



Antropologías del Sur

Cinco miradas

Colección Memorias

Jacqueline **Clarac de Briceño**

Esteban **Krotz**

Esteban Emilio **Mosonyi**

Nelly **García Gavidia**

Eduardo **Restrepo**

Antropologías del Sur

Cinco miradas

Colección Memorias

Con el libro *Antropologías del Sur. Cinco miradas*, inauguramos la Colección Memorias, de la Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías como el proyecto editorial de la Red de Antropologías del Sur, fundada en Venezuela en 2015, y que surge como una propuesta de integración y de visibilización de las antropologías que practicamos en América Latina y el Caribe, en principio, pero que aspira a abarcar otras zonas consideradas “sures” del planeta.

Jacqueline Clarac de Briceño (Universidad de Los Andes, Mérida Venezuela), Esteban Krotz (Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, México), Esteban Mosonyi (Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela), Nelly García Gavidia (Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela) y Eduardo Restrepo (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), nos ofrecen cinco perspectivas de cómo piensan las antropologías en nuestros países, a propósito del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur, realizado del 10 al 15 de octubre del 2016 en la ciudad de Mérida, capital andina de Venezuela.

En *Antropologías del Sur. Cinco miradas*, ofrecemos este grupo de conferencias con ideas comunes, ideas divergentes, propuestas puntuales y concretas, con la necesaria autocrítica, en las cuales se conjugan las visiones de cinco maestros y maestras de las antropologías de Venezuela, Colombia y México, quienes propician un necesario e incipiente diálogo para re-pensarnos en nuestra región.

Red de Antropologías del Sur
Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías



Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías

Colección Memorias



MIEMBROS PRINCIPALES NACIONALES

Jacqueline Clarac de Briceño (ULA, Mérida, Venezuela)
Esteban Emilio Mosonyi (UCV, Caracas, Venezuela)
Carmen Teresa García (ULA, Mérida, Venezuela)
Rosa Iraima Sulbarán (UNEARTE, Caracas, Venezuela)
María Angela Petrizzo (CUHELAV, Mérida, Venezuela)
Manuel Díaz (UNELLEZ, Barinas, Venezuela)
Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo (ULA, Mérida, Venezuela)
Camilo Morón (UNEFM, Falcón, Venezuela)
Anderson Jaimes (Museo del Táchira / UPTM, Táchira, Venezuela)
Nelson Montiel (UNELLEZ, Barinas, Venezuela)
Yarisma Unda (UNELLEZ, Barinas, Venezuela)
Annel Mejías Guiza (ULA, Mérida, Venezuela)
Maya Mazzoldi (ULA, Zulia, Venezuela)
Jeniffer Gutierrez Seijas (UC, Carabobo, Venezuela)
Emanuel Emilio Valera (SOVENAF / UCV, Caracas, Venezuela)
Carlos Camacho (UNESUR, Mérida, Venezuela)
José Gregorio Vásquez Castro (ULA, Mérida, Venezuela)
Andrés Agustí (ULA, Mérida, Venezuela)
Domingo Briceño Carmona (productor audiovisual, Trujillo, Venezuela)

MIEMBROS PRINCIPALES INTERNACIONALES

Eduardo Restrepo (Universidad Javeriana, Colombia)
Miguel Mugueta (Universidad Nacional del Centro, Argentina)
Cristina Fustec-Briceño (París, Francia)

Cuentas de la Red de Antropologías del Sur
Correo electrónico: redantropologiasdelsur.vzla@gmail.com
Twitter: @AntropoDelSur
Facebook: <https://www.facebook.com/AntropologiasDelSur/>
Página web: <http://red.antropologiasdelsur.org/ve/>

ANTROPOLOGÍAS DEL SUR
CINCO MIRADAS

GRUPOS ALIADOS DE LA RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)

Responsables: Eduardo Restrepo / Cristina Oehmichen

Agrupación de diferentes asociaciones, sociedades y colegios de los países de América Latina

Web site: <http://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/>

PAHIP (Programa de Arqueología Histórica, Identidad y Patrimonio)

NURES (Núcleo Regional de Estudios Socioculturales) / Facultad de Ciencias Sociales

Universidad Nacional del Centro Provincia, de Buenos Aires, Argentina (UNICEN)

Responsable: Miguel Mugueta

Web site: <http://arquologiahistoricafrontera.blogspot.com/>

CAPÍTULO FALCÓN DE LA RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

CIAAP (Centro de Investigaciones Antropológicas, Arqueológicas y Paleontológicas)

ALab-CRBAP (Aula Laboratorio de Conservación y Restauración de Bienes Arqueológicos y

Paleontológicos) / Comunidad de Aprendizaje J. M. Cruxent / RMC, CAM, SISEF: Red

de Museos Comunitarios, Casas y Árboles de la Memoria, Senderos de Interpretación

y Significación del Estado Falcón / Fundación de Ciencias Humanas Cudán de Cuté

Bacoa. Revista Interdisciplinaria de Ciencias y Artes

Universidad Nacional Experimental “Francisco de Miranda”, Coro, Falcón, Venezuela

Responsable: Camilo Morón

Web site de la revista Bacoa: <http://bacoa.unefm.edu.ve/>

CAPÍTULO CARABOBO DE LA RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

Centro de Investigaciones Sociales / Departamento de Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias

de la Educación, de la Universidad de Carabobo, Venezuela

Responsables: Jeniffer Gutierrez Seijas / Carmen Mambel / Isabel Falcón / César Torres

CAPÍTULO TÁCHIRA DE LA RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

Comunidad de aprendizaje en Desarrollo Endógeno, mención Arqueología Comunitaria, del

Táchira, avalado por el Programa de Estudios Abiertos de la Universidad Politécnica Territorial

“Kléber Ramírez” (UPTM) / Diplomado en Arte Rupestre, del Táchira, avalado

por la Universidad Nacional Experimental “Francisco de Miranda” (UNEFM)

Instituciones sedes: Museo del Táchira, Grupo de Investigación Bordes ULA-Táchira,

Galería de Arte El Punto de San Juan de Colón

Responsable: Anderson Jaimes

Web site del Grupo Bordes-ULA: <http://www.bordes.com.ve/category/bordes/>

Grupo de Investigación de Artes Tradicionales

Centro de Estudios y Creación Artística Sartenejas, de la Universidad Nacional

Experimental de las Artes (UNEARTE)

Contactos: Katrin Lengwinat / Rosa Irama Sulbarán / Andrés Cartaya / Ana Bolívar

Web site: www.unearte.edu.ve/atunearte

Sociedad Venezolana de Antropología Física “Charles Darwin” (SOVENAF)

Responsables (Directiva 2011-2017): Emanuel Emilio Valera (presidente)

Jackelin López (vicepresidenta) / William Morán (secretario) / Edgar Hernández Valero

(tesorero) / Diana Sierra (representante estudiantil)

Web site: <https://sovenaf.jimdo.com/>

Grupo de Investigación de Etnología, Etnohistoria y Arqueología (GRIET) / Programa

de Ciencias Sociales y Programa de Ciencias de la Educación, del Vice rectorado de Planificación

y Desarrollo Social / Universidad Nacional Experimental de los Llanos “Ezequiel Zamora”

(UNELLEZ), Barinas, Venezuela

Responsables: Nelson Montiel / Yarisma Unda

Web site: griet.unellez.edu.ve

ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

CINCO MIRADAS

RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR
BIBLIOTECA DIGITAL LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍAS

COLECCIÓN MEMORIAS

ANTROPOLOGÍAS DEL SUR. CINCO MIRADAS

© Jacqueline Clarac de Briceño, Esteban Krotz, Esteban Emilio Mosonyi,
Nelly García Gavidía y Eduardo Restrepo

© BIBLIOTECA DIGITAL LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍAS

Primera edición, 2017

COLECCIÓN MEMORIAS

RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

COORDINACIÓN DE COLECCIÓN:

Annel Mejías Guiza

DISEÑO Y CUIDADO DE COLECCIÓN:

José Gregorio Vásquez

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY:

Depósito legal: ME2017000082

ISBN: 978-980-12-9580-8

Hecho en Venezuela

Edición digital de distribución gratuita



BIBLIOTECA DIGITAL LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍAS

Colección Memorias

En la **Colección Memorias**, de la Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías, editaremos los libros relacionados con las publicaciones de manifiestos, declaraciones y textos compilatorios de los eventos organizados por la Red de Antropologías del Sur y nuestros grupos aliados, como simposios, foros, seminarios, talleres, congresos, entre otras formas de divulgación y debate de las antropologías realizadas en nuestra región. La intención se centra en divulgar gratuitamente los resultados de nuestros encuentros para visibilizar y poner a la disposición de la comunidad antropológica del mundo las actualizaciones sobre nuestros debates y líneas de investigación.

Abrirá la **Colección Memorias** los libros alimentados con los valiosos trabajos presentados en el Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016, realizado en octubre del 2016, y las disertaciones sobre antropologías del sur, discutidas en las Jornadas Nacionales preparatorias de dicho Congreso Internacional, celebradas en octubre del 2015.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	9
PRESENTACIÓN	12
ANNEL MEJÍAS GUIZA	
ANTROPOLOGÍAS DEL SUR. CINCO MIRADAS	
UNA MIRADA DE LAS ANTROPOLOGÍAS DEL SUR DESDE LOS ANDES VENEZOLANOS	22
JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO	
ALGUNOS RETOS DE LAS ANTROPOLOGÍAS DEL SUR HOY	40
ESTEBAN KROTZ	
LA NUEVA ANTROPOLOGÍA DEL SUR EN EL CONTEXTO DE LA ACTUAL. SITUACIÓN NACIONAL Y MUNDIAL, CON ATENCIÓN ESPECIAL A NUESTRA SOCIODIVERSIDAD Y LINGODIVERSIDAD	59
ESTEBAN EMILIO MOSONYI	
ANTROPOLOGÍAS DEL SUR ¿UN LUGAR PARA PENSARNOS/OTROS?	79
NELLY GARCÍA GAVIDIA	
ANTROPOLOGÍAS DEL MUNDO: PERSPECTIVA ANALÍTICA Y POLÍTICA	99
EDUARDO RESTREPO	



AGRADECIMIENTOS

Para la publicación de este libro contamos con el financiamiento de la Fundación para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología (FUNDACITE), unidad territorial en Mérida del Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria, Ciencia y Tecnología, además de tener el incondicional e importante apoyo de la viceministra de Asuntos Estudiantiles, Eulalia Tabares, del Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria, Ciencia y Tecnología. Asimismo, contamos con la ayuda presupuestaria del Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes (CDCHTA), de la Universidad de Los Andes (ULA), Mérida, Venezuela, y de la Fundación Red de Antropologías del Sur.

Agradecemos la ayuda de todas las instituciones universitarias, organizaciones gubernamentales o no gubernamentales que avalaron académicamente y aportaron en la co-organización del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016: Universidad de los Andes (Mérida, Venezuela); Universidad del Zulia (Zulia, Venezuela); Universidad Politécnica Territorial “*Kléber Ramírez*” (Mérida, Venezuela); Universidad Bolivariana de Venezuela (UBV), Eje Cacique Mara (Zulia, Venezuela); Universidad Nacional Experimental “*Francisco de Miranda*” (Falcón, Venezuela); FUNDACITE-Mérida y Viceministerio de Asuntos Estudiantiles, del Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria, Ciencia y Tecnología; Instituto Nacional de Turismo (INATUR) y Colegio Universitario Hotel Escuela de los Andes Venezolanos (CUHELAV), del Ministerio del Poder Popular para el Turismo; Biblioteca Nacional y Biblioteca Febres Cordero, del Ministerio del Poder Popular para la Cultura; Gobernación del Estado Bolivariano de Mérida; Fundación para el Desarrollo Cul-

tural del Estado Mérida (FUNDECEM); Museo de Arte Colonial; Casa de los Antiguos Gobernadores; Canal comunitario Tatuy TV; Mercal; A.C. Intercultural de Venezuela.

Agradecemos a todo el equipo humano de la Red de Antropologías del Sur.



PRESENTACIÓN

Con el libro *Antropologías del Sur. Cinco miradas*, inauguramos la Colección Memorias, de la **Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías** como el proyecto editorial de la **Red de Antropologías del Sur**, fundada en Venezuela en 2015, y que surge como una propuesta de integración y de visibilización de las antropologías que practicamos en América Latina y el Caribe, en principio, pero que aspira a abarcar otras zonas consideradas “sures” del planeta.

Jacqueline Clarac de Briceño (Universidad de Los Andes, Mérida Venezuela), Esteban Krotz (Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, México), Esteban Mosonyi (Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela), Nelly García Gavidia (Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela) y Eduardo Restrepo (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), nos ofrecen cinco perspectivas de cómo piensan las antropologías en nuestros países, a propósito del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur, realizado del 10 al 15 de octubre del 2016 en la ciudad de Mérida, capital andina de Venezuela.

En “Una mirada de las Antropologías del Sur desde los Andes venezolanos” como conferencia inaugural, Jacqueline Clarac de Briceño continúa su línea de investigación sobre las antropologías reflexionando a partir del nacimiento y desarrollo de la antropología en Venezuela, ahora desde su experiencia como egresada de la Universidad Central de Venezuela (UCV) y luego como profesora y fundadora de esta disciplina en la Universidad de Los Andes.

Sus cincuenta años como antropóloga en ejercicio, haciendo investigación, actividades de extensión y formando a centenares de estudiantes en Venezuela, especialmente en el occidente, le dan autoridad a la profesora para hacer autocrítica sobre el devenir

de la disciplina en el país, haciendo énfasis en la necesaria desalienación cultural como objetivo central de los antropólogos y antropólogas del sur. Y esto incluye una desalienación dentro del interior de la misma disciplina: una *mea culpa* de la antropología venezolana, especialmente de la enseñada en la UCV, escuela que dejó de hacer trabajo de campo –y, por lo tanto, investigación– debido a lo que la autora llama la influencia de especialista que vinieron del sur-sur, quienes instaron a aprender primero la metodología antes de ir al campo.

El contacto con el campo, sea en antropología sociocultural, arqueología, antropolingüística o bioantropología, es transversal para Clarac, ya que sin ir al campo no se investiga y, segundo, no se conoce al país (que creemos conocer), no se tiene ese vital contacto con las comunidades para fundar esos lazos del compromiso social y para enseñarles a cuidar su patrimonio, para concienciar a los sectores que manejan las políticas públicas, hacen las leyes y las aplican.

No duda en afirmar que, si bien la disciplina nació en el norte, nuestra situación territorial y académica es diferente de la de esos países, ya que allá las y los colegas cuentan con una tradición, mientras los/as antropólogos/as del sur necesitamos, no sólo construirla, sino también comprenderla a partir de cómo hemos funcionado y funcionamos internamente para saber cómo establecer metodologías creativas que nos permitan estudiar nuestras sociedades pluriétnicas y multiculturales con una historia socio-política-histórica-biológica compleja. Por esta razón, la profesora nos insta a conocer la etnohistoria de las zonas que investigamos.

Una reflexión de Clarac de Briceño hila esa aspiración utópica de la humanidad (que retoman Krotz y Mosonyi en sus conferencias): las antropologías necesitan apuntar hacia el estudio del ser humano y ayudar a ejercitar nuestra capacidad cerebral para, en vez de inventar guerras permanentes, comprendernos unos con otros y con nuestro planeta.

Más adelante, en este libro, conseguirá las disertaciones de Esteban Krotz, ideólogo de las antropologías del sur como propuesta de reflexión teórica, quien nos presenta en “Algunos retos

de las antropologías del sur hoy” cómo, a pesar de haberse fundado tantos programas de pre y postgrados en antropología en América Latina y el Caribe, siguen las políticas de invisibilización hacia las antropologías que enseñamos y producimos en nuestros países, lo que se ve reforzado con un sistema de publicaciones que exige a las y los estudiantes a publicar en inglés y en revistas especializadas en el Norte, descuidando las lenguas de nuestra región.

Las antropologías, para Krotz, se comprenderían como un “*instrumento cognitivo de carácter científico*” para conocer nuestros problemas sociales, su reproducción.

Y sigue insistiendo en la diferencia entre antropologías que se hacen *en y desde* el sur, distintas a las antropologías *del* sur, que con llevaría a la propuesta de insertarnos dentro de la tradición de lo que llama la antropología mundial universal como disciplina y al estudio de la humanidad (en esto coincide con Jacqueline Clarac de Briceño), entendiendo que existe la diferencia cultural Norte-Sur. También propone otro nombre para las Antropologías del Sur: “la búsqueda de la *antropología propia*”, como refleja en su interesante conferencia.

Dentro de los retos de las Antropologías del Sur, Krotz enumera tres: la revitalización de nuestros antecedentes propios para comprender la antropología mundial universal como “un proceso de *evolución multilineal*”, la intensificación sobre la reflexión metodológica de nuestras antropologías en un sentido amplio y la recuperación crítica de nuestros inicios como disciplina. Invitamos a leer este texto para ahondar más sobre su propuesta, que viene tejiendo –para nuestra fortuna– desde hace veinticuatro años y a cuya reflexión nos sumamos.

Esteban Emilio Mosonyi es elocuente en “La nueva antropología del sur en el contexto de la actual situación nacional y mundial, con atención especial a nuestra sociodiversidad y lingodiversidad” para convencernos de que somos antropólogos y antropólogos del sur, porque lo sentimos y lo vivimos así. Una clase magistral su conferencia.

De esta manera, este maestro del indigenismo venezolano, con más de cincuenta años de carrera como antropólogo, nos

acerca a una caracterización —que no pretende ser general— sobre la “Antropología del Sur” (en singular): “un saber muy *sui generis*” que se acerca, dice, a la noción de etnociencia. No es un saber inductivo ni deductivo, ni intuición, ni fe ciega, sino “una certeza” que forma parte de nuestro ser del Sur, con una epistemología en pleno desarrollo plurilíneal, como lo plantea Krotz, y con una praxis concreta en lugares concretos.

En este momento, expone Mosonyi en su conferencia, no contamos con términos convencionales para alcanzar una opinión compartida sobre qué es ser antropólogo o antropóloga del sur, tampoco sería una prioridad determinarlos. La diversidad, la diferencia serían nuestras fortalezas y, por lo tanto, no estaríamos supeditados a ningún centro hegemónico científico como “antropólogos de segunda”, sino que producimos antropología en nuestro propio ambiente, lo que equivaldría a la noción de “antropología propia” de Krotz.

A diferencia de los/as antropólogos/as del norte que hablan de “primitivos” o de “bandas” al referirse a comunidades indígenas, el antropólogo y la antropóloga del sur se deslindan de esa terminología que propicia la discriminación.

Pero Mosonyi deja muy claro que no se trata de una postura de *apartheid* científico, es nuestro deber intercambiar con nuestros/as pares en condiciones de equidad. Para ello llama a “organizarnos en nuestro propio seno”, reconocer la sociodiversidad y la biodiversidad como parte de la humanidad y del planeta, analizar los conflictos mundiales que se presentan actualmente entre el neoliberalismo y el neofascismo, asumir las debilidades de las propuestas políticas progresistas de nuestros países que paradójicamente no comulgan con sus sistemas económicos.

Nelly García Gavidia invita, con un verbo regio, a salirnos de los istmos y de las etiquetas con las “Antropologías del Sur ¿Un lugar para pensarnos/otros?”, haciendo un bosquejo de las principales corrientes de reflexión teórica y de método surgidas en nuestra región relacionadas con el estudio epistemológico de nuestra disciplina, entre ellas las del brasileño Roberto Cardoso

de Oliveira, el mexicano Guillermo Bonfil Batalla, la colombiana Myriam Jimeno.

Para García Gavidia, una de las primeras crisis de la antropología se vivió cuando “las metrópolis” donde nació la disciplina perdieron sus colonias y en esos países se comenzó a hacer antropología por parte de “los nativos”. Este ejercicio en esas antiguas colonias, expoliadas y consideradas “salvajes”, “bárbaras”, “pre-rationales” por los/as antropólogos de esas “metrópolis”, ha buscado su bautismo, primero, con el nombre: así se ha denominado antropología subdesarrollada, antropología nativa, antropología indígena, antropología del tercer mundo, antropología alternativa, antropología otra... en fin. O “antropologías segundas”, como nos llamó Krotz. Pero para esta profesora esta denominación es despectiva y nos invita a tener cuidado con las autodenominaciones, aún cuando conlleven “autoasunción” y “auto-reconocimiento”, porque podríamos caer en “un estigma”.

Pero este bautismo de cómo denominar las antropologías que hacemos en nuestras regiones es, según García Gavidia, “escurridizo”, pero aún más lo sería su caracterización como “antropologías del sur” (diferiendo con la propuesta de Mosonyi).

Asumir la relación Norte-Sur como mundo bi-polar conllevaría, de acuerdo con esta autora, al problema del relativismo y a la limitación de observar la diversidad y las relaciones entre las antropologías que se hacen en el norte y en el sur, en el norte-norte y en el sur-sur. Al ampliar la noción de “sur” a subalternidad, esta profesora afirma que se trataría de una postura más ideológica que epistemológica, lo que devendría, augura, en una actitud que podría cerrarnos como un caracol frente a las “redes transnacionales” establecidas entre las diversas antropologías (noción que no comparte Mosonyi al hablar que la antropología del sur no se presenta como un *apartheid*). Si usted, nuestro lector o lectora, desea conocer las alternativas que nos ofrece García Gavidia relacionadas con las diferentes producciones de la antropología y cómo visibilizarnos, en un proceso necesario de autocrítica, no dude en leer su conferencia.

Para cerrar este libro, en el capítulo “Antropologías del mundo: perspectiva analítica y política”, Eduardo Restrepo nos hace una descripción precisa sobre la dimensión disciplinaria de la antropología que nos condiciona como antropólogos y antropólogas a investigar, enseñar y hacer propuestas teóricas bajo la camisa de fuerza de esas narrativas disciplinarias, lo que coarta la creatividad (tan necesaria en nuestra región), la capacidad de análisis crítico y el no reconocimiento de la diversidad dentro del seno de la misma disciplina.

De esta manera, Restrepo nos invita a hablar de antropologías en plural y no en singular para, en primer lugar, reconocer que no existe una sola antropología “auténtica” sino diversas antropologías, que han nacido en nuestros países, incluso en las regiones de cada país, como prácticas situadas. Este primer reconocimiento conllevaría, propone, desarrollar e impulsar un proyecto de investigación para estudiar las diversas “genealogías” de las diversas antropologías que han surgido en nuestra región, incluso las que han nacido fuera de los centros académicos, para tener una historia de nuestras antropologías. Esta última propuesta impulsaría lo que Jacqueline Clarac de Briceño y Esteban Krotz llamarían construir nuestra tradición o revitalizar nuestros antecedentes con el fin de re-conocernos e insertarnos desde una perspectiva crítica en la historia de la disciplina.

