

Antropologías en el Mundo.

Restrepo, Eduardo y Escobar, Arturo.

Cita:

Restrepo, Eduardo y Escobar, Arturo (2004). *Antropologías en el Mundo. Jangwa Pana. Revista del Programa de Antropología de la Universidad del Magdalena, 3, 113-131.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/eduardo.restrepo/103>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ph6y/mat>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

ANTROPOLOGÍAS EN EL MUNDO¹

Eduardo Restrepo y Arturo Escobar

“Cuando despertó, el dinosaurio todavía estaba allí.”

Augusto Monterroso [1959] 1990

INTRODUCCIÓN

Los antropólogos han periódicamente analizado con sofisticación las configuraciones epistemológicas, metodológicas y políticas que encuadran sus ‘objetos de estudio’. Más puntuales y escasos han sido, sin embargo, sus análisis del más amplio contexto de las estructuras y las prácticas que los han producido como antropólogos y en las cuales se han articulado las condiciones de operación y existencia del establecimiento antropológico en su conjunto. Nuestro objetivo en este texto es problematizar, aunque aún de forma general y provisional, la imagen de una tradición singular emanando de Occidente que define la antropología como

una forma de conocimiento experto y una serie de prácticas institucionales.² De acuerdo con esta perspectiva, la antropología ha sido universalizada a través de tradiciones nacionales y sub-nacionales que son, en mayor o menor medida, confinadas dentro del espacio epistemológico posibilitado por el campo moderno de conceptos y prácticas. Al contrario, nosotros argüimos que la disciplina requiere ser pensada desde un marco más amplio: el de las ‘antropologías en el mundo’. El concepto de ‘antropologías en el mundo’ involucra un reconocimiento crítico tanto del más amplio espacio epistemológico en el cual ‘la antropología’ emergió y continúa funcionando, como de las microprácticas y relaciones de poder en y entre las diferentes tradiciones y locaciones antropológicas. En otras palabras, para identificar y vislumbrar las disímiles

ahora es conocido como Colectivo WAN). Restrepo y Escobar quieren agradecer a los participantes del seminario de postgrado del WAN realizado en el otoño del 2002. Este texto es sobretudo el resultado de este seminario, incluso si se encuentra también influenciada por las fuentes arriba mencionadas.

1 Este texto tiene múltiples fuentes. Las conversaciones iniciales para un ‘red mundial de antropologías’ (“world anthropologies network”, WAN) se realizaron en Chapel Hill en la primavera del 2001. Arturo Escobar, Marisol de la Cadena y Eduardo Restrepo escribieron un borrador (disponible en www.worldanthronet.org; para una corta y actualizada versión véase Colectivo WAN, 2003). Numerosos pasos siguieron, incluidos seminarios de postgrado del WAN dictados en Chapel Hill (por Arturo Escobar) y en la Universidad de Brasilia (por Gustavo Lins Ribeiro) en otoño del 2002. Además, Ribeiro y Escobar empezaron a trabajar en una conferencia en “Antropologías en el Mundo” en el 2001 que se realizó como un simposio de la Wenner-Gren en primavera del 2003, con la participación de Marisol de la Cadena y Susana Narotzky, entre otros. Discusiones informales han sido mantenidas a través de internet desde el 2002, especialmente nosotros cinco (de la Cadena, Escobar, Narotzky, Restrepo y Ribeiro), de ahí la autoría cuasi-colectiva de este texto. No sobra anotar, sin embargo, que las ideas aquí planteadas han sido objeto de contundentes críticas, lo que hace responsables a Escobar y Restrepo por los planteamientos consignados en este artículo. El grupo se ha ampliado (y

2 Somos conscientes de una tensión sustancial que estructura el presente texto: aunque se hace un llamado a la descolonización de ciertas modalidades dominantes de antropología en aras de contribuir al empoderamiento de las antropologías en el mundo, el texto se encuentra escrito en un lenguaje académico anclado en el establecimiento estadounidense. No obstante, escoger este lenguaje académico responde a la decisión de intervenir estratégicamente en/desde las antropologías hegemónicas. Esta intervención no pretende, sin embargo, la búsqueda de un re-conocimiento de las antropologías en el mundo por parte del establecimiento antropológico dominante estadounidense. Tampoco consideramos que la escritura de textos en lenguaje canónico de las antropologías hegemónicas sea la única forma de intervenir en las relaciones de poder entre diferentes modalidades y locaciones antropológicas. Antes bien, el propósito del texto es el de plantear la pluralización, decentramiento y descolonización de las prácticas de normativización disciplinaria en uno de sus terrenos y términos privilegiados como una de las tantas estrategias necesarias hacia el empoderamiento de las antropologías en el mundo.

relaciones de poder entre las diferentes locaciones antropológicas es necesario analizar las sutiles modalidades a través de las cuales han sido naturalizados ciertos modelos del establecimiento antropológico que han emergido y se han consolidado básicamente en determinadas ‘tradiciones’ asociadas con Gran Bretaña, Francia o Estados Unidos. Igualmente, en dicho proyecto necesitamos empezar a pensar sobre las condiciones que harían posible un paisaje plural de las antropologías en el mundo.

Este artículo se basa en la distinción analítica entre lo que uno puede denominar antropologías hegemónicas y antropologías subalternizadas. Esta distinción analítica no ha sido aún explorada, principalmente porque las críticas hechas hasta ahora –incluso aquellas radicales– han sido articuladas *desde* el mismo locus de enunciación y *a partir de* los mismos supuestos que constituyen las antropologías hegemónicas. En otras palabras, éstas han sido críticas intra-disciplinarias (e intra-modernas, como veremos, de lo que es el paradigma de la modernidad). Antes que asumir que existe una posición privilegiada desde la cual una ‘antropología real’ (y en singular) puede ser producida y en relación a la cual todas las otras antropologías deberían definirse a sí mismas, un encuadre sobre las ‘antropologías en el mundo’ toma seriamente en consideración las múltiples y contradictorias locaciones históricas, sociales, culturales y políticas de las diferentes comunidades de antropólogos y sus antropologías.

Queremos claramente resaltar que ‘antropologías en el mundo’ no pretende ser un término de moda para remplazar los anteriores intentos de cuestionar el establecimiento antropológico. Entre estos intentos encontramos los de ‘antropologías indígenas’ o ‘nativas’ (Jones [1970] 1988, Fahim y Helmer 1980, Narayan 1993), ‘antropologías nacionales’ (Stocking 1982), ‘antropologías del sur’ (Krotz 1997), ‘antropologías periféricas’ (Cardoso 1999/2000), o ‘antropologías con acento’ (Caldeira 2000). Múltiples de las preguntas formuladas por estas críticas son pertinentes y útiles para empoderar las ‘antropologías en el mundo’. Sin embargo, nuestro énfasis radica en evidenciar las relaciones

de poder articuladas a la naturalización de las prácticas de disciplinación y normalización que devienen hegemónicas en un momento dado. Por tanto, vemos el empoderamiento de las ‘antropologías en el mundo’ como una intervención dirigida hacia la implosión de las limitantes disciplinarias que subalternizan modalidades de prácticas e imaginarios antropológicos en nombre de un modelo de antropología no marcado y normalizante.

La parte I de este artículo presenta una sucinta visión de las antropologías hegemónicas. Dicha visión está situada en un contexto epistemológico y político más amplio que las diferentes críticas del pasado. La parte II examina las críticas de las antropologías hegemónicas desde su interior. Nuestro intento es ilustrar las deficiencias de estas críticas en términos de una pluralidad de antropologías, particularmente el hecho de que cada fase de la crítica parece ser seguida por una fase de renovada institucionalización y profesionalización. La parte III presenta un contexto más amplio para rearticular la práctica antropológica que ciertamente difiera de lo que usualmente ha sido considerado en las críticas intra-disciplinarias. Nuestro objetivo en este plano es enfrentar una conceptualización lo más ampliamente posible, para revisar las posibilidades y limitantes del establecimiento antropológico convencional. Finalmente, la parte IV da los primeros pasos hacia un proyecto de empoderamiento de las antropologías en el mundo.

I. EL CONTEXTO EPISTEMOLÓGICO Y POLÍTICO DE LAS ANTROPOLOGÍAS HEGEMÓNICAS

DISCURSO Y PRÁCTICA EN LAS ANTROPOLOGÍAS HEGEMÓNICAS³

Por antropologías hegemónicas entendemos las formaciones discursivas y las prácticas institucionales asociadas con la normalización de la antropología bajo las modalidades académicas

3 Nuestros conceptos de antropologías hegemónicas y subalternizadas hacen eco del trabajo de Gramsci. En contraposición

principalmente en Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia. Por tanto, las antropologías hegemónicas incluyen los diversos procesos de profesionalización e institucionalización que han acompañado la consolidación de los cánones disciplinarios y las subjetividades a través de las cuales los antropólogos se reconocen a sí mismos y son reconocidos por otros como tales. Así, con el concepto de ‘antropologías hegemónicas’ buscamos abrir un espacio analítico y político para examinar las cambiantes, disputadas y heterogéneas microprácticas y tácticos acuerdos que constituyen lo que *ciertos* antropólogos han hecho y dicho en *cuanto tales*.

A pesar de su diversidad y heterogeneidad, las antropologías hegemónicas convergen en sus intentos de poner entre paréntesis la historicidad y especificidad cultural de sus propias prácticas discursivas. En consecuencia, las antropologías hegemónicas se han constituido a sí mismas como una serie de *intervenciones de/diferenciantes*⁴ de lo que cuenta como ‘antropología’ y de quién es considerado un ‘antropólogo’. Estas modalidades de articulación de antropología están indisolublemente imbricadas a particulares ámbitos institucionales, los cuales regulan sutilmente la producción de posibles discursos y afectan la normalización de las subjetividades antropológicas. Las antropologías hegemónicas esbozan genealogías disciplinarias y fronteras que las reproducen no sólo discursivamente, sino que también a través de las cuales definen el control de la autor/ización de quien puede conocer y de lo que puede ser conocido. Existe una multiplicidad de prácticas académicas y comerciales (como la

publicación) que constituyen mecanismos obvios de cerramiento de las condiciones de re-producción y consolidación del establecimiento de las ‘antropologías hegemónicas’. Más aún, estas antropologías son constituidas por el cambiante y siempre disputado orden de lo antropológicamente pensable, decible y hacible, configurando no sólo el horizonte de inteligibilidad sino también el de sus posibles transformaciones. Como lo veremos, mientras el análisis de estas prácticas académicas han sido mencionado durante las últimas dos décadas en las antropologías hegemónicas, estos han sido realizados de una manera bastante parcial y anecdótica. Para desarrollar esta crítica más profundamente, proponemos recontextualizar el dialogo y las relaciones de poder que le subyacen entre antropologías hegemónicas y las antropologías subalternizadas.

Las antropologías hegemónicas han sido posibles por una serie de modalidades de producción y regulación de los discursos y de prácticas institucionales. Estas modalidades y prácticas están ancladas en un dominio disciplinar. Como Foucault lo anotaba: “[...] la disciplina es un principio de control de la producción de discurso. Ella fija sus límites por el juego de una identidad que tiene la forma de una reactualización permanente de las reglas” (1973: 31). En tanto discurso, “la antropología es un sistema de enunciados gobernado por reglas (una formación discursiva en el sentido de Foucault) que sistemáticamente construye ‘hechos’ en formas que tienen al menos tanto que ver con los objetivos de la disciplina y con la organización que la sustenta como con el mundo ‘allá afuera’” (Escobar 1993: 379). Estas modalidades de control disciplinario son difusas, pero altamente eficientes. Como Kant de Lima lo ha mostrado, las restricciones disciplinarias están “mucho más referidas al control de la formas de cómo cualquier conocimiento es producido antes que en lo que *no debería ser dicho*” (1992: 194).

