Primer Encuentro de Narradores Peruanos". En *José María Arguedas: Antología Comentada*. Cometarios de A. Cornejo Polar. pp. 47-52. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

Argunova, Tatiana
2002 "Practical and Ethical Issues in Advocacy Anthropology". Ponencia presentada en el Seminario "Who Owns Siberian Ethnography?", Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle, Saale, Alemania, Marzo 7-9.

Arnold, David
2000 *The New Cambridge History of India: Science, Technology and Medicine in Colonial India*. Cambridge: Cambridge University Press.

Asad, Talal (ed.)
1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*. Nueva York: Humanities Press.

Asad, Talal
1982 "A Comment on the Idea of Non-Western Anthropology". En: H. Fahim (ed.). *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: Proceedings of a Burg Wartenstein Symposium*. pp. 284-287. Durham, North Carolina: Carolina Academic Press.

Askew, David
2003 The Debate on the 'Japanese' Race in Imperial Japan: Displacement or Coexistence?. *Japanese Review of Cultural Anthropology* (3): 79-96.

Augé, Marc
1999 *An Anthropology for Contemporaneous Worlds*. Traducido por A. Jacobs. Stanford, CA: Stanford University Press.
1986 L'anthropologie de la maladie. *L'Homme*. 26 (1-2): 81-90.

Australian High Court
2002 "Judgement in the Yorta Yorta High Court Appeal". Disponible en http: //www.nntt.gov.au/media/1039673670_2340.html.

Auty, Kate y Rochelle Patten
2001 "Turning 'Country' into 'Clay': Native Title in Australia". Manuscrito inédito. Australian Indigenous Studies, Deakin University, Victoria.

Azurmendi, Mikel
2001 *Estampas del ejido: un reportaje sobre la integración del inmigrante*. Madrid: Taurus.

Azurmendi, Mikel
2002a "Inmigrar para vivir en democracia". *El País*, enero 22 de 2002.
2002b "Democracia y cultura". *El País*, febrero 23 de 2002.

Bailey, F. G.
1959 For a Sociology of India?. *Contributions to Indian Sociology*. (3): 88-101.

Bakhtin, M. M.
1981 *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas Press.

Bal, Mieke
1999 *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*. Hanover, NH: University Press of New England.

Balandier, George
1966 *Ambiguous Africa: Cultures in Collision*. Traducido por Helen Weaver. Nueva York: Pantheon.

Balzer, Marjorie Mandelstam
1999 *The Tenacity of Ethnicity: A Siberian Saga in Global Perspective*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Barnard, Alan
2000 *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bartlett, Richard
1993 "The Mabo Decision and the Full Text of the Decision". En *Mabo and Others vs The State of Queensland*. Sydney: Butterworths.

Bauman, Zygmunt
1973 *Culture as Praxis*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

Beals, Ralph
1953 "Acculturation". En: Alfred L. Kroeber (ed.), *Anthropology Today: an Encyclopedic Inventory*. pp. 621-641. Chicago: University of Chicago Press.

Beattie, John y John Middleton (eds.)
1969 *Spirit Mediumship and Society in Africa*. Nueva York: Africana.

Beck, Ulrich
2000 *What Is Globalization?* Traducido por P. Camillier. Cambridge: Polity Press.

Behar, Ruth y Deborah Gordon (eds.)
1995 *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.

Bell, Diane
1993 *Daughters of the Dreaming*. Melbourne: McPhee Gribble.
1998 *Ngarrindjeri Wurruwarrin: A World That Was and Will Be*. North Melbourne: Spinifex Press.

Belmont, Nicole
1979 *Arnold van Gennep: The Creator of French Ethnography*. Chicago: Chicago University Press.

Ben-Ari, Eyal
1999 "Colonialism, Anthropology and the Politics of Professionalization". En: J. van Bremen y A. Shimizu (ed.), *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania*. pp. 382-409. Hong Kong: Curzon.

Bénéï, Véronique
2000 Nations, diasporas et *area* studies: L'Asie du Sud, de la Grande-Bretagne aux États-Unis. *L'Homme*. (156): 131-160.

Berglund, Eeva
2001 Self-Defeating Environmentalism? Models and Perspectives from an Ethnography of Toxic Waste Protest. *Critique of Anthropology* 21 (3): 317-336.

1998 *Knowing Nature, Knowing Science: An Ethnography of Local Environmental Activism*. Cambridge: White Horse Press.

Bernard, Alan y Jonathan Spencer (eds)
1998 *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londres: Routledge.

Bernard, Russell
2000 *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Berreman, Gerald
1968 Is Anthropology Alive? Social Responsibility in Social Anthropology. *Current Anthropology*. 9 (5): 391-396.

Béteille, André
1993 Sociology and Anthropology: Their Relationship in One Person's Career. *Contributions to Indian Sociology*. 27 (2): 291-304.

Bhabha, Homi
1990 "Introduction: Narrating the Nation". En: H. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*. pp. 1-7. Londres: Routledge.

Birckhead, Jim
1999 "Brief Encounters: Doing 'Rapid Ethnography' in Aboriginal Australia". En: S. Toussaint y J. Taylor (eds.), *Applied Anthropology in Australasia*. pp. 195-228. Nedlands: University of Western Australia Press.

Blanchard, Marc
1992 "N Stuff…": Practices, Equipment, Protocols in Twentieth-Century Ethnography. *Yale French Studies*. (81): 111-127.

Bogopa, David
2001 Merging of the Two Associations of Anthropologists in South Africa. *African Anthropologist*. 8 (2): 216-222.

Boivin, Mauricio F., Ana Rosato y Victoria Arribas
1998 "Introducción". En M. F. Boivin, A. Rosato y V. Arribas (eds.). *Constructores de otredad: Una introducción a la antropología social y cultural* pp. 9-17. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Bonfil, Guillermo
1970 "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica". En Arturo Warman *et al. De eso que*

llaman antropología mexicana. pp. 39-65. Ciudad de México: Nuestro Tiempo.

1996 [1987] *México Profundo: Reclaiming a Civilization*. Austin: University of Texas Press.

Bonilla, Heraclio

1981 The War of the Pacific and the National and Colonial Problem in Peru. *Past and Present*. (81): 92-118.

Borofsky, Robert *et al.*

2001 WHEN: A Conversation about Culture. *American Anthropologist* (102): 432-446.

Bowe, Heather

2002 "Linguistics and the Yorta Yorta Native Title Claim". En: J. Henderson y D. Nash. *Language and Native Title*. pp.101-160. Canberra: Aboriginal Studies Press.

Brandist, Craig

2002a *The Bakhtin Circle: Philosophy, Culture and Politics*. Londres: Pluto Press.

2002b "Bakhtin, Marrism, and the Sociolinguistics of the Cultural Revolution". Ponencia presentada en el Simposio "Les fondations philosophiques, épistémologiques et idéologiques du discourse sur la langue en Union Soviétique, 1919-1950. Lausanne, julio 5-7.

Bromberger, Christian

1998 *Passions ordinaires: du match de football au concours de dictée*. París: Bayard Editions.

Brubaker, Roger y Frederick Cooper

2000 Beyond Identity. *Theory and Society*. (1): 1-47.

Brunton, Ron

1996 The Hindmarsh Island Bridge and the Credibility of Australian Anthropology. *Anthropology Today*. 12 (4): 2-7.

1995 "Blocking Business: An Anthropological Assessment of the Hindmarsh Island Dispute". Tasman Institute Occasional Paper. Melbourne: Tasmanian Institute.

Burnham, Philip

1996 *The Politics of Cultural Difference in Northern Cameroon*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Busia, Kofi Abrefa

1962 *The Challenge of Africa*. Nueva York: Praeger.

Bykovskii, S. N.
1934 "*O klassovyh korniah staroi etnologii*". *Soobscheniia GAIMK*, 9-10.

Cai, Yuanpei
1962 [1926] "Shuo Minzuxue". En: *Ethnographic Writings of Cai Yuanpei*. pp. 1-11. Taipei: Zhonhua Book Company.

Calla, Pamela
2002 "Negotiating Fundamentalisms: The Officialization of Intercultural and Bilingual Education in Bolivia". Manuscrito inédito.

Cardoso, Fernando Henrique
1977 The Consumption of Dependency Theory in the United States. *Latin American Research Review*. 12 (3): 7-24.

Cardoso de Oliveira, Roberto
2000 Peripheral Anthropologies versus Central Anthropologies. *Journal of Latin American Anthropology*. (42-51): 10-30.
1998 "Antropologias periféricas versus antropologias centrais". En: Roberto Cardoso de Oliveira. *O trabalho do antropólogo*. pp. 107-133. São Paulo: Editora UNESP.
1988 *Sobre o pensamiento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Case, Natasha
1999 Tide of History or Tsunami: Members of the Yorta Yorta Community vs the State of Victoria and Others. *Indigenous Law Bulletin*. 4 (17): 17-19.

Castro, Victoria, Carlos Aldunate y Jorge Hidalgo (eds)
2000 *Nispa Ninchis: Conversaciones con John Murra*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Centlivres, Pierre y Philippe Vaucher
1994 Les tribulations d'un ethnographe en Suisse: Arnold van Gennep a Neuchatel (1912-1915). *Gradhiva* (15): 89-101.

Cernea, Michael M.
1982 "Indigenous Anthropologists and Development-Oriented Research". En : H. Fahim (ed.). *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: Proceedings of a Burg Wartenstein Symposium*. pp. 121-137. Durham, NC: Carolina Academic Press.

Chakrabarty, Dipesh
2000 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Chambers, Erve
1991 "Shortcut and Participatory Methods for Gaining Social Information or Projects". En: M. Cernea (ed.). *Putting People First: Sociological Methods in Rural Development*. pp. 515-537. Nueva York: Oxford University Press.

Chatterjee, Partha
2002 Institutional Context of Social Science Research in South Asia. *Economic and Political Weekly*. 37 (35): 3604-3612.

Chilver, Elizabeth M.
1974 "Western Grassfields (Cameroon Republic): Linguistic Notes". Paper, archival edition. Ibadan: Institute of African Studies, University of Ibadan.
1966 "Zintgraff's Explorations". En: E. W. Ardener, *Bamenda Adamawa and the Benue Lands, 1889-1892*. pp. 16-25. Buea, Cameroon: Government Printer.

China Applicant Committee for the Sixteenth Congress (2008) of IUAES
2003a Application Materials, document no. 1: "Anthropology and Ethnology in China".
2003b Application Materials, document no. 3: "The Research Institutions of Ethnology and Anthropology in China".
2003c Application Materials, document no. 4: "Collection of Anthropology and Ethnology in China".

Chombart de Lauwe, Paul-Henry y Jean Deboudaud
1939 "Carte schématique des populations du Cameroun sous mandat francais". *Bulletin de la Societé d'Études Camerounaises* 3.

Choo, Christine
2004 "Working as an Historian on the Miriuwung Gajerrong Claim". En: S. Toussaint (ed.). *Crossing Boundaries: Cultural, Legal, Historical and Practice Issues in Native Title*. pp. 195-291. Carlton: Melbourne University Press.