En segundo lugar, plantea hacernos conscientes de lo que bautiza “sistema mundo de la antropología”, que incluye las relaciones de poder estructuradas tanto entre las antropologías hegemónicas (ya de por sí visibilizadas) como entre las antropologías subalternizadas, porque, para este autor, hay antropologías subalternizadas incluso en las antropologías del norte y hay antropologías hegemónicas hasta en las antropologías del sur, y una de sus secuelas se puede ver en la invisibilización de los trabajos de los/as propios/as colegas en la región porque no los/as conocemos y, por lo tanto, no los/as enseñamos. Por esto, Restrepo no habla de un “sur” geográfico sino de un “sur” como categoría geopolítica, como parte de una política del posicionamiento.

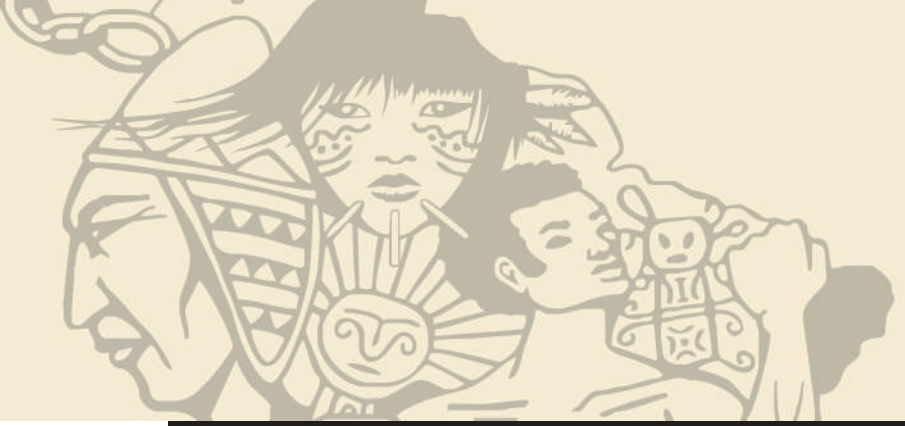
Por último, dándonos un esbozo sobre lo que es antropología, disidentes, Restrepo propone que algunas antropologías del sur (no todas) entrarían en esta corriente, porque justamente implosionarían, subvertirían, irrumpirían los “lazos de la sumisión intelectual” de “las antropologías de manual”.

En *Antropologías del Sur. Cinco miradas* ofrecemos este grupo de conferencias con ideas comunes, ideas divergentes, propuestas puntuales y concretas, con la necesaria autocrítica, en las cuales se conjugan las visiones de cinco maestros y maestras de las antropologías de Venezuela, Colombia y México, quienes propician un necesario e incipiente diálogo para re-pensarnos en nuestra región.

ANNEL MEJÍAS GUIZA
Red de Antropologías del Sur
Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela



ANTROPOLOGÍAS DEL SUR
CINCO MIRADAS



JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO

(Guadalupe). Antropóloga de la Universidad Central de Venezuela (UCV), doctora en Etnología en la École Des Hautes Études en Sciences Sociales, París, Francia. Ingresó como profesora en la Universidad de Los Andes (ULA), Mérida, Venezuela, desde 1971, donde ayudó a fundar el Departamento de Antropología y Sociología, de la Facultad de Humanidades y Educación. Creó en 1982 la revista *Boletín Antropológico* y en 1986 co-fundó el Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, de la ULA. En 1996 funda la Maestría en Etnología (ya con once cohortes) y en 2005 el Doctorado en Antropología (con cinco cohortes), en la ULA. Ha publicado diversos libros como autora, co-autora, compiladora y editora, entre los más importantes: *La Cultura Campesina en Los Andes Venezolanos* (2006, 2014), *Dioses en Exilio. Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cordillera de Mérida* (1981, 2003, 2016), *La Persistencia de los Dioses. Etnología Cronológica de los Andes Venezolanos* (1985), *La Enfermedad como Lenguaje en Venezuela* (1992, 1996, 2010), *Historia, Cultura y Alienación en Época de Cambio y Turbulencia Social. Venezuela 2002-2003* (2004) y *El “Lenguaje al Revés” (Aproximación Antropológica y Etnopsiquiátrica al Tema)* (2005). También suma cuatro libros de literatura infantil con perspectiva etnológica: *Había una Vez una Gran Mancha Blanca* (1986, 2006), *El Águila y la Culebra* (1986, 2008), *El Capitán de la Capa Roja* (1988, co-autora) y *Primeros Encuentros en la Serranía de Trujillo* (1992, co-autora).

UNA MIRADA DE LAS ANTROPOLOGÍAS DEL SUR DESDE LOS ANDES VENEZOLANOS¹

JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO²

Hay muchos estudiantes aquí, menos mal, porque cuando comencé a estudiar antropología al empezar los años 1960, no había prácticamente antropólogos en Venezuela y nadie sabía lo que era ser antropólogo. Tuvimos que inaugurar la antropología en el país y a veces no fue tan fácil... Sin embargo, fue más fácil para nosotros unos años más tarde cuando pasé a trabajar en el occidente del país. Yo me gradué en la Universidad Central de Venezuela (UCV), estudié en los años 60 del siglo pasado, unos años muy difíciles políticamente, porque teníamos a cada rato la universidad invadida por los militares y muchas veces teníamos paro a causa de esto, no podíamos seguir siempre los estudios, lo que hacíamos era aprovechar cuando el Ejército estaba en la universidad y nosotros fuera de ésta, aprovechábamos para investigar. Íbamos a distintas partes del país, lo que nos permitió conocer más a Venezuela y a su población. No había en esa época subsidios para que los estudiantes pudiesen viajar... íbamos en bus a algunas partes como el sur del Lago de Valencia, donde podíamos trabajar

¹ Conferencia central y de apertura del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016, presentada en el Auditorio del Colegio Universitario Hotel Escuela de Los Andes Venezolanos (CUHELAV), Mérida, Venezuela, el martes 11/10/2016.

² Departamento de Antropología y Sociología, Facultad de Humanidades y Educación, de la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.

con los campesinos de la zona, y procurábamos recibir una beca de organismos encargados del “desarrollo” del país, pero era difícil hacerse oír —en dicha época hacían aplicar la metodología de teóricos del “desarrollo” como Gino Germani, quien estaba muy de moda en sociología, y de Walt W. Rostow, para comprender a campesinos venezolanos de origen indígena americano o de origen africano, íbamos a la Sierra de Perijá, en el estado Zulia, con los yukpas, de lengua caribe, o con los barí, de lengua chibcha...

Todo el occidente del país, se lo digo porque muy poca gente lo sabe, tenía población de origen y de lengua chibcha “arcaico” como lo supimos más tarde, era la población más antigua de la Cordillera de Mérida y después llegaron pueblos de familia lingüística arawak y caribe. Los arawak constituyen la familia indígena más numerosa del norte de Suramérica y están en casi todos los países que se ubican ahí. En cuanto a los Caribes, dominaban las Guayanas, el centro y norte de Venezuela, y sobre todo el mar Caribe, de donde dirigieron una lucha de resistencia muy grande contra los españoles, quienes por esto los odiaban y temían, tuvieron tanto miedo hacia ellos que no se atrevieron esos españoles a invadir el interior de nuestro país hasta que sus colonias americanas fuesen pobladas ya de ciudades españolas dirigidas por gobernadores españoles y que, para lograr ellos lo mismo con Venezuela, tuvo su rey que pedir ayuda a los banqueros alemanes y a un ejército alemán el cual, en lugar de pelear con los caribes en el mar Caribe, prefirieron dar la pelea en las regiones llamadas hoy estados Falcón y Lara, fundando la primera ciudad del interior de Venezuela: El Tocuyo, en el estado Lara.

Como antropólogos teníamos la curiosidad de saber cómo íbamos a ser recibidos por las comunidades, porque la gente sólo entendía lo que significaba ser médico, abogado o ingeniero. Recuerdo que mi esposo se reía mucho cuando a su mamá, que vivía en Barquisimeto (ella era llanera de origen, del estado Apure), le decían: *¿Doña Aurora, qué es lo que estudia su nuera?* Y mi suegra respondía: “Ella está estudiando antropofagia”.

El día que nos graduamos en la Universidad Central de Venezuela (UCV), el director de la Escuela de Antropología y Socio-

logía (porque en esa época estaban unidas esas dos carreras al nivel de los dos primeros años) nos avisó: “Bueno, los antropólogos no saben dónde van a trabajar, deben comprender que en el país no conocen lo que ustedes pueden hacer, tendrán que inventar o enseñarles a ellos”. Y en efecto, nos tocó inventar. Los antropólogos éramos muy pocos al lado de los sociólogos, en cada cohorte los sociólogos se graduaban cuarenta o cincuenta, mientras que nos graduábamos ocho, nueve o diez antropólogos.

Yo me gradué y concursé en esta escuela de la UCV, gané el concurso y me quedé, pero seguía el mismo problema: A cada rato se cerraba dicha institución, por invasión de los militares. Una vez, cansada de no poder entrar a la universidad, fui a visitar a la doctora Adelaida de Díaz Ungría, nuestra profesora de antropología física, a quien queríamos mucho; era catalana, había venido a Venezuela para escapar de la dictadura de Franco. Hoy se llama esa disciplina de ella “Bioantropología”, sólo que ahora están agregando más y más otras disciplinas a esta primera, cuyo nombre en España era “Naturismo”, de modo que hoy, siendo uno bioantropólogo ha de estudiar genética humana, y genética de población. Les sigo contando aquí la anécdota: cansados entonces de ver la UCV casi siempre cerrada fuimos de nuevo a visitar a la doctora Adelaida, siempre por la misma razón, le dijimos: *Doctora, estamos muy preocupados. ¿Cuándo vamos a volver a investigar, estudiar y trabajar en la UCV?* Nos contestó: “No se preocupen, muchachos, yo ya me he acostumbrado, Venezuela es un país donde uno se ve desesperado a veces, no se sabe qué va a pasar y uno tiene muchas dudas sobre el futuro, sin embargo, un buen día todo se arregla y nadie sabe ni cómo ni por qué, así que esperen el día en que se va a arreglar de nuevo todo”. Ella ya conocía cómo era el país y, como venía de España, donde había una dictadura, no le daba mucha importancia a lo que sucedía aquí.

Ya graduada, trabajé un tiempo en la UCV, pero al ver que las cosas seguían igual, decidí viajar a Mérida, ahí no había antropólogos ni escuela de antropología, pero el rector estaba agrandando la Universidad de Los Andes (ULA), bajo los consejos del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro... Cuando llegué estuve tra-

bajando primero en la Facultad de Medicina, la más antigua de la ULA junto con la Facultad de Derecho. Quienes fuimos los primeros en trabajar en la ULA hemos hecho conocer poco a poco la antropología, a fin de que no nos dijieran “antropófagos”...

La Escuela de Medicina de la ULA fue la primera en dar-me trabajo, porque ahí sabían que un antropólogo está formado para trabajar también con los médicos. Fundé entonces la primera cátedra de antropología en la ciudad de Mérida en Medicina, en un Departamento pluridisciplinario llamado “Ciencias de la Conducta y Psiquiatría”, donde trabajé dos años, luego fui pedida por la Facultad de Humanidades, que tenía pocos años de haber sido creada y tenía un departamento de Antropología y Sociología fundado por el hermano del rector, el cual había estudiado etnohistoria en Alemania, pero murió temprano éste dejando en dicho departamento sólo a un sociólogo del estado Táchira y a un antropólogo que quiso irse a Trujillo, donde había una extensión de la Universidad de los Andes, por lo que me llamaron. Se necesitaba además contratar a antropólogos y sociólogos egresados de la UCV, cosa que logré hacer con la ayuda de colegas de Caracas, aunque fue mucho más difícil para mí trabajar con los jóvenes colegas a quienes traje a Mérida, porque esos trajeron con ellos una tradición muy reciente que habían adquirido en la UCV, de pelear permanentemente entre sí, porque pertenecían a distintos partidos políticos y esto era mucho más importante para ellos que la investigación en ciencias sociales.

Me quedé un tiempo más también en Medicina donde fundé poco después una cátedra de antropología de la salud y la enfermedad para los jóvenes médicos que tenían que salir para el campo y no conocían en absoluto cómo era el campesino que iba a ser su paciente. Por esta razón los primeros estudiantes que me ayudaron en las investigaciones fueron los de Medicina, luego serían los de la escuela de Historia en Humanidades, donde fundé dentro del nuevo pensum que se elaboró, las cátedras de Antropología 1 y Antropología 2. No voy a contar a partir de aquí todos los obstáculos encontrados, fueron muchos, pero fueron muchos también los logros, a pesar de trabajar en condiciones políticas si-

milares a las de la UCV, sólo que en esa época no se cerraba a cada rato la ULA, pues el Ejército que peleaba contra los estudiantes de izquierda no permanecía en la universidad como en Caracas, la solución era llevarse uno un pañuelo y un frasco de vinagre para poder soportar las bombas lacrimógenas, pero significaba también sufrir por la muerte de estudiantes que eran alumnos de nosotros y nosotras, profesores(as) de medicina. Por ejemplo, la muerte que más me dolió fue la de Jorge Rodríguez, quien estudiaba medicina en la ULA, estudiante muy brillante, a quien dediqué más tarde mi libro *El lenguaje al revés*.

Empecé a trabajar en investigación en la Cordillera con los campesinos, quienes eran mucho más fácil de encontrar en esa época que ahora, porque ellos no se habían abierto todavía a otro mundo, el campesino era de verdad un campesino merideño, los conocí, me gustó mucho lo que aprendí de ellos y mi primer libro fue sobre ellos, campesinos de Mérida, de origen chibcha y arawak, quienes tuvieron que re-estructurar sus costumbres y lenguas para adaptarse o procurar adaptarse a la cultura de los europeos dominantes. Como logré conseguir una casita entre ellos, en el valle de La Pedregosa, muy distinto de La Pedregosa actual, ya que desde la década de los 90 tuvo que enfrentar la invasión de los criollos venidos de otras partes para estudiar o trabajar en la ULA. Cuando yo llegué no había luz eléctrica, se subía por un camino lleno de piedras, las cuales eran muy respetadas por la población de dicho valle; había muchos campesinos de origen indígena, cuyos rituales eran tan nostálgicos que me hacían llorar; muchos de ellos no conocían la ciudad de Mérida, sólo conocían La Pedregosa y La Parroquia, a pie de la meseta, sector adonde debían ir para hacer sus papeles de identidad cuando los necesitaban.

Fue para mí una época interesante desde todos los puntos de vista, inclusive en relación con la ULA, que estaba creciendo sin cesar, ya que recibía siempre más y más estudiantes de todas partes del país, estos tenían transporte y comedor gratis, facilidades que no recibían en Caracas en ese tiempo, pero que sí recibieron luego en Caracas y Valencia, ya que poco a poco fueron creciendo las universidades del país y al crecer ofrecieron más trabajo a los

antropólogos; por lo menos en las universidades, porque también empezaron a trabajar en hospitales, en centros de investigación de todo tipo, en ministerios también, pues comenzaron a trabajar para el gobierno. Es decir, la extensión de la antropología se empezó a realizar poco a poco en Venezuela.

Llegó un momento cuando los investigadores del sur-sur (zona de Argentina, por ejemplo) hablaban de la muerte de la antropología, nos sorprendió mucho a nosotros que tan temprano muriera la antropología cuando acabábamos de empezarla a fundar en América Latina, yo sabía que eso no podía ser, porque era una ciencia nueva llena de futuro según mi experiencia personal, porque pertencí a una cohorte en la UCV que tuvo mucho, mucho trabajo en investigación. Agradezco a mis profesores a causa de esto, porque luego la UCV perdió infelizmente la costumbre de la investigación, empezó a dejarla siempre para después, porque los antropólogos que llegaron del sur-sur, es decir, Argentina, unos sociólogos y antropólogos que tenían, según mi punto de vista, una forma extraña de ver la ciencia social, yo ya me había graduado cuando llegaron y trabajaba como profesora.

Los antropólogos y sociólogos argentinos de esa época decían: *Uno no puede ir a investigar sin haber aprendido primero metodología, uno debe haber estudiado primero mucha metodología antes de salir al campo.* Yo pensaba, con mi experiencia de estudiante y como profesora principiante, que eso era falso, porque mientras uno más va al campo más aprende uno metodología, además porque la metodología no es una sola, hay muchas formas de practicar, por ejemplo, la etnografía o la investigación arqueológica. Trabajar sobre un campo como tenemos en Mérida ahorita, en un yacimiento paleoarqueológico además de ser lleno de animales del pleistoceno y que uno se encuentra delante de ese territorio con mastodontes, megaterios, dientes de sable, etcétera, mientras que antes uno había trabajado sólo en arqueología a cincuenta o sesenta centímetros de profundidad, mientras que ahí (en las excavaciones del pleistoceno) nos encontrábamos a seis metros de profundidad en un suelo de arcilla bien compacta... es una experiencia totalmente diferente, frente a la cual se debe ser inventivo

cuando es la primera vez que se encuentra uno en dicha experiencia de investigación, pues los yacimientos de megafauna no son frecuentes en nuestro país, y para trabajarlos, sin poder traer a paleontólogos de otros países que nos habían adelantado en esto, lo que era una primera solución, pero no teníamos suficiente dinero para escoger esa solución, además de depender de la Ley de Protección y Defensa del Patrimonio Cultural, la última, que se había redactado en 1993, o debíamos abandonar el trabajo al único paleontólogo que trabajaba en el IVIC (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas), cuyos métodos no aprobábamos porque nos parecían bárbaros, pues consistían en acudir al sitio al recibir la noticia que ahí se habían descubierto unos especímenes de megafauna, y él llegaba, generalmente sin avisar, retiraba los vestigios del suelo con pico y pala, y los llevaba inmediatamente a su laboratorio del IVIC, sin importarle la opinión de los que ahí trabajaban, y sin contar con los campesinos y jóvenes de la zona, quienes tenían mucha curiosidad acerca de lo encontrado y querían observar lo que se hacía con esto, además de que lo consideraban patrimonio de ellos. Ya había empezado la revolución y no se admitía que el primer “científico” pedante que llegaba tuviese derecho a llevarse el patrimonio de uno sin siquiera pedir permiso para excavarlo; sin contar que no se trataba de una “excavación” con todas las reglas, sino de una extracción sin método porque el método se dejaba al laboratorio para analizar ahí lo encontrado, sin campesinos y niños que molestaran... La última vez que sucedió fue en el estado Táchira, el año pasado, en el lugar llamado “la Quinta”, en referencia al período jurásico en el cual se desarrollaron muchos de esos animales de megafauna. En Táchira encontraron los campesinos unas aves-dinosaurios, e inmediatamente se presentó en el lugar ese paleontólogo del IVIC, con otro especialista extranjero a quien invitó para ver esto como un “descubrimiento” de él, se llevaron dos de esas aves-dinosaurios, una que fue “regalada” al extranjero para que la llevara a su país, la otra se quedó (por lo menos lo suponemos) en el IVIC, lo que muestra que no se respeta todavía nuestra Ley de Protección y Defensa del Patrimonio Cultural, ni siquiera el Instituto de Pa-

rimonio Cultural, cosa que ha de ser denunciada al Ministerio del Poder Popular para la Cultura... Fui a ver al gobernador del Táchira, para regañarlo por no haber instalado todavía vigilantes en la zona del hallazgo y por no haber colocado un afiche diciendo que esto era patrimonio del estado Táchira. Regañé también a los científicos amigos míos y estudiantes del Museo de Táchira, quienes no supieron qué hacer frente al representante del IVIC, porque creían que este tenía más poder que ellos... Estos ejemplos, que probablemente se reproducen en muchos de nuestros países, nos muestran que estamos todavía alienados científica y culturalmente, esta es otra tarea que tenemos los antropólogos del sur, y que debemos cuidar... Debemos enseñar a nuestras comunidades campesinas a cuidar su patrimonio, sea paleontológico, sea arqueológico, sea etnográfico, hasta que sepan qué hacer con él, y debemos, antropólogos del sur, mostrar también a nuestras autoridades políticas su deber en casos similares. Tenemos mucho que hacer al respecto, incluso en casos de científicos reconocidos que hicieron mucho por el país, como el profesor J.M. Cruxent, quien creó con la ayuda de campesinos falconianos el primer Parque Paleontológico de Venezuela, pero una vez que murió dicho profesor, dicho parque fue invadido por gente del IVIC, que se llevó a sus laboratorios de esa institución todo el material paleontológico conseguido y fechado incluso por Cruxent, con la ayuda de unos laboratorios norteamericanos. Esto debe ser una lección para nosotros: hemos de hacer comprender a nuestras autoridades venezolanas que Venezuela tiene suficientes recursos para fundar en nuestro país, en las universidades más responsables para esto, por lo menos un laboratorio de C14 (Carbono 14), o de otro método actualizado de datación, para que no seamos víctimas en nuestras provincias (donde es más frecuente conseguir megafauna, o momias humanas, o material bioantropológico o biológico a fechar) de piratas científicos o de antropólogos inmorales, atraídos sólo por el dinero, como ya nos ha sucedido...