En otras palabras, las prácticas institucionalizadas y relaciones de poder –particularmente en el ámbito académico– configuran la producción, circulación y consumo del conocimiento antropológico así como la producción de ciertas posiciones de

a una lectura no gramsciana que superpone hegemonía con dominación absoluta, nosotros entendemos con Gramsci que hegemonía es una relación históricamente localizable de consentimiento (no de dominio por medio de la fuerza ni de consenso mediante la ideología) que no borra la diferencia sino que la reorganiza en un equilibrio inestable que apela a amplias alianzas a través de un liderazgo político e ideológico que constituye los términos desde los cuales se produce un consentimiento activo o pasivo (una voluntad colectiva).

4 Por intervenciones de/diferenciadoras entendemos aquellas prácticas de obliteración la diversidad y singularidad en aras de establecer una exterioridad desviada y un umbral de lo pensable de la diferencia y mismidad

sujeto y subjetividades (Fox, ed. 1991, Trouillot 1991, Rabinow 1991, Kant de Lima 1992; Escobar 1993, Ben-Ari 1999). Estas microprácticas de la academia definen no sólo una específica rejilla de enunciabilidad, autoridad y autorización (Clifford 1988), sino también las condiciones de existencia de la antropología como una disciplina académica. El grueso de estas prácticas constituye una suerte de sentido común disciplinario que es raramente objeto de escrutinio. Como lo ha planteado Ben-Ari (1999: 390), “mientras somos muy buenos analizando cómo la antropología crea varios otros tales como los ‘nativos’ o los ‘locales’, somos mucho menos adeptos a analizar rigurosamente cómo creamos y recreamos los ‘antropólogos’”.

Por tanto, las antropologías hegemónicas deben ser entendidas en términos de ‘juegos de verdad’ que no son reductibles a sus dominios discursivos. Esto significa que necesitamos prestar mayor atención a los variados mecanismos y prácticas mediante las cuales las antropologías hegemónicas son efectivamente re/producidas; naturalizando qué es o no ‘antropología’ y quién ‘antropólogo’. Las prácticas de autoridad/autorización,⁵ por ejemplo, han operado a través de la creación de un régimen particular que ha producido sus objetos y conceptos (tales como ‘cultura’ en la ‘antropología anglo-americana’ o ‘lo social’ en la ‘antropología británica’). Este régimen constituye el orden de lo decible, pero es él mismo garantizado por un constitutivo afuera: lo no-decible y lo no-pensable. Dicho régimen discursivo antropológico no sólo inscribe un específico orden de pensamiento y de lo pensable (o en términos de Bourdieu: una *doxa* al igual que sus *heterodoxias* y *ortodoxias*), sino que, *en tanto forma de conocimiento experto*, está estrechamente entrelazado con las prácticas no discursivas,



específicamente con aquellas asociadas con las tecnologías de individuación/normalización de los cuerpos y poblaciones. En otras palabras, las prácticas e imaginarios de las antropologías hegemónicas deben ser analizadas como componentes cruciales de un régimen moderno de poder, el cual refiere a los procesos de gubernamentalidad descritos por Foucault (o, para apelar a otro horizonte teórico, a la colonización del mundo vida en términos de Habermas).⁶

Que este régimen moderno de poder es también uno colonial ha sido, por supuesto, considerado por algunos antropólogos (como lo expondremos más adelante). En algunos trabajos latinoamericanos recientes, la colonialidad –definida como la subalternización de los conocimientos y culturas de los grupos oprimidos y excluidos que necesariamente acompaña el colonialismo, y que continua hoy con la globalización– es constitutiva de la modernidad. No hay modernidad sin colonialidad, por lo que la unidad de análisis acertada no es la modernidad (como en todos los análisis intra-europeos de la modernidad), sino

5 Es pertinente retomar el planteamiento de Said sobre estas prácticas de autoridad/autorización: “No hay nada de misterioso o natural sobre la autoridad. Ésta es formada, irradiada, diseminada; es instrumental, persuasiva, tiene estatus, establece cánones de gusto y valor; es virtualmente indistinguible de ciertas ideas que ella dignifica como verdad y de tradiciones, percepciones y juicios que forma, transmite, reproduce. Sobre todo, la autoridad puede, y debe, ser analizada” (1979: 19-20).

6 Ambos horizontes teóricos son eurocéntricos en sus conceptualizaciones de la ‘modernidad’, como si la modernidad podría ser teorizada por fuera de su constitutivo otro colonial. Mignolo (2000), Mitchell (2000), y Quijano (2000), entre otros, han analizado el sistema mundo moderno/colonial en el cual la práctica antropológica se consolidó.

la modernidad/colonialidad o el sistema mundo moderno/colonial.⁷

Desde esta perspectiva, diríamos que el régimen de poder moderno/colonial es parcialmente re/ producido a través de una serie de ‘juegos de verdad’ que definen “[...] una estructura intrincadamente diferenciada de autoridades que especifica quién tiene el derecho de decir qué sobre cuáles temas. Como marcadores de esta autoridad, hemos distribuido exámenes, grados, títulos e insignias de todo tipo” (Chatterjee 1997: 13). En las sociedades modernas/coloniales, en síntesis, el conocimiento experto constituye una moneda crucial para configurar e interpretar el mundo. Por ejemplo, expertos de todos tipos proveen las monedas con las cuales el estado y las clases dominantes articulan las ‘necesidades’ de la gente convirtiéndolas en objetos de administración del estado (Escobar 1993: 386). Extraeremos más consecuencias de este encuadre de la modernidad luego. Por ahora queremos decir que, en términos generales, como en el caso de otros conocimientos expertos, las antropologías hegemónicas constituyen una técnica eurocéntrica para la construcción, colonización y reificación de la ‘realidad’. La especificidad de estas antropologías ha sido la domesticación de la alteridad (‘cultural’/‘social’); esto ha sido desplegado en un doble movimiento: primero, y más convencionalmente, ‘familiarizando’ la otredad; segundo, y más recientemente, exotizando la mismidad.

Las antropologías hegemónicas han sido localizadas en una relación de poder con respecto a las antropologías subalternizadas. Las antropologías hegemónicas emergen como una disciplina académica con una serie de procedimientos de formación, investigación, escritura, publicación y contratación entre otras. Estos procesos de normalización han creado unas modalidades de hacer ‘antropo-

logía’ desde las cuales otras modalidades son invisibilizadas o consideradas derivadas. Así, las antropologías hegemónicas operan como *maquinas normalizantes* que opturan el empoderamiento de las prácticas y conocimientos antropológicos producidos en múltiples locaciones en el mundo. En tanto que las antropologías hegemónicas se visualizan a sí mismas como paradigma y en posición epistémica privilegiada, constituyen aparatos de borramiento de la diferencia en nombre del establecimiento y cánones antropológicos. Esto no significa, sin embargo, que dichos cánones son homogéneos, incluso en los centros académicos convencionales de la ‘antropología anglo-americana’, ‘etnología francesa’ o ‘antropología social británica’. Al contrario, sus condiciones de existencia institucionales y discursivas deben ser entendidas como un equilibrio inestable de luchas permanentes en y en contra de lo que aparece como los ‘centros’ del establecimiento antropológico en un momento determinado. El efecto ha sido la consolidación de unas elites académicas e institucionales que marginalizan otras antropologías, instituciones y antropólogos incluso al interior del establecimiento antropológico metropolitano.

Antes de terminar este aparte, consideramos necesario clarificar dos puntos que pueden facilitar malentendidos innecesarios. En primer lugar, no pretendemos darle un tono moral a la distinción entre antropologías hegemónicas y subalternizadas. Aunque asumimos que el creciente posicionamiento de la disciplinación y normalización agenciadas por las antropologías hegemónicas como una maquina de/diferenciadora (o como un aparato de captura en la terminología de Deleuze), amerita ser problematizado y resistido desde el empoderamiento de las antropologías subalternizadas en el mundo en general, esto no significa que consideremos que las antropologías hegemónicas sean rechazables en bloque o que las subalternas representen una pura exterioridad al poder donde afloran una ‘verdad’ o ‘radicalidad’ prístina garantizada por su posición de subyugación, marginalidad e invisibilidad. La ‘adecuación’ o los efectos políticos de un enunciado sobre el mundo no está garantizado por el lugar de su origen o

7 Para una presentación detallada del trabajo de este grupo de autores, aún ampliamente desconocido en la academia anglosajona, véase Escobar (en prensa). Las figuras centrales de este grupo son el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, el sociólogo peruano Anibal Quijano y Walter Mignolo. Véase, por ejemplo, Mignolo (2000).

articulación. No obstante, los entramados de prácticas y discursividades que hegemonizan y subalternizan a las diferentes antropologías deben ser subvertidos en aras de posibilitar unas condiciones de existencia de un real y efectivo dialogo crítico entre los antropólogos y antropologías en el mundo en general.

En segundo lugar, la distinción de antropologías hegemónicas y subalternizadas es una distinción que no se superpone con la de 'Norte'/'Sur' ni con la de metropolitana/periférica. Las antropologías hegemónicas se encuentran tanto en el 'Norte' como en el 'Sur'. De la misma manera, en múltiples antropologías y antropólogos son subalternizados tanto en el 'Norte' como en el 'Sur'. Igualmente, las antropologías hegemónicas no son reproducidas en las metrópolis, sino que también, aunque diferencialmente, en las periferias; así como se hayan antropologías subalternizadas en las metropolis como en la periferia.

II. ANTROPOLOGÍAS HEGEMÓNICAS EN LOS ESTADOS UNIDOS Y SUS DESCONTENTOS: CRÍTICAS, RENOVACIÓN Y RE-INSTITUCIONALIZACIÓN

Los periodos de 'crisis' y las críticas asociadas a éstos no son para nada nuevos en el terreno antropológico. Sin embargo, el diferente *loci de enunciation*⁸ desde el cual estas crisis y críticas son articuladas importa. Esta sección es un intento por mapear de forma general las críticas producidas *al interior* de las antropologías hegemónicas. Esta cartografía se enfocará, sin embargo, en la literatura metropolitana estadounidense. En términos analíticos, se puede plantear que estas críticas han sido articuladas en tres terrenos entretnejidos: (1) el mundo en general, (2) las prácticas epistemológi-

cas y textuales, y (3) las micro-relaciones y prácticas institucionales dentro del establecimiento académico.⁹ Nuestro argumento es que cada ciclo de crítica, a pesar de sus importantes contribuciones y productividad, resulta en un nuevo ciclo de institucionalización y profesionalización del campo (en la próxima sección, nosotros mantendremos estos mismos terrenos e intentaremos profundizar las críticas).

