

Edición: Primera. Noviembre de 2014

ISBN: 978-84-15295-71-6

© 2014, Miño y Dávila srl / Miño y Dávila editores sl

Armado y composición: Suipacha, Prov. de Buenos Aires, Argentina.
Impresión: San Martín, Prov. de Buenos Aires, Argentina.

Prohibida su reproducción total o parcial, incluyendo fotocopia, sin la autorización expresa de los editores.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Diseño: Gerardo Miño
Composición: Eduardo Rosende



Página web: www.minoydavila.com

Mail producción: produccion@minoydavila.com

Mail administración: info@minoydavila.com

En España: Miño y Dávila Editores s.l.
P.I. Camporroso. Montevideo 5, nave 15
(28806) Alcalá de Henares, Madrid.

En Argentina: Miño y Dávila s.r.l.
Tacuarí 540. Tel. (+54 11) 4331-1565
(C1071AAL), Buenos Aires.



colección

*Antropología,
estudios culturales
y relaciones de poder*

dirigida por Sergio Caggiano y Fernanda Figurelli



La colección se propone recoger y difundir trabajos que aporten al vasto campo de estudios del poder desde la antropología y los estudios culturales. El horizonte problemático que la orienta se estructura en torno a una concepción relacional del poder, que lo entiende como un ejercicio productivo y abierto a la dinámica histórica, sin formas y contenidos predefinidos. Orientarse por una concepción relacional conlleva sostener el desafío de superar la división entre lo macro y lo micro, indagando cómo las configuraciones de poder se entretienen dinámicamente desde los intercambios cotidianos. Conlleva también el interés por múltiples escalas de análisis y por las complejas conexiones y articulaciones entre ellas, por el modo en que lo global y lo local se producen a partir de relaciones sociales concretas. Recogiendo líneas de indagación de la tradición antropológica y de los estudios culturales, también ocupa un lugar destacado dentro del horizonte problemático de esta colección el análisis de categorías y clasificaciones sociales con las que organizamos nuestros mundos heterogéneos.

La colección se abre a distintas áreas y tipos de trabajo: investigaciones empíricas o bibliográficas que revisan aportes o limitaciones en los estudios del poder y procuran una mirada original para su comprensión, que abordan los procesos de producción y reproducción de diferencias y desigualdades en torno a distintas dimensiones como clase social, género, etnicidad, nacionalidad, edad, etc., que indagan las relaciones de poder involucradas en las categorías de percepción del mundo o que problematizan las formas de poder ligadas a las propias prácticas de investigación y formación en nuestros campos disciplinares, entre otras.





Débora Betrisey y Silvina Merenson
-editoras-

Antropologías contemporáneas

Saberes, ejercicios y reflexiones

Débora Betrisey
Deborah Bronz
Colectivo Estudiantil Rexistiendo
Inès Dinant
Laura Kropff
Silvina Merenson
June Nash
Begoña Pecharromán
Alcida Rita Ramos
Eduardo Restrepo
Ana Rodríguez
Marta Romero
Matías Viotti

MIÑO y DÁVILA
EDITORES



ÍNDICE

- 9** **Introducción**
por Silvina Merenson y Débora Betrisey
- 21** **I. Antropologías disidentes**
por Eduardo Restrepo
- 35** **II. Mentes indígenas y ecúmene antropológico**
por Alcida Rita Ramos
- 57** **III. La creación de espacios para la revilitación cultural. La investigación antropológica en la globalización**
por June Nash
- 71** **IV. Acerca del posicionamiento: investigación activista, crítica cultural o activismo crítico**
por Laura Kropff
- 93** **V. En busca de la antropología perdida. Reflexiones sobre una antropología renegada en Colombia**
por Colectivo Estudiantil Rexistiendo
- 117** **VI. Más allá de la violencia: acompañando a las “pandillas” en dos barrios de Perú**
por Matías Viotti Barbalato

- 137 VII. **¿Quién decide qué investigar? A propósito de las representaciones sociales sobre las mujeres en los grupos armados peruanos**
por Marta Romero-Delgado
- 157 VIII. **Escuchar en la “intervención”, desoír en la “investigación”. Notas sobre la implementación de políticas públicas en una zona rural de Uruguay**
por Silvina Merenson
- 169 IX. **La etnografía en las prácticas empresariales de licenciamiento ambiental en Brasil**
por Deborah Bronz
- 187 X. **Reflexiones sobre la aplicación de la antropología social en el I+D+i de las empresas transnacionales: el caso de Fagor Hometek**
por Inès Dinant, Begoña Pecharromán Ferrer y Ana Rodríguez Ruano
- 207 **Acerca de los autores y las autoras**

INTRODUCCIÓN

Silvina Merenson y Débora Betrisey

El título que hemos dado a esta compilación –*Antropologías contemporáneas*– puede tomarse como un guiño cómplice hacia la imagen que habitualmente suele asociarse con el trabajo antropológico: un hombre o una mujer que solitariamente y en tierras remotas convive por largos periodos de tiempo con exóticos “nativos” registrando en una libreta sus costumbres, creencias y rituales para luego describir minuciosamente la diversidad de lo humano, siempre apelando al “relativismo cultural” para batallar contra cualquier forma de “etnocentrismo”.

Posiblemente algo de este imaginario “aventurero y romántico” forme parte del mito fundacional de la disciplina, también portadora del peso de la empresa colonial. Pero hoy, bastante poco parecidos a Indiana Jones, los y las antropólogos desarrollamos nuestra profesión en los más variados ámbitos, espacios y países del planeta. Con distintos posicionamientos sociales, culturales y políticos, hay antropólogos trabajando a miles de kilómetros de sus hogares y hay quienes lo hacen a unas pocas calles de su escritorio; hay quienes hacen trabajo de campo en el seno de comunidades indígenas, pero también quienes trabajan con miembros de familias aristocráticas, sectores más empobrecidos o las clases medias de las más diversas sociedades. Con nuestros enfoques, técnicas y método, también haciendo uso del género narrativo que nos identifica –la etnografía–, pueden encontrarnos participando activamente de un ritual religioso, cocinando en una fiesta

popular, entrevistando ciudadanos durante un acto electoral, observando los modos en que las personas emplean determinado producto que será lanzado al mercado, gestionando proyectos estatales o dinamizando las actividades de ONGs. En algunos casos el objetivo podrá ser la producción de textos académicos, en otros la producción de informes y recomendaciones para la toma de decisión de empresas y organismos transnacionales, consultoras, organizaciones de la sociedad civil y esferas del Estado y, en otros casos, las múltiples combinaciones de ambas opciones.