Tenemos todavía demasiado que aprender, y nuestra situación territorial y académica es diferente de la de los países del Norte, donde los colegas ya tienen una tradición aportada por los

que los precedieron en esos trabajos de investigación. Trabajar en excavación de un *mintoy* de Mérida, en nuestra Cordillera Andina (cámara funeraria subterránea cuyo nombre del páramo significa en chibcha arcaico “cueva” o “útero”), no es lo mismo que excavar al este del Lago de Maracaibo, en el estado Zulia, urnas cerámicas, que son segundos entierros y no primeros entierros, como es la costumbre todavía de grupos étnicos arawak como los Wayuu de la Guajira. En Mérida hemos encontrado también segundos entierros, cuando los veíamos sabíamos que estábamos también delante de entierros arawak, por ejemplo, en la zona media y baja del río Chama, mientras que cuando encontramos mintoyes, en alta montaña, en la zona media y en la más alta del río Chama, sabemos ya cómo hacer para llegar a la parte propiamente funeraria de la construcción sin destruirla y hemos de saber que se trata de una palabra en lengua chibcha arcaica, por lo menos un chibcha que no es el mismo chibcha que la lengua hablada por los chibchas de Colombia (todos son de distintos grupos originarios, incluso hay grupos de Colombia que son chibchas y dicen venir de los chibchas de Mérida). Algún día, tal vez, los que no conocen todavía la muy interesante historia de los chibchas de Venezuela y Colombia deberían leer para empezar un libro acerca del origen de ciertos grupos chibchas que venían de los grupos de Mérida, desde una famosa laguna sagrada y de unas montañas sagradas (recomendamos a los interesados la lectura, por ejemplo, de *El vuelo de las tijeretas*, de Ann Osborn). Es decir, al antropólogo latinoamericano que es arqueólogo (situación poco común en Europa, donde se estudian separadamente la antropología y la arqueología) se le debe aconsejar conocer tanto como sea posible la etnohistoria de las zonas donde ha de investigar en arqueología, a fin de facilitar la interpretación, la cual no puede ser solamente arqueológica, sino también etnohistórica.

Y al antropólogo sociocultural que realiza etnografía en grupos indígenas americanos le interesa conocer también los datos de la arqueología y de la etnohistoria de esas zonas. Me pareció muy pedagógico lo que oí una vez en un congreso organizado en Caracas por antropólogos franceses y venezolanos, al cual habían

asistido también unos antropólogos norteamericanos, la crítica metodológica que hizo un indígena amazónico venezolano a un norteamericano, reprochándole el abuso que hacía en sus investigaciones de los cuestionarios muy aburridos y exagerados con los cuales fastidiaba a sus informantes... y no los dejaba atender sus tareas cotidianas.

De todos modos quiero decir con esto que la vida de un antropólogo, no el que se aburre en su cubículo y en una cátedra, el que nunca va al campo, este no es un verdadero antropólogo y si no investiga no puede sino repetir lo que otros antes que él dijeron... porque un antropólogo tiene que conocer la realidad del campo, la realidad de la etnografía y, si es arqueólogo, la realidad de la arqueología y no contentarse con decir “yo soy arqueólogo”, como he visto a varios, y nunca han hecho una excavación en su vida, he visto casos así que vienen de la UCV y se orgullecen de estar mejor preparados en esa universidad. Por lo que nos habían importado los antropólogos y sociólogos argentinos, que nos decían en las décadas de los 70 y 80: *Hay que conocer primero la metodología antes de atreverse a ir al campo*, y todavía hay hoy muchos de esos antropólogos venezolanos que están estudiando la metodología y nunca la han aplicado.

Es un peligro decir esto, porque el antropólogo entonces nunca va al campo y no sabe cómo es Venezuela, cree conocerla porque cuando uno vive en un país cree que lo conoce, porque uno nació y vivió ahí, pero no es así, es suficiente hacer una sola vez trabajo de campo para darse cuenta que si uno no trabaja en investigación en todos los sectores de la población admite que no conoce el país. El antropólogo lo primero que tiene que hacer es comprometerse con los sectores de población con los cuales trabaja, la antropología ha sido en Venezuela la única disciplina científica que ha sido perseguida, los antropólogos todos hemos conocido la persecución, especialmente en los primeros tiempos cuando se estudiaba más que todo a los indígenas, para esa época ellos no estaban en la Constitución, les pasaba cualquier cosa y era como si no pasara nada. Cuando éramos estudiantes, por ejemplo, fuimos a trabajar en el Arauca con un grupo de los guahibos playeros, así

se llamaban porque estaban en la frontera con Colombia, ya que el Arauca, para quienes no lo conocen, es un río que nos sirve de frontera con Colombia, ya sabíamos que los guahibos playeros habían sido perseguidos, eran agricultores y vivían a orilla del Arauca, pero tres o cuatro años después de instalar sus conucos en la orilla venezolana, por ejemplo, venían los ganaderos a sacarlos de allí, a perseguirlos y obligarlos a cruzar el Arauca, se iban al lado colombiano y les pasaba lo mismo después de unos años, los ganaderos colombianos también los sacaban de ahí, porque —decían ellos— esos indígenas eran un peligro para el ganado. Esto era interesante para nosotros, jóvenes antropólogos, porque nos dábamos cuenta de la diferencia cultural en pensar el ganado, porque para el ganadero era una pieza de propiedad personal, las vacas les pertenecían a los ganaderos y las protegían como su propiedad privada, mientras que para los indígenas el ganado era como un venado, que lo encontraban en el campo y lo mataban para comer, porque para ellos era un animal que habían encontrado ellos y por consiguiente tenían derecho a cazarlo y comerlo, no entendían lo que era la propiedad privada del ganado. Ese tipo de experiencia era importante para comprender la diferencia entre los seres humanos según su cultura, como antropólogos podíamos entender eso, pero los ganaderos no. Ese grupo de guahibos playeros tenían unos juegos muy extraños, que fueron importantes también de conocer para nosotros, así descubríamos las diferencias culturales que teníamos en nuestro país. Un día unos jóvenes guajibos nos dijeron: “Vamos a jugar un juego”, los que sabían hablar español, porque la mayoría sólo hablaba su idioma, y como el suelo era de arena nos sentamos todos en la arena y, con una piedra, hicieron unas líneas y nos miraron. “Bueno, aquí somos los irracionales y ahí están los racionales”, dijeron. ¿Y qué hacemos con esto?, les preguntamos. “Bueno, jugamos a ser irracional y racional”. Ven cómo el problema de la racionalidad había penetrado ahí, porque los ganaderos los llamaban irracionales, es decir, como si no tuviesen razón en absoluto.

El año que siguió nuestro encuentro con los guajibos playeros, leímos en la prensa nacional que habían sido masacrados

todos, incluso los niños: los invitaron a comer un cochino, los ganaderos colombianos y venezolanos, y una vez sentados todos a una gran mesa, los mataron con fusiles, y no pasó nada...

Como antropólogo uno se encuentra con muchos conceptos diferentes en una población como la venezolana que tiene más de cuarenta grupos indígenas todavía hoy, los cuales sólo hablan bien su lengua, lo que es extraordinario después de cuatrocientos o quinientos años de ocupación española y criolla que puedan hablar todavía su lengua, eso muestra la enorme resistencia cultural y lingüística de la cual son capaces. Es decir, eso fue una cantidad de experiencias que uno tenía cuando salía un poquito de Caracas, ya empezaban las experiencias distintas y formadoras de nosotros, sobre todo si consideramos que muchos de los estudiantes eran descendientes de indígenas o de afrovenezolanos.

Incluso en las universidades muchos creían incluso que ya no había indígenas en Venezuela o que estaban en lugares tan apartados que uno nunca los podría conocer, ni siquiera estaban en la Constitución, si se leía por casualidad, porque la mayoría de la gente no leía la Constitución antes de la revolución y los indígenas no tenían una Constitución para ellos, que les pudiera dar protección. La primera Constitución que habló de los indígenas y les dejó a ellos hacer su propio capítulo, que es la Constitución Bolivariana de Venezuela actual, la de 1999, porque a toda la población de Venezuela se le pidió información para la Constitución, quienes son jóvenes en la actualidad no conocieron esa época, pero seguramente han escuchado a sus mayores que uno iba a la Plaza Bolívar donde había unas grandes cajas especiales y ahí metíamos las ideas que teníamos sobre la religión, el idioma, la educación, el territorio, la salud el trabajo, etcétera... sobre todos los temas que hay en la Constitución, todos hemos votado para esos temas... a mí me llamaban los diputados constitucionalistas por teléfono y me decían que les habían recomendado hablar conmigo, para tratar el tema de la religión, por ejemplo, me decían: *No sabemos qué religiones poner para la Constitución*, y yo les preguntaba qué pensaban al respecto, me respondían: *Hemos tenido a los protestantes y a los cristianos católicos, y nos dicen que sólo debemos*

hablar de cuatro religiones: la cristiana católica y protestante, la de los hebreos, es decir, de los judíos, y la de los árabes que hay en Venezuela y que son mahometanos, eso es todo, porque lo demás no es religión. Les decía que dependía de lo que llamaran religión, les decía que en lugar de poner la palabra “religión” me parecía mejor poner la palabra “culto”, porque todos los seres humanos en general tienen un culto, y en Venezuela, donde conocemos ya muchos grupos indígenas, hemos visto que todos tienen un culto especial, tienen espíritus en los cuales creen y a los cuales hacen sacrificios, por ejemplo, de ciertas aves, como guacamayas, y tienen ofrendas a las altas montañas, o a las lagunas, o a las cuevas sagradas, o a los tepuyes en la Gran Sabana, etcétera. Decía: Vamos a hablar más bien de “libertad absoluta de culto en Venezuela” para que nadie fuese perseguido por sus creencias y sus prácticas religiosas. Hemos trabajado de este modo en muchos temas constitucionales, los antropólogos durante todo el año 1999 para hacer la Constitución, lo que significa que somos también constitucionalistas.

El antropólogo tiene tanto trabajo, tantas formas de trabajar, tantas concepciones que él tiene que manejar, porque uno no puede manejar nada más sus concepciones del mundo, sino que tiene que manejar las que hay en su país según los sectores de la población, entonces es una de las profesiones, podemos decir, más interesantes que hay, porque un químico, un físico, un biólogo no tienen que manejar tantas concepciones ni tienen que comprender necesariamente lo que piensan otros sectores de su propia población, se contentan con hacer sus experimentos de laboratorio, que son importantes también, porque es importante la física, la astronomía, etcétera, pero los antropólogos tenemos la profesión más complicada y difícil, que es la de estudiar y comprender al ser humano. Es lo más complicado, porque es difícil comprender la tierra, los planetas, las estrellas, pero más complicado es el ser humano, que además es quien inventó hacer todos esos estudios y muchos más.

Al ser humano nos ha tocado estudiarlo, no como un objeto de estudio, porque también somos seres humanos que estudian a los seres humanos y eso no es fácil, pero es muy interesante y

comprometedor, porque uno no puede imaginar un antropólogo no comprometido con su población, con su sociedad, con todos los sectores de su sociedad, un antropólogo no puede decidir: “Yo soy de la oposición”, “Yo soy chavista, y no me interesan los demás venezolanos”, esa no es una actitud de antropólogo, aunque uno pueda tener su preferencia, por supuesto, más bien ser chavista o de la oposición en su vida diaria, pero eso no puede permitirnos ser agresivos con los que no tienen la misma ideología que uno, porque uno tiene que comprender la riqueza increíble que es un ser humano, este tiene un cerebro humano, debemos recordar que no utilizamos en general más de un 10 por ciento de nuestras neuronas, y preguntarnos: Esto es así porque somos una especie que tiene poco tiempo de haber empezado a vivir en nuestro planeta, si logramos poco a poco utilizar todas nuestras neuronas, ¿de qué seremos capaces? Nos es imposible imaginarlo...

Cuando veo caminar a un niño, por ejemplo, un niño de diez o doce meses que empieza a caminar, me conmueve muchísimo, porque pienso en los 150 mil años que tiene el ser humano caminando derecho y lo que le ha costado hacer esto: caminar, para encontrar rápidamente su comida, él tenía que pelear con otros seres no humanos, más veloces que él, pero tenía inteligencia y un cerebro inventivo. Cuando uno ve a un niño caminar uno ve la humanidad que aprendió a caminar, como antropólogo uno siente mucho eso y se conmueve, porque uno sabe que está frente a algo extraordinario, que es extraordinario ser un ser humano, esto debiera ayudarnos a ser un poco más comprensivos unos con otros, y con nuestro planeta... Y procurar ejercitar nuestra capacidad cerebral a fin de ser aún más humanos nosotros, en lugar de utilizar nuestra capacidad actual de inventar en guerras permanentes, sin sentido, menos el de enriquecerse, en petróleo, o en oro, o en maderas preciosas... o en territorios...

Porque ustedes saben, los que son estudiantes de antropología, que la antropología nació en el norte, donde nacieron todas las ciencias, pero no significa que tengamos que ser antropólogos como los antropólogos del norte, incluso les puedo hablar a partir de mi propia experiencia, he estudiado el doctorado afue-

ra, porque acá no lo había, yo creé la Maestría en Etnología y el Doctorado en Antropología en Mérida, pero en la UCV no se pudieron crear estos postgrados, no sé por qué nunca se pusieron de acuerdo y los que lo podían hacer se jubilaron temprano, incluso los jubilados de la UCV los hemos utilizado también en nuestra maestría y nuestro doctorado, es decir, no hubo suficiente utilización de la antropología en la UCV, dejan al estudiante sólo en pregrado, con la licenciatura, y no está totalmente formado todavía, la experiencia de investigación lo va a formar siempre más y más, con tal tenga la ocasión de hacer un postgrado, es importante, porque va a adentrarse más y más en la experiencia de un antropólogo o sociólogo, según una ideología o una teoría que no sea copiada de otros.

Es importante para nosotros revisar, por ejemplo, dónde estamos situados en relación con la identidad cultural, no creer que son más inteligentes o capaces que nosotros los que son de otros países, y especialmente los países europeos y Estados Unidos. Incluso, en Estados Unidos tienen un enorme problema de identidad, porque ustedes saben que no es una población homogénea como tampoco la nuestra, porque ellos tienen muchos sectores diferentes de población, ustedes han visto lo que pasa ahí con la gente de origen afro, que a cada rato los matan y es como si no hubiese pasado nada, como así fue en el siglo XX en Venezuela, se mataba a los indígenas en el estado Apure y era como si no hubiese pasado nada; cuántas veces hemos llorado los antropólogos porque un grupo que uno conocía bien, por ejemplo, los guahibos playeros del Arauca (frontera con Colombia) los mataron completamente, a niños, viejos, adultos, esto a uno le causaba realmente una gran tristeza, lo que nos muestra que hemos comenzado a comprender el problema de la identidad... y a comprender la necesidad que tiene el antropólogo en nuestros países del sur, del compromiso con su sociedad y de implicarse en la historia de su país, así como de ayudar a corregir y completar los numerosos huecos que tiene esa historia tal como la escribieron los historiadores...

La historia de la antropología es tan desordenada y compleja como el ser que, con sus sociedades, ha sido su “objeto” de estu-

dio: el *Homo sapiens*, el que ha sido rebautizado –con razón– por Edgar Morin, en *El paradigma perdido, la Naturaleza humana*, “*Homo sapiens-demens*”, por la naturaleza de su cerebro, que ha sido, como se puede constatar a través de toda nuestra historia humana, más demente que sabio. Esto es lo que han enfatizado los historiadores de cultura europea, pero sin comprender la razón de lo mismo.

Cuando hablo de “nuestra historia humana”, en tanto que antropóloga hablo, por supuesto, de todas las historias de todas las sociedades humanas, aunque muchas nos son todavía desconocidas, lo que no importa, pues la muestra que ya tenemos es válida para sacar un diagnóstico; en efecto, a pesar de que algunos antropólogos han procurado demostrar que los pueblos indígenas son más sabios que la sociedad occidental, lo hemos aprobado en general, pero porque las culturas indígenas, en lo macrohumano y en lo macroecológico, han causado menos desastres que la cultura occidental, esto no significa que sean perfectamente sabias y todo depende, naturalmente, del concepto de sabiduría que manejamos. Y porque es mucho más fácil para nosotros determinar lo que es “la demencia” que lo que es “la sabiduría”, así como sus límites respectivos.

Los occidentales han mostrado en el curso de su historia muchos más elementos de demencia que de sabiduría, y esta última la comprenden ellos mucho más como tecnológica que como científica o lógica o espiritual, y la dominación de la cual hemos sido víctimas, gran parte de los seres humanos, se ha apoyado y sigue apoyándose en la *tecnología militar*, de la cual se enorgullecen los que la producen, porque la conciben como signo de gran inteligencia, lo que creen también muchos pueblos. Por causa de la ignorancia que tenemos generalmente los humanos acerca de nosotros mismos, siempre nos ha impedido comprender que, si hubiésemos dedicado mayor tiempo a estudiar y comprender nuestro cerebro en lugar de utilizarlo estúpidamente en su nivel más inferior (nuestro cerebro reptil que compartimos con los dinosaurios y que sólo entiende de guerras, de comida y de conquistas de territorio), ya habríamos llegado a utilizar el 90% (o parte de este

porcentaje) de las neuronas desperdiciadas tontamente por nosotros, lo que necesariamente nos habría permitido realizar hazañas mucho más importantes con las cuales posiblemente podríamos viajar a grandes distancias, por ejemplo, sin necesidad de fabricar tantos aparatos que nos han costado tantos esfuerzos y tantos daños a nuestro planeta, e incluso guerras para la obtención de los materiales necesarios, tal vez tendríamos acceso fácil a la telepatía en lugar de depender de internet o del “teléfono inteligente”... ¿y quién sabe qué otras cosas haríamos con ese cerebro renovado por nosotros mismos...?

¡Nuestra historia latinoamericana es también una demostración de las formas dementes con las cuales hemos contestado a la demencia científica militar ajena que nos ha hecho tanto daño!

Ejemplos de demencia también hemos sido los países latinoamericanos, unos más o menos que otros, y muy especialmente hoy nuestro propio país, Venezuela, que ha tenido la desgracia de tener el territorio del planeta más rico en bienes materiales, los cuales son apetecidos por los dementes del norte, y otros de nuestro propio continente del sur...

¿Cómo podremos, antropólogos del Sur, contribuir a conseguir soluciones felices a nuestra demencia mundial? Algunos dicen que con “la Paz”, puede parecer razonable pero, ¿podremos algún día producir un “paro científico-tecnológico” para analizar nuestra demencia mundial y conseguir formas de felicidad humana que sean más sabias? El problema, que algunos hemos podido constatar, es que hay también felicidad en ser demente, en destruir y matar. Hemos podido observar recientemente, gracias a los videos televisivos, a unos jóvenes, quienes bajo la dirección de ciertos adultos, aún más dementes que ellos, quienes los financian y dirigen para que tiren piedras o bombas molotov, así como cosas peores aún, o para que incendien edificios y hospitales, o seres humanos...

Hay algunos que interpretan esto como “odio”, pero podemos decir que son felices de odiar o de matar o incendiar y destruir todo... La demencia contenida en el odio para destruir, para obtener más y más dinero, para obtener petróleo y más petróleo,

poder y más poder, es finalmente un factor de retraso mental en nuestra especie y de desperdicio humano, que perjudica también a nuestro planeta, el cual nos ha dado la vida, ¿quién sabe con qué intención?

Por las condiciones actuales de vida y muerte, tan negativas, que tenemos hoy más que nunca en nuestro planeta, es difícil que consigamos en nuestras generaciones una solución definitiva...

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS³

- Reeves, H., de Rosnay, J., Coppens, Y, Simonnet, D. (1997) [1996]. *La más bella historia del mundo. Los secretos de nuestros orígenes*. Santiago de Chile, Chile: Universidad Andrés Bello.
- Clarac de Briceño, J. (2016) [1981]. *Dioses en Exilio (Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida)*. Caracas, Venezuela: El Perro y la Rana.
- _____. (1986). *La cultura campesina en los Andes venezolanos*. Mérida, Venezuela: ULA.
- Osborn, A. (1985). *El vuelo de las Tijeretas*. Bogotá, Colombia: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República.
- Briceño Guerrero, J.M. (2008) [2007, 1994]. *El laberinto de los tres minotauros*. Mérida: Ed. La Castalia
- Germani, Gino. (1965). *Política y sociedad en una época de transición*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Rostow, W. W. (1967). *Las etapas del crecimiento económico*. México: F.C.E.
- Morin, E. (1973). *Le paradigme perdu, la nature humaine*. París, Francia: Editions du Seuil.
- Revista *Boletín Antropológico*, del Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, de la Universidad de Los Andes (ULA), Mérida, Venezuela, sus publicaciones desde 1982 a 2016 (92 números con artículos de antropología, etnohistoria, arqueología, etnopsiquiatría, etnomedicina, sociología, paleoarqueología, geología. Los artículos a partir de 2017 no son de nuestra responsabilidad, si es que existen todavía...).

³ Las referencias bibliográficas están organizadas de acuerdo con el orden con el cual la autora trata los temas que los/as autores/as trabajan.



ESTEBAN KROTZ

(Barcelona, España). Licenciado en Filosofía en Hochschule für Philosophie, Múnich (1971), hizo su Maestría en Antropología Social en la Universidad Iberoamericana, de la Ciudad de México (1976), y estudió su Doctorado en Filosofía en Hochschule für Philosophie, Múnich (1993). Fue profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, ambas ubicadas en la Ciudad de México, y desde 1987 es profesor-investigador titular en la Unidad de Ciencias Sociales, del Centro de Investigaciones Regionales, de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, México, y docente en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la misma universidad. Desde 1994 ejerce como docente en el Postgrado en Ciencias Antropológicas, del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, de la Ciudad de México. En 1980 publica *Utopía* (Ed. Edicol), con una segunda edición ampliada en 1988 (Ed. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa); luego, en 1994, edita su libro *Kulturelle Andersheit zwischen Utopie und Wissenschaft. Ein Beitrag zu Genese, Entwicklung und Neuorientierung der Anthropologie* (Ed. Peter Lang); y en 2002 edita *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología* (Ed. Fondo de Cultura Económica), este último con una segunda reimpresión en 2013 por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

ALGUNOS RETOS DE LAS ANTROPOLOGÍAS DEL SUR HOY

ESTEBAN KROTZ¹

El carácter acumulativo del progreso tecnológico y la aceleración de su ritmo, llevan a suponer que en las próximas décadas conoceremos transformaciones aún más radicales. En este orden de cosas, cabe apuntar que el hombre –logrando vencer a las otras especies en la lucha por la sobrevivencia, y disciplinar la naturaleza poniéndola a su servicio, gracias al desarrollo de una conducta cultural– ha sido por último captado por un ambiente que es el producto de esa su conducta cultural, y que parece ser mucho más oprimente que el propio medio físico.
Darcy Ribeiro, *Configuraciones* (1972, p. 102).

Para analizar la situación, el potencial y las perspectivas de las Antropologías del Sur hoy en términos de retos pendientes, es conveniente insistir primero en y precisar algunas características del significado de dicho término². Antes, sin embargo, y dado que se trata de una ciencia social, hay que reparar en algunos rasgos

¹ Unidad de Ciencias Sociales, Centro de Investigaciones Regionales, de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, México, y Departamento de Antropología, de la Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México.