1. El mundo en general. El primer tipo de crítica problematizó el conocimiento y práctica antropológica con referencia a las relaciones de dominación y explotación en el mundo en general. Esta crítica fue articulada en los sesenta y setenta en gran parte desde el encuadre de la economía política (mayormente marxista); y básicamente en nombre de la gente del Tercer Mundo y de sus luchas contra el colonialismo e imperialismo. Una de las expresiones más radicales de esta crítica fue, por supuesto, *Reinventing Anthropology* (Hymes ed., [1969] 1974). Aunque las contribuciones a este volumen fueron desigualmente desarrolladas y tenían diferentes énfasis, compartían la insistencia en la necesidad por un giro en los fundamentos epistemológicos, institucionales y políticos de la 'antropología anglo-americana'. Algunas contribuciones (como las de Hymes, Scholte, y Diamond) fueron mucho más allá. En ellas se cuestionaba, por ejemplo, la naturaleza transitoria de la hegemonía de la 'antropología departamental' en la definición de la antropología anglo-americana, abriendo así incluso la discusión sobre la opción de moverse hacia una práctica antropológica no-académica. Otros argumentaban por una antropología reflexiva y emancipatoria que empezaría por tomarse a sí misma como objeto antropológico reconociendo que todas las tradiciones antropológicas son mediadas culturalmente y situadas contextualmente (Scholte [1969] 1974). Otros cuestionaron incluso los defectos de una antropología indígena que sólo replicaría en otros lugares las plantillas de las escuelas metropolitanas. En síntesis, *Reinventing Anthropology* incluyó un llamado

8 Locus de enunciación' es un concepto desarrollado por Mignolo como parte de su teorización de las 'geopolíticas del conocimiento' (2000). Brevemente, este concepto problematiza el supuesto espacio no marcado y trascendental (la "visión del ojo de dios viendo todo desde un no lugar", en la maravillosa formulación de Haraway 1988) desde el cual la filosofía Occidental y el conocimiento científico ha sido articulado.

9 Esbozamos este modelo en nuestro seminario de 'Antropologías en el Mundo' en Chapel Hill durante el otoño del 2002. Véase también Escobar (1993).



para que la mirada etnográfica se posara sobre los fundamentos culturales desde los cuales ella misma era posible. En otras palabras, la demanda aquí era por una ‘antropología de la antropología’ y, en este sentido, podemos hallar en dichos esfuerzos una idea de antropologías en el mundo, aunque *in statu nascendi*.

Las críticas de este tipo fueron articuladas a lo largo de los sesenta y setenta por quienes clamaban por una ‘antropología políticamente comprometida’. Como es ampliamente conocido, algunas de estas críticas se enfocaron en las relaciones entre ‘antropología’ y ‘colonialismo’ (Asad 1973, Lewis 1973, Copans 1995).¹⁰ Desde esta perspectiva, “[...] la antropología es hija del imperialismo. No sólo jugó un crítico papel en la subyugación de las gentes del Tercer Mundo, sino que también fue establecida desde la premisa de la *alteridad* i.e. se basó en la epistemología de sujetos y objetos” (Mafeje 2001: 23). Otras críticas arguyen por una radical praxis antropológica sensible a los procesos de liberación y confrontación de las políticas occidentales de dominación y explotación económica (Harrison [1991] 1997), o por el desarrollo de antropologías indígenas como un correctivo parcial (e.g., Fahim, ed. 1982). Hacia el final de los ochenta, junto con la clase y el orden colonial, este tipo de crítica posibilitó la emergencia de una antropología radical más sensible a asuntos raciales y de género, una antropología que trabajaría “hacia la transformación social y la liberación humana” (Harrison [1991] 1997: 8). Estos tipos de críticas localizaron a la antropología como un proyecto político radical comprometido con la liberación y la transformación social: “[...] ya que la crítica cultural como deconstrucción de varias ideologías y discursos hegemónicos puede ser un significativo y necesario componente de las más amplias luchas por igualdad, justicia social y económica, con importantes repercusiones hacia la democratización» (Harrison [1991] 1997: 6). En síntesis, durante este periodo el privilegio epistemológico y político de los antropólogos ‘indígenas’

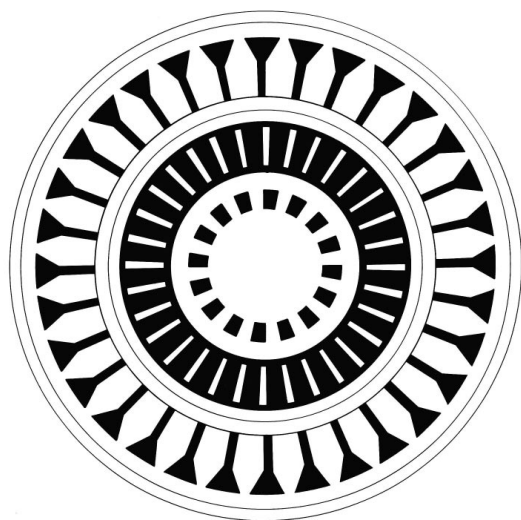
o ‘nativos’, la demanda por descolonización del conocimiento y prácticas antropológicas, y la necesaria posicionalidad política de los antropólogos en la reproducción o enfrentamiento del status quo fueron los tres pivotes del debate.

Estas críticas encontraron pronto sus límites. Como el antropólogo Surafricano Archie Mafeje (2001) lo argumenta, al no cuestionar estas críticas el ambiente académico en el cual la antropología existía no pudieron alumbrar una era post-antropológica, por lo que los críticos terminaron siendo unos ‘rebeldes conservadores’ que reprodujeron la academia. Aunque hubo algunas excepciones, el agente de la transformación antropológica y social se continuó asumiendo como el occidental blanco. La mayoría falló en visualizar el rol del colonizado en la descolonización de las formas de conocimiento, algo que ha devenido extremadamente claro más recientemente –un punto sobre el que retornaremos luego en el artículo. En este sentido, podemos interpretar el planteamiento de Asad (1973: 18) sobre que el cuestionamiento de aquellos antropólogos trabajando bajo el colonialismo –sin importar cuán políticamente progresistas son, ellos no obstante escogieron vivir ‘profesionalmente en paz’ con el sistema– debería también ser generalmente aplicable el grueso de las críticas metropolitanas. Esta ‘literatura de la angustia’ (Ben-Ari 1999) ha sido afortunadamente superada y ahora otros terrenos de la crítica comienzan a ser considerados, particularmente aquellos que fueron los puntos ciegos de las críticas de la economía política, tales como las micro-prácticas de la academia (que ampliaremos más adelante).

2. *Prácticas epistemológicas y textuales.* En la mitad de los ochenta, las prácticas textuales fueron objeto de intenso debate, principalmente en la antropología estadounidense (e.g. Clifford y Marcus 1986, Marcus y Fischer 1986, Clifford 1988). Este capítulo de la historia de la crítica es ampliamente conocido, y no nos detendremos en él salvo para mostrar algunos de sus defectos de importancia para nuestros propósitos. Existieron una serie de desplazamientos de las *culturas-como-textos* (giro interpretativo) a los *textos-sobre-la cultura* (las políticas de la representación) terminando con la

10 Para un análisis más detallado y contemporáneo en este tópico véase Van Bremen y Shimizu (1999), Pels y Salemink (1994), y el excelente artículo de Ben Ari (1999)

antropología-como-crítica cultural (constructivismo cultural crítico). Aunque por supuesto existieron múltiples y contradictorias tendencias al interior del ‘giro textualista’, hubo un virtual consenso sobre la necesidad de problematizar algunos de los principales supuestos epistemológicos de las antropologías convencionales –incluyendo la hipertrofiada posición de la epistemología en sí misma (Rabinow 1986). Las críticas se centraron en gran parte en las modalidades de autoría y autorización sutilmente inscritas en las figuras retóricas así como en la problemática de la representación de alteridad cultural. Uno de los principales objetivos en este tipo de crítica lo fueron las prácticas textuales de la denominada etnografía realista. Esto abrió un momento para las formas experimentales de escritura más sensibles a la locación del autor, la incompletud de los ‘datos antropológicos’, la naturaleza necesariamente dialógica y cargada de poder del trabajo de campo (Page 1988), y las voces polifónicas que constituyen la representación de las culturas. Así fue reforzada una tendencia crítica sobre la prevaleciente concepción objetivista, normativa, esencialista y reificada de cultura, enfatizando el carácter historizado, localizado, polifónico, político y discursivo de cualquier ‘hecho cultural’ (e.g., Dirks, Eley y Ortner 1994: 3-4; Comaroff y Comaroff 1992; Rosaldo 1989; Gupta y Ferguson, eds. 1997).



Mientras el giro textual abrió importantes posibilidades para la etnografía post-antropológica y unas consideraciones post-epistemológicas de la cultura, encubrió las prácticas académicas antropológicas (Fox, ed. 1991) y fue en gran parte silencioso sobre las antropologías en el Tercer Mundo (Mafeje 2001). Este último aspecto fue incorporado en lo que fue la más importante crítica del movimiento de ‘escribiendo cultura’ (*written culture*): la crítica feminista, incluido el subsiguiente y rico debate sobre etnografía feminista (véase, e.g., Behar y Gordon, ed. 1995; Visweswaran 1994; Knauft 1996: 219-248). Desde el principio, esta tendencia articuló la crítica de la epistemología desde la teoría feminista con la crítica social proveniente desde las mujeres de color y las mujeres del Tercer Mundo. En este sentido, las ‘Mujeres Escribiendo Cultura’ (*Women Writing Culture*) y las tendencias de la etnografía feminista, particularmente en los Estados Unidos, contribuyeron a desestabilizar los cánones académicos en formas que otras perspectivas críticas no lograron. Por introducir el asunto de lo que significaba “descolonizar la antropología feminista” (Visweswaran 1994: 101), esto es, la relación de la antropología feminista con diferentes tipos de mujeres y las mujeres en otros lugares, este grupo de antropólogas cuestionaron tanto el pensamiento feminista como las prácticas del trabajo de campo y la escritura etnográfica. Al asumir la pregunta por “qué significa ser una mujer escribiendo cultura”, ellas entonces ligaron una reflexión epistemológica crítica –incluyendo la relación entre la antropología y el feminismo (haciendo eco de un viejo argumento de Strathern, 1985)– con una reflexión política sobre las relaciones de poder entre mujeres. Como es ampliamente conocido, *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color* (Moraga y Anzaldúa, eds. 1983) proveyó una muestra y modelo de este replanteamiento junto con *Writing Culture*. Veinte años después, *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Transformation* (Anzaldúa y Keatin, eds. 2002) plantea nuevos retos para la antropología feminista y las antropologías en conjunto.