Posiblemente no haya ningún otro rasgo tan destacable de las “antropologías contemporáneas” como la heterogeneidad y amplitud que puede hallarse a la hora de observar su campo de acción. En los últimos años el proyecto antropológico, sintetizado por Esteban Krotz en “la pregunta por la igualdad en la diversidad y de la diversidad en la igualdad” (1994: 6) y al que generalmente buscamos responder a partir de tres acciones: “mirar, oír y escribir” (Cardoso de Oliveira, 2000: 17), ha ganado terreno, productividad y creatividad más allá de los centros y las instituciones académicas. Sin embargo, para que ello sea posible, fueron necesarios una serie de debates que se sucedieron tras “el regreso a casa” de la disciplina en el contexto postcolonial (Hymes, 1969). Entre ellos, una perspectiva crítica en torno a la producción del conocimiento antropológico y su papel frente a los problemas del mundo contemporáneo, la distribución geopolítica y asimétrica de la legitimidad del conocimiento y los posicionamientos ético-políticos del investigador. En lo que sigue intentaremos reseñar muy brevemente estas discusiones a los fines de guiar al lector no especializado y de enmarcar los artículos que integran esta compilación, procurando advertir los diálogos que pueden establecerse entre ellos.

Durante el proceso de descolonización, la conformación de nuevos estados nacionales, la intervención de Estados Unidos en países latinoamericanos y el sureste asiático (guerra de Vietnam) o el resurgir de movilizaciones sociales, políticas y civiles, se convirtió en tarea prioritaria para los antropólogos que revisaron las tradiciones teóricas y metodológicas “clásicas” bajo una atenta mirada crítica. Una obra sintetizadora de las inquietudes de ese momento es la ya citada *Reinventing Anthropology* (Reinventar la antropología) publicada por Dell Hymes en 1969. En ella se destaca, entre otros temas, la importancia de asumir compromisos con la realidad social estudiada por el antropólogo, el es-

tudio antropológico del imperialismo y las “clases altas”, como así también la atención a las experiencias surgidas del quehacer antropológico desde una perspectiva crítica y reflexiva. Cuatro años después Talal Asad (1973) editó en Inglaterra *Anthropology and the Colonial Encounter* (La antropología y el encuentro colonial). En ella se cuestiona la complicidad de los antropólogos con el poder colonial, las implicaciones de la relación de poder entre el investigador y los “informantes” que atraviesa el proceso de producción del conocimiento y la perspectiva cultural e histórica hegemónica de Occidente en la reproducción de las relaciones estructurales de desigualdad entre el mundo europeo y no europeo. En torno de este último punto gira el argumento central de *Orientalism* (Orientalismo), de Edward Said (1990) que, como han señalado Marcus y Fischer (1999) representó una crítica frontal respecto a las modalidades de escritura que Occidente ha utilizado para representar a sus otros.

Contemporáneas de estas reflexiones, aunque posiblemente menos divulgadas y conocidas, son las discusiones sobre el colonialismo intelectual de las “ciencias sociales metropolitanas” impulsadas por Rodolfo Stavenhagen desde México o la “investigación de acción participativa” propuesta por el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda. Ambas intervenciones señalaron el rumbo de un intenso proceso analítico respecto de las relaciones entre “poder y saber”, entre “conocimiento y dominación”, que abarcó en sus distintas traducciones a las instituciones académicas y el campo intelectual, abriendo importantes grietas en el pensamiento antropológico hegemónico, caracterizado por su “etnocentrismo anglocéntrico”, aun en los sectores de antropólogos más progresistas (Naroztky, 2010).

La contextualidad radical (Grossberg, 2009) que es parte de las propuestas reseñadas hasta aquí, que excedieron y exceden a la antropología, apuntan a comprender que todas las categorías y teorías sociales han sido elaboradas en contextos históricos específicos y situados. Ya en los años 1980, el programa del Grupo de Estudios Subalternos y su llamado a “provincializar Europa” (Chakrabarty, 2008), es decir a advertir que el pensamiento y la experiencia de este continente son a la vez fundamentales e inadecuados para pensar otros espacios territoriales, políticos, culturales y simbólicos, podría considerarse parte del mismo marco interpretativo. Vale aclarar que éste no pretende el rechazo de las categorías de las ciencias sociales, sino la introducción dentro del

espacio de las historias europeas particulares sedimentadas en esas categorías, “otro pensamiento teórico y normativo consagrado en otras prácticas de vida existentes” (Chakrabarty, 2008: 50).

Hoy, los llamados de atención sobre los “etnocentrismos teóricos” y “categoriales” estructuran buena parte de la teoría antropológica contemporánea y su distribución en las instituciones académicas (Grimson, Merenson y Noel, 2011: 18). La distinción entre antropologías “metropolitanas” y “periféricas” (Cardoso de Oliveira, 1999), que ya no necesariamente obedece a la distinción geopolítica del conocimiento entre “norte” y “sur” (Krotz, 1997), permitió a otros investigadores como Enrique Dussel (2000), Aníbal Quijano (2000), Gustavo Lis Ribeiro (2003) y Arturo Escobar (2003) señalar las desigualdades y las relaciones asimétricas que se juegan en la producción de lo que es considerado “conocimiento”, con sus consabidas reglas de autoridad y legitimidad para determinarlo. En este sendero se inscribe la elaboración conceptual del proyecto de las “antropologías del mundo” que permite a Eduardo Restrepo indagar en lo que aquí denomina “antropologías subalternizadas”. Este término, “acuñado para dar cuenta precisamente del hecho de que en cualquier establecimiento antropológico en particular o en el sistema mundo de la antropología en general encontramos unas tradiciones, autores, formas de argumentación, lenguajes, conceptos, prácticas que hegemonizan lo que aparece como antropología y, por tanto, marginan otras modalidades de hacer antropología que pueden incluso desconocerse como antropológicas”, visibiliza lo que el autor llama “antropologías disidentes”, aquellas que desafían el sentido común disciplinario o lo convenido como “*lo propiamente antropológico*” (Restrepo, en este volumen).

La revisión de muchos de los supuestos y postulados que hasta el momento han entronizado determinados saberes, epistemologías y modos de hacer antropología que propone Eduardo Restrepo, podría considerarse el punto de partida de la apuesta de Alcida Rita Ramos. Su artículo, que sostiene un contrapunto sumamente sugerente entre los modos de producir conocimiento indígena y antropológico, repasa nociones claves de la epistemología occidental, como “comunidad” y “espíritu”. Al demostrar que “no hay incompatibilidades inexorables entre teorías indígenas y teorías occidentales” (Ramos, en este volumen) la autora critica la distinción lévi-straussiana –pensamiento salvaje/pensamiento domesticado– para proponer una “antropología ecuménica”

colaborativa, “abierta a todas las voces”, que coloque en un pie de igualdad intelectual a quienes suelen ser considerados “otros”, “informantes” o “nativos”.