² El presente texto es la versión revisada y ampliada de la conferencia impartida mediante videgrabación al Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016 (Mérida, Venezuela, octubre de 2016). Aprovecho la oportunidad para agradecer a Enrique Poot Ortega su labor de grabación y edición, a Alina Horta su ayuda para la elaboración de esta versión escrita y a Annel del Mar Mejías su insistencia para terminarla.

clave del ambiente creado por la conducta cultural mencionada por Darcy Ribeiro en el epígrafe, en el cual y sobre el cual se genera el conocimiento antropológico y que puede ser el espacio para la convivencia soñada por Iván Illich (2015, pp. 369-530) o la arena de lucha desesperada presagiada por George Orwell (1981). De esta forma queda de manifiesto, por cierto, que en el proceso de generación de conocimiento científico-social “texto” y “contexto” siempre se encuentran inseparablemente entretejidos y solo analíticamente disociables uno del otro. Varias coyunturas recientes de esta intrincada relación parecen a primera vista favorables, otros no, y en todo caso tal situación hace necesario un monitoreo sistemático, amplio y permanente del proceso de generación, uso y transformación del conocimiento antropológico.

Un aspecto llamativo de la situación actual es, a pesar de todas las quejas justificadas sobre el desinterés por la ciencia de parte de los gobiernos y la empresa privada en el continente latinoamericano (que incluye, desde luego, el área del Caribe), el *crecimiento cuantitativo imparable* de la antropología durante el cuarto de siglo más reciente en prácticamente todos los países: programas de grado y de postgrado, egresados titulados, académicas/os de tiempo completo, congresos y otras reuniones académicas, revistas y libros e incluso departamentos de investigación han aumentado año con año desde los setenta del siglo pasado; esto no solamente se refiere a las disciplinas antropológicas habitualmente consideradas como tales (los “cuatro campos” tradicionales más una cierta parte de áreas de historia), sino también a algunas carreras e instituciones fuertemente inspiradas por e incluso derivadas de la antropología sociocultural, tales como gestión cultural o estudios culturales, y la emergencia de campos de tipo multi o interdisciplinario abiertamente anclados en la tradición antropológica, tales como buena parte de la antropología jurídica o la educación intercultural.

Menos clara en cuanto a su impacto sobre la antropología y otras ciencias sociales y humanas es la actual *transformación profunda del sistema de educación superior y de investigación científica y tecnológica en la región*, entre cuyas características destaca que en

ninguna parte haya resultado de un consenso de la comunidad científica y que sus objetivos y mecanismos son poco inteligibles para los actores sociales más inmediatamente afectados, o sea, las/os académicas/os y las/os estudiantes. El conocido sociólogo Pablo González Casanova (2003) ha llamado desde hace tiempo la atención sobre la intensificación de la mercantilización de la educación superior y la conversión de la universidad en una institución regida por criterios usuales en la producción industrial y la empresa privada. De modo paralelo puede constatarse una especie de imperialismo de las ciencias llamadas exactas y naturales, en la medida en que modelos de planeación y ejecución de proyectos, y normas de organización, difusión y evaluación comunes en dichas clases de ciencias son impuestas mediante coacción administrativa a las ciencias sociales y humanas, desfigurándolas y dificultando la realización de sus objetivos. Valga como ejemplo de lo último la exigencia cada vez más insistente, incluso ya para estudiantes de doctorado, de publicar en inglés y, por consiguiente, en revistas especializadas editadas en el Norte. Desde luego, no hay nada criticable con respecto al impulso de leer y escribir en el idioma que es al mismo tiempo el del país americano más poderoso y de la ciencia hegemónica. Pero, en primer lugar, ¿no se pierde así de vista que el idioma ocupa un lugar mucho muy diferente en una disciplina científica como la antropología, la cual, sin perjuicio de ser ante todo una ciencia de la observación y no de la interrogación, genera su conocimiento a partir de la interacción con otros seres humanos y produce sus enunciados fuertemente matizados por el contexto sociocultural y el manejo personal del idioma de quien redacta sus resultados? En segundo lugar cabe preguntarse si no se está induciendo de manera acrítica a una concepción discriminadora de idiomas que descuida las demás lenguas nacionales de varios países latinoamericanos y caribeños, deja fuera del campo de visión los cientos de idiomas indígenas del subcontinente³ y tampoco toma en cuenta el giro civilizatorio hacia Asia

³ De por sí llama la atención que muy pocas veces los resultados de investigaciones antropológicas sobre culturas indígenas cuenten con al menos un resumen en la lengua de sus miembros.

actualmente en gestación. Estas preguntas vienen al caso también porque en toda la región la mayoría de la población es mantenida en condiciones de sobrevivencia –con respecto a alimentación, servicios médicos, vivienda, seguridad personal, transporte, exposición de los medios de difusión tradicionales y modernos– tan precarias que se halla excluida de la posibilidad real de reflexionar de modo sistemático sobre su sociedad, de analizarla, de formular propuestas concretas para su transformación –por lo que necesita apoyarse en el conocimiento sociocientífico generado por quienes han tenido el privilegio de estudiar una ciencia social durante varios años y de estudiar profesionalmente, por más años todavía, esta sociedad y sus mecanismos de reproducción⁴.

Es en este sentido y en esta situación que las Antropologías del Sur se comprenden como *instrumento cognitivo de carácter científico*, no en el sentido limitado de las ciencias naturales o exactas, sino científico en el sentido de diagnosticar con rigor metodológico y siempre enfrentado la crítica de la comunidad de especialistas las causas de la situación para remediarla, para cambiarla: si no conocemos las causas de los grandes males sociales y de su reproducción ni sus posibilidades evolutivas concretas, tampoco podemos intervenir y modificar nuestra sociedad –en nuestro caso específico un fascinante mosaico de culturas y sociedades con 600 millones de habitantes, pero calificado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo en el año 2010 como el continente más desigual del mundo en términos socioeconómicos⁵.

Por eso también vale la pena seguir reflexionando sobre el sentido y la conveniencia de la expresión “Antropologías del Sur”. Como ya ha sido discutido en diversas ocasiones (por ejemplo, Comaroff, 2011; Comaroff&Comaroff, 2012; Krotz, 2015a; Krotz,

⁴ Aparte de estas consideraciones está el hecho de los esfuerzos latinoamericanos pioneros con respecto al “acceso abierto” a las publicaciones en ciencias sociales y humanas, mientras que la mayoría de las revistas especializadas publicadas en el Norte exigen un pago para su consulta.

⁵ Ver el resumen del informe en: <<http://reliefweb.int/report/world/informe-regional-sobre-el-desarrollo-humano-para-am%C3%A9rica-latina-y-el-caribe-2010-actuar>>.

2015b)⁶, el término no se define primordialmente por ni se agota en su referencia geográfica y tampoco se refiere simplemente a las antropologías que se hacen *en el Sur* (donde conviven diferentes tipos de antropología, siendo la de que aquí se habla, solamente un tipo entre otros). Más bien está aludiendo a las antropologías que se hacen *en el Sur y desde el Sur*, o sea, que se hacen con una perspectiva *del Sur*. Esto implica que son antropologías que no solamente aportan al conocimiento de y para la intervención en las sociedades del Sur, sino que también saben que *así* aportan, *desde el Sur*, a las antropologías planetarias, a la antropología universal y al estudio de la especie humana como tal. Esta antropología mundial universal, empero, no es homogénea, sino que se halla atravesada por el conflicto Norte-Sur, el cual después del fin de la guerra fría se ha visibilizado cada vez más claramente. También por ello se habla no solamente de antropologías periféricas y de antropologías segundas, sino con más precisión de Antropologías del Sur, porque se asume una diferencia cultural Norte-Sur, que actualmente se halla supeditada a un conflicto estructural entre el Norte y el Sur. La desaparición de éste último no eliminará la *diferencia cultural*, pero sí anulará las mortíferas relaciones de explotación y dominación del presente, al término de las cuales seguirá habiendo un Sur, varios Sures, en cuanto estilos de vida, de estilos civilizatorios.

Otro de los nombres dados a la Antropología del Sur es la de la búsqueda de la *antropología propia*, y esto no puede significar otra cosa que una antropología dedicada al escudriñamiento de la escandalosa desigualdad entre el Norte y el Sur, y también entre los Nortes y los Sures al interior de cada uno de nuestros países —para lo cual la antropología tiene que enfrentarse a las ideologías que permean el pensamiento cotidiano y las teorías científicas

⁶ En años recientes, términos paralelos relacionados con otras disciplinas sociales, especialmente, la sociología, han ganado aceptación, aunque hay que insistir en la particularidad de la discusión antropológica, ya que se trata de una disciplina que ha sido apropiada por quienes constituyeron originalmente sus objetos de estudio, tanto en el interior como en el exterior de la civilización noratlántica.

generadas a la par de la consolidación del orden colonial todavía vigente.

En lo que sigue se plantean tres retos estrechamente relacionados unos con otros, para nuestras antropologías latinoamericanas del Sur. Se hallan en muchas discusiones sobre las antropologías latinoamericanas y otras partes del Sur y podrían formar parte de un esfuerzo más sistemático y permanente de consolidar una antropología de las antropologías del Sur para potenciar sus resultados teóricos y prácticos.

CONSOLIDAR LA REVITALIZACIÓN DE NUESTROS ANTECEDENTES

Un primer reto que ya se está atendiendo desde hace algún tiempo, pero hay que consolidarlo: la revitalización de nuestros antecedentes propios. Con esto me refiero a dos cuestiones.

Una son *los antecedentes un tanto remotos* que tienen nuestras antropologías, que en gran parte de América Latina empiezan a hacerse visibles a partir de mediados del siglo pasado, pero que cuentan con una larga historia anterior. Algunos de sus antecedentes se encuentran en el siglo XVI (durante el cual, paradójicamente, se destruyeron los vestigios de los previamente existentes), muchos otros ciertamente en el siglo XIX, y luego más claramente en la primera mitad del siglo XX. Estos antecedentes han sido encubiertos por el impacto de la difusión de las antropologías científicas del Norte hacia el Sur. Naturalmente, no se trata de negar que la antropología como ciencia moderna nació en los núcleos urbanos e industrializados de la civilización noratlántica y que desde allí se diseminó hacia el resto del mundo, al cual concibió durante un siglo o más, exclusiva o predominantemente solo como hábitat de sus principales objetos de estudio. Lo que se niega es que dicha antropología haya encontrado *tabula rasa* en el interior de la civilización noratlántica y, mucho menos, en el Sur, impresión provocada no únicamente por las antropologías del Norte, sino también por planes de estudio, tesis académicas y publicaciones producidas en el mismo Sur. De lo que sí se trata es de recuperar estos antecedentes propios, que forman parte de

nuestras tradiciones y por tanto influyen de modo abierto y sote-rado sobre nuestro quehacer actual, impactan las estructuras ins-titucionales y sus dinámicas comunicacionales, conforman moti-vos de propensiones y tabúes, o sea, *forman parte* del instrumento cognitivo antropología que se tiene que conocer lo más posible si se quiere usarlo adecuadamente para conocer la realidad sociocul-tural. Al mismo tiempo, su conocimiento permite entender a la antropología mundial como un proceso de *evolución multilineal*, en el cual innovación independiente y difusión se mezclan y don-de las corrientes hegemónicas en parte viven y se nutren de la supresión de otras.

Como lo demuestra la revisión de los programas de congre-sos nacionales y latinoamericanos y de planes de estudio y de pu-blicaciones antropológicas, en muchos países de América Latina se están llevando a cabo desde hace algún tiempo estudios de ese tipo, y en varios de ellos existen incluso grupos de estudiosas/os y hasta publicaciones especializadas en esta temática. Su conso-lidación debería no limitarse al interés propiamente historiográ-fico, únicamente destinado a saber qué pasó exactamente, cómo y cuándo. Más bien debería contribuir a conocer la tradición de preguntas y de ideas, de contextos intelectuales e institucionales, de vínculos entre conocimiento y poder en cuyo marco se genera la antropología (y las ciencias sociales y humanas en América La-tina en general) como conocimiento científico y como ejercicio de la antropología como profesión. El conocimiento de tales antece-dentes, además, contribuiría a explicar cómo y por qué determi-nada variante o línea temática de antropología norteña se asentó y se reprodujo de una manera u otra en un país, región o institución –por cierto, algo que no es propio de los “antecedentes”, sino que se da, naturalmente, también en la actualidad.

El segundo tipo de antecedentes por atender más sistemá-ticamente es el conjunto de condiciones que ocasionó la visibilidad de las Antropologías del Sur en América Latina a partir de media-dos del siglo pasado (una visibilidad, naturalmente, diferente en cada país y región, pues mientras que las antropologías de algunos países ya estaban bien establecidas institucionalmente para esas

fechas, en otros tardó todavía décadas de crearse el primer programa escolar de antropología). La situación referida es la de los años cincuenta y sesenta del siglo pasado, en los cuales se formularon poco a poco *las primeras tres grandes ideas latinoamericanas sobre la sociedad*: la teoría de la dependencia, la teología (y luego la filosofía) de la liberación, y la pedagogía popular concientizadora. Estas tres ideas no solo han sido sumamente importantes para el pensamiento latinoamericano en general y para la búsqueda de alternativas a las concepciones del subdesarrollo-desarrollo impuestas. Han sido también el caldo de cultivo para muchas ideas de las antropologías latinoamericanas. Un tanto relegadas después del fin de la llamada “guerra fría” y el inicio de una nueva fase de la globalización, están haciendo ahora su reaparición cada vez más patente, fomentadas por el fracaso de las propuestas neoliberales, que se evidenciaron especialmente por el inicio en 2007-2008 de la crisis económico-financiera mundial actual. Desde luego, no se trata de restaurar “sobrevivencias” y menos aún de promover “recetas” atemporales que se puedan “aplicar” tal cual a más de medio siglo de haberse formulado por primera vez, cuando hoy día el capitalismo es distinto, los estados resultantes del fin de las dictaduras están siendo marcados por la corrupción institucional y la convivencia conflictiva con el crimen organizado, y las dinámicas educativas y culturales se enfrentan a condiciones hace poco impensables. Pero ¿no hay una especie de *perspectiva latinoamericana* signada y reconocible por estos tres elementos heredados e incesantemente actualizados y que hoy día se complementan, de modo particularmente llamativo con las ideas del Buen Vivir y otras propuestas de pueblos indígenas para reconfigurar la sociedad (Krotz, 2011)?

La revitalización teórica creativa —o sea, no la simple recuperación historiográfica— de estos dos aspectos de nuestros antecedentes más remotos y más cercanos me parecen un primer reto para la consolidación de nuestras antropologías, que no solamente debe atenderse en la investigación antropológica, sino también en los ámbitos de la docencia y del ejercicio profesional: se trata de hacer visible y potenciar como tal las líneas de tradición que han

originado y que siguen marcando el carácter de nuestras antropologías.⁷

INTENSIFICACIÓN DE LA REFLEXIÓN METODOLÓGICA

Un segundo reto sería, a mi modo de ver, la intensificación de la reflexión metodológica sobre nuestras antropologías. Metodología aquí en el sentido amplio, en el sentido que no solamente se refiere a lo técnico de la investigación, su preparación, su desarrollo, el análisis del material etnográfico resultante de las diferentes modalidades de observación y entrevista, sino en el sentido amplio que incluye la reflexión sobre la perspectividad intrínseca del conocimiento social, o sea, sobre la posición del/a investigador/a, no en el sentido de opción política, sino en el sentido de los condicionamientos de la perspectiva. Tradicionalmente, la antropología estudia dichos condicionamientos, que también fueron un tema candente durante los años cincuenta a setenta del siglo pasado (entonces ante todo en la terminología de la crítica de la ideología) y luego durante los inicios de la llamada antropología posmoderna (con su indagación sobre los modos de producir los textos antropológicos), en términos de la variedad de “*centrismos*” *que nos marcan y condicionan nuestra percepción* (y que siempre dependen de la época y el espacio socioculturales): el centrismo de clase y de estrato, de género, de grupo lingüístico, el centrismo ciudadano y de región, el centrismo académico, el centrismo institucional, o sea, estos puntos de vista que uno inevitablemente adquiere como parte de una cultura en un tiempo y un lugar dados, porque una/o es parte de un grupo o subcultura. Una/o tiene que analizar estos centrismos para controlarlos y evitar imponer espontáneamente un punto de vista a lo que pretende descubrir y explicar, porque de lo contrario se corre el riesgo de, en vez de des-

⁷ En ellas se suele escuchar casi solamente la voz de las antropologías académicas, en detrimento de los sectores muchos mayores que usan la disciplina en y para su trabajo profesional. Para un intento de acercarse a la temática “puente” de la docencia universitaria, ver el número temático 41 (Vol. 21, 2011) de la revista *Ateridades* y Krotz (en prensa).

cubrir, encubrir la realidad. Esta reflexión metodológica me parece que tiene también dos aspectos particularmente importantes.

Uno de ellos es el –en términos civilizatorios– apenas iniciado *proceso de digitalización combinado con la proliferación de los dispositivos móviles conectados a través de la internet*. ¿No es cierto que estamos al inicio de una situación totalmente nueva, una situación encaminada a transformar de modo rápido y simultáneo las civilizaciones del planeta, semejante a la invención del alfabeto y la invención de la imprenta? Pero a diferencia de esas dos situaciones históricas, que simplemente sucedieron y tuvieron un impacto completamente imprevisible para los actores sociales de entonces, nosotros sabemos que actualmente está sucediendo esto y que podemos empezar a monitorearlo, con el objetivo de intervenir en él, para domesticarlo y no simplemente adecuarnos a él, ni adaptarnos a él en un sentido pasivo.

Aquí hay que mencionar un contraste que no deja de ser llamativo. Cuando en y desde el Sur se analizaban durante la segunda mitad del siglo pasado las empresas transnacionales como mecanismos para extender y cimentar la hegemonía nortea, no solamente se examinaban sus aspectos tecnológicos, económicos y políticos, sino también culturales, científicos y comunicacionales. O sea, se estudiaba cómo preconfiguraban de modo directo e indirecto ideas comunes, se vinculaban con instancias de enculturación clave como la escuela y los medios de difusión masiva, forjaban modelos de vida y expectativas “de desarrollo” y, al mismo tiempo, difamaban, ocultaban y bloqueaban el pensamiento alternativo. En ese tiempo, las grandes empresas petroleras, automotrices, farmacéuticas, televisivas y los bancos eran identificados como mecanismos destinados a concentrar la riqueza y el poder y para establecer, mantener y legitimar las relaciones de dependencia globales. Actualmente son otras empresas nortea que de modo semejante se extienden rápidamente por todo el mundo, pero ellas no parecen tener que cargar con tales sospechas; más bien son vistas, a veces incluso por los científicos sociales, como benefactoras incuestionables de la humanidad –y ello a pesar de que sus actividades y productos siguen en primera instancia la

lógica del capital y no la del bien común, a pesar de que están entregadas abiertamente a la promoción del consumo alocado, a pesar de que muchos pasos de su producción se basan en relaciones laborales crueles y en la expropiación sin miramientos de la naturaleza, y a pesar de que ha sido denunciada una y otra vez su estrecha vinculación con la extensión de los sistemas de control sobre la ciudadanía y los aparatos militares. La pregunta es aquí en qué medida se reconocen en las instancias académicas y profesionales de la antropología estas características y se trata de contrarrestar sus efectos negativos. Pero ¿no priva en muchos ámbitos académicos una mezcla de ingenuidad, desidia y negligencia, por lo que en vez de estar a la vanguardia de la domesticación de estas nuevas tecnologías, se promueve un bastante irreflexivo amoldamiento a ellas, sin preocuparse siquiera por los costos cognitivos de su uso y menos aún por sus consecuencias políticas y sociales?⁸ Dado que gran parte de la ciencia antropológica consiste en la producción de textos y su inventario, crítica, validación, uso, transformación y circulación, no se trata de una cuestión menor, la cual, además, tiene efectos directos sobre la organización social de la antropología.

El segundo aspecto metodológico que me parece importante desde el punto de vista de la Antropología del Sur o de las Antropologías del Sur es la atención a *la interacción de quienes generan profesionalmente el conocimiento antropológico con sus objetos de estudio*. O sea, la relación con las personas que nos dan entrada a sus vidas, a veces a sus casas, a sus familias —no para que los conozcamos como personas, no para que descubramos y difundamos sus secretos o algo así, sino para que a partir de la observación de sus conductas, del reconocimiento de sus problemas, del análisis de

⁸ Una advertencia es la del expresidente uruguayo Pepe Mujica, quien afirma en una entrevista (revista *Proceso*, Nro. 2111, 16 de abril de 2017, p. 49) con relación a la reciente contienda electoral estadounidense y el debate sobre la “posverdad” que “ninguna tiranía en el mundo, nunca jamás, tuvo las herramientas que permiten contratar inteligencias y usar Facebook y Twitter y mandar a millones de personas un mensaje parcializado en el que el individuo recibe lo que quiere oír. Y así lo arrastran a una decisión electoral. Ningún tirano en la historia de la tierra ha tenido semejante manejo de las masas. ¿A dónde van a parar nuestras democracias si las disputas electorales se van a manejar así? Es una gran amenaza”.

sus propuestas de solución y de sus sueños de una forma de vida mejor, logremos entender cómo es la dimensión sociocultural de la realidad y, en consecuencia también cómo funciona nuestra sociedad y qué alternativas podría haber—. Esta interacción con sujetos, que nosotros en el estudio convertimos necesariamente en objetos, pero que no dejan de ser sujetos como nosotros, ciudadanas/os como nosotros, me parece que es —o podría ser— un elemento importante de la cuestión metodológica en el sentido amplio. Y es que muchas veces su carácter de sujetos aparece solo como un añadido a la investigación, particularmente en el momento en que se piensa cómo “devolver” algo a quienes nos permitieron entender algo sobre la realidad sociocultural. Pero tal vez “entregar” nuestros resultados sobre temas específicos a determinados sectores de la sociedad sea tan o incluso menos importante que el intento sostenido de *promover el pensamiento socioantropológico en la sociedad*.