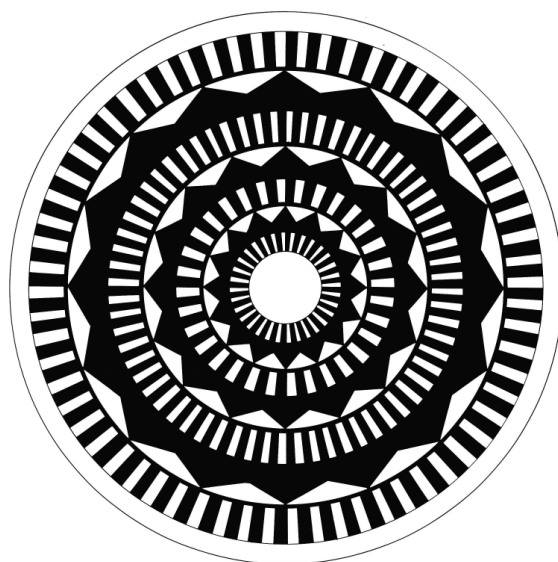
3. *Micro-relaciones institucionales y prácticas al interior del establecimiento académico.* Los noventa



trajeron un nuevo dominio de crítica que había permanecido en gran parte invisible al interior de las ‘antropologías hegemónicas’ estadounidenses –las relaciones institucionales y prácticas al seno del establecimiento académico. Estas micro-prácticas y relaciones incluyen, entre otras, los mecanismos de formación, contratación y promoción; la organización del estatus y relaciones de poder en y entre departamentos; los eventos colectivos como coloquios y conferencias; y los cánones implícitos para la publicación en las principales revistas. Esta crítica se enfoca hacia las prácticas de producción, circulación y consumo de los discursos antropológicos y las subjetividades asociadas. La mirada fue entonces dirigida hacia las condiciones bajo las cuales la labor antropológica es producida (Fox, ed. 1991). El análisis de las micro-prácticas de poder al seno de la academia fue en parte una reacción al sobre-énfasis en la textualización del trabajo antropológico. Como lo anota Abu-Lughod: “[...] la descolonización del texto [...] dejó intacta la configuración básica del poder global en el cual la antropología, en tanto asociada a otras instituciones del mundo, se basa” (1991: 143). Trouillot propuso el concepto de ‘políticas electorales’ para referirse a “[...] la serie de prácticas institucionales y relaciones de poder que influyen la producción de conocimiento desde el interior de la academia: las filiaciones académicas, los mecanismos de institucionalización, la organización del poder entre los departamentos, el valor de mercado del prestigio del publica-operece, y otros asuntos mundanos que incluyen, pero expanden, las maniobras que usualmente son referidas como ‘políticas académicas’” (1991: 18). Lo que está en juego con dicha crítica ha sido la materialidad misma de la producción y reproducción del establecimiento antropológico como tal.

Las consecuencias de este cuestionamiento, sin embargo, permanecen como objeto de posteriores estudios. Si la formación antropológica inscribe sujetos y subjetividades en ciertas tradiciones intelectuales normativas, el entendimiento de la reproducción y posicionamiento de las antropologías hegemónicas involucra una detallada descripción y análisis de dicha formación. En este sentido, Ben-Ari (1999) anota cómo la formación en los

centros metropolitanos de quienes eran los sujetos coloniales constituye un mecanismo de reproducción y expansión de las ‘antropologías hegemónicas’ a través del globo. “¿Al ‘permitir el acceso’ –aceptando, invitando, tentando– de escolares del Tercer Mundo a participar en las discusiones de la antropología académica no estamos reproduciendo una nueva forma de relaciones de poder del colonialismo?” (Ben-Ari 1999: 404). Esta visión puede ser de alguna manera estática, aunque indica un importante, y a menudo invisible, proceso de poder e influencia sobre las antropologías de muchas partes en el mundo (atestiguando, por ejemplo, el incremento de la ‘gringанизación’ de las antropologías en Latinoamérica desde los ochenta). Para Ben-Ari (1999: 391), el modelo de una ‘antropología auténtica’, definida como lo que configura las representaciones que las antropologías hacen sobre sí mismas, involucra tres dominios o prácticas principales: el trabajo de campo, las prácticas textuales (particularmente la monografía etnográfica), y las actividades institucionales (particularmente un trabajo académico). Ben-Ari anota cómo “[a] pesar de la variedad de deconstrucciones, críticas y cuestionamientos que han sido enunciados en los últimos años, es una [...] versión específica de profesionalismo con la que trabajamos. Esta versión es una Británica o Americana ‘clásica’: un antropólogo hace trabajo de campo, en otro lugar, enfrenta y supera dificultades, escribe sus hallazgos en un texto denomina-



do *una* etnografía (yuxtaponiendo teoría y datos), y es empleado en una institución académica” (1999: 390; énfasis en el original).

El trabajo de campo ha sido nuevamente puesto bajo escrutinio. Por ejemplo, desde el punto de vista de algunos activistas en el sur, la práctica de viajar fuera del país para ‘estudiar otras sociedades o culturas’ en aras de escribir o publicar sobre ellas es otra forma de explotación y, obviamente, la expresión de desiguales relaciones de poder. Más aún, este particular encuadre antropológico parece ser la expresión del imaginario moderno de un ‘individuo libre’ que ‘decide’ por sí mismo lo que ‘quiere’ estudiar, cuándo, dónde, cómo y por cuánto tiempo, mientras que la gente ‘estudiada’ son situadas en un ‘pasivo’ lugar de ser observadas, ser ‘informantes’ (quienes dan información), etc. En este aspecto el establecimiento antropológico también ha devenido en una tecnología política de domesticación de la alteridad. Para entender más completamente este aspecto necesitamos ampliar nuestra visión del contexto en el cual las antropologías hegemónicas emergen y operan. Lo que esperamos lograr en la próxima sección es una profundización en las críticas previas en formas que nos permitan visibilizar un proyecto de descolonización de las antropologías en el mundo en tres planos relacionados: epistémico, social e institucional.

III. MODERNIDAD/COLONIALIDAD COMO POSIBILIDAD DE EXISTENCIA DE LAS ANTROPOLOGÍAS HEGEMÓNICAS Y SUBALTERNIZADAS

Hasta ahora hemos proveído no sólo una visión particular de lo que son las antropologías hegemónicas y de cómo funcionan, sino también de los alcances y limitaciones de las críticas intra-disciplinarias articuladas en los Estados Unidos. Debería ser claro ahora que críticas internas como las anteriores de las ‘antropologías hegemónicas’ son insuficientes para enfrentar el rango de los asuntos suscitados por la adopción de un encuadre de las antropologías en el mundo. También es claro el hecho que los antropólogos trabajan bajo un con-

texto político y epistemológico que configura tanto sus prácticas como sus objetos de estudio que está fuera de su control (Escobar 1993: 378). Pensamos que es importante revisar estas condiciones como un paso indispensable hacia la descolonización de las antropologías en el mundo. Lo que sigue es un más profundo, aunque corto, ejercicio de sociología de producción del conocimiento antropológico. Sugerimos que esta amplia contextualización tiene que incorporar al menos las siguientes dimensiones: la división moderna del trabajo en la cual las antropologías hegemónicas emergen y a la cual se ajustan; el contexto social, político y epistémico asociado con esta división del trabajo, i.e. lo que hemos llamado aquí modernidad/colonialidad; y por supuesto el milieu académico en el cual las antropologías son en gran parte practicadas. En lo que sigue presentaremos una visión sucinta de estos factores, introduciendo la pregunta por las ‘antropologías hegemónicas’ para cada uno de ellos, prestando atención en crear un espacio para las antropologías subalternizadas. (En aras de la simplificación, usaremos antropología en singular en esta sección aunque debe entenderse que nos referimos a las ‘antropologías hegemónicas’ como han sido definidas aquí).

1) *La antropología y la división moderna de la labor intelectual.* Foucault ha proveído el más amplio encuadre posible para localizar la emergencia y desarrollo de las ciencias sociales y humanas, incluyendo la especificidad antropológica (véase especialmente 1973: 344-387). La antropología puede ser localizada en la episteme moderna, entendida como una configuración particular de conocimiento consolidada al final del siglo XVIII y que involucró, entre otros rasgos, los siguientes: a) la emergencia del la figura del Hombre (occidental) como el fundamento de todo conocimiento y su sujeto privilegiado, separado del orden natural; b) una configuración dada de las ciencias naturales, sociales y humanas; c) una serie de tensiones (‘los dobles antropológicos’) que crearon una inestabilidad permanente en la estructura de la modernidad y las cuales podrían eventualmente resultar en la disolución del Hombre y la episteme moderna. Dentro de esta episteme mo-

derna, la antropología (etnología para Foucault) y el psicoanálisis funcionan como contra-ciencias – esto es, como formas de conocimiento que presentan a Occidente sus propios límites al confrontarlo con la diferencia y lo inconsciente. No obstante, ellas encuentran en la *ratio* Occidental –y, aquí, en la dominación Europea– su razón de ser.

Hay dos adicionales argumentos para considerar. Primero, *al interior de esta división moderna, a la antropología le fue asignado el ‘lugar del salvaje’, una problemática epistémica y política que, a pesar de sus importantes transformaciones, la antropología no ha sido capaz de trascender completamente.* En la crítica contextualización de Trouillot, la antropología emergió, después del Renacimiento, en un más amplio campo enunciativo estructurado alrededor de las figura del Orden (lo que Occidente es), la Utopía (lo que Occidente podría ser), y el Salvaje (el no-Occidente). La antropología terminó siendo confiada con el Lugar del Salvaje –el estudio de los salvajes (véase también Stocking 1987). Hoy, “la dirección de la disciplina depende en un ataque explícito a dicho lugar en sí misma y el orden simbólico en el cual se fundamenta” (Trouillot 1991: 34). Para Trouillot, este proyecto no se puede limitar a la antropología sino asociarse al mundo en general, a través de una reivindicación de la multiplicidad de otros (antes que ‘un Otro’) con sus parciales verdades y proyectos políticos. Existe un cierto enlace por establecer entre esta idea de multiplicidad de mundos y las antropologías subalternizadas.

Segundo, la moderna división de la labor intelectual fomentó un enfoque faló(logo)-euro-centrista de la mayoría de formas del conocimiento experto. La modernidad acarrea el triunfo de la metafísica y el logocentrismo, entendidos como la creencia que encuentra en la verdad lógica la fundación para cualquier teoría racional del mundo constituido de cosas y seres cognoscibles y, por tanto, controlables. Central al falógo-eurocentrismo del “Hombre el Moderno” (Haraway 1997) ha estado un interés fundamental con la epistemología como el criterio para evaluar la verdad y el conocimiento objetivo. Al enfatizar la situacionalidad y parcialidad de todo conocimiento, la epistemología feminista

articula un reto frontal al orden epistemológico moderno, incluyendo el interés mismo por la epistemología. Este reto está por ser trabajado completamente en antropología (feminista, subalterna, o de otra manera). ¿Puede, por ejemplo, una noción de ‘antropologías situadas’ emerger desde estos encuadres?

2) *Sean constitutivos o no de la antropología, el colonialismo y el imperialismo han proveído el contexto envolvente para el ejercicio de la disciplina.* Este contexto no ha sido completamente eliminado. Para entender el “hecho colonial total” y para finalmente exorcizarlo, la antropología tiene que encontrar un punto *d’appui* que problematice el mismo hecho de la episteme moderna y de la *ratio* Occidental –esto es, tiene que enfrentar tanto el colonialismo como la colonialidad. Esto significa considerar el conocimiento y los efectos culturales del colonialismo/imperialismo –lo que hemos referido arriba como ‘colonialidad’ o la diferencia colonial– más el eurocentrismo y la subalternización del conocimiento que acompaña dichos procesos.

3) *La práctica antropológica se despliega al interior de las estructuras disciplinarias e institucionales modernas que dan cuenta de la producción del conocimiento experto.* Como ya ha sido indicado, el resultado principal de este rasgo es la idea de un espacio singular desde el cual es producida la antropología ‘verdadera’ o válida. Veremos las implicaciones de esta observación para moverse del supuesto de un espacio singular, esto es, hacia ‘otras antropologías y antropologías de otra manera’.