Difícilmente puedan comprenderse las inflexiones teóricas que mencionamos hasta aquí sin considerar los debates en torno al posicionamiento del investigador en el trabajo de campo. En países como México, Brasil, Argentina o Perú, existe una estrecha y larga relación entre la producción teórica de los antropólogos y el compromiso con las sociedades estudiadas (Jimeno, 2005). En estos contextos, de importante tradición en lo que se conoce como “estudios étnicos”, fue Cardoso de Oliveira (2001: 76-77) quien planteó la figura del antropólogo como ciudadano de países que reproducen mecanismos de dominación y explotación heredados históricamente, donde el antropólogo “acaba ocupando un sitio en la etnia dominante, cuya postración ética sólo disminuye cuando actúa –en el mundo académico o fuera de él– como intérprete y defensor de las minorías étnicas”. Se trata de un trabajo reflexivo que se extiende más allá de la actuación con las minorías étnicas y plantea un análisis sobre las actitudes que limitan las predisposiciones y capacidades de asumir compromisos con la realidad social estudiada; las contradicciones sobre las prácticas antropológicas fuera del ámbito académico impulsadas por determinadas orientaciones metodológicas que suprimen el tiempo de trabajo de campo; y la relación del antropólogo con los “otros”, buscando un trabajo más equitativo y colaborativo entre ambos (Ramos, 2011).

Desde 1980, varios de los rasgos que hasta entonces caracterizaban al rol del antropólogo en el terreno, fueron dejando paso a la problematización de su persona en el proceso de producción de conocimiento. El concepto de “reflexividad”, justamente, vino a señalar “la conciencia del investigador sobre su persona y los condicionamientos sociales y políticos. Género, edad, pertenencia étnica, clase social y afiliación política suelen reconocerse como parte del proceso de conocimiento vis-a-vis los pobladores” (Guber, 2001: 48). Esta práctica reflexiva no debe confundirse, como advierte Naroztky (2010: 247), con la simple superación del posicionamiento social y político del antropólogo, “para estar por encima de la miseria del mundo y sus bajezas política”, sino que es un aspecto fundamental para sustentar el compromiso ético y político de la propia práctica profesional.

Si la antropología clásica, aprendida en las enseñanzas teóricas y etnográficas de Alfred Radcliffe-Brown (1975) y Bronislaw Malinowski (1990) referenciaba al investigador en sus propósitos científicos (aquellos que le permitían recolectar datos para describir las lógicas de funcionamiento de las sociedades en todas sus partes desde “el punto de vista del nativo”), los movimientos de liberación y descolonización, así como los debates que siguieron al abordaje etnográfico de las propias sociedades, motorizaron una serie de reflexiones en torno al compromiso político y la ética profesional. El recorrido crítico por más de cincuenta años de trabajo de campo que reseña June Nash en su artículo, testimonia este desplazamiento. La participación activa y el compromiso voluntario en instancias que van desde la integración de tribunales y comisiones internacionales a las ONGs locales, constituyen para la autora “una parte tan esencial de la investigación antropológica, como el trabajo de campo” (Nash, en este volumen). En este compromiso, basado en un diálogo radicalmente plural e intercultural con nuestros interlocutores, también se juega el futuro de la antropología, que “no se mide solamente por el éxito de las construcciones teóricas, sino también por las estrategias para mantener la variedad y la riqueza que hemos considerado como algo dado, y por la inclusión de los métodos y los objetivos que aplicamos a la misma” (Nash, en este volumen).

Como puede derivarse de los artículos reunidos en esta compilación, existen diversas formas de concebir y nominar la relación entre la investigación y los posicionamientos ético-políticos que, en todos los casos, está íntimamente vinculada a los modos de pensar la disciplina, su enseñanza en las distintas tradiciones e instituciones académicas y su ejercicio en el marco de sistemas científicos particulares. El artículo de Laura Kropff explora y da cuenta de esa heterogeneidad en el contexto particular argentino que va de las consecuencias de las políticas neoliberales aplicadas en la década de 1990 y la salida de la crisis de 2001, al proceso de recuperación en la primera década de este siglo. A partir de su trabajo de campo en el norte de la Patagonia argentina con jóvenes mapuche y su experiencia como estudiante en una universidad del “sur” y como becaria-visitante en una del “norte”, la autora enhebra la implicación política del investigador con la disponibilidad asimétrica de recursos y condiciones económicas de producción. Al trazar las distinciones entre la “investigación activista”, la “crítica cultural” y el “activismo crítico” la autora

revisita la antigua distinción entre “investigación” e “intervención” para concluir que “muchas de las críticas a la investigación académica suponen la ficción de que la academia es una entidad autónoma con respecto a los procesos sociopolíticos de los que forma parte” (Kropff, en este volumen). En este punto, la conclusión de la autora tensa la reseña que ofrece el artículo de Colectivo Rexistiendo para el proceso de institucionalización de las ciencias sociales en Colombia, la marginalización de determinadas formas de hacer antropología (vinculadas a las demandas y denuncias de las comunidades indígenas en este país) y la desjerarquización de la relación sujeto/objeto en la producción de conocimiento. La experiencia de este colectivo en torno a lo que denominan “investigación comprometida”, que implica “trabajar en diálogo, colaboración y alianza con aquellas personas que luchan por mejorar sus vidas; encarnando la responsabilidad de que los resultados de la investigación sean reconocidos por los sujetos de investigación como propios y valorados en sus propios términos” (Colectivo Rexistiendo, en este volumen) merece aquí algunas explicaciones.

Ya sea de modo implícito o explícito, los compromisos ético-políticos con que los antropólogos decidimos trabajar en el campo no pueden sino configurarse en un intercambio heterogéneo con muchos y distintos actores. Como indica Alcida Rita Ramos (1994), es habitual que estos compromisos, particularmente cuando se trata de abordar a los subalternos, se confundan con su idealización como sujetos puros, en función de alguna noción de pureza extraída de manuales descontextualizados. En realidad, existen distintas concepciones acerca de las relaciones entre investigación cultural y los posicionamientos del investigador, pero lo que no debemos perder de vista es que tanto su negación como su trivialización conducen a mistificaciones asimétricas en su contenido, igualmente perjudiciales (Grimson, 2011). Por otra parte, como apunta Pablo Semán, “que existan dominación y hegemonía no quiere decir que el análisis social deba hacerse exclusivamente desde el lado en que ésta se produce (...) Los focos subordinados y subalternos no dejan de ser realidades y tampoco se agotan en la subalternidad” (Semán, 2006: 25). Presentarlos desde la carencia, subyugados por la pobreza y la miseria, no solo parcializa una realidad que es mucho más compleja, también reproduce “una representación que los dominadores tienen de los dominados (...) en la cual se apoyan para legitimar su domi-

nación" (Sigaud, 1995: 174). En este terreno, posiblemente ninguna otra disciplina como la antropología social pueda apelar a herramientas como el relativismo cultural –que no es una licencia moral, sino una productiva operación metodológica– a la hora de indagar en las agencias de los actores, evitando así “efectos de teoría” que incluyen, claro está, a aquellos que se derivan de la perspectiva “militante”.