La relevancia de tal tarea salta a la vista cuando nos damos cuenta cómo se sigue discutiendo las elecciones recientes en Estados Unidos, comparando la identidad de género o las estructuras de personalidad de los principales candidatos o incluso sus peinados, en vez de analizar los intereses y objetivos de quienes financiaban las campañas o la cultura política de quienes manifestaban su acuerdo con determinadas promesas electorales. O cuando nos damos cuenta de que se sigue tratando “el problema indígena” o la condición de vida de los sectores sociales más empobrecidos no en términos de explotación y dominación sino en términos de biología (p. ej., mediante categorías raciales) y de psicología (p. ej., diagnosticando la falta de determinadas motivaciones). Más de un siglo después de los intentos señeros de Comte, Marx, McLennan⁹, Tylor y Durkheim de reconocer la propiedad de la esfera sociocultural como diferente de la que estudian la biología y la psicología, parece seguir siendo necesario afianzar e incluso profundizar en sus propuestas, no solamente entre los estudiantes de antropología sino también en la sociedad en general. Las con-

⁹ Parece pertinente indicar que hace poco se publicó por primera vez en castellano la obra clave en este sentido de J. F. McLennan (2015).

diciones sureñas probablemente le darán a este afianzamiento un matiz peculiar, ya que el estudio antropológico de los fenómenos socioculturales no tiene por qué limitarse, a causa de un positivismo malentendido, a lo existente, sino que puede y debe incluir la consideración de lo que podría ser y hacia dónde apunta la tendencia evolutiva de la especie humana.

RECUPERACIÓN CRÍTICA DE LOS INICIOS DE LA CIENCIA ANTROPOLÓGICA

El tercer reto me parece que sería algo que se relaciona con lo último y que se podría llamar la recuperación crítica de nuestros inicios como disciplina. Aprendemos que la antropología, la antropología del Norte surge y se consolida como primera antropología científica universal, durante la segunda mitad del siglo XIX, con el “paradigma” del evolucionismo. A pesar de todas las críticas fundamentadas que se pueden hacer y que se han hecho, me sigue pareciendo que el evolucionismo sociocultural fue una idea genial (y hay que recordar que no fue una idea copiada de la geología o de la biología, como a veces parece; más bien hay que recordar que las explicaciones evolucionistas estaban muy frecuentes en aquella época, y al menos tanto en el ámbito de la filosofía y las ciencias humanas como en el de la física y la biología que finalmente terminaron por imponerse como “ciencias guía” en la civilización noratlántica). Porque desde entonces quedó asentado (aunque no pocas veces minimizado y hasta olvidado) que la realidad, toda realidad, y no solamente la materia inerte y la materia viva no consciente, sino también la materia consciente, reflexiva, es decir, la especie humana y sus creaciones deben entenderse y estudiarse como *una realidad en proceso*, como algo que está cambiando permanentemente, y donde incluso puede reconocerse una clara tendencia hacia la complejización, una dirección en la que se desarrollan la especie humana, sus sociedades y sus culturas. Al mismo tiempo quedó establecido que lo que distingue a la materia consciente o reflexiva de las demás formas de la materia, o sea, lo que es específicamente humano, la cultura, no existe en singular,

sino solamente en plural. Por lo tanto no se puede estudiar “el ser humano”, sino se tiene que estudiar a los seres humanos, y donde desde entonces la antropología revela el *universo* de la especie como el *multiverso* de las sociedades y las culturas.

Esa intuición inicial grandiosa, sin embargo también carga con una hipoteca enorme, a saber, con la hipoteca de la unilinealidad teleológica y noratlanticocéntrica. Tal unilinealidad noratlanticocéntrica llamada entonces a veces “progreso”, nos llega en la segunda mitad del siglo XX con el nombre de “desarrollo”, como la idea que el filósofo venezolano José Manuel Briceño Guerrero (2006, p. 8) sintetiza acertadamente así: “Nuestros políticos, intelectuales y maestros, creen con candorosa ingenuidad que la especie humana sólo tiene un buen camino, y que los pueblos de la cultura occidental son hermanos mayores que han avanzado más rápidamente en él. Nuestros políticos, intelectuales y maestros han internalizado la imposición exterior de las circunstancias históricas, hasta el punto de confundirla con sus propios deseos”.

Por tanto, la crítica desde el Sur de los inicios de nuestra disciplina, la crítica de la unilinealidad teleológica noratlanticocéntrica, ¿no es algo vital para y en el Sur, donde sufrimos década tras década proyectos “de desarrollo” que justamente nos hacen confundir los objetivos del desarrollo con nuestros propios deseos, en vez de adecuar los objetivos del desarrollo a nuestros propios deseos? Y hay que recordar aquí cómo el inicio de las antropologías latinoamericanas, el inicio de las Antropologías del Sur, estaba a la par del debate, en el Sur y desde el Sur, sobre la evolución sociocultural, y donde autores tan significativos como Darcy Ribeiro, desde Brasil, o Ángel Palerm y Guillermo Bonfil (1993), desde México, pugnaban por la idea de la multilinealidad, donde la realidad está en proceso y tiene una tendencia, pero son varias o muchas tendencias que se despliegan, a veces al mismo tiempo y a veces con importantes desfases en diferentes lugares, y donde los seres humanos podemos escoger entre estas tendencias. Así, la Antropología del Sur aporta como antropología *glocal*, o sea, profundamente local y al mismo tiempo global, a la crítica del provincialismo metropolitano que Arturo Escobar y Gustavo Lins

Ribeiro (2009, p. 40) han diagnosticado en su estudio sobre las antropologías del mundo.

COMENTARIO FINAL CON MOTIVO DE LOS 500 AÑOS
DE LA APARICIÓN DE “UTOPIA”

No puedo terminar esta modesta aportación al Primer Congreso Internacional Antropologías del Sur sin recordar que estamos conmemorando en el presente año 2016 un acontecimiento del año 1516. Me refiero a la primera publicación de la obra que Ángel Palerm, en su historia de la antropología, incluye como la más importante de un auténtico precursor de la antropología: el libro *Utopía* de Tomás Moro.

Hay que recordar aquí que mucha gente piensa que la utopía es algo para personas que no tienen nada importante que hacer o que están fuera de la realidad, que sus ideas son fantasías sin base concreta y sin utilidad alguna. Pero se puede demostrar (Krotz, 2013, pp. 124-131; Krotz, 2017) que esta obra, que inspiró muchas otras semejantes durante los siglos posteriores y que se nutrió de y dio el nombre a una larga tradición cultural manifestada previamente en otros escritos, pero igualmente en movimientos y proclamas, protestas y rebeliones de todo tipo, es de hecho un análisis antropológico pre-científico. Precientífico, porque no se habían inventado aún las ciencias sociales modernas. Pero claramente análisis con avance del conocimiento sobre la sociedad humana. Esto ya se nota cuando en todo el primer volumen del libro casi no se habla de la isla Utopía ubicada supuestamente en algún lugar del Atlántico Sur, sino de otra isla, una isla del Mar del Norte, Inglaterra. Se denuncia la desigualdad social, el despojo de los campesinos y la mengua de trabajo reductible por los grandes productores de lana, iniciadores de lo que después se llamará acumulación capitalista originaria, el sistema jurídico y la pena de muerte, la voracidad de los ricos y la opulencia de los cortesanos y su falta de solidaridad para con los pobres. Es hasta el segundo libro que se habla de la isla Utopía donde no existen todas estas lacras sociales de la Europa de inicios del siglo XVI. Y no existen porque

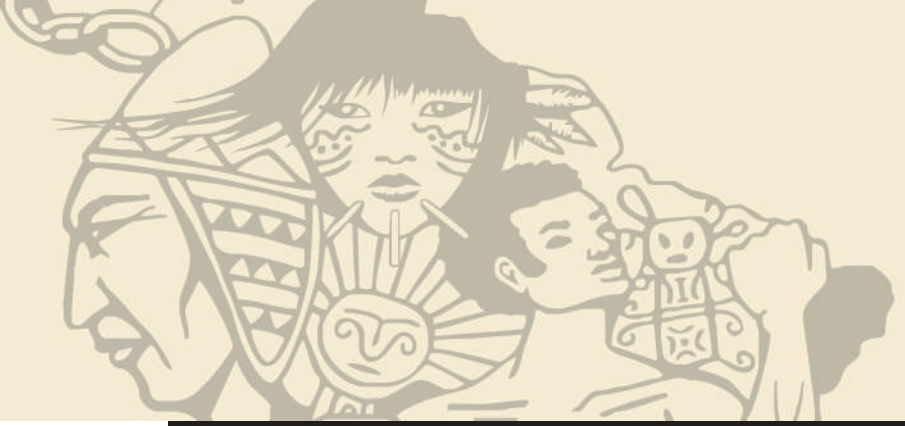
los utopianos, seres humanos como los europeos, han identificado y eliminado acertadamente las *causas* de ellas, creando así las condiciones para una vida humana en una sociedad armoniosa y feliz. La sociedad utopiana no es únicamente la sociedad humana como debiera ser toda sociedad humana. La sociedad utopiana es *la sociedad humana posible* a partir de la decisión de la ciudadanía de poner en vigor ciertas normas de la organización social, que son precisamente las que faltan en la sociedad inglesa. Esa sociedad radicalmente otra, la sociedad realmente humana posible como hogar de todas y todos quienes la componen, no con seres humanos pertenecientes a otra especie, ni en virtud de alguna tecnología milagrosa, sino es resultado de ciertos principios de organización social que la liberan de la maldición actual de ser el espacio de la lucha por la sobrevivencia del más fuerte.

Hacer Antropología del Sur significa también darse cuenta que estamos lejos todavía de esta sociedad. En ese sentido, hacer Antropología del Sur no es solamente analizar el Sur, analizar los Sures, analizar antropológicamente América Latina, sino es también generar un aporte cognitivo crítico a la antropología universal, en busca de hacer realidad los sueños nuestros y de aquellos a los que estudiamos, en busca de la sociedad humana planetaria digna de tal nombre.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bonfil, G. (1993). Por la diversidad del futuro. En G. Bonfil, *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales* (pp. 222-234). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Briceño Guerrero, J.M. (2006). *América Latina en el mundo*. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes. Recuperado de <http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/15477>.
- Comaroff, J. (2011). Teorías do sul (entrevista). *Mana*, 17 (2), 467-480.
- Comaroff, J. & Comaroff, J.L. (2012). Theory from the South. *Anthropological Forum: A Journal of Social Anthropology and Comparative Sociology*, 22(2), 113-131.
- González Casanova, P. (2003). *La nueva universidad*. Santiago, España: Universidade de Santiago Compostela. Recuperado de firgoa.usc.es/drupal/node/10372.
- Illich, I. (2015). *Obras reunidas (I)*. México: Fondo de Cultura Económica (2ª reimpr.).
- Krotz, E. (Oct./Dic., 2011). Prospectivas desde el Sur: el pensamiento latinoamericano ante la indignante crisis mundial actual. En *XII Análisis de Coyuntura, América Latina y Caribe* (pp. 10-14). Caracas: Centro Gumilla. Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/79983854/XII-Analisis-de-coyuntura-latinoamericana-oct-dic-2011>.
- _____ (2013). *La otredad cultural entre utopía y ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (2ª. reimpr.).
- _____ (2015a). Las antropologías segundas en América Latina: interpelaciones y recuperaciones. *Cuadernos de Antropología Social*, 42, 5-17.
- _____ (2015b). En el Sur y del Sur: sobre condiciones de producción y genealogías de la antropología académica en América Latina. En X. Leyva et. al, *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras (II)* (pp. 403-432). San Cristóbal de las Casas, México: Cooperativa Retos.
- _____ (2017, Enero, 1º). A 500 años de la Utopía de Tomás Moro. *Unicornio: Suplemento Científico y Cultural de Por Esto!*, 22(1339), pp. 2-4. Recuperado de https://www.poresto.net/ver_notas.php?zona=yucatan&idSeccion=24&idTitulo=529323.
- _____ (en prensa). Ejercer el control cultural: relaciones disciplinares interculturales en la formación antropológica. En J. Tocancipá-Falla,

- Antropologías en América Latina: prácticas, alcances, retos*. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- McLennan, J.F. (2015). *El matrimonio primitivo*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa / Universidad Iberoamericana.
- Moro, T. (2016). *Utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Orwell, G. (1981). *1984*. México: Juan Pablos.
- Palerm, Á. (2010). *Historia de la etnología (I): Los precursores*. México: Universidad Iberoamericana (3ª ed., 2ª reimpr.).
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo -PNUD (2010). *Informe Regional sobre Desarrollo Humano para América Latina y el Caribe 2010. Actuar sobre el futuro: romper la transmisión intergeneracional de la desigualdad*. Recuperado de http://www.latinamerica.undp.org/content/rblac/es/home/library/human_development/human-development-report/.
- Ribeiro, D. (1972). *Configuraciones*. México: SepSetentas.
- Ribeiro, G.L. & Escobar, A. (2009). Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder. En G. L. Ribeiro & A. Escobar, *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder* (pp. 25-54). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Varios autores (2011). La enseñanza de la antropología 'propia' en América Latina. *Alteridades*, 21(41), 9-110.



ESTEBAN EMILIO MOSONYI

(Budapest, Hungría). Antropólogo de la Universidad Central de Venezuela (UCV) y doctor en antropología de la misma casa de estudio. Fue creador del Alfabeto de las Lenguas Indígenas de Venezuela (ALIV) en 1973. Fue fundador de la Universidad Nacional Experimental Indígena de Venezuela y su rector hasta el año 2016. Ha presentado más de ochenta ponencias y conferencias magistrales en todo el mundo, y ha publicado más de setenta artículos científicos en revistas arbitradas y capítulos de libros. Suma veintidós libros editados como autor y co-autor, destacando: *Morfología del Verbo Yaruro* (1966), *Sistema Fonémico y Breve Vocabulario del Guajibo del Capanaparo* (1968), *Perspectivas del Socialismo en Venezuela* (1973), *El Indígena en pos de su Liberación Definitiva* (1975), *Literatura Warao* (1980), *Identidad Nacional y Culturas Populares* (1982), *Manual de Lenguas Indígenas de Venezuela* (2000), *Antropolingüística del Renacer Étnico en Hispanoamérica* (2004).

LA NUEVA ANTROPOLOGÍA DEL SUR EN EL CONTEXTO DE LA ACTUAL SITUACIÓN NACIONAL Y MUNDIAL, CON ATENCIÓN ESPECIAL A NUESTRA SOCIODIVERSIDAD Y LINGODIVERSIDAD

ESTEBAN EMILIO MOSONYI¹

I

Cada una y cada uno de nosotros sabe lo que es la Antropología del Sur y está en perfecta capacidad de discurrir acerca de su identidad, sus características y sus alcances, con propiedad y pleno conocimiento de causa, sin titubeo ni afectaciones. Tengo que agregar que se trata de un saber muy *sui géneris*, el cual se asemeja al concepto nuclear de la etnociencia indígena, que tanto acariciamos y cultivamos algunos del gremio. No es propiamente un saber inductivo ni deductivo, como lo requieren las epistemologías convencionales, tampoco es la intuición pura y simple, ni muchísimo menos una suerte de fe ciega. Es más bien una certeza que vive en todos quienes estamos identificados con algo inmanente y trascendente a la vez, algo inamovible que se viene consolidando con nuestra historia milenaria hasta ser parte de uno mismo, como las sabias palabras del chamán y cacique yekuana Barné Yavarí, quien habla en la película de Carlos Azpúrua –creo que la mayoría lo conocemos– *Yo hablo a Caracas*; Barné también se ha manifestado en otras oportunidades. Esto se enmarca en todo un conjunto de acontecimientos que están ahora en pleno auge. Entonces, ¿qué nos dice el sabio yekuana? “Yo soy yekuana, soy indígena,

¹ Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FaCES), de la Universidad Central de Venezuela (UCV), Caracas, Venezuela.

porque lo sé, ¡lo sé! ¿Por qué? Por mi cultura milenaria sé de donde yo vengo, a donde yo voy, con quienes vivo, conozco la naturaleza que me rodea, sé lo que gano y lo que pierdo con la intervención de otras fuerzas cuando me quitan la religión, cuando me toca defender lo mío. ¡Yo sé eso! ¡Lo sé!”. Así mismo nosotros sabemos qué es el Sur, para qué estamos y qué estamos buscando con la propuesta del Sur, ¡lo sabemos! Quizás no para definirnos, quizás no con preciosismos, quizás con una epistemología que está en pleno cauce de un desarrollo plurilíneal, como dijo Esteban Krotz; pero ¡sabemos...y yo no lo ignoro! Sin embargo, eso no significa que en este momento estemos capacitados ni dispuestos a definirlo, ni siquiera explicarlo en términos convencionales para llegar, digamos, a una opinión compartida.

Entonces, asumir este saber, este conocimiento, este conocer va más allá incluso de los famosos juicios sintéticos a priori de Kant, los juicios kantianos a priori, en cuanto a su validez, en cuanto a su evidencialidad y transparencia. Somos antropólogos y antropólogas del Sur, asumimos nuestro rol como tales... ¡y eso no tiene vuelta atrás! Ello no significa como dije, sin embargo, que nos sería fácil definir certeramente lo que es la antropología del sur, tampoco es una prioridad hacerlo inmediatamente en este momento. Podría incluso parecer precipitado y algo presuntuoso intentar explicarlo en términos claros y concisos. Para ello tendremos otra oportunidad, suficiente tiempo todavía. Lo que sí intentaré lograr en esta ocasión es trazar una especie de perfil, por lo menos de un sector de los antropólogos del Sur, algunos de los cuales hoy nos acompañan y en cuyas filas yo me incluyo, sin pretender jamás que dicha caracterización se puede generalizar o que constituya un punto de partida obligatorio en medio de tanta diversidad, la cual corrobora precisamente nuestra fuerza. Dicho esto, vamos a iniciar la verbalización de tan grata tarea exploratoria; cuando el antropólogo del sur asume una territorialidad específica, su postura se refiere a un compromiso auténtico y autónomo. En el sur no dependemos –como antropólogos ni como ciudadanos ni como seres humanos– no dependemos de nadie ni estamos supeditados a ningún centro dispensador del conoci-

miento científico presuntamente de más alta jerarquía, valemos tanto aún siendo diferentes, o precisamente por ser diferentes, y estamos en pie de igualdad con colegas del muy mal llamado primer mundo.

Nuestras teorías y prácticas, sin dejar de incorporar crítica y creativamente toda esa rica herencia antropológica y extraantropológica que es mundial y viene de lo más profundo de los tiempos, brotan no obstante de nosotros mismos y se elaboran en nuestro propio ambiente. Entonces, para explicar eso, fíjense en la diferencia de cómo nosotros sí expresamos muy gráficamente y concebimos vivencialmente nuestras sociedades bien sean indígenas, afrodescendientes, mestizas, cualesquiera otras, comparados con un antropólogo también amigo nuestro, progresista, multilíneal, un antropólogo que nos está dando muchísimos elementos también, sería mezquino negarlo. Pero escuchen lo que dice aquí nuestro respetado Maurice Godelier. “Se percibió, por ejemplo, que bastaban aproximadamente cuatro horas de trabajo por día por parte de los miembros adultos de las bandas de cazadores-recolectores bosquimanos del desierto de Kalahari, para recolectar o producir todos los recursos necesarios para la satisfacción de las necesidades socialmente reconocidas del conjunto de los miembros de las bandas...”. Así mismo continúa su discurso acerca del nomadismo, los primitivos, los cazadores, las bandas acá, las bandas allá, y cuando no habla de bandas coloca el remoquete de tribus, que tampoco es muy elocuente. Mientras que nosotros cuando ejercemos, por ejemplo, como Rector de una universidad indígena o investigamos en Caracas en la sede del Instituto de Idiomas Indígenas, nosotros no hablamos ni de primitivos ni de bandas, porque estos pueblos son hermanos nuestros, con sus culturas, y se acabó la discriminación, aquí no hay bandas ni cazadores, ni nada de eso, para nosotros esa terminología y ese lenguaje no existen. Para que vean que no estoy inventando oigan esto, les leeré tres o cuatro líneas en francés para que vean que no estoy mintiendo: *“Ons aperçut par exemple qu’il suffisait à peu près quatre heures de travail par jour de la part des membres adultes des bandes de chasseurs-collecteurs bushmen du désert de Kalahari*

pour collecter ou produire toutes les ressources nécessaires à la satisfaction des besoins socialement connus de l'ensemble des membres des bandes...”, y sigue así. Lo traduje exactamente, al pie de la letra, para que vean que no estoy inventando nada.

Sin embargo, es muy importante que no se entienda esto como una declaración de *apartheid* científico. Nuestro posicionamiento nada tiene en común con un aislacionismo improvisado, no se trata de eso, seguimos formando parte de una comunidad antropológica mundial, nos gusta y nos incumbe intercambiar saberes, incertidumbres y simples –mas no simplistas– opiniones con nuestros pares que ejercen la disciplina antropológica en este planeta mundializado, no globalizado (según la concepción prevalente en los Estados Unidos de Norteamérica y sus dependencias): mundializado sí, globalizado jamás, ni colonizado a la manera euro-norteamericana. Aceptamos este reto, aquí mismo o en los países de estos colegas igualmente; si ahora me tocara hablar en otro contexto con estos colegas del Norte, igualito lo haría, tal vez con las mismas palabras. No hay ningún tipo de discriminación en este sentido, definitivamente no. En estos colegas nosotros vemos a unos compañeros de ruta, jamás a una élite de privilegiados y, por consiguiente, no admitimos ninguna forma de menosprecio ni aceptamos la exclusión o postergamiento en cuanto a recursos, al reconocimiento, en palabras o en dinero, ni aceptamos ninguna discriminación en cuanto a medios de difusión tampoco, ni humillaciones de cualquier índole, vengan de donde vinieren.

Somos, empero, realistas y sabemos que no es posible dar cumplimiento a todas estas aspiraciones en lo inmediato, lo que no significa dejar de luchar tenazmente por ellas. Mas para alcanzar objetivos debemos organizarnos en nuestro propio seno, tener nuestras instancias decisorias propias, nuestras publicaciones y, algo ineludible, disponer de fuentes de financiamiento, promoción y difusión del saber adquirido, del saber relativamente constituido o también del saber aún en proceso de elaboración. Desde ahora me atrevo a decir que nuestras entidades deberán ser cada vez más desburocratizadas y, sobretodo, proactivas. Ellas mismas están llamadas a buscar y convocar a los y las potenciales candi-

datos/as a ejercer la tarea antropológica, no esperar que se presenten por sí solos en forma espontánea. No hay por qué reproducir pautas hipercríticas de comportamiento que siempre hemos criticado. En modo alguno sugerimos no hacer o no recomendar a nuestros alumnos y alumnas llevar a cabo postgrados, doctorados o postdoctorados más allá de nuestras fronteras, o no participar plena y vigorosamente en eventos que se den fuera de nuestro espacio suramericano, caribeño o africano: todo lo contrario. Pero sí propiciamos, y la experiencia nos lo aconseja, fortalecer y densificar al máximo nuestros espacios internos de cualquier naturaleza no sólo para que nos sintamos cómodos y satisfechos, sino para que incluso las y los colegas de los países del norte, para decirlo de alguna manera, tengan la motivación de acercársenos no por curiosidad, sino por un interés verdadero, con admiración sincera por nuestro trabajo, con ganas de aprender de nosotros una riquísima experiencia de toda índole, inclusive aptitudes y actitudes que para ellos signifiquen novedades o creaciones inéditas. Nosotros podemos intercambiar aprendiendo de ellos y también enseñándoles algo importante.