Christensen, Will
2004 "Working as an Anthropologist on the Miriuwung Gajerrong Claim". En: S. Toussaint (ed.). *Crossing*

Boundaries: Cultural, Legal, Historical and Practice Issues in Native Title. pp. 176-194. Carlton: Melbourne University Press.

Clifford, James

1998 "Mixed Feelings". En: Pheng Cheah y B. Robbins (eds.) *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*, pp. 363-370. Minneapolis: University of Minnesota Press.

1997 *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

1992 "Traveling Cultures". En: L. Grossberg, C. Nelson y P. Treichler (eds.) *Cultural Studies*. pp. 96-116. Nueva York: Routledge.

1988 *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Clifford, James y George Marcus (eds)

1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Cogez, Gerard

2000 Le continent de l'outre-mer: Michel Leiris en Afrique. *Gradhiva*. (28): 47-59.

Cohen, Ronald

1971 "Dominance and Defiance: A Study of Marital Instability in an Islamic African Society". Paper presented at the annual meeting of the American Anthropological Association, Washington, DC.

Cohn, Bernard

1996 *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Colson, Elisabeth

1971 *The Social Consequences of Resettlement: The Impact of the Kariba Resettlement upon the Gwembe Tonga*. Manchester: Manchester University Press.

Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional

1994 "Declaración de la Selva Lacandona" En *Documentos y comunicados, Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 33-35*. Ciudad de México: Era. Disponible en http: //flag.blackened.net/revolt/mexico/ezln/ezlnwa.html.

Comaroff, Jean y John Comaroff
1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, CO: Westview Press.

Comelles, Josep. M.
2002 "Memoria remesa a la comissió d'avaluació de les publicacions periodiques de ciencies socials i humanes del DURSI de la Generalitat de Catalunya". Manuscrito.

Copans, Jean
1990 *Le longue marche de la modernité africaine: Savoirs, intellectuels, démocratie*. París: Editions Karthala.

Corbin, John R.
1989 The Myth of Primitive Spain. *Anthropology Today*. 5 (4): 15-17.

Coronil, Fernando
1996 Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories. *Cultural Anthropology*. (111): 51-86.
1995 [1947] "Introduction: Transculturation and the Politics of Theory. Countering the Center, Cuban Counterpoint". En F. Ortiz. *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. pp. IX-LV. Durham, NC: Duke University Press.

Coussy, Jean
1991 "Economie et politique du développement". En : C. Coulon y D-C. Martin (ed.). *Les Afriques politiques*. pp. 123-139. París: Editions la Decourverte.

Crossman, Paul y Rene Devisch
1999 *Endogenisation and African Universities: Initiatives and Issues in the Quest for Plurality in Human Sciences*. Leuven, Belgium: Katholieke Universiteit.

Cuisenier, Jean y Martine Segalen
1986 *Ethnologie de la France*. París: Presses Universitaires de France.

DaMatta, Roberto
1996 *Torre de Babel: Ensaios, crônicas, criticas, interpertacões e fantasias*. Rio de Janeiro: Rocco.
1985 *A casa e a rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
1984 *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco.
1982 "Esporte na sociedade: Um ensaio sobre o futebol brasileiro". En: Roberto DaMatta *et al. Universo*

do futebol: Esporte e sociedade brasileira. pp. 19-42. Rio de Janeiro: Edicões Pinakotheke.

1979 *Carnavais, malandros e herois: Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar.

1973 *Ensaios de antropologia estrutural*. Petropolis: Editora Vozes.

Das, Veena (ed.)

2003 *The Oxford India Companion to Sociology and Social Anthropology*. 2 vols. Delhi: Oxford University Press.

Davidson, Basil

1959 *The Lost Cities of Africa*. Boston: Little, Brown.

De la Cadena, Marisol

1991 Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cusco. *Revista Andina*. 9 (1): 7-29.

De l'Estoile, Benoit

2000 Science de l'homme et 'domination rationelle': Savoir ethnologique et politique indigéne en Afrique coloniale francaise. *Revue de synthése* 121 (series 4, 3-4): 291-324.

2001 "'Des races non pas inferieures, mais differents': De l'exploitation coloniale au Musée de l'Homme". En : C. Blanckaert. *Les politiques de l'anthropologie: Discourses et pratiques en France (1860-1940)*. pp. 391-473. París: L'Harmattan.

De l'Estoile, Benoit, Federico Neiburg y Lygia Sigaud

2002 "Antropologia, impérios e estados nacionais: Uma abordagem comparativa". En: B. de L'Estoile, F. Neiburg y L. Sigaud (eds.). *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. pp. 9-37. Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ.

De Pina Cabral, João

2004 "Uma história de sucesso: A antropologia brasileira vista de longe". En W. Trajano Filho y G. Lins Ribeiro (eds.). *O campo da antropologia no Brasil*. pp. 249-265. Rio de Janeiro/Brasília: Contracapa/ABA.

Degregori, Carlos Iván

2000 *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Dharampal

1971 *Indian Science and Technology in the Eighteenth Century: Some Contemporary European Accounts*. Hyderabad: Academy of Gandhian Studies.

Diamond, Stanley
1964 A Revolutionary Discipline. *Current Anthropology*. (5): 432-437.

Dias Duarte, Luiz Fernando
1986 *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbana*. Rio de Janeiro: Zahar.

Díaz-Polanco, Héctor
1981 [1979] "La teoría indigenista y la integración". En: H. Díaz-Polanco *et al*. (eds.). *Indigenismo, modernización y marginalidad: una revisión crítica*. pp. 9-45. Ciudad de México: Juan Pablos/Centro de Investigación para la Integración Social.

Diop, Cheik Anta
1974 *The African Origin of Civilization: Myth or Reality*. Traducido por Mercer Cook. Nueva York: L. Hill.

Dirks, Nicholas B., Geoff Eley y Sherry B. Ortner (eds.)
1994 *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Dirlik, Arif
2000 *Postmodernity's Histories: The Past as a Legacy and Project*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Dorfman, Ariel
1970 Conversación con José María Arguedas. *Revista Coral*. (13): 43-46.

Douglas, Mary
1963 *The Lele of the Kasai*. Oxford: Oxford University Press.
1967 If the Dogon. *Cahiers d'études africaines*. (28): 659-672.

Downey, Gary Lee y Joseph Dumit (eds.)
1997 *Cyborgs and Citadels: Anthropological Interventions in Emerging Sciences and Technologies*. Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Dumont, Louis
1988 *La Tarasque: Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*. Segunda edición. París: Gallimard.
1980 *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Traducido por Mark Sainsbury. Chicago: University of Chicago Press.
1971 *Homo hierarchicus: Essai sur le systéme des castes*. París: Gallimard.

Dumont, Louis y David F. Pocock
1957 For a Sociology of India. *Contributions to Indian Sociology*. (1): 7-22.

Dunk, Tom
2000 Keeping the Mystery Alive. *Semiotic Review of Books*. 11 (2): 5-7.

Dussel, Enrique
1993 "Europa, modernidad y eurocentrismo". En: E. Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. pp. 41-53. Buenos Aires: CLACSO.

Du Toit, Brian
1974 *People of the Valley: Life in an Isolated Afrikaner Community in South Africa*. Cape Town: Balkema.

Eades, J. S.
1994 "Gaikoku kara mita Nihon no bunka jinruigaku". *Bunka jinruigaku* (1): 2-13. Tokyo: Minzokugaku Shinkôkai.

Eco, Umberto y Thomas A. Sebeok (eds.)
1988 *The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce*. Bloomington: Indiana University Press.

Eicher, Carl K. y John M. Staatz
1984 *Agricultural Development in the Third World*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Eriksen, Thomas Hylland
2003 "The Young Rebel and the Dusty Professor: A Tale of Anthropologists and the Media in Norway". *Anthropology Today* 19 (1): 3-5.

Eriksen, Thomas Hylland y Finn Sivert Nielsen
2001 *A History of Anthropology*. Londres: Pluto Press.

Escajadillo, Tomás
1970 Meditación preliminar acerca de José María Arguedas y el indigenismo. *Revista Peruana de Cultura* 113-114: 93-94.

Escobar, Arturo
2004a *"World and Knowledges Otherwise"*: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program. *Cuadernos del CEDLA* 16: 31-67.
2004b Beyond the Third World: Imperial Globality, Global Coloniality, and Anti-Globalisation Social Movements. *Third World Quarterly*. (251): 207-230.

1995 *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

1991 Anthropology and the Development Encounter: The Making and Marketing of Development Anthropology. *American Ethnologist*. 18 (4): 658-682.

Esquit, Edgar

s.f "Las rutas que nos ofrecen el pasado y el presente: activismo político, historia y pueblo Maya". Manuscrito inédito.

Fabian, Johannes

2002a *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*.. Segunda edición. Nueva York: Columbia University Press.

2002b Virtual Archives and Ethnographic Writing: Commentary as a New Genre?. *Current Anthropology*. 43 (5): 775-786.

2001 *Anthropology with an Attitude: Critical Essays*. Stanford, CA: Stanford University Press.

1998 *Moments of Freedom: Anthropology and Popular Culture*. Charlottesville: University Press of Virginia.

1991 *Time and the Work of Anthropology: Critical Essays 1971-1991*. Philadelphia: Harwood Academic Publishers.

1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York: Columbia University Press.

Fahim, Hussein (ed.)

1982 *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: Proceedings of a Burg Wartenstein Symposium*. Durham, NC: Carolina Academic Press.

Fardon, Richard

1990 *Between God, the Dead and the Wild: Chamba Interpretations of Ritual and Religion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Featherstone, Michael

1995 *Undoing Culture*. Londres: Sage.

Ferguson, James

2002 "Global Disconnect: Abjection and the Aftermath of Modernism". En: J. X. Inda y R. Rosaldo. *The Anthropology of Globalization: A Reader*. pp. 136-154. Oxford: Blackwell.

1990 *The Anti-Politics Machine: "Development", Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.

Finch, Christopher
1994 *Norman Rockwell: 332 Magazine Covers*. Nueva York: Artabras.

Fingleton, Jim y Julie Finlayson (eds.)
1995 *Anthropology in the Native Title Era: Proceedings of a Workshop*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies.

Firth, Raymond
1992 "A Future for Social Anthropology?". En: S. Wallman. *Contemporary Futures: Perspectives from Social Anthropology*. pp. 208-224. Londres: Routledge.

Fitzhugh, William W., e Igor I. Krupnik
2001 "Introduction: Jesup I, Jesup II, and Anthropology of the North Pacific". En: I. Krupnik y W. Fitzhugh. *Gateways: Exploring the Legacy of the Jesup North Pacific Expedition, 1897-1902*. pp. 1-16. Washington, DC: Arctic Studies Center, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution.

Forde, Daryll (ed.)
1954 *African Worlds*. Oxford: Oxford University Press.

Fortes, Meyer y E. E. Evans-Pritchard (eds.)
1940 *African Political Systems*. Oxford: Oxford University Press.