El artículo de Matías Viotti, basado en su trabajo junto a un grupo de jóvenes en la ciudad de Lima, “denominados por el discurso hegemónico ‘pandilleros’”, expone todas las tensiones, avatares y contradicciones que conlleva la opción por una “antropología militante” (Hale, 2006) en un contexto de violencia y exclusión social. Al abordar las dimensiones socio-políticas de lo que es considerado “cambio”, el autor muestra la complejidad de las experiencias de estos jóvenes y los vínculos con sus propias experiencias y expectativas como antropólogo, en el marco del “derecho a la reparación social después de las heridas de la violencia política” (Viotti, en este volumen). Sobre las sedimentaciones de esta última cuestión alerta el artículo de Marta Romero, a partir de lo que sucede con las representaciones de género en el contexto de la violencia política en Perú entre 1980 y 2000. Los modos de pensar, categorizar y definir tanto el conflicto como a las mujeres que integraron los grupos armados son en este artículo el puntapié de una serie de reflexiones respecto de los múltiples actores y discursos que intervienen en la conformación de las agendas de investigación. Qué es “violencia”, quién puede ser considerado/a “víctima”, quién “terrorista” y cómo en ello se distribuye una heteronormatividad forjada entre otros actores por el Estado, los medios de comunicación, los organismos internacionales y algunas de las intervenciones desde las ciencias sociales, permite a la autora sugerir la necesidad de vigilar el uso que se hace de determinados términos, cuando no se consideran “los procesos históricos, políticos y sociales y los mecanismos de poder que operan en todo momento” (Romero, en este volumen) perpetuando las desigualdades.

En un contexto menos extremo, aunque con implicancias semejantes en cuanto al poder y las condiciones de nominación y clasificación, el artículo de Silvina Merenson expone las disputas y los consensos categoriales que siguió la labor colaborativa desarrollada por un grupo de trabajadores rurales autodenominados “peludos” y de “profesionales”, en post del diseño y la aplicación

de una serie de “políticas públicas” impulsadas tras la primera victoria electoral a nivel nacional de la coalición de izquierda Frente Amplio en Uruguay. Los modos que asumió la traducción de dicho proceso en la producción académica que en ese marco retomó la “cuestión rural” le permiten a la autora formular una serie de interrogantes relativos a los lenguajes y mecanismos que validan la distinción entre “investigación” e “intervención”; distinción que, entre otras cuestiones, pierde de vista que las disputas y consensos provistos por el marco de la intervención, muchas veces “son parte crucial del proceso que se analiza en libros y revistas académicas” (Merenson, en este volumen).

Al comienzo de estas páginas decíamos que la antropología social ha logrado demostrar su productividad en los más diversos ámbitos laborales. En el presente, la cada vez menos “academización” de la antropología (Stocking, 2002) producto de la presión de las políticas neoliberales que se ensañan con la educación pública al imponer medidas que limitan los puestos de trabajo universitarios, obliga a los antropólogos “académicos”, que casi siempre se han mantenido distantes de las aplicaciones en contextos no académicos de la disciplina, a autodefinirse como un colectivo unificado que practica una “ciencia” de “interés público” cuyo valor y validez depende de probar su eficiencia instrumental en diversos ámbitos sociales. Esto reabre viejas tensiones entre antropólogos “académicos” y “aplicados”, pero también pone en evidencia nuevas formas de dominación y poder, donde “conceptos como ‘eficiencia’, ‘productividad’, ‘competitividad’, ‘gestión’, etc., se consideran ahora los más idóneos para orientar la producción del conocimiento” (Naroztky, 2010: 254). Todos ellos valores que, sin pretender justificaciones, suelen condicionar y limitar la capacidad de asumir compromisos éticos y políticos en nuestra práctica profesional o de desarrollar trabajos de “antropología aplicada”.

Con el nombre de “antropología aplicada”, más allá de las críticas que podrían caer a esta nominación –¿acaso hay alguna antropología que no lo sea?–, se buscó identificar el empleo de las técnicas y el método antropológico en el diagnóstico y la resolución de problemas, para diferenciar esta labor del trabajo realizado por quienes, desde la academia y los centros universitarios, se dedican a la “ciencia básica”, en pos de la producción de conocimiento como último objetivo (San Román, 1984). Sin embargo, está claro que no debería haber una frontera rígida

o infranqueable entre ambas, tal como proponen varios de los textos reunidos aquí. El artículo de Deborah Bronz extrema esta posición y da cuenta de ella a partir de una serie de interrogantes derivados de su doble condición de experta (de una empresa consultora de licenciamiento ambiental de grandes emprendimientos industriales) y de alumna (de un programa de posgrado en antropología social) en Rio de Janeiro, Brasil. Los complejos cruces entre la ética profesional, el contexto de producción de los datos y los posibles usos de los resultados de la investigación guían sus reflexiones en torno a los alcances y las fronteras de la disciplina. La autora sugiere entonces que “las cuestiones éticas y políticas que se le presentan al antropólogo en situaciones de intervención (...) imposibilitan la reproducción de los modelos canónicos de observación y descripción etnográfica, e imponen nuevos desafíos metodológicos” (Bronz, en este volumen). En este sentido, el artículo de Inès Dinant, Begoña Pecharrómán y Ana Rodríguez podría pensarse como una respuesta posible a los desafíos señalados por Deborah Bronz. En este artículo, las autoras ofrecen una “descripción densa” del proceso de recíproca adaptación y negociación con el mundo empresarial a fin de colaborar en las tareas de innovación y desarrollo de servicios y productos electrodomésticos de una “empresa social” con sede en el País Vasco y alcance internacional. La revisión de preconcepciones respecto de lo que es considerado “dato de utilidad”, la adecuación de técnicas y enfoques de investigación, la flexibilización de los tiempos y la búsqueda de un “lenguaje común entre las palabras y los números” (Inès Dinant *et al.*, en este volumen), entre otras cuestiones, componen el ejercicio reflexivo de las autoras. En un contexto en el que las escuelas, institutos y departamentos de antropología, tanto en Europa como en América Latina, muestran serias deficiencias en la tarea de formar profesionales con competencias extra-académicas, el “proceso de innovación de la disciplina” que demandan las autoras, queda planteado.