Permítanos ahora listar algunas de las más importantes implicaciones de este análisis. Dada la participación de la antropología (entendida, nuevamente, como las antropologías hegemónicas) en la episteme Occidental y su encerramiento en el lugar del salvaje, debemos hacernos las siguientes preguntas:

A) EN LOS PLANOS EPISTÉMICO Y EPISTEMOLÓGICO

- Al enfrentar la alteridad, ¿la antropología ha dado convincente cuenta de dicha alteridad para cuestionar significativamente la sobre-con-

fidente estructura del Hombre (Occidental)? ¿La antropología ha representado la alteridad radical en este plano de una forma efectiva? O, al contrario, ¿ha reducido dicha alteridad a una versión de lo Mismo, reforzando así la posición del Hombre? En síntesis, ¿la antropología ha operado como posibilitadora de una crítica radical al Occidente o ha devenido en una tecnología de domesticación de la alteridad?

- Originada desde una ratio occidental, la antropología provee un enlace teórico entre Occidente y otras culturas. Este enlace fue necesariamente establecido desde la perspectiva de la dominancia histórica del pensamiento europeo. Si, pudiera ser argumentado, la relación con el colonialismo ha sido contingente (Foucault 1973:??), aquella con el eurocentrismo no lo fue. La antropología mantiene una relación crítica con este contexto, pero no escapa al mismo incluso si, al describir la diferencia cultural, tiende a mostrarle a Occidente la historia que ha hecho su propio conocimiento posible. ¿Sería posible concebir un rol cultural-político más radical para la antropología dado este dilema? ¿Cómo puede la antropología problematizar más efectivamente “el estricto desdoblamiento de la cultura occidental de acuerdo con la necesidad impuesta sobre sí misma al comienzo del siglo XIX” (Foucault 1973: 384)? ¿Cómo puede acoger una nueva dispersión de la experiencia humana en un diferente juego de diferencias e identidades? En síntesis, ¿cómo puede la antropología “poner el Hombre en cuestión”?¹¹

11 Por ejemplo, en el plano de las disímiles antropologías filosóficas basadas en la experiencias de otras culturas, y siguiendo los detalles del argumento de Foucault, ¿la antropología ha entendido las posibles maneras en las cuales otras culturas han elaborado –o escapado totalmente– el problema de los ‘dobles’ del Hombre? ¿Cómo otras culturas enfrentan lo impensado (¿cómo una forma distinta de siempre traerlo al dominio del cogito)? ¿Están otras culturas interesadas en la necesidad por la búsqueda del origen y la experiencia siempre como un retiro auto-reflexivo? ¿Sienten ellas la necesidad de construir verdades trascendentales que son buenas de una vez y para todo? Si no, ¿la antropología ha representado las prácticas correspondientes como una frontal cualificación de la preocupación occidental? ¿Muchas otras

- En tanto la antropología ha entendido la historia (o, mejor, ¿las historicidades?) que subyace en las formas del conocimiento en las cuales otras culturas comunican con otras sociedades y formas de vida, ¿la antropología ha entendido la diferencia subalterna y la ha desplegado creativamente contra Occidente (más allá de la ‘crítica cultural’) o, al contrario, siempre ha caído en “la prosa de la contra-insurgencia” (Guha 1988), esto es, en la representación de los otros desde la perspectiva de otras historias y las historias de otros?
- ¿El abandono del “Otro” a favor de una multiplicidad de otros entraña la necesidad de abandonar el proyecto antropológico totalmente, o más bien la posibilidad de recrearlo como una antropología de otros (antropologías de otros), cuyo objeto(s) serían los diferentes sujetos históricos en su irreductibilidad a cualquier narrativa universal (Occidental o alguna otra)? En el primer caso, ¿cuál sería una estrategia interesante/constructiva de disolución? En el segundo, ¿cuáles serían los requerimientos epistemológicos (e.g. acerca de los discursos y epistemologías nativas o subalternas), metodológicos (e.g. etnografía) e institucionales?
- La noción de conocimientos situados implica más que una perspectiva parcial y una política de locación. Dicha noción introduce asuntos sobre la traducción de conocimientos entre sitios que están enlazados por redes de conexiones entre comunidades de poder diferencial. ¿Cómo puede la antropología “ver fielmente desde el punto de vista del otro” (Haraway 1988: 583), especialmente desde la periferia, sin romantizar dicho punto, de un lado, y del otro, llevar a cabo una política de la traducción que tome completamente en cuenta los poderes diferenciales entre los sitios? Este último aspecto incluye, por supuesto, prestar atención a las fuerzas estructurantes del conocimiento lo-

culturas tienen, de alguna forma, el mismo interés con la Muerte, el Deseo y la Ley...? ¿Construyen ellas discursos sobre “la vida, el trabajo y el lenguaje”...? En síntesis, ¿estas culturas erigen al Hombre como Occidente lo ha hecho?



cal/subyugado que impone “traducciones e intercambios desiguales”; esto también implica “traducciones y solidaridades enlazando la visión de los subyugados” (p. 590).

- ¿Son las relaciones sociales y de poder entre “el Occidente y el Resto” de tal naturaleza que –como en el caso del feminismo (Strathern 1985)– invalidan cualquier intento de una antropología del Otro? ¿Aquellos interesados en el Otro no estarían mejor si colocan sus esfuerzos en otras empresas, basados en el reconocimiento de la imposibilidad de una relación equitativa con el Otro (como en el feminismo antropológico antes que una antropología feminista), esto es, en una práctica política con los subalternos antes que un proyecto intelectual basado en/con ellos? O, ¿pueden estos dos proyectos ser compatibles? ¿Pueden los antropólogos subalternamente-orientados “cambiar el discurso” como lo sugiere Strathern? ¿En qué formas?

2) EN LOS PLANOS SOCIAL Y POLÍTICO

- ¿Una ‘descolonización’ de la antropología acarrea una ‘re-antropologización’? y, si así es, ¿al servicio de que? ¿Qué tipos de alianzas estratégicas podrían establecerse para avanzar este proyecto? Por ejemplo, ¿entre los discursos críticos en el Norte y Sur?, ¿entre estudiantes de postgrado en el mundo entero?, ¿antropólogos disidentes, antropólogos del tercer mundo, antropólogos pertenecientes a minorías, intelectuales subalternos de diferentes tipos, otros?
- ¿Existe (debería existir) un agente privilegiado para la descolonización de la antropología y su transformación radical? Algunos autores sugieren los movimientos sociales subalternos (Trouillot 1991), los intelectuales tercermundistas en el Norte y el Sur (Harrison, ed. 1991), los subalternos mismos (Mafeje 1999). ¿O deberíamos más bien hablar sobre perspectiva(s) epistémicas (no-Eurocentricas) que pueden ser ocupadas por huéspedes de los actores sociales y en múltiples formas? ¿Podría esgrimirse que histórica y socialmente los grupos subalternos

estén más sintonizados para esta perspectiva epistemológica y así es más probable que ocupen efectivamente los espacios de transformación (los bordes del sistema mundo colonial o los que tiene usted)? ¿Qué encontrarían los variados actores modernos de poderoso o posibilitante en este proyecto?

3) EN TÉRMINOS DE LAS PRÁCTICAS ACADÉMICAS

Las prácticas académicas han emergido como un objetivo primordial para la descolonización de la antropología. ¿Cuáles son los principales parámetros para avanzar tal proyecto? ¿Quién/qué necesita ser cambiado? ¿Cómo? ¿Por qué este cambio no ha sucedido? ¿Qué tan lejos puede uno llevar este punto? ¿Es la disolución misma de la división moderna del trabajo intelectual y lo que dicta el logocentrismo el proyecto más radical que la antropología puede imaginar para sí misma? ¿Qué implicaría para la antropología tomar en consideración el hecho de que ella es producto de un modo industrial de producción en términos de las micro-prácticas de la academia (Fox ed. 1991)?

Un paisaje de unas ‘post-coloniales’ antropologías en el mundo intentarían enfrentar las varias capas del poder o des-colonización: el texto, la realidad social, las perspectivas epistémicas, las prácticas académicas. Estas capas se encuentran, por supuesto, interrelacionadas. Sugerimos que teórica y políticamente puede pensarse un proyecto de descolonización y su articulación en tres planos:

- 1) *Descolonización epistémica*: encaminado a configuraciones de conocimiento y poder que van más allá del paradigma de la modernidad, hacia un/os paradigma/s otro/s, una otra forma de pensar. En este plano, el empuje puede ser dicho estaría en la *localización del conocimiento* –incluyendo la localización del conocimiento dominante en aras de hacer visibles otros mundos y conocimientos.
- 2) *Descolonización social y política*: localizando la antropología explícitamente al interior de la configuración de poder mundial definido por

la globalidad imperial y la globalidad colonial (ampliamente, lo que hemos denominado aquí el sistema mundo moderno/colonial; véase Escobar en prensa). En este plano, podríamos hablar sobre la descolonización social y política, y discutir el papel de las antropologías en las tecnologías de la producción de la alteridad y su enlace con los proyectos socioeconómicos y políticos.

- 3) *Descolonización institucional*, moviéndose en dos direcciones: más allá del límite disciplinario/no-disciplinario, y más allá de la división académico/no-académico. Este podría también acarrear la *descolonización de lo experto*.¹²

Los resultados finales podían ser múltiples espacios de interpretación ('hermeneutica pluritópica,' para la descolonización epistémica); pluriversalidad (para la descolonización social); y antropologías subalternizadas (para la descolonización institucional y más allá).¹³

IV. EMPODERANDO LAS ANTROPOLOGÍAS EN EL MUNDO

"[...] los antropólogos privilegiados, como el grueso de la gente privilegiada de cualquier lugar, evitan el escrutinio detallado de un sistema del cual se benefician"

Susan M. Di Giacomo (1997: 94).

"La antropología está deviniendo de hecho en una comunidad de argumentación transnacional que se desarrolla en un contexto de alcance mun-

dial de dominación y confrontación. Esta comunidad puede ser provechosamente pensada en términos de una matriz antropológica compartida –una serie de teorías, conceptos y prácticas que han sido históricamente producidas y continúan ejerciendo su influencia en múltiples formas" (Ribeiro y Escobar 2003:1). Esta 'comunidad de argumentación transnacional', sin embargo, ha sido profundamente signada por lo que ha devenido en un no marcado y naturalizado modelo de 'antropología auténtica', en torno a la expresión de unas pocas tradiciones dominantes, principalmente la antropología social británica, la antropo-

fecundos para la antropología, que esperamos desarrollar en un posterior artículo. Solo para dar una idea, pueden ser consideradas las siguientes cuestiones. Una posible lección que se sigue de la conceptualización de la modernidad/colonialidad es la necesidad de más narrativas antropológicas explícitas construidas desde diferentes posiciones epistemológicas, desde la diversidad de procesos históricos. Es solo desde esta perspectiva que la antropología puede contribuir a la articulación de macro-narrativas desde la perspectiva crítica de la colonialidad. Esto significa que las 'antropologías en el mundo' necesitan situarse ellas mismas en los múltiples (pluritopicos) espacios posibilitados por el pensamiento de frontera. ¿Cómo podrían parecer estas narrativas antropológicas "desde el borde epistémico"? ¿Qué prácticas contemporáneas tendrían que cambiar para acomodar tales "antropologías desde el borde", por así decirlo? Segundo, las Antropologías en el Mundo requiere la reorganización de la antropología como un campo de conocimiento alojado en una singular Modernidad, una apertura para pensar desde el lado oscuro de la modernidad, desde lo "otro antes que la modernidad", desde la diferencia colonial. Todavía todo –desde las fuerzas históricas hasta las prácticas académicas, incluida la dominancia del inglés– parecen históricamente orientadas a hacer tal movimiento imposible. ¿Qué tipos de condiciones –sociales, políticas, académicas/intelectuales, epistemológicas– pueden ser más apropiadas para descongelar el imaginario de las ciencias sociales en nuevos terrenos y prácticas donde pueda pensarse en una otra lógica y práctica de otras epistemologías? Tercero, como podemos pensar sobre las etnografías de historias locales enacting diseños globales, lado a lado con las etnografías de los subalternizados y conocimientos de frontera, así como liberar el potencial valor radical que ellos pueden tener en términos de moverse más allá de la modernidad (más allá del lugar del salvaje, y hacia "colocar el Hombre en cuestión")? ¿La investigación etnográfica podría detectar interesantes sitios donde la "doble crítica" (de- y re-construcción de la Modernidad y la crítica cultural interna) tienen lugar, evitando así la persistente dicotomía de "Occidente versus el Resto". La pregunta es,

12 Discutimos esta división tripartita en una de nuestras reuniones sobre el encuadre de la modernidad/colonialidad con Walter Mignolo y Nelson Maldonado (Duke University). La división cristalizó en esta discusión alrededor de los conceptos de "localizando el conocimiento" y "descolonizando lo experto" que Maldonado y Mignolo habían estado discutiendo con sus colegas de Duke en la preparación de un evento sobre conocimiento local, particularmente en el contexto del diálogo inter-religioso. Estamos agradecidos con ambos colegas por su compromiso con nuestro proyecto.