Foucault, Michel
1980 *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Editado por C. Gordon. Brighton, Sussex: Harvester Press.
1979 [1971] "Nietzsche, la genealogía, la historia". En: *Microfísica del poder*. pp. 7-29. Madrid: Ediciones La Piqueta.
1979 [1976a] "Curso del 7 de enero de 1976". En *Microfísica del poder*. pp. 125-137. Madrid: Ediciones La Piqueta.
1979 [1976b] "Curso del 14 de enero de 1976". En *Microfísica del poder*. pp. 139-152. Madrid: Ediciones La Piqueta.

Fox, Richard (ed.)
1991 *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Fox, Richard y B. J. King (eds.)
2002 *Anthropology beyond Culture*. Oxford: Berg.

Franklin, M. I.
2001 "The Internet and Postcolonial Politics of Representation: Pacific Travels". Ph.D. dissertation, Department of Political Science, University of Amsterdam.

Freed, Stanley, Ruth Freed y Laila Williamson
1988 Capitalist Philanthropy and Russian Revolutionaries: The Jesup North Pacific Expedition (1897-1902). *American Anthropologist.* 90 (1): 7-24.

Freire, Paulo
1970 *Pedagogia do Oprimido.* Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Freyre, Gilberto
1946 *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization.* Nueva York: Knopf.

Friedmann, Jonathan
2000 Des racines et (dé)routes: Tropes pour trekkers. *L'Homme.* (156): 187-206.

Frigolé, Joan
1980 El problema de la delimitació de l'objecte d'investigació i anàlisi en antropologia: Crítica d'alguns models emprats per a l'estudi de la Península Ibérica. *Quaderns de l'ICA* (2): 163-179.
1989 Aproximación histórico-teórica a *The People of the Sierra* de Pitt-Rivers. *Folklore Andaluz: Revista de Cultura Tradicional.* (3): 41-50.

Gaillard, Gerald
1997 *Dictionnaire des ethnologues et anthropologues.* París: Armand Colin.

Gal, Susan
1989 "Lexical Innovation and Loss: The Use and Value of Restricted Hungarian". En: N. Dorian (ed.). *Investigating Obsolescence: Studies in Language Contraction and Death.* pp. 313-331. Cambridge: Cambridge University Press.

Galey, Jean-Claude (ed.)
1984 *Différences, valeurs, hierarchie: Textes offerts a Louis Dumont.* París: Editions de l'EHESS.

Ganiage, Jean y Daniel Héméry
1968 *L'Expansion coloniale de la France sous la troisième République, 1871-1914.* París: Payot.

García, Uriel
1937 *El nuevo indio.* Segunda edición. Cuzco: H. G. Rozas.

García Canclini, Néstor
2004 *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.

García Mora, Carlos (coord.)
1987-1988 *La antropología en México: panorama histórico*. 12 vols. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Gardner, Kate y David Lewis
1996 *Anthropology, Development and the Post-Modern Challenge*. Londres: Pluto Press.

Geertz, Clifford
1973 *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books.

Gerholm, Thomas
1995 "Sweden: Central Ethnology, Peripheral Anthropology". En H. F. Vermeulen y A. A. Roldán. *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*. pp. 159-170. Londres: Routledge.

Gerholm, Thomas y Ulf Hannerz
1982 Introduction: The Shaping of National Anthropologies. *Ethnos*. (47): 6-33.

Geschiere Peter
1982 *Village Communities and the State: Changing Relations among the Maka of South-eastern Cameroon since the Colonial Conquest*. Londres: Kegan Paul.
1983 European Planters, African Peasants, and the Colonial State: Alternatives in the Mise en Valeur of Makaland, Southeast Cameroon, during the Interbellum. *African Economic History* (12): 83-108.

Gilmore, David
1980 *The People of the Plain: Class and Community in Lower Andalusia*. Nueva York: Columbia University Press.

Godenzzi, Juan Carlos (ed.)
1996 *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonia*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

Golovnev, Andrei y Gail Osherenko
1999 *Siberian Survivals: The Nenets and Their Story*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Gomes, Laura, Livia Barbosa y Jose Drummond (eds.)
2000 *O Brasil nao e para principiantes: Carnavais, malandros e herois, 20 anos depois*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

Goodland, Sinclair
2002 The British Universities: Surviving Change. *Minerva*. 40 (4): 399-406.

Goody, Jack
1995 *The Expansive Moment: Anthropology in Britain and Africa 1918-1970*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gordon, Deborah
1991 "Engendering Ethnography". Ph.D. dissertation, History of Consciousness, University of California, Santa Cruz.
1988 Writing Culture, Writing Feminism: The Poetics and Politics of Experimental Ethnography. *Inscriptions*. (3-4): 7-26.

Gough, Kathleen
1968 New Proposals for Anthropologists. *Current Anthropology*. 9 (5): 403-407.

Gough, Kathleen
1975 "Des propositions nouvelles pour les anthropologues". En : J. Copans. *Anthropologie et Impérialisme*. pp. 17-59. París: François Maspero.

Grace, Jocelyn
1999 "Damned if You Do, Damned if You Don't: The Dilemma of Applied Anthropology". En: S. Toussaint y J. Taylor. *Applied Anthropology in Australasia*, pp. 124-140. Nedlands: University of Western Australia Press.

Gramsci, Antonio
1987 [1929-35] *Selections from the Prison Notebooks*. Nueva York: International Publishers.

Grant, Bruce
1995 *In the Soviet House of Culture: A Century of Perestroikas*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Gray, Patty, Nikolai Vakhtin y Peter Schweitzer
En prensa "Who Owns Siberian Ethnography? A Critical Assessment of a Re-Internationalized Field". *Sibirica*.

Green, Nicola y Nina Wakeford
2001 "Ethnography™". Ponencia presentada en la reunión anual de la Society for the Social Study of Science, Cambridge, MA, Noviembre 1-4.

Green, Sarah
1997 *Urban Amazons: Lesbian Feminism and Beyond in the Gender, Sexuality, and Identity Battles of London*. Nueva York: St. Martin's Press.

Green, Sarah y Penelope Harvey
1999 "Scaling Place and Networks: An Ethnography of ICT 'Innovation' in Manchester". Ponencia presentada en la Conference on Internet and Ethnography, Hull, UK, Diciembre 13-14.

Guha, Ranajit
1988 "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India". En: R. Guha y G. C. Spivak (eds.). *Selected Subaltern Readings*. pp., 45-86. Oxford: Oxford University Press.
1983b *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press.
1983a "The Prose of Counter-Insurgency". En: R. Guha. *Subaltern Studies*. Vol. 2, pp. 1-42. Delhi: Oxford University Press.

Gulbenkian Commission
1996 *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Guldin, Gregory Eliyu (ed.)
1994 *The Saga of Anthropology in China*. Armonk, NY: M. E. Sharpe.
1990 *Anthropology in China*. Armonk, NY: M. E. Sharpe.

Gupta, Akhil y James Ferguson (eds.)
1997a *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.
1997b *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham Duke University Press.

Gupta, K. P.
1974 Sociology of Indian Tradition and Tradition of Indian Sociology. *Sociological Bulletin*. 23 (1): 14-43.

Hagan, George
1989 "The Teaching of Social Anthropology in Ghana". Ponencia presentada en la Primera Conferencia de la Pan African Anthropological Association, Yaoundé, Cameroon.

Hale, Charles
1994 Between Che Guevara and the Pachamama: Mestizos, Indians, and Identity Politics in the Anti-Quincentenary Campaign. *Critique of Anthropology*. 14 (1): 41-68.

Hall, Stuart
1993 Culture, Community, Nation. *Cultural Studies*. (7): 349-363.

Hamel, Rainer Enrique
2003 "Language Empires, Linguistic Imperialism and the Future of Global Languages". Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Manuscrito inédito.

Hamilton, Annette
2002 "Beyond Anthropology, Towards Actuality". Keynote address, annual conference of the Australian Anthropological Society, Australian National University.

Hanks, William F.
1996 *Language and Communicative Practices*. Boulder, CO: Westview Press.

Haraway, Donna
1997 *Modest_Witness@Second_Millenium: FemaleMan Meets OncoMouse. Feminism and Technoscience*. Nueva York: Routledge.
1991 *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. Londres: Free Association.

Harrison, Faye (ed.)
1991 *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology of Liberation*. Washington, DC: American Anthropological Association.

Harvey, Penelope
1996 *Hybrids of Modernity: Anthropology, the Nation State and the Universal Exhibition*. Londres: Routledge.
1999 "Culture and Context: The Effects of Visibility". En: R. Dilley (ed.). *The Problem of Context*. pp. 213-235. Oxford: Berghahn Books.

Hays, H. R.
1958 *From Ape to Angel: An Informal History of social Anthropology*. Nueva York: Knopf.

Heidegger, Martin
1977 "The Age of the World Picture". En: M. Heidegger. *The Question concerning Technology*. pp. 115-154. Nueva York: Harper and Row.

Henderson, John y David Nash (eds.)
2002 *Language and Native Title*. Canberra: Aboriginal Studies Press.

Herzfeld, Michael
1997 "Theorizing Europe: Persuasive Paradoxes". En: T. Asad *et al*. "Provocations of European Ethnology". *American Anthropologist* 99 (4): 713-730.
1987 *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Anthropology in the Margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hewitt de Alcántara, Cynthia
1988 *Imágenes del campo: interpretación antropológica del campo rural*. Ciudad de México: El Colegio de México.

Hill, Stephen y Tim Turpin
1995 "Cultures in Collision: The Emergence of a New Localism in Academic Research". En: M. Strathern (ed.). *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*. pp. 131-152. Londres: Routledge.

Hirsch, Eric
1998 "Domestic Conditions: Multiple Contexts and Relational Limits in the Home-Making of Greater Londoners". En: N. Rapport y A. Dawson (eds.) *Migrants of Identity: Perceptions of Home in a World of Movement*. pp. 161-179. Oxford: Berg.

Hirschman, Albert
1981 *Essays in Trespassing*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobsbawm, Eric J
1959 *Social Bandits and Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Glencoe, IL: Free Press.

Howell, Signe
1990 Husband/Wife or Brother/Sister as a Key Relationship in Lio Kinship and Socio-symbolic Relations. *Ethnos*. 55 (3-4): 248-259.

Hughes-Freeland, Felicia
2003 Anthropology in the UK: Responses to Paul Sillitoe, *Anthropology Today* 19 (1). Letter published in *Anthropology Today*. 19 (2): 23.

Hutnyk, John
2002 Jungle Studies: The State of Anthropology. *Futures*. (34): 15-31.
2000 *Critique of Exotica: Music, Politics, and the Culture Industry*. Londres: Pluto Press.

Hymes, Dell (ed.)
1974 *Reinventing Anthropology*. Paperback edition. Nueva York: Vintage Books.

Illich, Ivan
1972 *Deschooling Society*. Nueva York: Harper and Row.

Inda, Jonathan X. y Renato Rosaldo
2002 "Introduction: A World in Motion". En: J. X. Inda y R. Rosaldo (eds.) *The Anthropology of Globalization: A Reader*. pp. 1-34. Oxford: Blackwell.