Esta compilación reúne diez artículos producidos por antropólogas y antropólogos pertenecientes a distintas generaciones, cuyas formaciones y trayectorias profesionales son sumamente diversas entre sí y tienen lugar en campos tan variados como el académico, el empresarial o el de las organizaciones de la sociedad civil. Creemos que en esta heterogeneidad radica una de las principales contribuciones de este volumen que pretende establecer una perspectiva crítica sobre algunas de las temáticas que atravesaron a la antropología social en las últimas décadas. Entre

ellas, como nos propusimos resumir hasta aquí, las condiciones que intervienen en la configuración del *habitus* disciplinar, las diversas formas de implicación del antropólogo en el trabajo de campo y la aplicación en el ejercicio de la profesión de las técnicas que caracterizan al método antropológico.

Antropologías contemporáneas. Saberes, ejercicios y reflexiones es el resultado del encuentro y el esfuerzo colectivo de colegas de tres continentes que, tanto en sus convergencias como en sus desacuerdos, esperan contribuir con sus preguntas e ideas –sin “recetas” ni “certezas”– a una serie de debates necesarios para seguir pensando las sociedades –y la disciplina– que habitamos.

Bibliografía

- Cardoso de Oliveira, R. (1999) “Peripheral Anthropologies versus central Anthropologies”. *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 4/2, n° 1/5, pp. 10-30.
- Cardoso de Oliveira, R. (2000) *O trabalho do antropólogo*. São Paulo, Editora Unesp.
- Cardoso de Oliveira, R. (2001) “Vicisitudes del ‘concepto’ em América Latina”. En: M. León-Portilla (coord.), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones em la diferencia*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Chakrabarty, D. (2008) *Al margen de Europa*. Tusquets, Barcelona.
- Dussel, E. (2000) “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En: E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO.
- Escobar, A. (2003) “Mundos y conocimientos de otro mundo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano”. *Tabula Rasa*, n° 1, pp. 51-86.
- Grimson, A. (2011) *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Grimson, A.; Merenson, S. y Noel, G. (2011) “Descentramientos teóricos. Introducción”. En: A. Grimson, S. Merenson y G. Noel (comps.), *Antropología Ahora. Debates sobre la alteridad*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Grossberg, L. (2009) “El corazón de los estudios culturales: contextualidad, constructivismo y complejidad”. *Tabula Rasa*, n° 10, pp. 13-48.
- Guber, R. (2001) *La etnografía. Método, campo y flexibilidad*. Buenos Aires, Norma.
- Hale, C. R. (2006) “Activist Research v. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology”. *Cultural Anthropology*, v. 21, n° 1, pp. 96-120.
- Hymes, D. (ed.) (1969) *Reinventing Anthropology*. New York, Random House.
- Krotz, E. (1994) “Alteridad y pregunta antropológica”. *Alteridades*, vol. 4, n° 8, pp. 5-11.
- Krotz, E. (1997) “Anthropologies of the South. Their Rise, their Silencing their Characteristics”. *Critique of Anthropology*, vol. 17, n° 3, pp. 237-251.
- Lis Ribeiro, G. (2003) *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona/Buenos Aires, Gedisa.
- Malinowski, B. (1990) *Los argonautas del pacífico occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona, Península.

- Marcus, G. y Fischer, M. (1999) *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago, University of Chicago Press.
- Naroztky, S. (2010) "Las antropologías hegemónicas y las antropologías del sur: el caso de España". *Antípoda*, n° 11, julio-diciembre, pp. 241-258.
- Quijano, A. (2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO.
- Radcliffe-Brown, A. (1975) *El método de la antropología social*. Barcelona, Anagrama.
- Ramos, A. (1994) "The Hyperreal Indian", *Critique of Anthropology*, vol. 14, n° 2, pp. 153-171.
- Ramos, A. (2011) "Por una antropología ecuménica". En: A. Grimson, S. Merenson y G. Noel (comps.), *Antropología Ahora. Debates sobre la alteridad*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Said, E. (1990) *Orientalismo*. Barcelona, Libertarias.
- San Román, T. (1984) "Antropología Aplicada y relaciones étnicas". *REIS: revista española de investigación sociológica*, n° 27, pp. 175-185.
- Semán, P. (2006) "Ni demonios ni desiertos", en Bajo Continúo. En: *Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*. Buenos Aires, Gorla.
- Sigaud, L. (1995) "'fome' e comportamentos sociais: problemas de explicação em antropologia". *Mana, Estudos da Antropologia Social*, vol. 1, n° 1, pp. 167-175.
- Stocking, G.W. (2002) "Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras". *Revista de Antropología Social*, n° 11, pp. 11-38.
- Talal Asad, T. (1973) *Anthropology and the Colonial Encounter*. Atlantic Heights, NJ, Humanities Press.
- Trouillot, M.R. ([2003] 2010) *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*. New York, Palgrave Macmillan.

I. ANTROPOLOGÍAS DISIDENTES

Eduardo Restrepo

*“Sabemos mucho de las historias oficiales,
pero casi nada de las disidencias”*

Lisset Pérez (2010: 407).

Introducción

Hace un poco más de diez años, antropólogos en diferentes países empezamos a establecer un diálogo sobre lo que llamamos “antropologías del mundo”. Nos convocó un malestar compartido ante ciertas prácticas disciplinarias que invisibilizaban múltiples tradiciones, autores y formas de hacer antropología. Para dar cuenta de esta asimétrica situación, nos embarcamos en lecturas inspiradoras de muchos otros colegas que habían escrito sobre esto y, con base en sus aportes, sugerimos una serie de conceptos y se adelantaron algunos estudios en aras de comprender mejor las características y efectos de estas relaciones de poder en y entre las distintas antropologías.¹

Cabe resaltar que la elaboración conceptual del proyecto de las antropologías del mundo fue el resultado de un intenso debate durante los primeros años entre un grupo de antropólogos situados en Europa, Estados Unidos y América Latina. Aunque una parte importante de este debate se realizó a través del correo electrónico, fueron de gran importancia una serie de reuniones adelantadas en diferentes lugares (Argentina, Colombia, Estados Unidos e Italia). Varias publicaciones colectivas o individuales, entre las que cabe resaltar cinco números de una revista electró-

1. Este artículo fue publicado en *Cuadernos de Antropología Social* (35): 55-69. Agradecemos a dicha revista poder reproducirlo en esta edición.

nica y el libro editado por Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar, abordan diferentes aspectos de la conceptualización resultante del proyecto de las antropologías del mundo. También amerita mencionarse una serie de cursos en pregrado y postgrado dictados por diferentes participantes del proyecto en universidades de distintos países.²

Antropologías subalternizadas es una categoría elaborada en el marco del proyecto de antropologías del mundo. Con esta noción de antropologías subalternizadas se busca conceptualizar las relaciones de asimetría entre (y al interior) de los diferentes establecimientos antropológicos en el mundo. La problemática de la asimetría refiere a que en el campo de la antropología hay unas tradiciones, conceptos, autores, formas de argumentación, lenguajes, prácticas, etc., que son visibles y que definen lo que aparece como la historia o identidad disciplinaria, mientras que otras modalidades de hacer antropología permanecen como marginales, si es que aparecen de alguna manera. Para decirlo en otras palabras: unas antropologías aparecen como “la antropología”, mientras que otras antropologías aparecen a lo sumo como notas a pie de página o inflexiones de “la antropología”.