13 Existen otras series de pesquisas derivadas del encuadre latino Americano de la modernidad/colonialidad que podrían ser

logía cultural estadounidense y la etnología francesa (Stocking 1982: 174-175).

Creemos en las dos últimas décadas hemos atestiguado una tendencia hacia la dominación mundial de un modelo de antropología estadounidense.¹⁴ En términos cuantitativos, “proporcional a la comunidad mundial de antropólogos, el número de antropólogos anglo (especialmente norte) americanos es bien grande” (Stoking, 1982: 174).¹⁵ Más importantemente, existe una tendencia hacia la hegemonía de la antropología estadounidense.

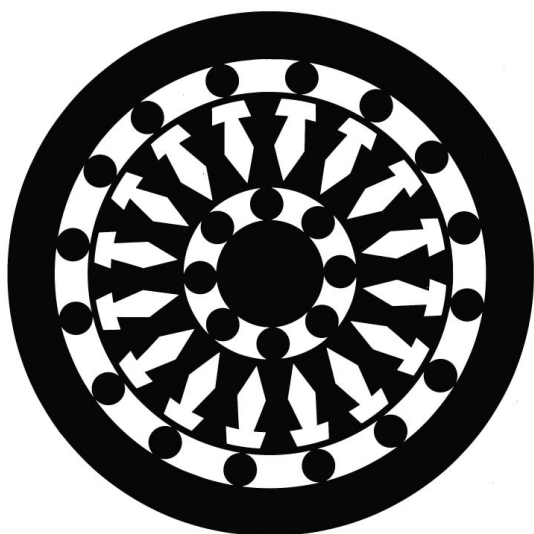
nuevamente: ¿cómo pueden las antropologías en el mundo efectuar cambios en las prácticas y estrategias contemporáneas para hacer tal proyecto posible?

- 14 Aunque es importante no olvidar que no existe un consenso absoluto sobre lo que ‘antropología’ significa al interior de la academia anglo-americana, es razonablemente acertado afirmar que existe un paradigma dominante constituido por el modelo parroquial de las ‘cuatro ramas’ y por la reificación de la ‘cultura’ como objeto disciplinario y concepto por excelencia. Este paradigma dominante ha tenido efecto en lo que Hymes denomina ‘antropología departamental’, el cual da cuenta de una “[...] domesticación [...] de la antropología como una disciplina académica en este país” ([1969] 1974: 10). Vemos signos de una nueva vuelta de domesticación en muchos países en recientes años, probablemente relacionado con la creciente neo-liberalización de la academia, la incrementada competencia por trabajos, la crisis en el mundo académico de las publicaciones, y por supuesto el mas amplio clima política que ha puesto muchos académicos y unidades académicos en su defensa, sino bajo retirada. Vemos claros signos de la creciente influencia de la antropología estadounidense en muchas antropologías en el mundo en, por ejemplo, la ‘gringанизación’ de la antropología en múltiples países Latinoamericanos, el constante incremento de la participación extranjera en los congresos de la AAA de los Estados Unidos, y el deseo por publicar en revistas estadounidenses, entre otros. Quisiéramos enfatizar que el análisis de este texto no es una crítica a antropólogos particulares. Muchos de los antropólogos basados en los Estados Unidos son, en nuestra experiencia, intelectuales progresistas. Algunos logran labrar prácticas radicales vis a vis en sus comunidades o con la gente con la cual ellos trabajan en diferentes lugares. Nuestro análisis pretende examinar los defectos, contradicciones y aporías de las prácticas académicas profesionalizadas, como son actualmente definidas, por localizarlas en un contexto más amplio.

- 15 Sin embargo, existen más de 2.000 antropólogos sólo en Japón y cerca del mismo número en Brasil, que son poco conocidos por los antropólogos en los Estados Unidos, a menudo incluidos los especializados en esas áreas.

Como ha sido planteado por Ben-Ari, en este proceso de lograr hegemonía, “[...] lo que pasa no es el advenimiento de ningún tipo de consenso mundial sobre el proyecto antropológico, sino más bien que los términos y criterios básicos usados en las discusiones y controversias sobre la profesión han sido aceptados por la amplia mayoría de los antropólogos en un tiempo dado” (1999: 396). Más aun, esta tendencia de la hegemonía es inscrita en la producción de subjetividades y deseos. Por tanto, como el antropólogo colombiano Carlos Alberto Uribe (1997: 259-260) anota, entre algunos de quienes son subalternizados existe la tendencia de desear ser-como-el amo, de desear convertirse en un Otro. No obstante, en estos procesos hegemónicos, como el colectivo WAN (Red de Antropologías en el Mundo) lo afirmaba: “Una cuestión que aún no ha sido planteada [...] es si la producción de las antropologías del sur o subalternas puede ser completamente descrita en términos de la matriz metropolitana, si importar cuanto de esta matriz se vea como un resultado negociado, o si existen en efecto diferentes prácticas y conocimientos que van mucho más allá [...]” (2001:2). Esto significa asumir seriamente la noción de que las diferencias importan no solamente para aquellos que son estudiados por los antropólogos, sino también para los antropólogos y las antropologías mismas. Estas diferencias históricas y culturales incluyen y son configuradas por relaciones de poder y prácticas de marginalización e invisibilización (Krotz 1997)

En otras palabras, la confrontación de este proceso de subalternización asociada con la naturalización de las antropologías hegemónicas es un paso necesario hacia la apertura de un espacio de visibilidad y enunciabilidad para las antropologías en el mundo. Es importante no olvidar que esta confrontación no es sólo discursiva dadas las disímiles condiciones de existencia y conversación en las cuales las múltiples antropologías en el mundo son articuladas y desplegadas. En aras de asumir la situacionalidad y constitutiva pluralidad de las antropologías en el mundo es indispensable revertir la *asimétrica ignorancia* que atraviesan estos procesos de hegemonización/subalternización. Múltiples autores han indicado la asimétrica igno-



rancia que caracteriza el mundo antropológico. Sin entrar en detalles de la historiografía de las antropologías hegemónicas y de la economía política de las visibilidades que defienden (pasadas y presentes), es justo decir que las ‘historias de la antropología’ son a menudo historias de las ‘(tres) grandes tradiciones’, con todas las otras ‘tradiciones’ (usualmente nacionales) en una posición muy secundaria (e.g. Ben-Ari 1999, Cardoso 1999/2000, Kant de Lima 1992, Krotz 1997, Stocking 1982, Uribe 1997). Esto es por lo que “los antropólogos trabajando en el ‘centro’ aprenden rápidamente que ellos pueden ignorar que se ha hecho en los sitios periféricos con un bajo o ningún costo profesional, mientras que cualquier antropólogo periférico que similarmente ignora el ‘centro’ pone en duda su competencia profesional” (Gupta y Ferguson 1997: 27).

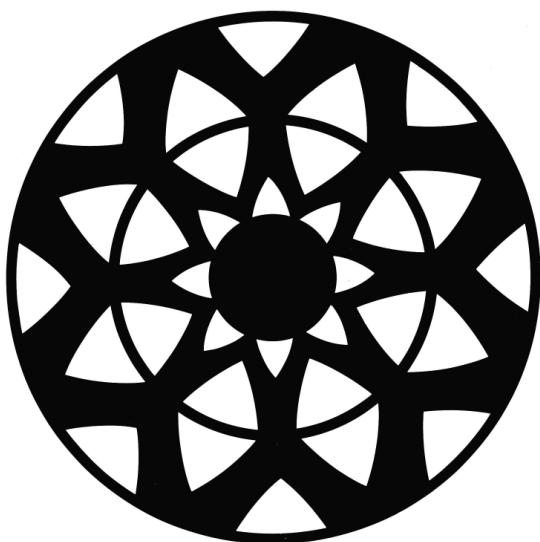
En otros términos, esta ‘asimétrica ignorancia’ refiere la ‘mentalidad parroquial metropolitana’ que, como Daniel Mato (2001: 20) anota, afecta particularmente a los intelectuales localizados en los ‘contextos metropolitanos’; donde hay una tendencia ya sea a imaginar que lo que sucede en las metrópolis es representativo de lo que pasa en el resto del mundo (o de lo que tarde o temprano pasará) o, alternativamente, a asumir que sus interpretaciones tienen un valor universal y no son marcadas por los dominios institucionales y sociales desde los cuales emergen y en los cuales son

desplegados. Esto es a menudo una geopolítica del conocimiento que reduce los ‘nativos’ (incluso cuando ellos son antropólogos) a servir como fuentes de información, mientras que aquellos antropólogos firmemente empotrados en el establecimiento antropológico son vistos como produciendo teoría o descripciones más validas sobre sus ‘nativos’.¹⁶ Indicar que los diferentes dominios institucionales y sociales desde los cuales se articulan las disímiles antropologías son relevantes para entender sus especificidades y las relaciones de poder que las estructuran en su conjunto, significa cuestionar las narrativas modernas que imaginan una exterioridad entre el locus de enunciación del sujeto y el conocimiento producido por el mismo. Así, entonces, un encuadre que piense las antropologías en el mundo problematiza la pretensión universalista y sin sujeto del grueso de las antropologías hegemónicas que pretenden borrar los locus de enunciación y las ataduras institucionales y sociales desde las cuales son producidas. Examinar las antropologías desde esta geopolítica del conocimiento que historiza y localiza un supuesto conocimiento con pretensiones de universalidad y sin sujeto no es, sin embargo, una apología al relativismo o solipsismo epistémico.¹⁷

Es importante no olvidar cuán difícil es modificar la economía discursiva en la cual estos procesos toman lugar. Como Stuart Hall anota, “cambiar los términos de un argumento es excesivamente difícil, ya que las definiciones dominantes de los problemas adquiere, por repetición, y por el peso y la credibilidad de aquellos que los proponen o los suscriben, la garantía del ‘sentido común’” (1982: 81). Un proceso de empoderamiento de las

16 No sobra decir, que este rasgo caracteriza también a otras disciplinas; la politología latinoamericanista de los Estados Unidos, por ejemplo, ha sido notoria en invisibilizar aquellos autores con quienes ellos conversan en Latinoamérica, y en cuyos trabajos a menudo hallan inspiración. De otro lado, ha sido demostrado como Boas tuvo un tratamiento como ‘informantes’, mas que colegas, a aquellas mujeres profesionales étnicamente marcadas como Nora Zeal Hurston y Ella Cara Deloria (véase Behar and Gordon, eds., 1995).