Ingold, Tim
2000 *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge.
2003 Anthropology in the UK: Responses to Paul Sillitoe, *Anthropology Today* 19 (1)". Letter published in *Anthropology Today* 19 (2): 23.

Instituto Científico de Culturas Indígenas
2000 "Editorial". *Boletín ICCI Rimay* 2 (19), Octubre. Disponible en http://icci.nativeweb.org/boletin/19/editorial.html

Jacobs-Huey, Lanita
2002 The Natives Are Gazing and Talking Back: Reviewing the Problematics of Positionality, Voice, and Accountability among 'Native' Anthropologists. *American Anthropologist*. (104): 791-804.

Jáuregui, Jesús
1997 La antropología marxista en México: Sobre su inicio, auge y permanencia. *Inventario Antropológico* (3): 13-92.

Jimeno, Myriam
2003 "La vocación de la antropología en Latinoamérica". Ponencia presentada en el X Congreso de Antropología en Colombia, Manizales, Septiembre 22-26. [2005. "La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 1: 43-65. Bogotá D.C., Departamento de Antropología, Universidad de los Andes].

Joshi, P. C
1986 Lucknow School of Economics and Sociology and Its Relevance Today: Some Reflections. *Sociological Bulletin. 35* (1): 1-27.

Kaberry, Phyllis M.
1952 *Women of the Grassfields: A Study of the Economic Position of Women in Bamenda, British Cameroons.* Londres: Her Majesty's Stationery Office.

Kahn, Joel
2001 Anthropology and Modernity. *Current Anthropology* 425: 651-680.

Kang, Sang Jung
1996 *Orientarizumu no kanata e* [*Beyond orientalism*]. Tokyo: Iwanami Shoten.

Kant de Lima, Roberto
1992 The Anthropology of the Academy: When We Are the Indians. *Knowledge and Society: The Anthropology of Science and Technology* (9): 191-222.

Kantowsky, D.
1984 Max Weber's Contributions to Indian Sociology. *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 18 (2): 307-317.

Karp, Eliane
2003 *Hacia una nueva nación: Kay Pachamanta.* Lima: Despacho de la Primera Dama de la Nación.

Kasten, Erich
2002a "Sharing Results with Local Communities and Incorporating Feedback". Paper presented at the seminar "Who Owns Siberian Ethnography?" Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle (Saale), Alemania, Marzo 7-9.

Kasten, Erich (ed.)
2002b *People and the Land: Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia.* Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Kastren, Mattias
1860 "Mattias Kastren: Puteshestvie po Laplandii, severnoi Rossii i Sibiri" [A journey in Lapland, northern Russia, and Siberia]. *Magazin zemlevladeniya i puteshestvii* 6. Moscú.

Kaviraj, Sudipta
2000 Des avantages d'être un barbare. *L'Homme.* (156): 75-86.

Kawamura, Minato
1993 "Taishű orientarizumu to Ajia ninshiki" [Popular orientalism and Japanese perception of Asia]. *Iwanamikôza kindai Nihon to shokuminchi* [Iwanami Series of Modern Japan and Colonies], vol. 7, 107-136. Tokyo: Iwanami Shoten.

Keen, Ian
1999a "The Scientific Attitude in Applied Anthropology". En: S. Toussaint y J. Taylor (eds.). *Applied Anthropology in Australasia*. pp. 27-62. Nedlands: University of Western Australia Press.
1999b "Cultural Continuity and Native Title Claims". *Land, Rights, Laws: Issues of Native Title*, Native Title Research Unit, Issues Paper 1 (28): 1-12. Canberra: Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies.

Kenyatta, Jomo
1938 *Facing Mount Kenya: The Tribal Life of Gikuyu*. Londres: Secker and Warburg.

Keon-Cohen, Brian
2001 "Client Legal Privilege and Anthropologists' Expert Evidence in Native Title Claims". En: B. Keon-Cohen (ed.). *Native Title in the New Millenium*. pp. 235-264. Canberra: Australian Insitute of Aboriginal y Torres Strait Islander Studies.

Kerttula, Anna
2000 *Antler on the Sea: The Yup'ik and Chukchi of the Russian Far East*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Khare, R. S.
1990 Indian Sociology and the Cultural Other. *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 24 (2): 177-199.

Kilbride, Philip L.
1994 Africanist Anthropology for the Future: Lessons from East Africa. *Anthropology Newsletter* (December): 10.

Knauft, Bruce
1996 "Gender, Ethnography, and Critical Query". En: B. Knauft (ed.), *Genealogies of the Present in Cultural Anthropology*. pp. 219-247. Nueva York: Routledge.

Koester, David
2002 "Collaborating with Local Communities". Paper presented at the seminar "Who Owns Siberian

Ethnography?" Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle (Saale), Alemania, Marzo 7-9.

Kothari, Rajni

1989a "The Year of Turmoil". En: *Politics and the People: In Search of a Humane India*. Vol. 1. pp. 216-234. Delhi: Ajanta Publishers.

1989b "End of an Era". En: *Politics and the People: In Search of a Humane India*. Vol. 1. pp. 235-50. Delhi: Ajanta Publishers.

1989c "Rebuilding the Polity". En *Politics and the People: In Search of a Humane India*. Vol. 1. pp. 273-291. Delhi: Ajanta Publishers.

Kottak, Conrad Philip

1997 *The Teaching of Anthropology: Problems, Issues, and Decisions*. Mountain View, CA: Mayfield.

Kreindler, Isabelle

1984 "The Non-Russian Languages and the Challenge of Russian: The Eastern versus the Western Tradition". En I. T. Kreindler (ed.). *Sociolinguistic Perspectives on Soviet National Languages: Their Past, Present and Future*. pp. 345-368. Berlin: Mouton de Gruyter.

Kroeber, Alfred L. (ed.)

1953 *Anthropology Today*. Chicago: University of Chicago Press.

Krotz, Esteban

2002 *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa/ Fondo de Cultura Económica.

1997 Anthropologies of the South: Their Rise, Their Silencing, Their Characteristics. *Critique of Anthropology* 17 (3): 237-251.

1993 "El concepto 'cultura' y la antropología mexicana: ¿una tensión permanente?". En: E. Krotz. *La cultura adjetivada: el concepto 'cultura' en la antropología mexicana actual a través de sus adjetivaciones*. pp. 13-31. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

1991 A Panoramic View of Recent Mexican Anthropology. *Current Anthropology* 32 (2): 183-188.

1987 "Historia e historiografía de las ciencias antropológicas: una problemática teórica". En: C. García

Mora (coord.). *La antropología en México: Panorama histórico*. Vol. 1. pp. 113-38. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Krupnik, Igor

1993 *Arctic Adaptations: Native Whalers and Reindeer Herders of Northern Eurasia*. Hanover, N.H.: University Press of New England.

2001 "A Jesup Bibliography: Tracking the Published and Archival Legacy of the Jesup Expedition". En: I. Krupnik y W. Fitzhugh (eds.). *Gateways: Exploring the Legacy of the Jesup North Pacific Expedition, 1897-1902*.,pp. 297-316. Washington, DC: Arctic Studies Center, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution.

Krupnik, Igor y Nikolai Vakhtin

2003 "'The Aim of the Expedition… Has in the Main Been Accomplished': Words, Deeds, and Legacies of the Jesup Expedition, 1897-1902". En L. Kendall y I. Krupnik (eds.) *Constructing Cultures Then and Now: Celebrating Franz Boas and the Jesup North Pacific Expedition*. pp. 15-31. Washington, DC: Arctic Studies Center, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution.

Kuhn, Thomas S

1970 *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Kuper, Adam

1987 *South Africa and the Anthropologist*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

1994 "Anthropological Futures". En: R. Borofsky (ed.). *Assessing Cultural Anthropology*. pp. 113-118. Nueva York: McGraw-Hill.

Kurkiala, Mikael

2003 Interpreting Honour Killings: The Story of Fadime Sahindal (1975-2002) in the Swedish Press. *Anthropology Today* 19 (1): 6-7.

Kuwayama, Takami

2004a. *Native Anthropology: The Japanese Challenge to Western Academic Hegemony*. Melbourne: Trans Pacific Press.

2004b. "The 'World System' of Anthropology: Japan and Asia in the Global Community of Anthropologists". En: S. Yamashita, J. Bosco y J. S. Eades.

Making of Anthropology in East and Southeast Asia. pp. 35-56. Oxford: Berghahn Books.

1997 "'Genchi' no jinruigakusha: Nai gai no Nihon kenkyű wo chűshin ni" [Native anthropologists: With special reference to Japanese studies inside and outside Japan]. *Minzokugaku-kenkyu* [*Japanese Journal of Ethnology*] 61: 517-542.

Laburthe-Tolra, Philip

1985 *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun: Les mystères de la nuit*. París: Karthala.

Langlois, Christine

1999 Recent Developments in French Anthropology of France and the Role of the Mission du Patrimoine Ethnologique. *Cultural Anthropology* 14 (3): 409-415.

Langton, Marcia

2000 "Aboriginal Property as Sacred Endowment: The Termporal and Spatial Dimensions of the Concept of Place among Bama of Eastern Cape York". Ponencia presentada en la conferencia "Crossing Boundaries in Native Title", University of Western Australia, Septiembre.

1993 "The Politics of Representation", section 2, "Well I Heard It on the Radio and I Saw It on Television…", pp. 23-43. Sydney: Australian Film Commission.

1981 Urbanizing Aborigines: The Social Scientists' Great Deception. *Social Alternatives* 2 (2): 5-22.

Latour, Bruno

2001 'Thou Shalt Not Take the Lord's Name in Vain': Being a Sort of Sermon on the Hesitations of Religious Speech. *RES: Anthropology and Aesthetics* 39 (Spring): 215-234.

2000a. *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

2000b. "Factures/fractures: De la notion de réseau à celle d'attachement". En A. Micoud y M. Peroni. *Ce que nous Relie*. pp. 189-207. La Tour d'Argues: Editions de L'Aube.

1993 *We Have Never Been Modern*. Traducido por C. Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press.

1991 *Nous n'avons jamais été modernes*. París: Éditions la Découverte.
1987 *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Layton, Robert
1997 *An Introduction to Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leiris, Michel
1934 *L'Afrique fantôme*. París: Gallimard.

Lévi-Strauss, Claude
1987 [1952] *Race et Histoire*. París: Gallimard.
1967 *Structural Anthropology*. Nueva York: Anchor Books.
1966 Anthropology: Its Achievement and Future. *Current Anthropology*. (7): 124-127.
1955 *Tristes tropiques*. París: Plon.
1947 "La sociologie francaise". En G. Gurtvich y W. E. Moore (eds.). *La sociologie au XX siècle*. pp. 513-545. París: Presses Universitaires de France.

Lévy-Bruhl, Lucien
1925 L'institut d'ethnologie de l'université de Paris. *Revue d'ethnographie et de traditions populaires*. (33-34): 1-4.