Esta problemática ha sido abordada por varios colegas en América Latina, mucho antes de que apareciera el proyecto de antropologías del mundo, sugiriendo la categoría de antropologías subalternizadas.³ Hacia los años noventa, el antropólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira (2007) propuso la distinción entre antropologías metropolitanas o centrales y antropologías periféricas. Las primeras serían las antropologías originarias, mientras que las periféricas eran el resultado del trasplante e indigenización de aquellas antropologías originarias en otros países y regiones. Las antropologías metropolitanas o centrales aportarían una matriz paradigmática que las antropologías periféricas habrían acentuado de manera singular produciéndose diferentes estilos de antropologías.⁴ La noción de Cardoso de antropologías

2. Para mayor detalle sobre las características y trayectoria de este proyecto, puede consultarse la siguiente página de la internet: [www.ram-wan.net].

3. En América Latina, se encuentran como antecedentes importantes las discusiones sobre el colonialismo intelectual de las “ciencias sociales metropolitanas” que había adelantado Rodolfo Stavenhagen en México o el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda en los años setenta.

4. Otros autores y en diferentes partes del mundo han abordado estas discusiones desde la década del setenta. Para una revisión con cierto detalle de algunos de los más destacados, ver Narotzky (2011).

centrales y periféricas apunta más a diferenciar históricamente la constitución de la antropología como disciplina que a dar cuenta de unas relaciones de poder estructuradas en un sistema mundo (a la Walleistein).

Sin duda, el antropólogo latinoamericano que más ha pensado la asimetría entre las antropologías existentes en el mundo es Esteban Krotz. A comienzos de los años noventa, Krotz acuña el concepto de “antropologías del sur” para indicar precisamente el silenciamiento estructural de algunas antropologías no sólo para los antropólogos y las antropologías del norte, sino también para los propios colegas en el sur (Krotz, 1993, 1996). Además de esta invisibilidad, las antropologías del sur son caracterizadas porque los estudios antropológicos son realizados en el mismo país del antropólogo, en unas condiciones de funcionamiento del sistema universitario muy particulares y ante unas alteridades estudiadas que son concebidas como parte de misma nación (Krotz, 1993: 8-10).⁵

Krotz (s.f.) plantea que el surgimiento de la antropología en México debe ser pensado desde un “proceso de difusión” de las “antropologías originarias” o “primeras” que no se puede reducir a imposición e imitación. Por eso considera a la antropología mexicana como una “antropología segunda”. Así, las potencialidades epistémicas y políticas de las antropologías del sur no se pueden derivar mecánicamente de su contexto de origen, ya que el contexto de apropiación las ha transformado de tal forma que puede llegar a contraponerse a las articulaciones epistémicas y políticas para y desde las que fue producido.

Como ya fue indicado, antropologías subalternizadas es uno de los conceptos que se propone desde el proyecto de antropologías del mundo. Asociado a otra serie de conceptos, como los de antropologías hegemónicas, sistema mundo de la antropología y establecimiento antropológico, con antropologías subalternizadas se busca hacer una serie de énfasis teóricos que complementarían el de antropologías del sur de Krotz y el de estilos antropológicos de Cardoso de Oliveira. Al pensar en términos de antropologías subalternizadas se está en sintonía con la noción de antropologías del sur de Krotz al resaltar la dimensión geopolítica y estructural de las relaciones de poder entre los distintos

5. Estas características apuntan a una situación de co-ciudadanía en palabras de Jimeno (2005) o de una particular posición epistémica y política frente a las poblaciones que estudia en palabras de Cardoso ([1993] 2004, 1996).

establecimientos antropológicos. Para Krotz (s.f.), antropologías del sur no son simplemente las antropologías que se producen en los países del sur. En algunos países del norte (por ejemplo, en Japón) nos encontraríamos con un establecimiento y tradiciones antropológicas silenciadas que hacen parte de la caracterización de las antropologías del sur. De la misma manera que en el norte global se articulan y reproducen ciertos sures así como en el sur global se reproducen espacios, poblaciones y prácticas pertenecientes al norte, se puede heurísticamente considerar la existencia de antropologías del sur que coexisten con las antropologías del norte tanto en los países del norte como en los del sur global (y antropologías del norte articuladas en los países del sur). De ahí que Krotz (s.f.) distinga entre “antropologías en el sur” de “antropologías del sur”, siendo estas últimas las que son apropiadas y transformadas en ciertos aspectos significativos de la “lógica nortea” de las antropologías originarias o primeras.

El concepto de antropologías subalternizadas fue acuñado para dar cuenta precisamente del hecho de que en cualquier establecimiento antropológico en particular o en el sistema mundo de la antropología en general encontramos unas tradiciones, autores, formas de argumentación, lenguajes, conceptos, prácticas que hegemonizan lo que aparece como antropología y, por tanto, marginan otras modalidades de hacer antropología que pueden incluso desconocerse como antropológicas. La idea no es entonces que las antropologías de los países del sur sean simplemente subalternizadas en su totalidad versus las antropologías de ciertos países del norte que serían solo hegemónicas. En un establecimiento antropológico como el colombiano, el mexicano o el argentino, habría siempre al mismo tiempo antropologías hegemónicas y antropologías subalternizadas; así como en el establecimiento antropológico como el estadounidense, el británico o el francés también podemos encontrar una serie de antropologías subalternizadas. Esto no niega el hecho que en términos del sistema mundo de la antropología, establecimientos como el colombiano tienda a aparecer como subalternizado con respecto al estadounidense por ejemplo. Ni tampoco desconoce el hecho de que las antropologías hegemónicas articuladas en los establecimientos metropolitanos se amarran por diferentes mecanismos a las hegemónicas de los establecimientos periféricos.