17 Además de los trabajos de Mignolo que ya hemos citado, para ampliar este punto véase el texto colectivo de Butler, Laclau y Žižek (2000) y el artículo de Castro-Gómez (1998).



antropologías y antropólogos silenciados y subalternizados requiere ir más allá de la mera confrontación de las ‘antropologías hegemónicas’ y de los términos en los cuales han sido pensadas como ‘antropología’. Este proceso de empoderamiento no se circunscribe un ingenuo llamado por el reconocimiento por parte del establecimiento de las antropologías hegemónicas. Eso sería correr el riesgo de reproducir la dialéctica maestro/esclavo descrita por Fanon ([1952]1967). Esta dialéctica, recordemos, introduce una configuración asimétrica en la cual el término no marcado (amo/blanco) define el marcado (esclavo/negro) a través de la inscripción del deseo de reconocimiento del esclavo por –y de ser como (o en el lugar de)– el amo. Como Mafeje lo plantea para el contexto africano: “[...] la deconstrucción del eurocentrismo no debería ser definida como un rechazo absoluto de la influencia del pensamiento europeo sobre los escolares africanos, sino más bien como el rechazo a la asumida hegemonía intelectual europea” (2001: 14).

El futuro de las antropologías en el mundo implica ir más allá de las restricciones disciplinarias y académicas –al menos como existen hoy en la universidad corporativa. Un empoderamiento de las antropologías en el mundo debe dirigirse hacia un reconocimiento de las prácticas no disciplinarias y no académicas en el mundo en general –las que se efectúan actualmente o *in potentia*. Prime-

ro, en las prácticas de las antropologías en el mundo requieren ser visualizadas desde la no-disciplinariedad. Los encuadres de la no-disciplinariedad constituyen una crítica radical de los cánones de la autoría/autoridad/autorización que reproduce el establecimiento de las antropologías hegemónicas. La no-disciplinariedad sugiere que para entender las prácticas antropológicas en el mundo en general se requiere ir más allá no sólo de las adiciones mecánicas de disciplinas, que es a menudo implicado en el término de ‘inter-disciplinariedad’, sino también más allá del llamado para la fusión de las ‘identidades disciplinarias’ connotadas en el término ‘trans-disciplinariedad’. Al contrario, un horizonte no-disciplinario permite la confrontación de los supuestos epistémicos modernos/coloniales de la disciplinariedad y del conocimiento experto. Opera con el objetivo de descolonizar lo experto. En otras palabras, un horizonte no-disciplinario de las antropologías en el mundo subvierte las políticas de conocimiento existentes y asume seriamente los efectos de verdad encarnados en la pluralidad y locación de los discursos antropológicos. Al hacer esto, incluso términos como ‘antropología’ o ‘antropólogos’ pueden ser radicalmente reconceptualizados o acaso abandonados. El concepto de una era ‘post-antropológica’ propuesto por Mafeje (2001: 66) apunta en esta dirección.

Segundo, en aras de empoderar las antropologías en el mundo es necesario dismantelar las distinciones fundacionales entre ámbitos académico y no académico. En cierto sentido, esta división ha operado como la de estado/sociedad civil analizada por Mitchell (1991) y, más recientemente, por Hansen y Stepputat (2001). La división sugiere que existen dos lados –academia y su afuera–; con el primero definido por una racionalidad específica y una serie de prácticas afuera de, y diferente de, otros ámbitos de la vida social. En consecuencia, la discusión a menudo se centra en como tender un puente o crear conexiones entre la academia y otros ámbitos. Como Mitchell ha planteado, el asunto crucial es comprender que lo que produce y mantiene esta frontera es el mismo un mecanismo que permite el desarrollo de ciertas políticas de conocimiento. Para hacer un paralelo con la etno-

grafía del estado, una vez uno toma en cuenta las prácticas cotidianas de re/producción del conocimiento académico, la frontera radical entre académico y otros ámbitos de la vida social se hacen borrosos.

En tanto un proyecto no académico, el empoderamiento de las antropologías en el mundo deberían involucrar una crítica de las condiciones epistemológicas y políticas que constituyen el ámbito académico como si este fuese separado de otras prácticas y relaciones. Al afirmar que las antropologías en el mundo deben ser entendidas como no solamente académicas, queremos subrayar la multiplicidad de locaciones enunciativas –asociadas con nociones como conocimientos situados (Haraway 1988), pensamiento de frontera (Mignolo 2002), o epistemologías basadas-en-lugar (Escobar 2001). El trabajo de Chakrabarty (2000) es particularmente relevante en este asunto. Sus análisis de las relaciones entre ‘pasados subalternos’ e historia como disciplina pueden servir para pensar las más generales relaciones entre conocimiento experto y conocimientos subalternizados. La noción de ‘pasados subalternos’ de Chakrabarty y su propuesta de ‘provincializar a Europa’ empuja los límites de las rejillas de inteligibilidad eurocéntricas al extremo (como su epígrafe de Althusser indica). Otros autores plantean similarmente el asunto de la inconmensurabilidad de los conocimientos subalternos y expertos, y la imposibilidad de que el primero sea representado en sus propios términos por el segundo –o cual fue precisamente el punto del famoso artículo de Spivak “¿Pueden los subalternos hablar?” (véase e.g., Mignolo 2000; Quijano 2000; Coronil 1996; Guha 1983, 1994).

Si seguimos los análisis subalternistas hasta sus lógicas conclusiones, ¿no debería uno admitir que la antropología (o, mejor, las antropologías hegemónicas) han sido parte del la prosa de la contra-insurgencia (siempre reduciendo el insurgente/Otro a el discurso y lógica Occidental)? ¿O ha sido la antropología capaz, ahora y entonces, de mostrar que el insurgente/salvaje puede ser sujeto de su propia narrativa, el protagonista de su propia historia? Desde esta perspectiva de la división académico/no académico, ¿han sido los antropó-

logos traductores necesarios de los mundos subalternos en términos abstractos de discurso logocéntrico que ellos han inevitablemente hecho más que “reportar sobre el subalterno”, o no ha sido algunas veces también esta traducción capaz de perturbar la auto-confidencia de Occidente? Si, como lo aducimos anteriormente, las antropologías hegemónicas operan en parte como unas tecnologías de domesticación de la alteridad –traduciendo los mundos subalternos en términos eurocéntricos– ¿no han producido ellas también condiciones para que tales alteridades ejerciten una función crítica vis a vis el sistema mismo que las hace visible?

Planteamos estas cuestiones no sólo para problematizar nuestra propia posición, sino también para sugerir direcciones posibles hacia el empoderamiento de las antropologías en el mundo. Mafeje (2001), por ejemplo, ha insinuado un número de movimientos que son útiles para elaborar estos predicamentos, incluyendo los siguientes: un enfoque deconstructivista desde una perspectiva africana; una no-disciplinarietà –una suerte de préstamo libre de cualquier campo sin preocuparse por las reglas disciplinarias, métodos, etc.; un enfoque no-epistemológico, más allá de la adherencia a un general “discurso del método”; una nueva práctica de etnografía como el sujeto de sus propios textos, decodificado por el científico social en su propio contexto, bajo condiciones políticas no alienantes y en una forma que tome los sujetos de conocimiento como productores en su propio derecho; un enfoque “post-antropológico” para la construcción teórica —uno que va más allá de los imperativos objetivantes y clasificantes de la antropología y que podría acarrear el abandono del concepto de la cultura a favor de una novedosa concepción de la etnografía. Lo que puede emerger de estas nuevas prácticas son “nuevos estilos de pensamiento y nuevas formas de organización del conocimiento (p. 60), trayendo una era post-antropológica, más allá de lo que podría lograr cualquier proyecto de ‘re-antropologización’.

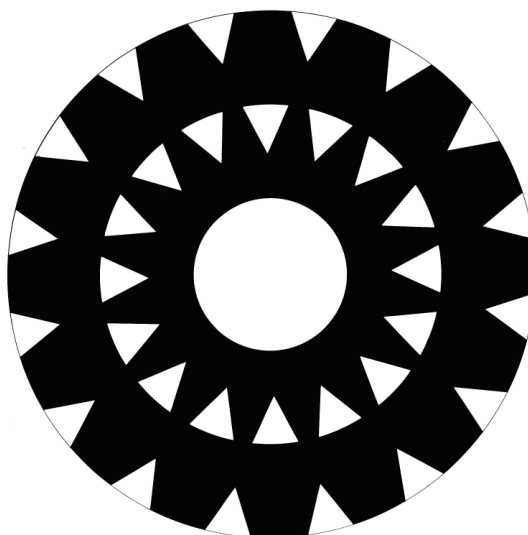
No sobra decir que las soluciones propuestas por Mafeje no son una panacea y que están llenas



tensiones. Nuestra meta es menos proponerlas como un modelo que mostrar una manera particular de pensar que tiende hacia la pluralización de prácticas. Esto también nos da la oportunidad para recordarnos que la antropología puede en efecto ser la vanguardia del desmantelamiento de la moderna división de la labor intelectual (i.e. de los sistemas de disciplinas como los conocemos), si tal proyecto es considerado seriamente. Esto también resalta la cuestión de lo que (el más allá de) la epistemología acarrea. ¿Es posible ir más allá de la preocupación por evaluar la verdad, o el valor de verdad de un enunciado, representación, etc. (esto es, el proceso de razonar y validez de los enunciados, lo que uno podría llamar la analítica de la verdad del logocentrismo occidental, como opuesto al proyecto foucaultiano de la pregunta por el enunciador de la verdad y la relación entre el enunciador de la verdad y el ejercicio de poder)? ¿En qué formas el “más allá de la epistemología” también implica ir más allá del cognitivismo, positivismo, lógica, metafísica y logocentrismo? ¿Cuál sería el papel de los estilos alternativos de razonamiento y argumentación (e.g. tradiciones retóricas, exégesis, oratoria, etc.), la introducción de ‘epistemologías subalternas’, o la recuperación de tradiciones Occidentales no-dualistas, tales como la fenomenología?

Un horizonte de antropologías en el mundo, en suma, cambia no sólo los contenidos y nociones tomadas por sentados por las antropologías hegemónicas, sino también los *términos* y las *condiciones* de las conversaciones e intercambios antropológicos en el mundo en general. El empoderamiento de las antropologías en el mundo es una intervención hacia hacer posible ‘otras antropologías y antropologías de otra manera’. Esta visualización involucra un nuevo intento por desnaturalizar la *doxa* y los efectos normalizantes de las ‘antropologías hegemónicas’. Como Kant de Lima indica,

“[...] el control ejercitado sobre la producción intelectual en general y en la antropología en particular como una disciplina académica, científica no es logrado en la academia mediante la censura de contenidos de proposiciones o, al menos, no haciendo sólo esto. Ello involucra la imposición de la *forma académica* de expresión que en el análisis



final orienta y organiza el pensamiento e impone sus límites en la producción intelectual, en el proceso de domesticarlo. *Lo que es importante no es si el contenido de una proposición es revolucionario o no, sino si puede o no ser cuidadosamente ajustado en las formas de expresión permitidas por la académica, y si es o no un producto disciplinado y dócil y, en consecuencia, útil para la misma academia.*” (1992: 207; énfasis agregado).