LeWita, Beatrix
1994 *French Bourgeois Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lienhardt, Godfrey
1976 "Social Anthropology of Africa". En C. Fyfe (ed.). *African Studies since 1945: A Tribute to Basil Davidson*. pp. 179-185. Londres: Longman.

Lins Ribeiro, Gustavo
2005 *World Anthropologies: Cosmopolitics, Power, and Theory in Anthropology*. Serie Antropología No. 377. Brasilia, Universidade de Brasilia.
2003 *Post-imperialismo: cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Gedisa.

Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar
2003 "World Anthropologies: Organizers' Statement". Statement for Wenner-Gren Symposium "World Anthropologies: Transformations

within Systems of Power", Pordenone, Italy, March 7-13.

Llobera, Josep R.
1990 *La identidad de la antropología*. Barcelona: Anagrama.
1989 The Myth of Primitive Spain. *Anthropology Today* 5 (5): 24-25.
1986 Fieldwork in Southwestern Europe: Anthropological Panacea or Epistemological Straitjacket? *Critique of Anthropology* (6): 25-33.

Lombard, Jacques
1967 *Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique noire: Le déclin d'une aristocratie sous le régime colonial*. París: A. Colin.

Lomnitz, Claudio
2000 Bordering on Anthropology: The Dialectics of a National Tradition in Mexico. *Revue de Synthése* 121 (series 4, 3-4): 345-380.

Lucas, Kintto
2000 *La Rebelión de los indios*. Quito: Docutech.

Lury, Celia
2000 "The United Colors of Diversity: Essential and Inessential Culture". En S. Franklin, C. Lury y J. Stacey(ed.). *Global Nature, Global Culture*. pp. 146-187. Londres: Sage.

Madan, T. N.
1994 *Pathways*. Delhi: Oxford University Press.
1982 "For a Sociology of India". En: T. N. Madan (ed.). *Way of Life: King, Householder and Renouncer*. pp. 405-418. Delhi: Vikas Publishing House.

Mafeje, Archie
2001 "Anthropology in Post-Independence Africa: End of an Era and the Problem of Self-Redefinition". En: A. Mafeje (ed.). *African Social Scientists' Reflections*. Parte 1. pp. 28-74. Nairobi: Heinrich Boll Foundation.
1997 *Anthropology and Independent Africans: Suicide or End of an Era?* Monograph Series 4/96. Dakar, Senegal: CODESRIA.

Maidel, G. L.
1894 *Puteshestvie po severo-vostochoi chasti Iakutskoi oblasti v 1868-1870 gg.* [*A journey in the northeastern part of Yakutia in 1868-1870*]. Vols. 1-2. St. Petersburg.

Malakhov, V.
2002 "Preodolimo li etnotsentricheskoe myshlenie?" [Can ethnocentric thinking be overcome?]. En *Rasizm v iazyke sotsialnyh nauk*. pp. 9-19. St. Petersburg: Aleteia.

Mantziaris, Cristoph y David Martin
2000 *Native Title Corporations: A Legal and Anthropological Analysis*. Sydney: Federation Press.

Marcus, George
1995 Ethnography in/of the World System: Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*. (24): 95-117.

Marcus, George y Michael Fisher
1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: Chicago University Press.

Marr, N. Ia.
1915 "Kavkazskii kulturnyi mir I Armenia" [The Caucasian cultural world and Armenia]. *Zhurnal ministerstva narodnogo prosvescheniia* 62 (Junio).

Martin, Emily
1994 *Flexible Bodies: The Role of Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of AIDS*. Boston: Beacon Press.

Martín, Emma, Ana Melis y Gonzalo Sanz
2001 *Mercados de trabajo e inmigración extracomunitaria en la agricultura mediterránea*. Seville: Junta de Andalucía.

Martínez-Alier, Joan
1968 *La estabilidad del latifundismo*. Vesoul: Ediciones Ruedo Ibérico.

Martínez Veiga, Ubaldo
2001 *El ejido: Discriminación, exclusión social y racismo*. Madrid: Libros de la Catarata.

Marzal, Manuel M.
1981 *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Mathews, Gordon
2004 "On the Tension between Japanese and American Anthropological Depictions of Japan". En: S. Yamashita, J. Bosco y J. S. Eades (eds.). *Making*

of Anthropology in East and Southeast Asia. pp. 114-145. Oxford: Berghahn Books.

Matorin, N. M.
1931 *Sovremennyi etap I zadachi sovetskoi etnografii* [*The present stage and the goals of Soviet ethnography*]. *Sovetskaya etnografiia*. Nos. 1-2.

Matos Moctezuma, Eduardo
2001 La antropología en México. *Ciencia* 52 (3): 36-43.

Medina, Andrés
1996a "Hacia una antropología excéntrica: Reflexiones desde la periferia mexicana". En: A. Medina (ed.). *Recuentos y figuraciones: ensayos de antropología mexicana*. pp. 75-117. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
1996b "La etnografía como una reflexión en torno a la nación: Tres experiencias". En: A. Medina (ed.). *Recuentos y figuraciones: ensayos de antropología mexicana*. pp. 219-231. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
1983 "Diez años decisivos". En: A. Medina y C. García Mora (eds.) *La quiebra política de la antropología social en México*. pp. 27-74. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Meillassoux, Claude
1968 *Urbanization of an African Community: Voluntary Associations in Bamako*. Seattle: University of Washington Press.

Melhuus, Marit
1990 Gender and the Problem of Hierarchy. *Ethnos*. 55 (3-4): 151-168.

Menchú, Rigoberto
1998 La interculturalidad como utopía. *Pentukun* (8): 11-14.

Memel-Fotê, Harris
1980 *Le système politique de Lodjoukrou: Une société lignagère à classes d'âge (Côte d'Ivoire)*. París: Présence Africaine; Abidjan: Nouvelles Éditions Africaines.

Michaels, Eric
2002 "Hollywood Iconography: A Warlpiri Reading". En: J. X. Inda y R. Rosaldo (eds.). *The Anthropology of Globalization: A Reader*. pp. 311-324. Oxford: Blackwell.

Middleton, John y David Tait (eds.).
1958. *Tribes without Rulers*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

Middleton, John y E. H. Winter
1963 *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. Londres: International African Institute.

Mignolo, Walter
2002 "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica". En C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez (eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad de poder. Perspectivas desde lo Andino.*,pp. 215-244. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala.
2001 "Introducción". En: W. Mignolo (ed.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. pp. 9-53. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
2000 *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princenton University Press.

Mills, David
2003 Quantifying the Discipline. *Anthropology Today*. 19 (3): 19-22.

Minzoku Bunka Sôgô Chôsadan (ed.)
1959 *Mekon kikô: Minzokuno genryū wo tazunete* [*A journey to the Mekong: In search of the origin of Japanese culture*]. Tokyo: Yomiuri Shinbunsha.

Minzokugaku Shinkôkai
1984 *Zaidanhôjin Minzokugaku Shinkôkai gojūnen no ayumi: Nihon minzokugaku shūdan ryakushi* [*Fifty years of the Shibusawa Foundation for Ethnological Studies*]. Tokyo: Minzokugaku Shinkôkai.

Mission du Patrimoine Ethnologique
2000 *Catalogue des publications*. París: Mission du Patrimoine Ethnologique.

Mitchell, Clyde (ed.)
1969 *Social Networks in Urban Situations: Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*. Manchester: Manchester University Press.

Moeran, Brian
2002 Anthropology Worlds Apart. *Anthropology Today*. 18 (1): 26-27.

Monteiro, Ana Piedade
2002 "Anthropology and Culture in the New Millenium: New Directions and Challenges of the Post-colonial Era". Paper presented at the CODESRIA conference, Kampala, Uganda.

Moore, Philip
1999 "Anthropological Practice and Aboriginal Heritage: A Case Study from Western Australia". En: S. Toussaint y J. Taylor (eds.). *Applied Anthropology in Australasia*, pp. 229-252. Nedlands: University of Western Australia Press.

Moreno Navarro, Isidoro
2001 "La identidad andaluza en el marco del estado español, la unión europea y la globalización". En: G. Cano García *et al. La identidad del pueblo andaluz*. pp. 155-172. Sevilla: Defensor del Pueblo Andaluz.
1993 "Cultura del trabajo e ideología: El movimiento campesino anarquista andaluz". En: E. Sevilla Guzmán y M. González de Molina,_*Ecología, campesinado e historia*. pp. 335-356. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
1992 Desarrollo del capitalismo agrario y mercado de trabajo en Andalucía. *Revista de Estudios Regionales*. (31): 19-29.
1991 "Identidades y rituales". En: J. Prat *et al.* (eds.) *Antropología de los pueblos de España*, pp. 601-636. Madrid: Taurus.
1984 La doble colonització de l'antropologia andalusa i perspectives de futur". *Quaderns de l'ICA* (5): 69-84.
1975 "La investigación antropológica en España". En A. Jiménez (ed.) *Primera reunión de antropólogos españoles*. pp. 325-333. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Mountz, Alison
2002 Feminist Politics, Immigration, and Academic Identities. *Gender, Place, and Culture* 9 (2): 187-194.

Muecke, Stephen
1992 *Textual Spaces: Aboriginality and Cultural Studies*. Kensington: New South Wales University Press.

Murra, John y Mercedes López Baralt (eds.)
1996 *Las cartas de Arguedas*. Lima: Pontificia Universidad del Perú.

Nader, Laura
1974 "Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying Up". En: D. Hymes (ed.). *Reinventing Anthropology*. pp. 284-311. Nueva York: Vintage Books.

Nakamura, Mutsuo
2001 El Programa de Formación Profesional de Etnoligüistas (primera generación 1979-1982): una comparación de dos experiencias etnolingüísticas y educativas de egresados otomíes y mixtecos. *Inventario Antropológico* (7): 417-437.

Nakane, Chie
1974 Cultural Anthropology in Japan. *Annual Review of Anthropology* (3): 57-72.

Nakao, Katsumi
1997 "Minzoku Kenkyűsho no soshiki to katsudô" [The Organization and Activities of the Institute of Ethnology: Japanese Ethnology During the Second World War]. *Minzokugaku-kenkyu* [*Japanese Journal of Ethnology*] 62: 47-65.

Nandy, Ashis
1980 *At The Edge of Psychology: Essays in Politics and Culture*. Delhi: Oxford University Press.

Nandy, Ashis (ed.)
1988 *Science, Hegemony and Violence: Requiem for Modernity*. Tokyo: United Nations University.

Nandy, Ashis y Shiv Visvanathan
1997 "Modern Medicine and Its Non-modern Critics". En: Shiv Visvanathan (ed.). *A Carnival for Science*, pp. 94-145. Delhi: Oxford University Press.

Narayan, Kirin
1993 How Native Is a 'Native' Anthropologist?. *American Anthropologist*. 95 (3): 671-86.

Narotzky, Susana
2002 "The Political Economy of Political Economy in Spanish Anthropology". En: W. Lem y B. Leach. *Culture, Economy, Power: Anthropology as Critique, Anthropology as Praxis*. pp. 33-46. Albany: State of Nueva York Press.