Como es evidente a esta altura de la argumentación, la noción de antropologías subalternizadas se constituye de manera doblemente relacional: al interior de un establecimiento antropológico

y con respecto al sistema mundo de la antropología. Supone, por tanto, la categoría de antropologías hegemónicas y las de establecimiento antropológico y sistema mundo de la antropología. La noción de hegemonía la retomamos de cierta lectura gramsciana que establece una distinción entre coerción, consenso y consentimiento.⁶ Por hegemonía no entendemos una simple dominación por coerción, es decir, mediante la fuerza. Hegemonía no es imposición mediante coerción, pero tampoco puro consentimiento mediante consensos ideológicos. Los convencimientos mediante consensos ideológicos suponen una borradora de las diferencias, subsumiéndose en una particular visión del mundo. La hegemonía, en cambio, es consentimiento como un efecto de un equilibrio inestable y en permanente disputa que reconfigura los sujetos y el terreno mismo de lo que se disputa. Por eso la hegemonía apela al sentido común en las múltiples y dispersas disputas que articula a través de la sociedad civil.

Para el caso de las antropologías, por tanto, cuando consideramos a una antropología como hegemónica no estamos pensando en que es aquella que se impone mediante la fuerza, ni tampoco que necesariamente implica un absoluto y ciego consenso. Por el contrario, la noción de antropologías hegemónicas resalta el carácter múltiple, inacabado y multiacentual de las relaciones de poder que se encuentran en juego en un establecimiento antropológico dado así como en el sistema mundo de la antropología. Esta noción de antropologías hegemónicas, como vimos, subraya que en su proceso de constitución siempre se subalternizan otras modalidades de hacer e imaginar la antropología; no niega sino que supone los disensos y un particular despliegue de las diferencias. Lo que se encuentra en juego con las antropologías hegemónicas es la disputa por la fijación de un sentido común disciplinario. De ahí que su pretensión sea la naturalización y canonización de su propia contingencia.

Establecimientos antropológicos y sistema mundo de la antropología

A lo largo de la argumentación he referido sin mayor elaboración los conceptos de establecimiento antropológico y sistema mundo de la antropología. Lo de establecimiento antropológico

6. Para una ampliación de esta distinción ver Grossberg (2004).

tiene mucho más fuerza en inglés: *anthropological establishment*. Se puede partir por afirmar que con este concepto queremos resaltar la dimensión institucionalizada y espacializada de la empresa antropológica. Ninguna antropología existe en el vacío, como algunos epistemólogos de las idealidades disciplinares parecen suponer. Las antropologías realmente existentes, al igual que los cuerpos y subjetividades de quienes aparecen como antropólogos, suponen unos particulares ensamblajes de relaciones institucionalizadas. Estos ensamblajes se articulan en diferentes escalas: la formación del estado-nación es una de las escalas históricamente más relevantes, pero también se encuentran ensamblajes más locales hasta los más regionales o el planetario.

De particular relevancia para los ensamblajes antropológicos es la escala del Estado-nación que ha troquelado históricamente agendas diferenciales tanto como condiciones de ejercicio en sus particulares inscripciones de los proyectos políticos de imaginación e intervención de la nación y sus otros (Segato, 2007). Lo que Cardoso de Oliveira denominaba estilo de las antropologías periféricas (o lo que, siguiendo al primero Teresa Caldeira –2007– denomina antropologías con acento), sería la constatación empírica de unas inflexiones en la práctica antropológica que gravitan, con mayor o menor fuerza, en torno a las formaciones del Estado-nación. Ahora bien, las relaciones entre esta escala del Estado-nación y otras posibles escalas de los establecimientos antropológicos no son generalizables ya que en algunos establecimientos antropológicos de Estado-nación pueden ser muy fuertes o virtualmente inexistentes las influencias de establecimientos locales, como las de establecimientos supra Estado-nacionales.

Con el concepto de sistema mundo de la antropología se enfatiza una aproximación inspirada en la noción de sistema mundo de Wallerstein, donde las categorías de centro y periferia son pensadas de manera estructural. A diferencia de Cardoso de Oliveira, que utiliza los conceptos de centro y periferia de forma descriptiva para distinguir históricamente entre las antropologías originarias de las que se constituyen después por su influencia, cuando se piensa en sistema mundo de la antropología los conceptos de centro y periferia suponen que son mutuamente constituidos en una estructura global de asimetrías. En términos del sistema mundo de la antropología, algunas de estas antropologías ocupan un lugar periférico mientras que otras se sitúan en

los centros. Estas diferentes posiciones estructurales ponen en evidencia la geopolítica del conocimiento que configura el campo de la antropología a escala global.⁷

Desplazamientos

Antes de pasar a la discusión de la categoría de antropologías disidentes, se hace pertinente evidenciar un par de planteamientos estrechamente relacionados que se han mantenido implícitos hasta ahora y que fueron cruciales en el proyecto de antropologías del mundo. Con el antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot ([2003] 2010) consideramos que hay que realizar un desplazamiento analítico de las estrategias definicionales que pretenden otorgar una identidad normativa y trascendente a la antropología hacia una estrategia historizadora y etnográfica de lo que han sido efectivamente las antropologías realmente existentes. La antropología es, como bien lo subraya Trouillot ([2003] 2010: 1), lo que los antropólogos hacen. Lo que se hace a nombre de la antropología y por quienes aparecen como antropólogos (a los ojos de sus colegas como de “la sociedad” en su conjunto) en contextos institucionales concretos es lo que constituiría la antropología. Pensar en prácticas situadas como criterio para definir lo antropológico, antes que en identidades trascendentales (garantizadas por la comunalidad de un “objeto”, por los anclajes de unos “héroes culturales” o por la especificidad supuesta de una metodología), no es tan sencillo como uno supondría. Un joven y efusivo colega, que en otros ámbitos de su práctica antropológica parece ser competente, al escuchar este planteamiento ha respondido burlescamente que de ello se deriva que comprar víveres en el supermercado es antropología porque él hace eso todas las semanas... Otro colega con mucho más recorrido y con interesantes trabajos sobre la historia de la antropología en el

7. Para una ampliación de esta categoría de sistema mundo de la antropología, además de la introducción al libro colectivo de *Antropologías del mundo* por Ribeiro y Escobar (2008), puede consultarse el texto de Kuwayama (2004). Ahora bien, esta noción de sistema mundo de la antropología se puede rastrear hasta comienzos de los años ochenta. En la introducción de Gerholm y Hannerz (1982), de la revista *Ethnos*, se sugería un enfoque sistémico de las relaciones de desigualdad entre las antropologías metropolitanas y periféricas, además de ofrecer una serie de cuestionamientos sobre las relaciones de poder en la denominada “antropología internacional” y las inscripciones nacionales de la antropología.

país, mostraba su incomodidad frente al planteamiento con el argumento que no estaba dispuesto a aceptar que todo lo que los antropólogos hicieran como antropología debía ser considerado como tal.