Empoderar las antropologías en el mundo entonces constituyen un intento por transformar las condiciones inequitativas de posibilidad de producción/circulación del pensamiento antropológico en su conjunto. El encuadre de las antropologías en el mundo asume seriamente la idea que las diferencias (culturales, históricas, políticas y epistemológicas) importan, no sólo como una externalidad ligada al denominado objeto de estudio, sino también como constitutiva de cualquier proyecto antropológico. En este sentido, las antropologías en el mundo constituyen, y amplían en términos de sus consecuencias conceptuales y políticas, un potencial radical para una antropología de la antropología. En corto, como proyecto, el encuadre de las antropologías en el mundo no son más, pero tampoco menos, que tomar seriamente el pensamiento antropológico. Entonces, el empoderamiento de las antropologías en el mundo involucra una pluralización, descentramiento e historización de lo que usualmente aparece como

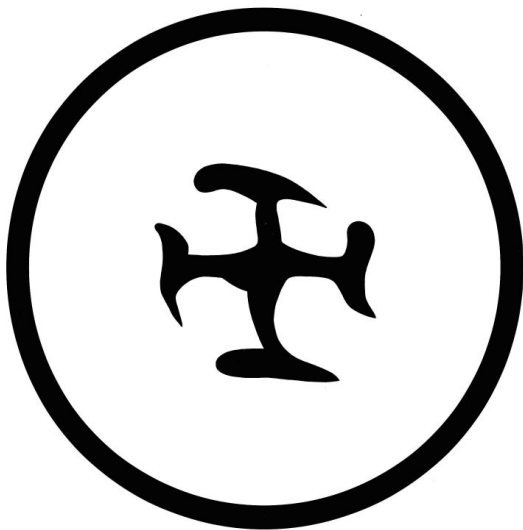
una antropología singular y no problemática. El encuadre de las antropologías en el mundo acarrea una rearticulación del pensamiento antropológico que posibilite asumir con seriedad la constitutiva función del poder y la diferencia en la economía política de las visibilidades. En este sentido, dicho encuadre de las antropologías en el mundo tiende hacia una era post-antropológica,¹⁸ un momento más allá de la dominancia de las ‘antropologías hegemónicas’.

REFERENCIAS CITADAS

- Abu-Lughod, Lila. 1991. Writing Against Culture. In: Richard Fox (ed.), *Recapturing anthropology*, pp. 191-210 Santa Fe: School of American Research..
- Anzaldúa, Gloria, and Analouse Keating, eds. 2003. *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Social Transformation*. New York: Routledge.
- Asad, Talal. 1973. “Introduction” En: Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*. Atlantic Highlands: Humanities Press. Pp 1-19.
- Ben-Ari, Eyal. 1999. “Colonialism, anthropology and the politics of professionalisation” In: Jan van Bremen and Akitoshi Shimizu (eds.). *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania*. Pp: 382-409. Hong Kong: Curzon.
- Behar, Ruth, and Deborah Gordon, eds. 1995. *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1999/2000. “Peripheral anthropologies ‘versus’ central anthropologies”. *Journal of Latin American Anthropology* 4(2)-5(1): 10-30.
- Caldeira, Teresa. 2000. “Introduction: Anthropology with accent.” In: *City of Walls. Crime, Segregation, and Citizenship in Sao Paulo*. pp: 1-19. Berkeley: University of California Press.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe. Postcolonial thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chatterjee, Partha. 1997. *Our Modernity*. Dakar-Rotterdam: Codesria-Sephis.
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, James and George Marcus (eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Pp. 262-266. Berkeley: University of California Press.
- Code, Lorraine. ed 1995. *Rhetorical Spaces: essays on gendered locations*. New York: Routledge.
- Comaroff, Jean y John Comaroff 1992. *Ethnography and the historical imagination*. Oxford: Westview Press.
- Coronil, Fernando. 1996. Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories. *Cultural Anthropology* 11(1) 51-86.
- Delgado, Elena, and Rolando Romero. 2001. “Local Histories and Global Designs: An Interview with Walter Mignolo.” *Discourse* 22(3): 7-33.
- Diamond, Kenneth. [1969] 1974. Anthropology in Question. In Dell Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage, pp. 401-429.
- DiGiacomo, Susan M. 1997. “The new Internal Colonialism” *Critique of Anthropology*. 17(1) 91-97.
- Dirks, Nicholas B. Geoff Eley, and Sherry B. Ortner. (eds.) 1994. *Culture/Power/History : a Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Escobar, Arturo. 2001. Culture sits in places: Reflections on globalism and subaltern strategies of localization. *Political Geography* 20: 139-174.
- Escobar, Arturo. 1993. The Limits of Reflexivity: Politics in Anthropology’s Post-Writing Culture Era. *Journal of Anthropological Research* 49: 377-391.
- Fahim, Hussein and Katherine Helmer. 1980. Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: A Further Elaboration. *Current Anthropology*. 21(5): 644-663.
- Fahim, Hussein, ed. 1982 *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham, North Carolina: Carolina Academic Press.
- Fanon, Franz. [1952] 1967. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Foucault, Michel. 1973. *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel. 1972. *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon.

18 Acá, como Gustavo Lins Ribeiro (2001: 176) dice “el prefijo ‘post’ sugiere la posibilidad de dibujar otros mapas cognitivos [...]” y, por supuesto, hacer posibles otras condiciones de intervención.

- Foucault, Michel. 1973. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets Editor.
- Fox, Richard G, ed. 1991. *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.
- Guha, Ranajit. [1983] 1994. "The prose of counter-insurgency" En: Nicholas Dirks B., Geoff Eley, y Sherry B. Ortner. (eds.) 1994. *Culture/Power/History: a Reader in Contemporary Social Theory*. pp 336-371. Princeton: Princeton University Press.
- Gupta, Akhil. 1995. Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State. *American Ethnologist*. 22(2): 375-402.
- Gupta, Akhil and James Ferguson. 1997. "Discipline and practice: 'The field' as site, method, and location in anthropology" In: Akhil Gupta and James Ferguson (eds.). *Anthropological locations: Boundaries and grounds of a field science*. pp 1-47. Berkeley: University of California Press.
- Hall, Stuart. 1997. "The local and the Global: Globalization and Ethnicity." In: Anthony D. King (ed.) *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. pp. 19-39. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hall, Stuart. 1982. "The rediscovery of 'ideology': return of the repressed in media studies" In: Michael Gurevitch, Tony Bennett, James Curran and Janet Woollacott (eds). *Culture, Society and the Media*. pp 56-90. New York: Methuen.
- Haraway, Donna 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective" *Feminist Studies*. 14 (3): 575-599.
- Harrison, Faye, ed. 1991. *Decolonizing Anthropology. Moving Further toward and Anthropology of Liberation*. Washington, DC: AAA. pp 1-15.
- Hansen, Thomas Blom and Finn Stepputat. eds. 2001. *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*. Durham: Duke University Press.
- Hymes, Dell (ed.). [1969] 1974, *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage Books.
- Ingram, G. B., Bouthillette, A. & Retter, Y. eds. 1997. *Queers in Space: Communities/Public Places/Sites of Resistance*, Seattle: Bay Press.
- Jones, Delmos. [1970] 1988. "Toward a native anthropology" In: Johnnetta Cole (ed.), *Anthropology for the nineties*. Revised edition of *Anthropology for the eighties*. pp 30-41. New York: Free Press.
- 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.
- Knauff, Bruce. 1996. "Gender, Ethnography, and Critical Query" In B. Knauff (ed.), *Genealogies of the Present in Cultural Anthropology*. New York: Routledge, pp. 219-247.
- Krotz, Esteban. 1997. "Anthropologies of the South. Their rise, their silencing, their characteristics. *Critique of Anthropology*. 17 (3): 237-251.
- Lewis, Diane. 1973. Anthropology and Colonialism. *Current Anthropology*, 14 (5): 581-602.
- Marcus, George and Michael Fisher. 1986. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: Chicago University Press.
- Mafeje, Archie. 2001. "Anthropology in post-Independence Africa: End of an Era and the Problem of Self-Redefinition." In *African Social Scientists Reflections Part 1*. Nairobi: Heinrich Boll Foundation.
- Mato, Daniel. 2001. "Producción Transnacional de Representaciones Sociales y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización" pp 127-159. In: Daniel Mato (ed.), *Estudios Latinoamericanos Sobre Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización*. Buenos Aires: CLACSO.



- Mignolo, Walter. 2000. "Border Thinking and the Colonial Difference" In: *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press. Pp:49-90.
- Mitchell, Timothy. 2000. "The Stage of Modernity" In: Timothy Mitchell (ed.). *Questions of Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press. pp 1-34.
- Mitchell, Timothy. 1991. *The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and their Critics*. *American Political Science Review*. 85(1):77-96.
- Monterroso, Augusto. [1959] 1990. "El Dinosaurio" En: *Obras completas (y otros cuentos)*. Barcelona: Anagrama.
- Narayan, Kirin. 1993. How native is a 'native' anthropologist? *American Anthropologist*. 95(3): 671-682.
- Nash, June. 2002. Forum on Institutionalizing International Anthropology. *Anthropology News*. 43(3).
- Quijano, Aníbal. 2000. Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America. *Nepantla* 1(3): 533-580.
- Rabinow, Paul. 1986. "Representation as Social Facts, Modernity and Post-Modernity in Anthropology" In: James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, pp. 234-261. Berkeley: University of California.
- Rabinow, Paul. 1991. "For Hire: Resolutely Late Modern" In: Richard Fox (ed.), *Recapturing anthropology*, pp. 59-72 Santa Fe: School of American Research.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2001. "Post-imperialismo: para una Discusión después del Post-colonialismo y Multiculturalismo" In: Daniel Mato (ed.), *Estudios Latinoamericanos Sobre Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización*. Buenos Aires: Clacso.
- Ribeiro, Gustavo Lins and Arturo Escobar. 2003. "World Anthropologies: Organizers' Statement." Statement for Upcoming Wenner-Gren Symposium, *World Anthropologies: Transformations within Systems of Power*
- Rosaldo, Renato. 1989. *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Stanford: Stanford University Press.
- Said, Edward. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Scholte, Bob. [1969] 1974. "Toward a Reflexive and Critical Anthropology." In Dell Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage, pp. 430-
- Stocking, George W. 1982. "Afterword: A View from the Center." *Ethnos*. 47(1):173-186.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1991. "Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness." In: Richard Fox (ed), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Pp. 18-44. Santa Fe: School of American Research Press.
- Uribe, Carlos. 1997. "A Certain Feeling of Homelessness: Remarks on Esteban Krotz's Anthropologies of the South" *Critique of Anthropology*. 17 (3): 253-261.
- Van Bremen, Jan and Akitoshi Shimizu (eds.). 1999. *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania*. Pp: 382-409. Hong Kong: Curzon.
- Visweswaran, Kamala. 1994 *Fictions of Feminist Ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- WAN Collective. 2001. "En-redarse: A Proposal for a World Anthropology/ies Network." UNC, Chapel Hill, c. May