Nash, June
2002 Forum on Institutionalizing International Anthropology. *Anthropology News* (March): 10.

Nkrumah, Kwame
1963 *Africa Must Unite*. Nueva York: F. A. Praeger.

Nkwi, Paul Nchoji
2000 "Anthropology at the University of Yaoundé: A Historical Overiew, 1962-1999". En: Paul Nchoji Nkwi (ed.). *The Anthropology of Africa: Challenges of the Twenty-first Century*. pp. 16-31. Yaoundé, Cameroon: ICASSRT Publications.
1989 *German Presence in the Western Grassfields*. Leiden: ASC Leiden.

Nolasco, Margarita
1970 "La antropología aplicada en México y su destino final: el indigenismo". En: A. Warman *et al.* (ed.). *De eso que llaman antropología mexicana*. pp. 66-93. Ciudad de México: Nuestro Tiempo.

Novikova, Natalia
2002 "Where Is 'the Field'? Multiple Locations, Multiple Levels". Ponencia presentada en el Seminario "Who Owns Siberian Ethnography?". Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle (Saale), Alemania, Marzo 7-9.

Nugent, David
2002 "Introduction". En: D. Nugent (ed.) *Locating Capitalism in Time and Space*. pp. 1-59. Stanford, CA: Stanford University Press.

Nugent, Stephen y Cris Shore (eds.)
1997 *Anthropology and Cultural Studies*. Londres: Pluto Press.

Nukunya, Godwin Kwaku
1969 *Kinship and Marriage among the Anlo Ewe*. Londres: Athlone.

Obenga, Théophile
1985 *Les Bantu: Langues, peuples, civilisations*. París: Présence Africaine.

Odumosu, P. I.
1973 *Government and University in Developing Societies*. Ife, Nigeria: University of Ife.

Oehmichen Bazán, María Cristina
1999 *Reforma del Estado, política social e indigenismo en México, 1988-1996*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

O'Hanlon, Rosalind y D. Washbrook
1992 "Afer Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World". *Comparative Studies in Society and History* 34 (1): 141-167.

Ohnuki-Tierney, Emiko (ed.)
1990 *Culture through Time: Anthropological Approaches*. Stanford, CA: Stanford University Press.
2001 Historization of the Culture Concept. *History and Anthropology*. (12): 213-254.

Oliart, Patricia
2002 "Identidad indígena e historia de contacto en América Latina: las personas, los pueblos y el movimiento transnacional". Manuscrito inédito.

Ortiz, Fernando
1995 [1947] *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham, NC: Duke University Press.

Ortiz, Renato
n.d. "As ciências sociais e o inglês". Manuscrito inédito.

Ortiz Rescaniere, Alejandro
1996 *José María Arguedas: Recuerdos de una amistad*. Lima: PUCP.

Owusu, Maxwell
1970 *Uses and Abuses of Political Power: A Case Study of Continuity and Change in the Politics of Ghana*. Chicago: University of Chicago Press.

Page, Helán
1988 Dialogic Principles of Interactive Learning in the Ethnographic Relationship. *Journal of Anthropological Research* (442): 163-181.

Palerm, Ángel
1972 *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública.
1974 *Historia de la etnología: los precursores*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
1977 Teorías sobre la evolución en Mesoamérica. *Nueva Antropología* 2 (7): 63-91.

Parekh, Bhikhu
1998 Home at Last?. *Marxism Today* (Nov.-Dec.): 54–55.

Patel, Sujata
1998 The Nostalgia for the Village: M. N. Srinivas and the Making of Indian Social Anthropology. *South Asia* 21 (1): 49-61.

Patterson, Thomas C.
2001 *A Social History of Anthropology in the United States*. Oxford: Berg.

Peace, Ade
1990 Dropping Out of Sight: Social Anthropology's Encounters with Post-modernism. *Australian Journal of Anthropology* 1 (1): 18-31.

Peirano, Mariza
1995 "Um ponto de vista sobre o ensino da antropologia". En *O ensino da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Associacâo Brasileira de Antropologia.
1991a *The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case*. Série Antropologia, No. 110. Universidade de Brasília.
1991b *Uma antropologia no plural: Tres experiencias contemporâneas*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
1980 "The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case". Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, Harvard University.

Pinilla, Carmen
1994 *Arguedas: conocimiento y vida*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Pitt, David
1976 "Development from Below". En D. Pitt (ed.). *Development from Below: Anthropologists and Development Situations*. pp. 1-19. The Hague: Mouton.

Pitt-Rivers, Julian A.
1971 *Los hombres de la Sierra: Ensayo sociológico sobre un pueblo andaluz*. Barcelona: Grijalbo.
1971 [1954] *The People of the Sierra*. Segunda edición. Chicago: University of Chicago Press.

Pouchepadass, Jacques
2000 Les *Subaltern Studies*, ou la critique postcoloniale de la modernité. *L'Homme* (156): 161-186.

Practicing Anthropology
2001 Special Issue on Australia 23 (1). Society for Applied Anthropology.

Prah, Kwesi K.
1993 *Mother Tongue for Scientific and Technological Development in Africa*. Bonn: Deutsche Stiftung

für Internationale Entwicklung, Zentralstelle für Erziehung, Wissenschaft und Dokumentation.

Prakash, Gyan
2000 *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*. New Delhi: Oxford University Press.
1990 Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography. *Comparative Studies in Society and History* 32 (2): 383–408.

Price, Sally y Jean Jamin
1988 A Conversation with Michel Leiris. *Current Anthropology* 29 (1): 157-174.

Quijano, Aníbal
1993 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En:E. Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. pp. 201-246. Buenos Aires: CLACSO.
1980 *Dominación y cultura*. Lima: Mosca Azul.
1979 *Problema agrario y movimientos campesinos*. Lima: Mosca Azul.

Rabinow, Paul
1992 "A Modern Tour in Brazil". En:S. Lash and J. Friedman. *Modernity and Identity*. pp. 248-64. Oxford: Blackwell.

Radcliffe-Brown, Alfred R. y Daryll Forde
1956 *African Systems of Kinship and Marriage*. Londres: International African Institute.

Radin, Paul
1913 "The Influence of the Whites on Winnebago Culture". *Proceedings of the State Historical Society of Wisconsin*, pp. 137-145.

Rama, Ángel
1982 *Transculturación narrativa en América Latina*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Ramanujan, A. K.
1999 Is There an Indian Way of Thinking? *Contributions to Indian Sociology* 23 (1): 41-59.

Ramón, Galo
1993 *El regreso de los Runas: la potencialidad del proyecto indio en el Ecuador contemporáneo*. Quito: Comunidec-Fundación InterAmericana.

Ramos, Alcida
2005 "Sonho de uma tarde de inverno: A utopia de uma antropologia cosmopolita". Manuscrito inédito.
1990 Ethnology Brazilian Style. *Cultural Anthropology* (54): 452-472.

Reed-Danahay, Deborah y Susan Carol Rogers
1987 Introduction. *Anthropological Quarterly* 60 (2): 51-63.

Restrepo, Eduardo y Arturo Escobar
2004 "Antropologías en el mundo". *Jangwa Pana* (3): 110-131.
2005 Other Anthropologies and Anthropology Otherwise: Steps to a World Anthropology Network. *Critique of Anthropology* 25 (2): 99-128.

Rethmann, Petra
2001 *Tundra Passages: History and Gender in the Russian Far East.* University Park: Pennsylvania State University Press.

Richard, Audrey I.
1967 African Systems of Thought: An Anglo-French Dialogue. *Man*(2): 286-98.
1969 *The Multicultural States of East Africa.* Montreal: McGill-Queen's University Press.

Richman, Michele
1992 Leiris's *L'âge d'homme:* Politics and the Sacred in Everyday Ethnography. *Yale French Studies* (81): 91-109.

Ricoeur, Paul
1986 *Lectures on Ideology and Utopia.* Nueva York: Columbia University Press.

Robertson, Roland
1995 "Glocalization: Time-Space and Homogeneity/Heterogeneity". En: M. Featherstone, S. Lash y R. Robertson (eds.). *Global Modernities.* pp. 25-44. Londres: Sage.

Rochabrún, Guillermo (ed.)
2000 *La Mesa Redonda sobre* Todas las Sangres *del 23 de junio de 1965.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto de Estudios Peruanos.

Rogers, Susan Carol
2001 Anthropology in France. *Annual Reviews of Anthropology* (30): 481-504.

1999 Interesting Friends and *Faux Amis:* An Introduction to New Directions in French Anthropology. *Cultural Anthropology* 14 (3): 396-403.

Rorty, Richard
1991 "Unger, Castoriadis, and the Romance of a National Future". En R. Rorty. *Essays on Heidegger and Others*, pp. 177-192. Cambridge: Cambridge University Press.

Rosaldo, Renato
1989 *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Roseberry, William
1994 "Hegemony and the Language of Contention". En: G. Joseph y D. Nugent (ed.). *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico.* pp., 355-366. Durham, NC: Duke University Press.
1989 *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political Economy.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Roseberry, William y Jay O'Brien
1991 "Introduction". En J. O'Brien y W. Roseberry (eds.). *Golden Ages, Dark Ages: Imagining the Past in Anthropology and History.* Berkeley: University of California Press.

Rudie, Ingrid
1990 Patterns of Encompassment: Juxtaposition or Hierarchy? A Malay Case. *Ethnos.* 55 (3-4): 184-199.

Saberwal, Satish
1983 "Uncertain Transplants: Anthropology and Sociology in India. *Contributions to Indian Sociology* 17 (2): 301-315.

Salmond, Anne
1995 "Self and Other in Contemporary Anthropology". En: R. Fardon. *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge.* pp. 23-48. Londres: Routledge.

Salomon, Frank
1985 The Historical Development of Andean Ethnology. *Mountain Research and Development* 5 (1): 79-98.

Sánchez, Consuelo
1999 *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía.* Ciudad de México: Siglo Veintiuno.

Saran, A. K.
1975 "Some Reflections on Sociology in Crisis". En: Tom Bottomore (ed.). *Crisis and Contention in Sociology*. pp. 85-112. Delhi: Sage.

Sarkar, Sumit
2000 Interview with Sukumar Muralidharan. *Frontline* 7 (5), March 04-17, electronic magazine. Disponible en: www.frontlineonnet.com/fl1705/17050260.htm.
1999 Postmodernism and the Writing of History. *Studies in History* 15 (2): 293-322.
1997 "The Decline of the Subaltern in Subaltern Studies". En: *Writing Social History*. pp. 82-108. Delhi: Oxford University Press.
1993 "The Fascism of the Sangh Parivar". *Economic and Political Weekly*, 30 January, 163-67. Disponible en http: //sacw.insaf.net/DC/CommunalismCollection/ArticlesArchive/sSARKARonSANGHPARIVAR.html.

Sartori, Andew
1998 "Robert Redfield's Comparative Civilizations Project and the Political Imagination of Postwar America". *Positions* (6) 1: 33-65.

Sawadogo, Geremie
1995 "L'avenir des universités africaines: Mission et rôle". Ponencia presentada en la Conferencia de la Association of African Universities, Lesotho.