¿Por qué lo digo? Aquí hago esta acotación: téngase presente que ya no hablamos en términos de proyectos futuristas para la antropología del sur. Aprovecho la ocasión para felicitar calurosamente a nuestros antropólogos y antropólogas quienes hemos acompañado, por ejemplo a los pueblos indígenas, a los pueblos afrodescendientes, entre otros, en la recuperación de sus derechos y la vitalización irreversible de sus culturas, idiomas, identidades y otras contribuciones para el enriquecimiento espiritual y material del género humano, por vía de la diversidad creativa. No hay razón alguna para sentirnos acomplejados frente a nuestros pares del norte, tampoco por ello deberá embriagarnos un complejo aparente de superioridad y autocomplacencia que sólo significaría una regresión encubierta al sentimiento de inferioridad y a un endorracismo que querríamos superar para siempre. Los y las antropólogos, a quienes hemos hecho referencia, nos expresamos sin timidez, sin temores, ni complejos, seguros como estamos de lo específico e intransferible de nuestro inmenso patrimonio so-

ciocultural, humano y ecohumanístico, tanto pancrónico como pantópico, porque nosotros vivimos nuestra antropología en todos los tiempos y en todos los lugares: por eso es pancrónico y pantópico también.

No albergamos resentimientos ni animadversión alguna contra nadie, ni siquiera contra los compatriotas de nuestros antiguos y actuales colonizadores, pero sí estamos conscientes de que ninguno, ninguno más que nosotros, ninguno como nosotros – quienes nos formamos aquí y formamos parte de esta tierras de gracia– está en capacidad o condiciones de conocer, comprender, interpretar y, cuando sea necesario, cambiar o transformar nuestras propias realidades en beneficio de todos los habitantes de esta parte del mundo y atendiendo a su multidiversidad.

Y, en este sentido, no nos conformamos con un mero igualitarismo retórico y tal vez legal en algunos casos, basado en la universalidad de la ciencia, pero desmentido por una realidad mundial signada por imperialismos geopolíticos, imperialismos económicos, socioculturales y mediáticos. Nosotros no somos ningunas sociedades primitivas ni atrasadas, ni mucho menos jerárquicamente inferiores, sino un conjunto complejísimo y sociodiverso de pueblos, comunidades y segmentos poblacionales intervenidos ya hace centenios por potencias e imperios cada vez más violentos y expansivos; especialmente a partir de la modernidad capitalista hoy sometida a una transfiguración múltiple, cuyo ordenamiento actual trataremos de interpretar sin dogmas ni esquematismos tanto en el plano nacional de los distintos países como el internacional, hoy día mundializado.

II

La temática de las diversidades –biológica, sociocultural, lingüística y tantas otras– ha sido un insumo difícil de dirigir para la humanidad, ya que por lo menos a partir del llamado Renacimiento y los comienzos de la Modernidad, en la historia de Occidente –dominante hasta hoy– las corrientes ideológicas de mayor peso específico, quizás con la honrosa excepción del Romanticis-

mo, buscaban afirmar lo absoluto, lo único, lo invariable, incluso el progreso hacia la perfección infinita en todos los aspectos relevantes. Se trataba de una verdadera escalada monista, en el sentido de percibir las diferencias, la variedad en las ideas, los objetos y los seres, la multicPLICIDAD y las complicaciones como una rémora, un peso muerto, una serie de complejidades tan inútiles como perjudiciales para el cumplimiento del destino humano y universal.

No es tiempo de detenernos aquí en este momento, sino que trataré de transmitir muy brevemente mis vivencias personales durante la época en que yo era estudiante de educación primaria. Todos mis profesores hablaban de la urbanización necesaria, de la mecanización de todos los trabajos y actividades, de la masificación de cada uno de los aspectos de la cultura, incluso de la robotización progresiva, no sólo como algo inevitable sino como una necesidad inminente cuyo cumplimiento pleno llegaría seguramente para el año 2000, liquidando así todo el pasado como una simple antesala de lo que inexorablemente esperaba al mundo, convertido en un gigantesco ámbito de ciencia ficción. Es verdad que mucha gente lúcida entendía la problemática de las guerras y enfermedades, la miseria y el agotamiento de los recursos, pero se creía mayoritariamente que todo esto iría resolviéndose con ciencia y más ciencia, tecnología y más tecnología: continuamente más de lo mismo. Si bien me acuerdo todavía de algunos tibios y tímidos atisbos ambientalistas como la interpretación escolar del Himno del Árbol, para todos nosotros esto no pasaba de ser un saludo a la bandera. La opinión prevalente era acabar violentamente con los bosques y selvas, con todos los paisajes naturales, para “humanizar” el globo terráqueo en su totalidad y utilizar todas las tierras de labranza solo para monocultivos utilitarios y ganadería intensiva, presumiblemente hasta que la humanidad aprendiera a alimentarse a base de pastillas y otros productos químicos. Entre los muchachos, nuestras conversaciones favoritas versaban sobre el viaje del hombre a la Luna, antes y después de la hazaña. Pero ya existían, por supuesto, antecedentes claramente reconocibles: con todo respeto, léase la *Silva a la agricultura de la zona tórri-*

da, de Don Andrés Bello, quien sueña con una América Latina convertida en un gigantesco campo de sembradíos manejado por seres humanos.

Con tales precedentes, también recuerdo que a partir de la segunda mitad del siglo XX comenzó a plantearse, con una seriedad y densidad siempre crecientes y en un terreno cada vez más científico y profesional, la importancia y la necesidad de preservar la biodiversidad: primero en términos algo genéricos y más adelante con referencia específica a todas las especies animales y vegetales, hasta que mucho más tarde, más bien a finales del milenio, fue generalizándose el término ecosistema y la noción de que sin esa plena diversidad era imposible conservar el equilibrio ambiental necesario para la reproducción de los seres, incluida la especie humana. Sin embargo, los inmensos intereses económicos, geopolíticos, militares y el simple afán de control absoluto sobre el universo que aún persiste, sobre todo en los países dominantes y especialmente en sus grupos oligopólicos más poderosos, siguen obstruyendo todavía las vías hacia un respeto cabal y definido de la biodiversidad, como lo demuestra por ejemplo el hecho de que el Protocolo de Kyoto no haya sido firmado por países de la importancia de Estados Unidos y que los propios países firmantes tampoco se hayan esforzado por respetar dichos acuerdos.

La sociodiversidad —entendida como pluralidad irreductible de carácter social, cultural, lingüístico, ideológico— entró en escena bastante más tarde que la temática de la biodiversidad, y al principio los dos órdenes de conceptos no se relacionaban entre sí. Tan cierto es esto que aún hoy existe una legión de personas instruidas que creen a pie juntillas en la pertinencia de la diversidad biológica y su mantenimiento a toda costa, pero que son incapaces de comprender lo más elemental de la sociodiversidad. Les sigue costando aceptar y convalidar que los humanos tengamos culturas distintas y a veces bien disímiles, que estemos organizados en sociedades y economías también diversificadas, y hasta les puede parecer una monstruosidad el que hablemos idiomas múltiples o profesemos religiones o ideologías diferentes. Muchos andan todavía buscando y rebuscando la antigua piedra filosofal

del pensamiento único, la verdad absoluta, la perfección sintetizadora de todo lo valioso, la visión beatífica del “no puede ser de otra manera”.

Por fortuna, nuestra Constitución actual de la República Bolivariana de Venezuela es bastante elocuente, tal vez todavía no inmejorable, en el reconocimiento de nuestro país en su carácter de nación pluriétnica, multicultural y plurilingüe, referido especialmente a la cincuentena de pueblos indígenas censados que hacen vida entre nosotros: wayuu, warao, yanomami, kariña, piaroa, pemón, yaruro, barí, ñengatú y muchos otros, pertenecientes a familias etnolingüísticas como la caribe, la arawak, la chibcha, la tupí-guaraní y varias independientes. Los afrodescendientes o afrovenezolanos se mencionan en el preámbulo de la Constitución, mas esta no ha llegado hasta el punto de consignar sus derechos específicos. Tampoco se habla de los pueblos inmigrantes y sus descendientes directos e indirectos, originarios principalmente de América Latina, Europa y Asia, quienes también nos acompañan y protagonizan la historia de Venezuela junto con la mayoría llamada criolla o también mestiza. Sobre el mestizaje tenemos algo importante que agregar. Por un lado, los distintos tipos de poblaciones mestizas añaden sin duda alguna elementos nuevos, de enorme importancia e interés, a esta sociodiversidad latinoamericana y caribeña a la que nos estamos refiriendo. Como se sabe, de las continuas mezclas y combinaciones salen siempre creaciones e innovaciones de una originalidad imprevista y marcadamente diferente de sus antecedentes inmediatos.

Sin embargo, no existe ningún concepto ni fenómeno humano alguno que se pueda estirar y extender hasta sus últimas implicaciones y absolutizar en toda su significación. La prueba es bien sencilla y fácil de comprender para todos. Téngase presente que Venezuela ha tenido varias generaciones de ideólogos del mestizaje—Rómulo Gallegos, Mario Briceño Iragorry, Arturo Uslar Pietri, Guillermo Morón y tantísimos más— quienes parecieran creer que gran parte de la solución de todos nuestros problemas dependiese del cumplimiento cabal del mestizaje criollo como hecho total y acabado, vale decir sin dejar resquicios para la diversidad social,

cultural y lingüística: cualquiera puede percatarse de que tal planteamiento resultaría a estas alturas hasta inconstitucional, aparte de indeseable e irrealizable. Hay también muchísimos venezolanos y venezolanas “de a pie” quienes comulgan con la fantasía de que los ciudadanos de este país nos estamos volviendo igualitos y uniformes gracias a esta mezcla creciente y envolvente, primero fenotípica y por último también genotípica, para el momento de igualarse presuntamente todos nuestros conjuntos de genes. Tal intolerancia de la diversidad es un racismo al revés.

La Venezuela actual debe seguir reconociendo las múltiples formas de mestizaje como formas importantes de sociogénesis, especialmente características de nuestros países y del trópico en general. Sin embargo, contra la unilateralidad del planteamiento homogeneizante ya se alzan voces reconocibles e insobornables con los cantos de sirena de la uniformidad total, reminiscente del pensamiento único. Los pueblos indígenas actuales no se resisten a ligar su sangre con los demás venezolanos y son sensibles a las ventajas del diálogo intercultural, pero por encima de todo quieren preservar y reforzar su perfil social propio, su diversidad cultural, su originalidad lingüística e identitaria. El wayuu o el yekuana de ahora traza su futuro a mediano y largo plazo como ciudadano venezolano y latinoamericano provisto de culturas e idiomas distintivos, heredados de épocas muy anteriores a la Conquista y orgullosamente mantenidos y cultivados a través de los siglos. Los afrodescendientes tampoco están dispuestos a cometer el harakiri de renunciar masivamente a sus culturas y espiritualidades tan específicas, que los hacen verdaderos protagonistas de un continente plural como el nuestro. Así pasa con todos los pueblos del mundo, demográficamente grandes o pequeños, incluso si los avatares de la historia los han reducido a centenares o decenas de integrantes en algunas oportunidades.

Hay además otras consideraciones que es necesario tener presentes en este comienzo de milenio que nos enrumba hacia nuevas vías alternativas. La biodiversidad produce irremisiblemente la sociodiversidad y viceversa. El ser humano no se escapa ni puede o debe sustraerse a las características fundantes comunes de todas

las especies vivas, donde entra la diversidad y la multiplicidad en todas sus manifestaciones posibles. Ninguna especie convertida en uniforme y por ende estática puede mantenerse en el tiempo y en el espacio. Inclusive el propio venezolano reducido a una identidad masificada, a una cultura única, a un idioma homogéneo e intolerante con otras formas de expresión, se convertiría rápidamente en una entelequia insustentable y además árida, improductiva y finalmente estéril. Nuestro cosmos ha llegado a ser lo que es hoy en día gracias a esa increíble multiplicidad, plasticidad, diversidad pluridimensional, junto a la interrelación creciente de estas diferencias y especificidades, capaz de crear y recrear combinaciones nuevas y originales en lo inorgánico, lo orgánico y por supuesto lo humano. Atentar contra todo esto sería violentar el ordenamiento posible y la sostenibilidad última de la vida en el planeta y su perdurabilidad indefinida, por lo menos hasta donde alcance nuestra imaginación.

Por todo ello nos alarma que existan todavía fuertes grupos interesados por acabar con la naturaleza en aras de practicar una deforestación total de nuestras selvas remanentes, intervenir mediante sofisticadas obras de ingeniería los cauces de nuestros ríos, incluso proyectar para el futuro una población humana formada según pautas únicas de pensamiento, socialización, educación y valores ciudadanos. La Constitución pareciera disminuir tal peligro y evitar la probabilidad de que todo ello ocurra, pero aún es prematuro cantar victoria: nuestra biodiversidad y diversidad sociocultural están todavía muy lejos de haber triunfado todavía. Debemos ser extremadamente críticos y exigentes para que se cumpla en la práctica lo que ya muchos profesamos en teoría. Nuestro país eminentemente depredador, minero-extractivo y aún fuertemente sesgado por la dependencia petrolera deberá dejar de serlo prontamente, para convertir la mágica frase de desarrollo endógeno y sustentable en una realidad inexpugnable desde cualquier punto de vista: biológico, humano sociocultural e inclusive lingüístico, frente a todo intento de simplificar nuestra complejísima realidad, que sólo en estos términos de multiplicidad articulada vale la pena de ser vivida.

III

No hay por qué negarlo: yo me manifiesto como de la izquierda crítica y muchos de nosotros somos de esta izquierda crítica, sin imponer ideas. No, nosotros somos de la izquierda no dogmática ni ortodoxa, que se rige por utopías concretas, como ya lo indicó el maestro Esteban Krotz, mi tocayo, nosotros nos orientamos por utopías concretas y siempre necesarias, sin utopía no hay sentido vital, no podemos vivir ni como antropólogos ni merece la pena ninguna vida de esa categoría, sin que alberguemos alguna utopía y mientras más concreta mejor.

En este ámbito existen otros mundos posibles, porque así como hay muchas culturas también hay muchos mundos posibles, por todo lo cual estamos luchando, y aun cuando muchos no quieran reconocerlo, ya esos mundos posibles están en plena gestación. Para la izquierda ortodoxa, vamos a llamarla izquierda sagrada, un poco stalinizada, un poco a merced de los socialismos ya habidos y ya transcurridos; bueno, para esa izquierda sagrada de recetas stalinizadas, existe una especie de *Imago Mundi*, una imagen del mundo, un ordenamiento mundial imaginario que no deja de ofrecernos todavía algunos diagnósticos basados en medias verdades y, sin duda, con muchos aciertos que al menos parcialmente nosotros compartimos; pero estos deberán ser necesariamente revisados, replanteados, completados y superados precisamente mediante y a través de nuestro acervo de conocimientos antropológicos obtenidos en esta antropología del Sur, producto a veces de reflexiones y actuaciones milenarias.

Así, he dedicado bastante tiempo a estudiar el discurso llamado popularmente izquierdoso, de la izquierda sagrada, de la izquierda dogmática, que comparte entre nosotros mucha gente de diferentes clases y estratos sociales, personas dedicadas a todo tipo de actividades, activistas revolucionarios, estudiantes, trabajadores, empleados públicos e, incluso, intelectuales, profesoras y profesores universitarios. Los adornos estilísticos y temas colaterales pueden ser variados y dependen de las circunstancias: mas el contenido de fondo es siempre uno solo. Entonces ese discurso, vamos

a llamarlo izquierdoso —no digo que no haya notables verdades allí, pero debemos superar ese pensamiento izquierdoso— dice lo siguiente: En el norte hay un imperio —así discurren— llamado Estados Unidos con sus aliados incondicionales, históricamente empeñados en apoderarse del mundo entero y con todos sus recursos, al servicio de un neoliberalismo radical. Así también hay países que se oponen a sus designios, especialmente los países regidos por gobiernos socialistas y aquellos conocidos como progresistas y antiimperialistas (eso es muy importante). Frente a ello el “imperio” (entre comillas, después diré por qué pongo entre comillas la palabra “imperio”) despliega diferentes estrategias y tácticas. Sigo con el discurso de la izquierda sagrada: “Este imperio utiliza las estrategias y tácticas más variadas desde la invasión armada hasta otras invasiones mucho más sutiles, como la guerra mediática, la guerra económica, el financiamiento de partidos y grupos opositores, además de otras tácticas desestabilizadoras, incluyendo el terrorismo y el fomento de la criminalidad. Ello se programa y se ejecuta con la clara intención de conseguir o recuperar el poder político y económico al precio que sea, sin escatimar la destrucción de países completos y naciones enteras. Hay también una rica ejemplificación de todo ello con países nominalmente soberanos como el caso de varias naciones de Centroamérica, gran parte de Medio Oriente, véanse Irak, Siria, Libia, a lo que se agrega la mayor parte de África también”. En su lineamiento general, esa visión de la problemática mundial se acerca a la realidad de los hechos; sin embargo, necesita de ser completada y recontextualizada. ¿En qué forma? Proponemos lo siguiente.

Hagámoslo sin demasiada verbosidad ni tantos vericuetos. En el mundo capitalista, el neoliberalismo no está solo, se presenta por doquier un enfrentamiento mortal entre neoliberalismo y neofascismo, algo que recuerda otras contradicciones similares que dieron origen a la primera y segunda guerras mundiales. Ejemplos hay por montones: la salida de Gran Bretaña de la Unión Europea con el Brexit es un acto de neofascismo mediante una fuerte expresión populista y fascista. Está la fascitización parcial de gran parte de Europa central: Polonia, Hungría, algunos países del sur

balcánico. Hay un fascismo en Europa oriental y occidental también, que no es lo mismo que el neoliberalismo; la teocratización más o menos radical del mundo islámico –cuyos extremos son Al Qaeda y el Estado Islámico– también forma parte de eso mismo. Tenemos la aparición de un populismo urfascista según palabras del maestro Humberto Eco, hay una apariencia urfascista en la candidatura de Donald Trump que quiere construir el muro entre México y Estados Unidos, en el escenario norteamericano; en la fortaleza creciente de la ultraderecha típicamente fascista en países como Francia, como Holanda, Dinamarca y nos quedamos cortos todavía, todo lo cual debilita inmensamente el neoliberalismo antes predominante. Pero también funge como un preludio de una posible tercera guerra mundial esa pugna entre neofascismo y neoliberalismo, aparte de lo que son los gobiernos progresistas y de izquierda –con terribles contradicciones ideológicas, políticas, económicas y ambientales– que también forman parte de ese complejo panorama. Deletéreo aún para el *statu quo* capitalista neoliberal –centrado en Estados Unidos– hay un imperialismo ciertamente existente, armado hasta los dientes y colmillos que puede destruir fácilmente el planeta entero mas no merecedor, óiganme bien, por ser imperialismo no por eso merece el nombre de imperio, porque si le regalamos el nombre de imperio con esa denominación inmediatamente tendemos a regalarle –con un criterio masoquista– la posibilidad de que ellos, incluso con anuencia nuestra, se consideren superiores a nosotros y efectivamente dominándonos a nosotros. Entonces, acepto el término de imperialismo, pero no consiento que estemos hablando de imperio, porque eso es reconocerlo como tal, como darle cierta carta de legitimación, aunque no sea esta nuestra intención. En cualquier caso, significa arrodillarnos al menos simbólicamente ante el enemigo.

¿A cuál otro terrible drama nos estamos refiriendo? Es el terrible drama ambiental. No hay forma de negarlo, además hay una lucha por doquier contra el recalentamiento global, ya aquí a la vista tenemos en la ciudad de Mérida, Venezuela, los terribles efectos del recalentamiento global. Existen incluso los programas

de las Naciones Unidas para combatir la desigualdad y la pobreza, que son los peores caldos de cultivo para la contaminación en general, la desaparición de la biodiversidad y otros gravísimos problemas ambientales.

Todo el capitalismo, como cualquier sistema político-económico basado en el extractivismo y el hiperdesarrollismo, más allá del mero consumismo que es más consecuencia que causa de tales fenómenos, es radicalmente concomitante con la degeneración del mega-ecosistema del Planeta Tierra, la cual desgraciadamente avanza a pasos agigantados y a la vista de todos. Allí residen también las debilidades culturales del socialismo y diversas formas de progresismo, por cuanto los socialismos y los progresismos no se apartan de la sobreexplotación de los recursos y, por ende, la destrucción de los bienes primigenios e irremplazables que nos brindan la naturaleza y el planeta.

El socialismo, lamentablemente, jamás dejó de ser predominantemente geopolítico resistiéndose a convertirse en ecológico y en ecohumanista. Nadie con una capacidad analítica mínima, ni muchísimo menos un antropólogo, podría negar con argumentos válidos los logros impresionantes del presidente Hugo Chávez y de la Revolución Bolivariana en materia social, organización de la economía popular, salud pública, educación a todos los niveles, una promoción sin precedentes de las clases y sectores más desposeídos, entre ellos los pueblos y comunidades indígenas que con él recuperan –constitucional y luego legalmente– la plenitud de sus derechos colectivos. Pero la inconsistencia en materia de ambiente y protección –no sólo programática sino pragmática– de nuestra biodiversidad y sociodiversidad, ha llegado a ser el talón de Aquiles capaz de volver impracticable todo el esfuerzo revolucionario en estos penosos años de lucha. Por ejemplo, la sola aplicación del fatídico y mal llamado Arco Minero con sus ciento cincuenta compañías trasnacionales ya con contratos firmados, haciendo extractivismo minero en gran escala, acabaría irreversiblemente y en corto tiempo con nuestras reservas de aguas potables, con ecosistemas antiquísimos únicos en el mundo y en el planeta, con toda nuestra riqueza biótica y sociocultural. Pero no basta con criticar,

hay que proponer y, sobre todo, aplicar soluciones idóneas, que las hay en número abundante. Hacemos estas críticas constructivas guiadas por la necesidad obvia de salvar a futuro el concepto y, sobre todo, la presencia real de países progresistas en el continente y en el globo terráqueo.