Ante estas posiciones, no deja de sorprenderme cuán fácilmente lo que hemos aprendido en un poco más de un siglo de labor antropológica institucionalizada y que solemos aplicar con gran fluidez en el análisis de los más disimiles problemas y contextos socio-culturales, súbitamente desaparece cuando volvemos nuestra mirada hacia la antropología. Pareciera que nos cuesta más que de costumbre que antropologicemos lo que aparece ante nuestros ojos como antropología. Nuestras propias prácticas disciplinarias se constituyen en un punto ciego que solo podemos imaginar apelando a identidades esenciales, a normativas e ideales definiciones que nos permiten dormir bien por las noches.

Independientemente de que nos guste o no, de que debería ser así o no debería serlo, de que incluso nos demos cuenta de ello, en las narrativas míticas que a menudo reproducimos las antropologías realmente existentes no todas han estado felizmente atadas a un objeto (la cultura o la alteridad radical de occidente), no todas se definen por un encuadre metodológico (como la etnografía) ni responden de la misma manera a ciertos héroes culturales (Lévi-Strauss, Boas, Geertz...). A mí no me gusta, por ejemplo, que en Colombia se considere que la arqueología es una rama de la antropología, y puedo hasta ofrecer una serie de argumentos para sustentar por qué no debería ser considerada como antropología,⁸ pero es un hecho que en el establecimiento antropológico colombiano la arqueología hace parte de las prácticas de los antropólogos como tales y, por tanto, de lo que constituye la antropología en ese contexto. En otros establecimientos (en la gran mayoría, por lo demás), la arqueología no hace parte de las prácticas de los antropólogos pues se ha establecido institucional y disciplinariamente una distinción entre ambas.

8. Honestamente pienso que en el establecimiento colombiano ganaríamos un montón si rompemos con la inercia del modelo boasiano que nos ha implicado un maridaje a la fuerza con la arqueología, pero escapa a los propósitos de este trabajo presentar tal argumentación. Baste con decir que si bien uno podría estar de acuerdo con el conocido planteamiento de que la arqueología es antropología o no es nada, de esto no se deriva que la antropología tenga que pasar por la arqueología ni, mucho menos, que en la formación de un antropólogo sea necesario asumir la arqueología como un componente pedagógica y teóricamente necesario de la antropología.

En el caso contrario, a mí me puede gustar mucho y considerar que la antropología *debería* estar definida por el estudio de las sociedades indígenas (o por la pregunta por la diferencia, el descentramiento del etnocentrismo o por la aproximación etnográfica a las preguntas, pongan lo que les provoque), pero histórica y etnográficamente los antropólogos y las antropologías realmente existentes no se circunscriben necesariamente a mis deseos o a las definiciones normalizantes que me interpelean.

No se puede confundir el plano del deber ser o mi propia concepción normativa (que seguramente podré autorizar con los héroes culturales de rigor) con lo que hace en nombre de la antropología una gente que se imagina y son imaginados por otros como antropólogos. No confundir el plano de lo que se hace, con el de lo que se piensa que se hace y el de lo que se debería hacer... ¿no es esa una de las enseñanzas que aplicamos cuando abordamos otros asuntos del mundo? ¿No hemos argumentado hasta el cansancio en los más diversos estudios que cualquier práctica es contextual y situada, independientemente de que los sujetos la consideren una identidad transcendente?

Ahora bien, afirmar que la antropología es lo que los antropólogos hacen en cuanto tales no es una clausura a disputar lo que la antropología debería ser. No me anima el relativismo de que cualquier cosa que se haga como antropología es igualmente relevante epistémica ni políticamente. Pero no puedo confundir el plano ontológico con el político o el epistémico. El deber ser es del plano de la disputa política y epistémica, que sin lugar a dudas constituye lo que somos, pero que no podemos confundir con todo lo que somos como antropólogos en diferentes establecimientos antropológicos.

Además del cuestionamiento a una concepción esencialista y normativa de la antropología, este desplazamiento analítico hacia las prácticas tiene el efecto de la pluralización en la conceptualización de la disciplina antropológica. En sentido estricto no se podría hablar adecuadamente de la antropología en singular, sino de antropologías en plural. Más que un simple gesto gramatical, hablar de antropologías en vez que de antropología es una indicación de que los cerramientos que hacen aparecer a la antropología como una unicidad deben ser considerados en sus efectos obliterantes de otras prácticas.

Antropologías disidentes

El reciente artículo de la antropóloga colombiana Andrea Lisset Pérez analiza ciertos momentos de la historia de la antropología en Colombia a partir de tres grandes disidencias. Además de sus contribuciones con el análisis empírico, ella propone la comprensión de las disidencias como los “camino diferenciados” que suponen un cuestionamiento de la ortodoxia antropológica: “(...) énfasis en lo que denominé como ‘disidencias’, entendidas como caminos diferenciados de hacer antropología que en su época cuestionaron la ortodoxia de la disciplina (...)” (Pérez, 2010: 402). Para ella, estas disidencias pueden aparecer como resistencias o desobediencias situadas a la ortodoxia: “(...) podemos entender las disidencias en la antropología como formas de resistencias y desobediencias a la ortodoxia, siempre relativas y dependientes de los lugares donde se sitúe el sujeto, de su locus de enunciación (...)” (Pérez, 2010: 411).

Finalmente, ella subraya que las disidencias en antropología se asocian con cuestionamientos del orden social y normativo, por lo cual son a menudo objeto de borramiento de la memoria canónica disciplinaria:

(...) las disidencias cuestionan los órdenes sociales, las reglas y las legalidades establecidas, y aunque por momentos aparezcan con fuerza en los escenarios sociales de disputa (...), estas perspectivas tienden a ser minimizadas y excluidas de la memoria y de la tradición del pensamiento antropológico. Es el precio histórico que se paga por salir de lo considerado como “conveniente”. (Pérez, 2010: 412).

Como lo indicaba en el pasaje que utilicé de epígrafe de este artículo, las disidencias son a menudo arrojadas al olvido o a su incompreensión. El argumento sobre las antropologías disidentes que estoy elaborando acá se encuentra muy cerca de estos planteamientos de Lisset Pérez, por lo que considero su artículo como un importante mojón en esta conceptualización.

Con el concepto de antropologías disidentes, que se encuentra aún en proceso de gestación, busco afinar el análisis sobre una dimensión de las relaciones de poder en el campo antropológico que, si bien es sugerida por las anteriores conceptualizaciones críticas, todavía requiere de mayor elaboración. Lo primero que me gustaría subrayar es que el concepto de las antropologías disidentes no pretende reemplazar las anteriores elaboraciones,