Schackt, Jon
1990 "Hierarchical Society: The Yukuna Story". *Ethnos* 55 (3-4): 200-213.

Scholte, Bob
1974 "Toward a Reflexive and Critical Anthropology". En D. Hymes (ed.). *Reinventing Anthropology*. pp. 430-457. Nueva York: Vintage Books.

Schwarz, Roberto
1977 *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades.

Schweitzer, Peter
2001 "Siberia and Anthropology: National Tradition and Transnational Moments in the History of Research". Habilitationsschrift. Eingereicht an der Human- und Sozialwissenschaftlichen. Unpublished doctoral dissertation. Fakultaet der Univesitaet Wien.

Sekimoto, Teruo
1995 "Nihon no jinruigaku to Nihon shigaku" [Japanese anthropology and Japanese historical science]. En N. Asao *et al.* (eds.), *Iwanamikôza nihontushi* [*Japanese history*], Appendix vol. 1. pp. 123-147. Tokyo: Iwanami Shoten.

Selverston-Scher, Melina
2001 *Ethnopolitics in Ecuador: Indigenous Rights and the Strengthening of Democracy.* Coral Gables, FL: North-South Center Press at the University of Miami.

Seri, Dedy
1989 "L'enseignement d'anthropologie en Afrique". Ponencia presentada en la Primera Conferencia de la Pan African Anthropological Association, Yaoundé.

Serrán Pagán, Gines
1980 "La fábula de Alcalá y la realidad histórica de Grazalema: replanteamiento del primer estudio de antropología social en España". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 9: 81-115.

Seshadri, C. V.
1993 *Equity Is Good Science.* Madras: A. M. M. Murugappa Chettiar Research Centre.

Shattock, Michael
1992 "The Internal and External Threats to the University of the Twenty-first Century". *Minerva* 30 (2): 130-147.

Shimizu, Akitoshi
1999 "Colonialism and the Development of Modern Anthropology in Japan". En: J. van Bremen y A. Shimizu (eds.). *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania.* pp. 15-171. Richmond, Surrey: Curzon.

Shirina, D. A.
1993 *Ekspeditsionnaia deiatel'nost' Akademii nauk na severo-vostoke Azii, 1861-1917* [*The Academy of Science expeditions in northeastern Asia, 1861-1917*]. Novosibirsk: Academy of Science.
1983 *Letopis' ekspeditsii Akademii nauk na severo-vostoke Azii v dorevolutsionnyi period* [*A chronicle of the expeditions of the Academy of Science in northeastern Asia in the pre-revolutionary period*]. Novosibirsk: Academy of Science.

Shirokogorov, S. M.
1933 *Social Organization of the Northern Tungus.* Shanghai: Commercial Press.

Shnirelman, V. A.
2000 "Tsennost' proshlogo: Etnotsentricheskie I istoricheskie mify, identichnost' I etnologiia" [The value of the past: Ethnocentric and historical myths, identity, and ethnology]. En *Real'nost' etnicheskih mifov.* pp. 12-33. Moscú: Gendalf.
1996 *Who Gets the Past? Competition for Ancestors among Non-Russian Intellectuals in Russia.* Washington, DC: Woodrow Wilson Center Press.
1993 "Zlokliucheniia odnoi nauki: Etnogeneticheskie issledovaniia I stalinskaia natsional'naia politika" [Misadventures of a discipline: Ethnogenetic studies and Stalin's national policy]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 52-68.

Shohat, Ella y Robert Stam
1994 *Unthinking Eurocentrism.* Nueva York: Routledge.

Shore, Cris
2000 *Building Europe: The Cultural Politics of European Integration.* Nueva York: Routledge.

Shore, Cris y Stephen Nugent (eds.)
2002 *Élite Cultures: Anthropological Perspectives.* Londres: Routledge.

Sillitoe, Paul
2003 Time to Be Professional. Guest Editorial. *Anthropology Today* 19 (1): 1.

Silver, Brian
1974 The Status of National Minority Languages in Soviet Education. *Soviet Studies* 26 (1): 28-41.

Sirina, Anna
2002 "Russian/Soviet Theoretical Approaches and Siberian Research in the Soviet Period". Ponencia presentada en el Seminario "Who Owns Siberian Ethnography?". Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle (Saale), Alemania, Marzo 7-9.

Sklar, Richard
1985 "The Colonial Imprint on African Political Thought". En: G. M. Carter y P. O'Meara. *African Independence.* pp. 1-30. Bloomington: Indiana University Press.

Slezkine, Yuri
2001 "SSSR kak kommunal'naia kvartira, ili Kakim obrazom sotsialistichekoe gosudarstvo pooschrialo etnocheskuyu obosoblennost'" [The USSR as a communal appartment, or, How did the socialist state promote ethnic difference?]. En *Amerikanskaia rusistika: Vehi istoriografii poslednih let. Sovetskii period.* pp. 329-374. Samara: Samara University Press.
1996 "N. Ia. Marr and the National Origins of Soviet Ethnogenetics". *Slavic Review* 55 (4): 826-862.
1994 *Arctic Mirrors: Russia and the Small Peoples of the North.* Ithaca, NY: Cornell University Press.
1993 "Sovetskaia etnografiia v nokdaune: 1928-1938" [Soviet ethnography in a knockdown: 1928-1938]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 113-125.
1991 The Fall of Soviet Ethnography, 1928-1938. *Current Anthropology* 32 (4): 476-484.

Soares Pechincha, Mônica Thereza
2002 "Uma antropologia sem outro: O Brasil no discurso da antropologia nacional". Ph.D. thesis, Department of Anthropology, Universidade de Brasília.

Souza Lima, Antonio Carlos de
2000 "L'indigénisme au Brésil: Migration et reappropriations d'un savoir administratif". *Revue de Synthése* 121 (series 4, 3-4): 381-410.

Spencer, Jonathan
2000 British Social Anthropology: A Retrospective. *Annual Review of Anthropology* 29: 1-24.

Srinivas, M. N.
1996 *Indian Society through Personal Writings.* Delhi: Oxford University Press.
1994 "Sociology in India and Its Future". *Sociological Bulletin* 43 (1): 9-19.
1976 *The Remembered Village.* Delhi: Oxford University Press.

Starn, Orin
1991 Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru. *Cultural Anthropology* 6 (3): 63-91.

Stead, Jeff
2002 "Reflections on the Past, Present and Future Roles of Anthropology in Aboriginal Land Councils

and Native Title Representative Bodies". Keynote address, annual conference of the Australian Anthropological Society, Canberra.

Sternberg, Leo Ya

n.d. "Etnografiia I sotsialnaia etika" [Ethnography and social ethics]. Archives of the Academy of Sciences, St. Petersburg Branch, Fund 282, File 1, Item 28. Manuscrito inédito.

Stocking, George W.

1982 Afterword: A View from the Center. *Ethnos* 47 (1-2): 172-186.

Stoler, Ann L.

1997a. Racial Histories and Their Regimes of Truth. *Political Power and Social Theory* (11): 183-206.

1997b On the Politics of Epistemologies. *Political Power and Social Theory* (11): 247-255.

Strathern, Andrew y Pamela Stewart

2001 "Anthropology and Consultancy: Ethnographic Dilemmas and Opportunities". *Social Analysis* 45 (2): 3-21.

Strathern, Marilyn

1999a *Property, Substance and Affect: Anthropological Essays on Property and Things.* Londres: Athlone.

1999b "The Ethnographic Effect I". En *Property, Substance and Effect.* pp. 1-26. Londres: Athlone.

1997 "'Improving Ratings': Audit in the British University System". *European Review* 5 (3): 305-321.

1995 "The Nice Thing about Culture Is That Everyone Has It". En: Marilyn Strathern (ed.) *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge.* pp. 153-176. Londres: Routledge.

1992 *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century.* Cambridge: Cambridge University Press.

1988 *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia.* Berkeley: University of California Press.

1987 "An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology". *Signs* 122: 276-292.

Strathern, Marilyn (ed.)

2000 *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics, and the Academy.* Londres: Routledge.

Subrahmanyam, Sanjay
2000 Parler pour autrui. *L'Homme* (156): 87-98.

Sutton, Peter
1998 *Native Title and the Descent of Rights: Kinship, Descent and Aboriginal Land Tenure.* Perth: National Native Title Tribunal.

Svawda, Shahid
1998 "Power and Representation inside Anthropology". *African Anthropologist* 5 (1): 7-32.

Tanaka, Sefan
1993 *Japan's Orient: Reading Pasts into History.* Berkeley: University of California Press.

Tardits, Claude
1960 *Bamiléké de l'ouest Cameroun: Contribution à l'étude des populations.* París: Berger-Levrault.

Taussig, Michael
1999 *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Taylor, Jim
1999 "Autonomy and the Privileging of Knowledge and Space in Western Development Practice: A Case Study from Northern Thailand". En S. Toussaint y J. Taylor (ed.). *Applied Anthropology in Australasia.* pp.,141-162. Nedlands: University of Western Australia Press.

Terada, Kazuo
1981 *Nihon no jinruigaku* [*Anthropology in Japan*]. Tokyo: Kadokawa Shoten.

Terradas, Ignasi
1993 "Realismo etnográfico: una reconsideración del programa de Bronislaw Malinowski". En J. Bestard (ed.). *Después de Malinowski.* pp. 117-145. Tenerife: VI Congreso de Antropología-FAAEE.

Testart, Alain
1986 "L'objet de l'anthropologie". *L'Homme* 26 (97-98): 139-142.

The Economist
2002 "Universities: Drowning Spires". 950 (Noviembre 29): 55.

The Money Programme
2002 "Shoppers in the Wild". BBC2 TV, November.

Thompson, Edward Palmer
1978 *The Poverty of Theory and Other Essays*. Londres: Merlin.

Ticona, Esteban
2000 *Organización y liderazgo de Aymara 1979-1996*. La Paz: AGRUCO Agroecología Universidad Cochabamba.

Tomohiko, Uyama
2002 "From 'Bulgarianism' through 'Marrism' to 'Nationalist Myths': Discourse on the Tatar, the Chuvash and the Bashkir Ethnogenesis". *Acta Slavica Iaponica* 19: 163-190.

Tonkinson, Robert
1997 "Anthropology and Aboriginal Tradition: The Hindmarsh Island Bridge Affair and the Politics of Interpretation". *Oceania* 68 (1): 1-26.

Torii, Ryűzô
1975 *Torii Ryűzô zenshű* [Collective Works of Torii Ryűzô], vol. 1. Tokyo: Asahi Shinbunsha.

Toussaint, Sandy
1999 *Phyllis Kaberry and Me: Anthropology, History and Aboriginal Australia*. Carlton: Melbourne University Press.

Toussaint, Sandy (ed.)
2004 *Crossing Boundaries: Cultural, Legal, Historical and Practice Issues in Native Title*. Carlton: Melbourne University Press.

Trigger, David
2004 "Anthropology in Native Title Court Cases: Mere Pleading, Expert Opinion or Hearsay?". En S. Toussaint (ed.). *Crossing Boundaries: Cultural, Legal, Historical and Practice Issues in Native Title*. pp. 24-31. Carlton: Melbourne University Press.