Nos horroriza el triunfo coyuntural de la derecha en países hermanos como Brasil, Argentina y Paraguay, pero nada de eso exime de culpa nuestras políticas públicas erróneas juzgadas así por la propia izquierda, inclusive por sectores gubernamentales, que allanaron el camino para que ocurriera tan infausto retorno. Se han contabilizado casos de corrupción, incompetencia, dogmatismo, autoritarismo, que perfectamente habrían podido evitarse o, por lo menos, contrabalancearse con una buena disposición a la autocrítica. Un claro ejemplo para nosotros lo constituyen las políticas referentes a los pueblos y comunidades indígenas por gobiernos, incluso –vamos a llamarlos así– revolucionarios.

La Venezuela Bolivariana, con todos los avances reconocidos, no constituye la excepción. En todos los renglones hay una larga distancia entre lo que prescribe la Constitución apoyada por las leyes y la realidad con la que tropezamos a diario. En materia indígena tenemos, por ejemplo, la abierta criollización y partidización de los consejos comunales en numerosas comunidades indígenas y algo, que es gravísimo, el enrolamiento militar masivo de las y los jóvenes indígenas, inclusive en comunidades y pueblos con muy pocos habitantes. Ese hecho podrá impedir sin contemplaciones la reproducción de múltiples idiomas y culturas autóctonas en los próximos años. Recordemos que militarización significa acuartelamiento y cambio cultural de ciento ochenta grados, una alienación total y un alejamiento compulsivo, posiblemente definitivo, de esa juventud indígena sustraída a sus lugares de origen: sin la cual no tendrían futuro.

Me veo también en la obligación de citar aquí mi propio caso. Fui destituido hace poco como rector de la Universidad Nacional Experimental Indígena de Tauca por opinar contra el susodicho Arco Minero y por participar en una rueda de prensa sin ningún viso de ilegalidad. Mi exclusión se llevó a cabo de forma inmediata

sin mediar proceso alguno y sin derecho a la legítima defensa, tal como en los mejores tiempos autoritarios de muchos gobiernos de la derecha. El mismo día fui sustituido mediante el nombramiento presidencial de mi sucesor, a quien en lo personal yo aprecio y no lo voy a nombrar en público. Algunos saben cómo se llama el rector nuevo de esa universidad indígena, pero por una serie de razones no lo nombro aquí. Todo lo contrario, le deseo con todo corazón contar con la posibilidad de un buen desempeño rectoral, para que Tauca siga marcando la ruta que han de seguir los pueblos indígenas en su plurisecular resistencia y con miras a la resiliencia histórica. También se diluyó, precisamente ayer con el discurso presidencial, el Ministerio de Pueblos Indígenas en un doble Ministerio de Pueblos Indígenas y Descolonización Cultural; al haber una burocracia duplicada seguramente los problemas específicos de los pueblos indígenas tendrán mucho menos cabida que anteriormente.

Ya para terminar, este punto dedicado a la Universidad Indígena me lleva al meollo de mi planteamiento. Mi verdadera intención, la que considero prioritaria, no es seguir haciendo denuncias por importantes que sean; quiero ofrecer alternativas, nuevas opciones que lleven todas un sello antropológico para ganar esta larga lucha por un mundo mejor o mejores mundos, según reza el desiderátum de la sociodiversidad. Por fortuna no se trata solamente de un deseo, ni siquiera de algún plan distanciado del presente. Sé, me consta y actúo como promotor de una serie de cambios revolucionarios que están ocurriendo en el aquí y el ahora; y los pueblos indígenas constituyen una parte esencial de estos cambios. Una vanguardia cuya aparición pocos se hubieran imaginado.

Voy a referirme a dos pueblos indígenas arahuacos, lingüísticamente próximos entre sí, con quienes estoy interactuando muy solícitamente en estas últimas semanas y meses: el wayuu y el añú, ambos del estado Zulia. Creo que está suficientemente difundida la información de que el cierre de la frontera colombo-venezolana no sólo partió violentamente en dos porciones casi incomunicadas el territorio wayuu ancestral, sino que desencadenó una mayor

represión militar contra este pueblo, que hasta ahora ha contado unos treinta muertos; aparte de un rosario de sufrimientos en cuanto a desabastecimiento, separación de familias entre sí, inaccesibilidad de medicamentos y un importante deterioro de los derechos humanos y de la calidad de vida, hasta suprimir lo más elemental. Ahora la situación general ha mejorado algo, pero eso no basta. El pueblo wayuu escarmentó, de modo que protagoniza otra forma de resistencia, más activa y ligada a sus antecedentes históricos, que le han permitido y afianzado su revitalización cultural, lingüística e identitaria. Esta reorganización del mundo wayuu tiene por ahora su escenario en Venezuela, pero ya está tocando territorio colombiano, dada la inquebrantable unidad étnica de este pueblo famoso por su organización clánica matrilineal, no propiamente matriarcal según se cree erróneamente. Se están conformando organizaciones autónomas y proactivas de diferentes sectores intraétnicos, pero fuertemente vinculados entre sí y por la ancestral cultura wayuu, sin rechazar por ello la interculturalidad con el mundo criollo mayoritario en ambos países. Se están pronunciando los pütchipu'ú, los palabreros-abogados declarados Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO. A ellos se vienen agregando los educadores wayuu, los demás profesionales. Los artesanos se están organizando, también los criadores ovino-caprinos, los agricultores, los pescadores, los estudiantes, con esa misma concepción de autenticidad identitaria y cultural, orientación intercultural, autonomía del pensamiento y acción, sin violentar en absoluto los marcos aprobados y permitidos por la Constitución y el ordenamiento jurídico-político de ambos Estados soberanos. Los wayuu buscan evitar cualquier tipo de confrontación con los poderes constituidos, apuestan por la autogestión y cogestión, y están centrados en la solución rápida y eficaz primero de sus necesidades inmediatas como la notoria escasez de agua, mas también sin dejar jamás de lado el fortalecimiento de su idioma, su educación propia, sus artes manuales y simbólicas, su medicina, su inmensa y riquísima espiritualidad. Tal proceso dentro de pocos años conducirá a una Guajira muy distinta, re-

forzando al propio tiempo la especificidad de su desenvolvimiento histórico y eco-político.

Los añú, habitantes de los palafitos avistados por Américo Vespucio en el Golfo de Venezuela, están atravesando un proceso similar pero con atención especial a la revitalización de su idioma casi perdido por una aculturación violentísima. Igualmente están atendiendo a su recuperación económica a partir de la pesca, las artes manuales basadas en la enea y el moriche –no digo artesanías, sino artes manuales del pueblo añú, ciertamente muy hermosas–, incluso su característica arquitectura de tejeduría manual, emblemática para el estado Zulia. Ellos seguirán recuperando y robusteciendo su autogobierno, que no es de confrontación con las autoridades nacionales pero muy proactivo y productivo. Y así podríamos citar muchos casos de procesos emergentes locales y regionales de pueblos indígenas, otros emergentes de afrodescendientes: el espacio disponible no nos lo permite. Mucho de esto ocurre también con intensidad creciente entre gente criolla y mestiza, en zonas urbanas y rurales, en contextos suburbanos y urbanos, de grandísima pertinencia para nuestra antropología del sur.

Es muy importante la lucha permanente para que tengamos gobiernos revolucionarios y progresistas, es una de las luchas; pero al mismo tiempo el éxito de esos gobiernos revolucionarios y progresistas dependerá también de su interacción democrática, respetuosa e igualitaria con las iniciativas locales y regionales de todas partes, con vocación protagónica transformadora y revolucionaria desde las propias bases. Pues sin eso no habrá otros mundos posibles, tal como lo demandan sin cesar nuestras utopías que estamos promoviendo con esta antropología del sur, a cuya mejor caracterización –me atrevo a decirlo sin tanta falsa modestia– hemos contribuido algo en este momento.

Muchísimas gracias.



NELLY GARCÍA GAVIDIA

(Zulia, Venezuela). Licenciada en Filosofía, de la Universidad del Zulia (LUZ), hizo su maestría y doctorado en Sociología/Etnología en la École Des Hautes Études en Sciences Sociales, París, Francia. Profesora de la Universidad del Zulia, institución donde fundó la Maestría en Antropología, Menciones Antropología Social y Cultural y Antropolingüística, y recientemente impulsó la creación de la Licenciatura en Antropología. Publico en 2012 como co-autora los libros *Lo sagrado secularizado como sustento diario. Los sambeniteros en las calles venezolanas* (Ed. Académica Española) y en 1998 *Religión y comportamiento político en los nuevos votantes* (LUZ), como autora *El arte de curar en el Culto a María Lionza* (1996), *Poseción y Ambivalencia en el culto a María Lionza. Notas para una tipología de los cultos de posesión existentes en la América del Sur* (1987) y *Glosario de Términos para la Asignatura Estudio y Comprensión del Hombre* (1976). Ha publicado más de cuarenta artículos científicos en revistas arbitradas, además de haberse presentado en diversidad de eventos nacionales e internacionales.

ANTROPOLOGÍAS DEL SUR ¿UN LUGAR PARA PENSARNOS/OTROS?

NELLY GARCÍA GAVIDIA¹

INTRODUCCIÓN

Mi agradecimiento a los organizadores del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur por invitarme a presentarles mis reflexiones sobre las Antropologías del Sur, a sabiendas de mi opinión al respecto. He titulado mi ponencia: “Antropologías del Sur ¿Un lugar para pensarnos/otros?”.

En la antropología es fundamental el encuentro con los otros tanto internos como externos, desde los más lejanos hasta el otro más íntimo, comprender al otro es el primer paso para volver la mirada sobre nosotros mismos, esa es la intención de este ejercicio. En lo que expongo hay un conjunto de ideas que han surgido en los últimos tiempos y que, ante la invitación de los organizadores del Congreso, me he visto en la necesidad y obligación de sistematizarlas. De igual manera, quiero advertir que no hablo desde ninguna certeza, todo lo contrario, lo que hago es exponer ante ustedes las interrogantes que me hago sobre: ¿Qué es o qué son las Antropologías del Sur? ¿Qué se quiere decir con esta denominación? ¿Es una heterodenominación o una autode-

¹ Maestría en Antropología, División de Estudios para Graduados, Facultad Experimental de Ciencias, de la Universidad del Zulia, Maracaibo, estado Zulia, Venezuela.

nominación? Las respuestas que me he ido dando son tomadas todas de mi experiencia, observada no ya con los interlocutores y conciudadanos en el trabajo de campo, sino en las interrelaciones con colegas –también conciudadanos– al interior de la disciplina, en el ejercicio profesional en el contexto de la vida académica en Venezuela que es donde ejerzo la docencia y la investigación. Ciertamente, y esto es oportuno señalarlo, ahora cuando reviso y reescribo mi ponencia pronunciada ante el público del evento, lo que digo debe comprenderse como la asunción de una idea básica y general de la disciplina antropológica: ninguna creencia ni práctica puede entenderse fuera de su contexto específico.

La ponencia está dividida en tres partes. En la primera, reviso alguna información sobre las Antropologías del Sur. En la segunda, hago los recorridos de mi reflexión desde la convocatoria, hace dos años, para el “Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur” que se realizó en la ciudad de Mérida, Venezuela; de este último tomé como puntos centrales: a) La autodenominación de los organizadores del Congreso; b) La definición de su objetivo de conocer las líneas de investigación que “están trabajando los/las antropólogos/as del Sur con el objetivo de generar metodologías propias que respondan a nuestras realidades e intereses para que sean de aplicabilidad con pertinencia en las sociedades que investigamos y de las cuales formamos parte”; c) Las interrogantes planteadas sobre sí: ¿Seguimos guiando nuestras investigaciones desde los postulados noratlánticos? ¿Continuamos teniendo enfoques positivistas del paradigma reduccionista y determinista de la simplificación? ¿Cuánto hemos avanzando hacia generar metodologías propias que estudien nuestra complejidad cultural?; d) La imagen del afiche de la convocatoria al congreso que tenía un mapa de la América del Sur con tres aros de cadena. Y como tercera parte, hago referencia a algunas de las vivencias que he observado en el contexto académico venezolano, y a partir de la cual surge la gran interrogante: ¿Es necesario etiquetarnos para poder ser reconocidos? Concluyo haciendo unas sugerencias para fortalecer la antropología en Venezuela y por qué no, también las del Sur.

¿QUÉ ES LO QUE SE HA DENOMINADO
ANTROPOLOGÍAS DEL SUR?

Comenzaré por reconocer que el planteamiento inicial de aquellos que se autoadscriben a las Antropologías del Sur parte de la asunción de la existencia de un mundo bi-polar: norte/sur. El norte, caracterizado por el desarrollo y la riqueza; además, remarcan que en el norte están ubicados los Estado-nación que fueron los centros del poder colonial. En el sur, por el contrario, están ubicados los pueblos pobres, no desarrollados y que fueron colonizados alguna vez. El norte es hegemónico, el sur subalterno y subdesarrollado. Ahora bien, como corolario de esa situación, se afirma la invisibilización de la producción de conocimientos que se realiza desde el sur (en los primeros trabajo se hacía referencia directa a las Américas del Sur). Y de allí que, en principio, las antropologías *desde* el sur que fue como se denominó en sus inicios, son una manera de responder y contestar a esa invisibilización.

Visibilizar y remarcar el carácter original y cuestionador de la producción de conocimiento antropológico en nuestros contextos fue abordado en los años setenta por Cardoso de Oliveira, para ese entonces, el autor brasileño hacía la distinción entre antropologías centrales y antropologías periféricas, para ello se inspiraba en las teorías de la dependencia. La diferencia entre la propuesta de Cardoso y la propuesta actual de las antropologías del sur, es que en el caso de Cardoso había postulados teóricos, el interés estaba centrado en la construcción de una matriz programática y paradigmática diferente al racionalismo –funcionalista– estructuralista. La discusión fue teórica y de método. En los trabajos que hemos leído recientemente y cuyos autores se declaran como “antropólogos del sur”, son muy pocos los que hacen propuestas de ese tipo, y en algunos de ellos se repite una y más veces (la observación no es contra la teoría ni el trabajo del autor), la “Teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”, propuesta por Guillermo Bonfil Batalla en 1989.

Es importante señalar que desde que la antropología vivió una de sus primeras crisis al perder las metrópolis, donde se gestó

la antropología, sus espacios coloniales, en esos lugares que otrora fueron colonias, se comenzó a hacer antropología y a producir conocimiento por parte de los nativos; desde ese momento se ha buscado diferentes formas de caracterizar ese trabajo y de allí que se le hayan dado diferentes nombres: antropología subdesarrollada, antropología nativa, antropología indígena (limitándola al estudio de las sociedades amerindias, en el caso nuestro), antropología de tercer mundo, antropología alternativa, antropología otra, etc. Una de esas denominaciones fue la de llamar a esta producción de conocimiento antropológico, “antropologías segundas”, propuesta realizada por el profesor Esteban Krotz (2007-2008); en ese momento él hizo la aclaratoria de lo que etimológica y semánticamente quiere decir en español “segunda”; mas sin embargo, una cosa es la semántica y otra es el habla. Una de las objeciones a tal denominación hacía hincapié en lo que en el habla de algunos países de la América del Sur significa ser el segundo y la connotación despectiva que se le da (“los segundos, son segundos nunca primeros”, “segundas partes nunca son buenas”) son dichos de mi tierra.

La idea de Antropologías del Sur surgió del XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas que se llevó a cabo en México, D.F., en 1992; en el marco de ese Congreso, el doctor Krotz propuso un Simposio sobre “las Antropologías que se realizaban en el contexto Latinoamericano”. De allí salió la idea que luego fue discutida tanto en artículos publicados sobre la temática (en inglés y en español) como en otros eventos: en el Primer Congreso Centroamericano de Antropología realizado en Costa Rica, posteriormente se discutió: en Bogotá; en la Universidad de los Andes, en Mérida, Venezuela; en Ecuador, etc... Más tarde se hizo extensivo el concepto a otras antropologías, Esteban Krotz (2007), su proponente, sugería cambiar las preposiciones: *de* y *desde* por *en* y señalaba, además que el calificativo: “sureña” era sinónimo de *en* el Sur y se refería a la antropología que se produce y practica en determinadas regiones no pertenecientes a la cuna noratlántica de la antropología originaria y sus descendientes directos.

Pareciera que hay cierta dificultad para hacer una definición a partir de calificativos que remarquen las diferencias con el norte y en esa tarea no ha sido posible lograr consensos, estamos claros que el problema de las denominaciones, sobre todo las autodenominaciones, es importante porque implica, al mismo tiempo, la autoasunción y el auto-reconocimiento. Es decir, la asunción de una identidad que sólo es posible afirmar relacionalmente, ante los diferentes otros con los que de algún modo se entra en contacto. En este caso se está apelando a una denominación que en un principio sólo se refería a la América del Sur —a las antropologías “latinoamericanas” — y luego, por extensión, se incluye a otros, como lo señalan algunos de los partidarios de las antropologías del/ desde/en el sur.

En el transcurso de las décadas, estas “antropologías segundas” han sido nombradas en diferentes lugares y momentos de manera variada. Empero, un elemento constante es su ubicación como polo de un binomio, cuyo polo opuesto son las antropologías originarias, las cuales juegan actualmente el papel de hegemónicas: las antropologías “nativas” o “del Tercer Mundo” frente a las antropologías “occidentales”; las “periféricas” frente a las “centrales” o “metropolitanas”; las “del Sur” frente a las “del Norte”; las “locales” frente a las “mundiales”. Esta diversidad de nombres es un indicador elocuente ya no de la novedad del fenómeno bajo escrutinio, sino de la dificultad todavía no mitigada de asirlo conceptualmente” (Krotz, 2011, p. 11).

Pareciera que definir las Antropologías del Sur es algo escurridizo y es más evidente su caracterización, como lo remarca su proponente, el profesor Krotz, cuando señala que son el resultado del desplazamiento y la difusión de la antropología “desde la civilización noratlántica hacia el resto del mundo”, el cual había sido visto, hasta entonces, casi sólo como los lugares y sujetos “exóticos” estudiados por la disciplina. En esos lugares, durante el siglo XX y en lo que va del XXI se han multiplicado los espacios de investigación, enseñanza y difusión de la antropología. En la propuesta que se hace de denominar a esa Antropología, Antropologías del Sur, o también “sureña”, se hace la salvedad de no querer repetir los “posibles malentendidos” que pueden generar los calificativos a los cuales nos referimos en líneas anteriores, que

en otras oportunidades se han hecho de la misma y que pueden ser “equivocos”. Y se añade que: significa una práctica científica de la antropología que asume “explícitamente esta ubicación geo-político cultural” (Krotz, 2007). Sin dejar de recordar que a su vez forma parte o es integrante de una tradición propia de la “antropología universal que surgió por impulsos de difusión” (*Ídem*). De igual manera, se remarca que en esos nuevos lugares de producción de conocimiento antropológico, habiendo sido un instrumento cognitivo que tenía como meta el conocimiento de la otredad, ahora esos otros lo utilizan tanto para el conocimiento propio como para conocer otros lejanos y también a los que originariamente se les ocurrió la idea y que son los “creadores de ese instrumento cognitivo” (*Ídem*).

RECORRIDOS DE LA REFLEXIÓN

¿Por qué denominarnos Antropologías del Sur? Comenzaré por recordar que desde el mismo momento cuando se convocó el Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur, sus organizadores se arrogaron la denominación de Antropologías del Sur, asumieron auto-reconocerse por la ubicación geo-político-cultural y tomar partido por el “sur” en el mundo bi-polar. Es decir, contestar la subordinación, que afirman, de la antropología del sur a la del norte y la imposibilidad para pensar en categorías alternas. Sin embargo, uno de los problemas que se presenta con este tipo de denominaciones está referido al relativismo que limita a una ubicación geo-político-cultural. Pero con esta denominación hay que estar atentos, ya que en ningún caso es posible determinar los puntos cardinales de aquello que es observado por la antropología, de manera tal que los puntos cardinales caducan como recurso para la construcción de las miradas antropológicas. Todas ellas son capaces de producir conocimiento dialógicamente y heteroglósico.

También es equivoco que, en el autodenominarse como grupo de antropologías del sur o antropologías subalternas por oposición a las antropologías del norte, hegemónicas, se asume una

oposición dicotómica “norte”/“sur” de manera esencialista, como conceptos fijos de una dicotomía que no deja ver las diversidades ni las relaciones entre las antropologías que se hacen tanto en el norte como en el sur, ni las relaciones norte–norte ni sur–sur. Además, aun cuando se utilice el término en plural, eso no es suficiente para aprehender la complejidad del problema.

También es equívoco el uso que se hace de la palabra sur, que pasa a tener otros significados, cabe la interrogante: ¿Qué significa sur? ¿Es acaso el sur sinónimo de invisibilidad o subalternabilidad, en antropología? Por lo que señalan sus proponentes el sentido de sur se hace extensivo a otras antropologías: las antropologías subalternas, no hegemónicas, que pueden estar ubicadas tanto en el norte como en el sur. Aquí el significado del término va más allá de lo geo-político-cultural y esa dicotomía, que es más ideológica que epistemológica, cierra perspectivas que pueden surgir en el mundo contemporáneo y a incluirse en redes transnacionales que retroalimenten el trabajo de las diversas antropologías.

Entonces, la pregunta es: ¿Por qué etiquetarnos como “antropologías del Sur” si lo que queremos es que se nos reconozca y ser visibles? Las etiquetas nada nos ayudan y no hay nada que facilite más la construcción cultural de un estigma que la aceptación de una etiqueta por sutil que sea la mano del estampador que la imprima. Por otra parte, las monadas o “islas de conocimiento” (Tadvald, 2008) tampoco nos ayuda a hacernos visibles. La diversidad es una de las prerrogativas en la producción del conocimiento antropológico, de allí que no descarte nada, ni los modelos producidos en el centro, donde fui formada, ni los que construimos y producimos nosotros para poder leer y comprender nuestra realidad que es muy particular. “La alteridad nos constituye como seres humanos y, a la vez, desafía nuestra imaginación social. Vivimos con otros, y nos hacemos entrelazadamente” (Grimson, Merenson, Noel, 2011). En consecuencia, la variabilidad y la multiplicidad de otros, tanto en lo que hacen como en cómo lo hacen, está presente en las antropologías que se hacen tanto en el norte como en el sur.