Trouillot, Michel-Rolph
1995 *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
1991 "Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness". En: R. Fox (ed.). *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. pp. 18-44. Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Tubino, Fidel
2002 "Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: Más allá de la discriminación positiva". En N. Fuller (ed.). *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*.,pp. 51-75. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.

Turner, Terence
1994 "Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology that Multiculturalists Should Be Mindful of It?". En: D. T. Goldberg (ed.). *Multiculturalism: A Critical Reader*. pp. 406-425. Oxford: Blackwell.

Uberoi, J. P. S.
1968 "Science and Swaraj". *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 2: 119-123.

Uchibori, Motomitsu
1995 "Nihonteki jinruigaku wa ariuruka" [Can a Japanese cultural anthropology exist?]. *Bunka jinruigaku* [*Cultural Anthropology Newsletter*] 2: 14-15.

Vakhtin, Nikolai
2003 "Egalité ou fraternité? Les discussions soviétiques sur la politique linguistique dans les années 1920". En P. Seriot (ed.). *Le discourse sur la langue en URSS a l'époque stalinienne (epistémologie, philosophie, idéologie). Les cahiers de l'Institute de linguistique et des sciences du langue. Université de Lausanne*. 14: 247-264.
2001 "Franz Boas and the Shaping of the Jesup Research in Siberia". En I. Krupnik y W. Fitzhugh (eds.). *Gateways: Exploring the Legacy of the Jesup North Pacific Expedition, 1897-1902*. pp. 71-89. Washington, DC: Arctic Studies Center, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution.
1992 *Native Peoples of the Russian Far North*. Londres: Minority Rights Group Publication.

Vakhtin, Nikolai y Anna Sirina
2003 Thoughts after the Seminar 'Who Owns Siberian Ethnography?'. *Etnograficheskoe obozrenie* (3): 141-148.

Valcárcel, Luis E.
1981 *Memorias*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Van Beek, Walter E. A.
1991. Dogon Restudied: A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule. *Current Anthropology* 32 (2): 139-167.

Van Bremen, Jan
1999 "Anthropology in Colonial Contexts: A Tale of Two Countries and Some". En: *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania*, editado por J. van Bremen y A. Shimizu, 1-39. Richmond, Surrey: Curzon.
1997 Prompters Who Do Not Appear on the Stage: Japanese Anthropology and Japanese Studies in American and European Anthropology. *Japan Anthropology Workshop Newsletter* (26-27): 57-65.

Van Bremen, Jan y Akitoshi Shimizu (eds.)
1999a *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania*. Hong Kong: Curzon.

Van Cott, Donna
2000 *The Friendly Liquidation of the Past: Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.

Van Gennep, Arnold
1909 *Les rites de passage*. París: É. Nourry. Publicado en inglés como *The Rites of Passage*, traducido por M. B. Vizedom y G. L. Caffe. Londres: Routledge and Paul, 1960.

Van Willigen, John
1993 *Applied Anthropology: An Introduction*. Westport, CT: Bergin and Harvey.

Vargas Llosa, Álvaro
2000 *ABC de Madrid*, 17 May 2000, pp. 20.

Vargas Llosa, Mario
1996 *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Vasiliev, V. I.
1985 "Osobennosti razvitiia etnicheskih I iazykovyh protsessov v etnokontaktnyh zonah evropeiskogo Severa I severnoi Sibiri" [Features on development of ethnic and linguistic processes in zones of ethnic contact in the European and Siberian North]. *Etnokulturnye protsessy u narodov Sibiri I Severa*. Moscú: Nauka.

Vattimo, G.
1991 *The End of Modernity*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Velho, Gilberto
1981 *Individualismo e cultura: Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Velho, Otavio
2000 "Globalization: Object-Perspective-Horizon". *Journal of Latin American Anthropology* 4-5: 320-339. (Reimpreso en R. Robertson y K. E. White. *Globalization: Critical Concepts in Sociology. Vol. 1: "Analytical Perspectives"*. pp. 233-250. Londres: Routledge, 2003).
1997 "Lusophony and the Field of World Knowledge". En A. N. Almeida (ed.). *Terra Nostra: Challenges, Controversies and Languages for Sociology and the Social Sciences in the Twenty-first Century*. pp. 111-118. Proceedings of the ISA Regional Conference for the Lusophone World. Lisbon.
1982 "Through Althusserian Spectacles: Recent Social Anthropology in Brazil". *Ethnos* 47 (1-2): 133-49.

Vertovec, Steven
2002 *Conceiving Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press.

Vialles, Noelie
1994 *Animal to Edible*. Cambridge: Cambridge University Press.

Villoro, Luis
1979 [1950] *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Visvanathan, Shiv
2001 On Ancestors and Epigones. *Seminar* 500: 48-60.

Visweswaran, Kamala
1994 *Fictions of Feminist Ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Von Ditmar, Karl
1901 *Poezdka I prebyvanie na Kamchatke v 1851-1855 gg., Chast 1: Istricheskii otchet po putevym dnevnikam* [*A journey and the stay in Kamchatka in 1851-1855, Part 1: Historical report according to field journals*]. St. Petersburg.

Walsh, Catherine
2002a "(De)construir la interculturalidad: consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros del Ecuador". En N. Fuller (ed.). *Interculturalidad y política: Desafíos y posibilidades.*,pp. 115-142. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.
2002b "Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: entrevista a Walter Mignolo". En C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez. *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder.* pp. 17-44. Quito: UASB / Abya-Yala.

WAN Collective
2003 A Conversation about a World Anthropologies Network. *Social Anthropology* 11 (2): 265-269.

Wandira, Asavia
1978 *The African University in Development.* Segunda edición. Johannesburg: Ravan Press.

Warnier, Jean-Pierre
1993 *L'esprit d'entreprise au Cameroun.* París: Editions Karthala.

Warren, Kay
1998 *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Watson, Don
2002 *Recollections of a Bleeding Heart: A Portrait of Paul Keating, PM.* Sydney: Random House.

Wearne, Phillip
1996 *Return of the Indian: Conquest and Revival in the Americas.* Londres: Cassell.

Williams, Raymond
1977 *Marxism and Literature.* Oxford: Oxford University Press.
1961 *The Long Revolution.* Nueva York: Columbia University Press.

Williksen-Bakker, Solrun
1990 Vanua: A Symbol with Many Ramifications in Fijean Culture. *Ethnos* 55 (3-4): 232-247.

Wolf, Eric R.
1987 *Europa y la gente sin historia.* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

1974 "American Anthropologists and American Society". En D. Hymes. *Reinventing Anthropology*. pp. 251-263. Nueva York: Vintage Books.

Wolf, Eric R. y Joseph G. Jorgensen
1975 "L'anthropologie sur le sentier de la guerre en Thaïlande". En : J. Copans. *Anthropologie et Impérialisme*. pp. 61-93. París: François Maspero.

Yamashita, Shinji
2004 "Constructing Selves and Others in Japanese Anthropology: The Case of Micronesia and Southeast Asian Studies". En S. Yamashita, J. Bosco y J. S. Eades (eds.). *Making of Anthropology in East and Southeast Asia*. pp. 90-113. Oxford: Berghahn Books.
2001 Review of *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania*, editado por J. van Bremen y A. Shimizu. *Social Science Japan Journal* 4: 297-299. Institute of Social Science, University of Tokyo. 2002. "The Future of Anthropology in East Asia: Introduction". Ponencia presentada en la Reunión Anual de la American Anthropological Association, New Orleans, Noviembre.
1998 Introduction: Viewing Anthropology from Japan. *Japanese Review of Cultural Anthropology* 1: 3-6.

Yamashita, Shinji, Joseph Bosco y J. S. Eades
2004 "Introduction: Asian Perspectives Toward 'Indigenization' and Interactive Anthropology". En S. Yamashita, J. Bosco y J. S. Eades (eds.). *Making of Anthropology in East and Southeast Asia*. pp. 1-34. Oxford: Berghahn Books.

Yashar, Deborah
1998 "Contesting Citizenship: Indigenous Movements and Democracy in Latin America". *Comparative Politics* 31 (1): 23-42.

Yumbay, Arturo
2001 "La CONAIE: Referente de nuestros pueblos del Ecuador". En *El movimiento indígena como actor político: realidad, sueños y desafíos*. pp. 11-17. Lima: Coppip-Conacami.

Zhou, Daming
2003 "A Review of a Century of Anthropology in China". En: Daming Zhou (ed.). *Anthropology in the Twenty-first Century*. pp. 3-13. Beijing: Minsu. (Publicado en chino, 21 shiji releixue).

Zonabend, Francoise
1993 *The Nuclear Peninsula.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sobre los autores[1]

Eduardo P. Archetti (†). Era profesor de antropología, Universidad de Oslo, Noruega.

Eeva Berglund. Antropóloga e Investigadora independiente, Londres.

Marisol de la Cadena. Profesora de antropología, Universidad de California, Davis, Estados Unidos.

Arturo Escobar. Profesor de antropología, Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill, Estados Unidos.

Johannes Fabian. Profesor emérito de Antropología, Universidad de Amsterdam, Holanda

Esteban Krotz. Profesor de antropología, Universidad Autónoma de Yucatán, México.

Susana Narotzky. Profesora de Antropología, Universitat de Barcelona, España.

Paul Nchoji Nkwi. Universidad de Yaoundé, Camerún

Gustavo Lins Ribeiro. Profesor de antropología, Universidad de Brasilia e investigador del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq), Brasil.

Josephine Smart. Profesora de antropología, Universidad de Calgary, Canadá.

Sandy Toussaint. Profesora de antropología, Universidad de Western Australia, Australia.

Nikolai Vakhtin. European University, St. Petersburg, Rusia.

---

1 Ademas de los autores incluidos en el presente volumen, participaron en el Simposio Wenner-Gren 2003, Michal Osterweil, University of North Carolina, Chapel Hill, Estados Unidos y Verena Stolcke, Universidad Autónoma de Barcelona, España

Otávio Velho. Profesor de antropología, Museo Nacional, Rio de Janeiro, Brasil.

Shiv Visvanathan. Center for the Study of Developing Societies, Delhi, India.

Shinji Yamashita. Profesor de antropología, Universidad de Tokio, Japón.

OTRAS PUBLICACIONES:

Formaciones de indianidad.
Articulaciones raciales, mestizaje
y nación en América Latina

Marisol de la Cadena (editora).

Este libro reúne trabajos que abordan diferentes aspectos de las antropologías en Japón, Siberia, China, México, Francia, España, África, Reino Unido, Perú, Australia, India y Brasil. Teóricamente, aboga por una perspectiva que asuma la diversidad de antropologías descentrando, historizando y pluralizando lo que comúnmente se tiende a imponer como antropología. Es una invitación a problematizar narrativas disciplinares que ocultan la multiplicidad y singularidad de las prácticas antropológicas en diferentes lugares del mundo.

ISBN 968496658-X
9 789684 966581