Sin embargo, la gran diferencia está en que la alteridad de los interlocutores con los cuales establecemos nosotros relaciones son muy variadas y variables, completamente diversas, porque la sociedad es así pluriétnica, transcultural y multisocietaria. Ciertamente que esta situación obliga a apostar por el uso de un método flexible, relativo, que nos permita la comprensión de la diferencia sin prejuicios ni actitudes que no “admiten la igualdad en la diferencia” (Ramos, 2011, p. 114). Será posible apostar por espacios comunes donde se den encuentros entre las diferentes producciones de la antropología, que es plural y que si bien es innegable la existencia de hegemonías particulares, la posibilidad, en el mundo contemporáneo, de formar redes de trabajo está abierta. La utopía es evitar los aislamientos.

El desplazamiento de los lugares de ejercicio y de producción de la disciplina ha permitido opiniones diversas como hemos venido señalando, mas sólo algunas parecen tener en cuenta la globalización que, como dice Renato Ortiz (2005, p. 12), no hay por qué imaginarla “como una situación en la cual las propuestas políticas tengan que ser unívocas”, desde esta perspectiva en algunas de las propuestas que se han hecho para dar cuenta de esta nueva situación, está la de las “Antropologías del mundo”, donde, tanto a partir de su definición y caracterización, estamos incluidos no sólo los suramericanos sino todos los que nos ocupamos del hacer antropológico. Esta propuesta es más incluyente, la realizaron Ribeiro y Escobar (2006)², y la llamaron así para denominar las transformaciones que la antropología estaba sufriendo y que consideraban “anuncios optimistas” para las “antropologías mundiales”. De igual manera, constituyeron un grupo que se llama “Antropologías del mundo” para quitarle la connotación negativa que las denominaciones anteriores tenían. En esta propuesta hay elementos tanto intelectuales como políticos que demandan inclusión y reconocimiento.

² Desde 1953, con el *Anthropology today* de Alfred Kroeber ya existía la preocupación por la internacionalización y difusión mundial de la disciplina. De igual manera, la revista sueca *Ethnos* en el Vol. 47, No 1.

Como vemos, la preocupación por denominar la irrupción de otras antropologías, diversas y diferentes a las producidas en las viejas escuelas del norte, ha sido en los últimos tiempos una constante, y en casi todos ellos existe tácita o subyacentemente aquella máxima de Bourdieu (2002), que reconoce que la vida intelectual no es espontáneamente internacional, sino que en la misma se reproducen las relaciones nacionalismos/imperialismos. En la misma onda, el yugoslavo Aleksander Boskovic (2008) reconoce la multiplicidad de antropologías nacidas históricamente en formas distintivas y en condiciones institucionales y financieras diversas: las que nacieron en el siglo XIX y las que desde ese entonces no han dejado de producirse. Es innegable que el autor citado tiene razón: la comunidad antropológica global es rica y diversa, pero también muy compleja, de allí que sea necesario ir más allá de las denominaciones (Ribeiro, 2011). En la propuesta de Ribeiro y Escobar, citada anteriormente, se plantea y reconoce las diferencias entre las antropologías que se gestan a partir de las relaciones de poder en diferentes escalas (global – regional – nacional – local) y que se expresan tanto en la predominancia de ciertas lenguas (específicamente el inglés) y formas de argumentación, hasta la configuración de determinadas subjetividades. En esta propuesta se va en contra de una concepción esencialista y normativa de una idea de antropología en singular, apostando así a la visibilización y el posicionamiento de las prácticas heterogéneas y los saberes múltiples de las antropologías a lo largo del mundo (Ribeiro, 2011).

Otro de los objetivos del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur es la interrogante que los organizadores se hacen sobre las líneas de investigación que están trabajando los/las antropólogos/as del Sur, se hace hincapié en indagar sobre la generación de “metodologías propias que respondan a nuestras realidades e intereses para que sean de aplicabilidad con pertinencia en las sociedades que investigamos y de las cuales formamos parte”. Una vez que se desplazan tanto los sujetos que investigan como los sujetos investigados, las situaciones epistemológicas también van a ser diferentes y los problemas, seguramente, también. Como lo señalan Myriam Jimeno (2007, 2004), la relación que se establece

entre los interlocutores nuestros si bien es de exterioridad, ya que cuando vamos al campo vamos arropados por las teorías y por el bagaje de la disciplina que como sabemos se gestó en Europa en el siglo XIX y ya lleva un largo recorrido hasta nuestros días, es “inevitablemente de origen principalmente metropolitano”, pero la relación es de cercanía, ya sea que trabajemos en la ciudad o las zonas rurales o en los pueblos amerindios. Este es uno de los retos más importantes y donde el ejercicio de imaginación y creatividad es mayor: hacer la etnografía en casa, donde nuestros interlocutores son nuestros vecinos. En los trabajos nuestros se han privilegiado algunas temáticas: los pueblos amerindios, desde sus lenguas, la educación intercultural, la problemática sobre la territorialidad, la demarcación de territorio y nuevas formas de ciudadanía; pero, igualmente, han sido de interés la situación de riesgo en la salud tanto de los pueblos amerindios como de la sociedad criolla, la diversidad religiosa, sobre todo el “catolicismo popular” y otras formas menos ortodoxas de religiones, y el proyecto de construcción de la nación y la necesidad de cohesionar a Venezuela con los venezolanos.

En Venezuela quienes hacemos antropología no sólo nos movemos en espacios multiculturales, coexistimos temporal y espacialmente en el Estado-nación venezolano los diferentes pueblos indios, los afrovenezolanos, los criollos, los binacionales, etc., sino que también vivimos situaciones de interculturalidad, interactuamos con individuos o grupos de diferentes sectores, clase, género, grupos étnicos en contextos determinados; y, de igual manera, somos coprotagonistas de procesos de transculturación con los que no se niega la permanencia o la reiteración de singularidades e identidades, por el contrario, se ponen en evidencia muchas situaciones de interdependencia y tensión, que favorecen las particularidades y propician la decantación de elementos, rasgos, o potencialidades insospechados para los grupos sociales y étnicos involucrados.

Esta interrogante que se hacen los organizadores del Congreso nos da la oportunidad de plantear uno de los grandes problemas que tienen las Antropologías del Sur: la Invisibilidad, pero ya

no tanto frente a las antropologías del norte, sino entre nosotros mismos, no sólo entre los diferentes otros que conforman las Antropologías del Sur, sino aún entre los suramericanos y aún más entre nosotros mismos en Venezuela. Entre nosotros no nos conocemos, y es muy probable que conozcamos mejor cualquier otra antropología, no sólo la de los centros hegemónicos noratlánticos, sino las de México, Brasil o Argentina, que la propia. Si a mí me interrogan sobre las líneas de investigación de los otros espacios académicos donde se hace antropología en Venezuela, poco puedo decir. Puedo hablar de las nuestras y de los esfuerzos por consolidarlas, mas ese no es el problema fundamental.

Nuestras líneas han nacido de la finalidad y meta que nos hemos impuesto desde la Universidad del Zulia en el Programa de Maestría en Antropología: Hacer las etnografías de nuestros pueblos desde una perspectiva propia; promover y fortalecer las ciencias antropológicas desde la región y poder hacer contribuciones importantes en la solución de las problemáticas socioculturales del país. Me he referido en mi ponencia a Venezuela y a la América del Sur, porque el afiche (un mapa de la América del Sur con tres aros de cadena) centra la atención en esta región del mundo. No estoy tan segura que las Antropologías de la América del Sur estén encadenadas, como se presenta en el afiche, ya que, como dice Myriam Jimeno (2004), en la América del Sur los sujetos que investigan y los investigados viven en una condición histórica de co-ciudadanía, esa situación —entre el antropólogo y sus sujetos de estudio— “impulsa la creación de enfoques cuya peculiaridad es un abordaje crítico de la producción de conocimiento antropológico. Ello es así porque la construcción de conocimiento antropológico se realiza en condiciones donde el otro es parte constitutiva y problemática del sí mismo. La condición de encuadres sociopolíticos entre los sujetos de estudio y las antropologías se han traducido en la producción teórica con acentos propios que busca dar cuenta de la presencia perturbadora del otro” (2004, p. 34). En el caso de Venezuela, la relación entre la producción teórica de la antropología y el comportamiento de los antropólogos con las sociedades, grupos, clases, etnias, estudiadas, implica un aspecto cuestionador

de los factores de poder, sobre todo en el caso de los pueblos amerindios. Y así como en México Bonfil Batalla propuso una teoría –teoría del control cultural– original para la comprensión de las relaciones desiguales y hegemónicas, en Brasil el quehacer antropológico tiene una identidad propia nacida del contexto político y social brasileño y con sus modelos epistemológicos que han traspasado las fronteras nacionales (Ramos, 2011). En el caso de Venezuela, la lucha indígena ha estado siempre acompañada por antropólogos, así el logro de la educación intercultural bilingüe, promulgada el 18 de septiembre de 1979 (Decreto Presidencial N° 283), estuvo acompañado de la categoría de vergüenza étnica y de la propuesta de los nichos culturales. La transculturación, la situación bifronte han sido acuñados y responden a la preocupación por comprender los pueblos estudiados no como productos exóticos, otros lejanos, sino como parte del proceso de construcción de nación y ciudadanía (Jimeno, 2004, p. 34).

En definitiva, nuestro trabajo, se ha acostumbrado a observar la realidad y comprenderla en un entrecruzamiento constante entre lo que aspiran los grupos, lo que nos narran de su vida cotidiana, lo que nos dan a conocer de sus cosmogonías y el bagaje que hemos obtenido en nuestra formación profesional. El antropólogo es “un agente histórico, históricamente situado que hace mediaciones” (Bourdieu, 1982, p. 29) y de los espacios temporales y sociales; además, a través de su mirada al otro, su cultura y el grupo social y étnico al cual pertenece vuelven sobre sí su mirada. Lo que quiere decir que se ven a sí mismos, reflexionan sobre sí (García Gavidia, 2007).

Esto no quiere decir que no existan problemas, el más perceptible es el desconocimiento mutuo de lo que hacemos y cómo lo hacemos; sin embargo, en el caso de algunos países como México, Brasil y Argentina, ocupan un lugar privilegiado y la producción de sus comunidades de antropólogos circula en el resto de la América del Sur. Perú, Colombia, Chile y Venezuela tienen menos presencia y el resto de los países se conoce muy poco, quizás esto pueda estar relacionado con las políticas editoriales que existen en cada uno de ellos y en los estilos de sus asociaciones para

comunicarse con el resto de los colegas tanto regional, nacional como internacionalmente. Entre los tres primeros citados, el caso de México es muy particular, es uno de los lugares, junto con las antiguas metrópolis, seleccionado para la formación de postgrado (fue allí donde se formaron los primeros antropólogos venezolanos, como, por ejemplo, Miguel Acosta Saignes y Federico Brito Figueroa), se conocen sus publicaciones en toda la región, además de la producción que generan los antropólogos mexicanos se toman, con frecuencia, los modelos, metodologías y teorías.

VIVENCIAS EN EL CONTEXTO ACADÉMICO VENEZOLANO Y CONCLUSIONES

Dejando de lado la discusión si se considera o no los trabajos de los cronistas, los padres Gumilla y Caullin, entre otros, como los antecedentes de los inicios de la antropología en Venezuela, considero que es innegable el interés que a finales del siglo XIX tuvieron algunos intelectuales venezolanos (Bolet Peraza, Teófilo Rodríguez, Arístides Rojas, Cecilio Acosta y Lisandro Alvarado, etcétera) en explicar nuestras particularidades, pudiera muy bien considerarse como los inicios del trabajo etnográfico hecho en casa y desde la casa. Y es también en las últimas décadas de ese mismo siglo que las ideas positivistas llegan al país y se inician los estudios sobre el hombre y la cultura (Humboldt, Codazzi, Adolfo Ernst, Rafael Villavicencio, Gaspar Marcano son buenos ejemplos, y ya a finales de ese siglo y las primeras décadas del XX: Alfredo Jahn, Elías Toro, Julio César Salas, Gilberto Antolínez).

A principios del siglo XX es por decreto presidencial del dictador Cipriano Castro que “oficialmente” hay apertura de una cátedra de antropología en la universidad venezolana, en ella predominó el interés por el origen “primitivo del país”, por su pasado indígena (Vizcaíno, 2004). Más tarde, durante otra dictadura, la de Marcos Pérez Jiménez, en 1953 (a partir de un convenio con la Universidad de Wisconsin), se crea el Departamento de Sociología y Antropología Cultural en la Universidad Central de Vene-

zuela (UCV), en 1985 se decide la separación de las dos escuelas y se crea la Escuela de Antropología de esta casa de estudio.

Los otros espacios académicos donde se hace trabajo antropológico son de factura más reciente: Universidad de Los Andes (Mérida), Universidad Experimental de Guayana (Guayana/Ciudad Bolívar), Universidad Nacional Experimental “*Francisco de Miranda*” (Coro) y Universidad del Zulia (Maracaibo). Y las instituciones no oficiales: Fundación La Salle y Fundación Bigott. De esas instituciones tienen programas de formación profesional en antropología la UCV y la Universidad del Zulia, y de postgrado el IVIC (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas), la Universidad de los Andes y la Universidad del Zulia.

En Venezuela, la Antropología que se produce en los espacios universitarios y de investigación oficiales ha crecido siempre a la sombra de dos falsas amigas: la sociología en la UCV, quizás sea esa una de las causas de la poca independencia de la comunidad de antropólogos que no contamos con una asociación gremial propia ni asumimos como grupo posiciones políticas frente a problemas nacionales (salvo las situaciones de ecocidio e irrespeto a los pueblos amerindios), pero tampoco se defienden los puestos de trabajo para los egresados de las universidades en el área. Y la biología en el IVIC, donde la antropología que se practica está seriamente desvinculada del hacer antropológico del resto del país.

Todo lo anterior, en una sociedad donde hay que explicarle a cada uno –desde la institución oficial– hasta el más común de los ciudadanos, y a cada momento, lo que es la antropología, el resultado de esto son las dificultades que hemos tenido para todo, desde lo que ha significado abrir espacios académicos para la docencia de la antropología –como el caso de la Universidad del Zulia– hasta para conseguir espacios físicos diferentes y fuera de las poblaciones amerindias donde nuestros estudiantes vayan a realizar su práctica profesional.

En nuestra experiencia en el quehacer antropológico hemos aprendido que no hace falta ubicarse en la situación del excluido, ni adoptar su punto de vista para comprender, hacer análisis interpretativos y producir conocimiento de las situaciones que se

viven. En esa relación dialógica de tensiones, conflictos y encuentros tanto con nuestros interlocutores en el campo como con el mundo académico hemos logrado y consolidado un espacio académico para la antropología en la Universidad del Zulia, en la Facultad Experimental de Ciencias.

En nuestro caso, hemos tenido que enfrentarnos no a los antropólogos noratlánticos, hegemónicos, sino a las instituciones nacionales y, parece mentira, pero también los obstáculos han venido de nuestros propios colegas. La primera controversia a resolver fue convencer a propios –los de la misma facultad– y extraños intra y extra universitarios de los motivos y razones, de por qué y para qué estudios de antropología en la Universidad del Zulia y, específicamente, en una Facultad Experimental de Ciencias y no en la de Ciencias Económicas y Sociales o en la de Humanidades. Convencidos los de la casa y una vez que logramos su apoyo, nos tocó convencer a los de las otras instituciones oficiales, nada fácil y en esta tarea pasamos más de veinte años. Nos devolvían el proyecto y nosotros nuevamente lo volvíamos a presentar haciendo los ajustes que nos pedían y con los cambios que en el mismo contexto social y cultural nos exigía³, hasta que finalmente, la doctora Jacqueline Clarac de Briceño nos propuso a finales de los años ochenta del siglo pasado que cambiáramos de estrategia y presentáramos un programa de postgrado, y fue así como en 1992 aprobaron y nos autorizaron para iniciar las actividades en el Programa de Maestría en Antropología con dos menciones: Antropolingüística y Antropología Social y Cultural Veinte años más tarde nos autorizaron para que iniciáramos la docencia en el pregrado. Estas dos tareas no la hubiésemos logrado sin aliados como la doctora Jacqueline Clarac de Briceño, la doctora Michelle Ascencio, la doctora Matilde Suárez y el doctor Rafael López Sanz. Desde esos dos programas todos nuestros esfuerzos han estado dirigidos a producir conocimiento y transmitirlo a otros y hasta el presente, la limitación más grande que hemos tenido ha sido el poco acceso

³ En esta tarea de devolvernos el proyecto llegaron a solicitarnos hasta la documentación de la creación de la institución universitaria, que fue creada a finales del siglo XIX, en 1891.

al financiamiento por parte de los organismos oficiales que han impuesto la reducción de la investigación, enmarcándola en un “Plan de la Patria” o un “Plan Socialista de la Nación”.

Es quizás por esto que la declaratoria de etiquetarnos como “Antropologías del Sur” me hace mucho ruido y lo percibo como excluyente, además he tenido experiencias que he calificado de “trampas”, pondré dos ejemplos de ellas: se corrige un artículo o un trabajo de grado y ante las exigencias que se le hace al/a la autor para que corrija los errores, este/a responde: “¡Qué!, cómo me dice eso, si yo he tomado una perspectiva desde las antropología del sur y usted me está evaluando con sus esquemas del norte”; ante esto me he dicho a mí misma, ahora tendremos que exorcizarnos del prejuicio de que como somos del sur ‘todo vale’; la otra anécdota fue en la defensa de una tesis doctoral en antropología en la Universidad de los Andes donde, como no se declaraba expresamente que se tomaba la perspectiva de género y de las antropologías del sur, no se le dio ninguna mención a pesar de la declaratoria del jurado de la excelencia del trabajo.

Indiferentemente de su procedencia, no comulgo con las hegemonías de ninguna latitud, pues lo importante es la episteme que rompe la dominación, desde donde provenga. Tengo una idea-valor, en el sentido que la definía Dumont (1983) cuando señalaba que no hay separación entre pensamiento y acto, que me hace resistir ante las etiquetas, al igual que los “ismos”, ambos me parecen muy peligrosos y que aquellos que lo asumen con etiquetas lo viven como si fuesen verdades esenciales y absolutas. Considero que este contexto puede ser modificado y la antropología venezolana puede abrirse a las nuevas antropologías, a las antropologías del mundo, más que comprometernos con nosotros mismos dentro de una “antropología exclusivamente del Sur” (Castillo Bohórquez, 2010). Esta experiencia seguramente va a ir mejorando entre nosotros tanto los métodos y la forma de presentar los resultados como la producción de teoría, sin salir de nuestros sentidos comprender los sentidos de los demás.

De esta reflexión y para cerrar mi intervención, sugiero: en primer lugar sistematizar quiénes son, dónde están y que hace-

mos los antropólogos de la región, es decir, hacer el registro de la producción de conocimiento de las Antropologías del Sur; hacer visibles las publicaciones y buscar canales para que estas se den; diseñar y ejecutar proyectos de investigación conjuntos, repetir la exitosa experiencia de la EVA (Escuela Venezolana de Antropología), que fue un proyecto que realizamos entre la Universidad de Los Andes, la Universidad del Zulia y el FONACIT (Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología, que era el ente financiador) con la finalidad de superar las dificultades y mejorar las áreas donde teníamos más deficiencias, la EVA abrió una puerta para que quienes participaron en ella tuvieran acceso a la interacción académica con investigadores como el puertorriqueño José Oliver, el argentino Carlos Reynoso, el colombiano Weildler Guerra y el mexicano Esteban Krotz. Otras sugerencias que me parecen oportunas son: derrumbar el prejuicio de: “porque somos del sur todo vale”, exorcizarnos de la falta de rigurosidad, no dejar de lado la reflexión teórica y de método; ser exigentes en la formación, conocer profundamente la historia local y global de la disciplina para poder transgredir los límites disciplinarios. Abrir la discusión y buscar las salidas, que nuestros egresados puedan acceder a puestos de trabajo.

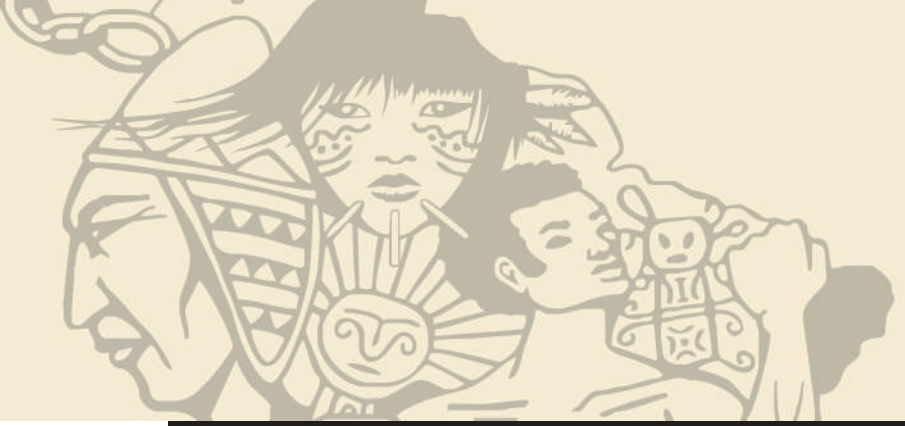
Estoy de acuerdo con Esteban Krotz cuando afirma que en las Antropologías que hacemos desde y en el Sur sigue siendo válido al marco estatal-nacional, los Estados-nación promueven “las culturas propias” y son también estos los que aprueban o niegan los proyectos (investigación, intercambios intra y extra nación, programas, etc...).

Para finalizar, apostamos por una Antropología universal, asociada a la idea de amplitud y movilidad extrafronterizas, con vocación transnacional y sin constreñimiento de fuerzas locales (Ortiz, 2005). Una Antropología en la que existan líneas de acción igualitarias, partiendo del dialogo intercultural en condiciones de simetría.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez, G. (2010). La antropología de Roberto Cardoso de Oliveira. *Desacatos*, 33, 169-174.
- Angosto Ferrández, L.F. (2015). Epistemología, poder y cultura en las antropologías del sur: la mirada de Esteban Krotz. *ABIR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 10, 9-26. Recuperado de www.abir.org.volumen.
- Bonfil Batalla, G. (1999). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, IV, 12, 165-204.
- Boskovic, A. (2008). Introduction: Other People's Anthropologies. En A. Boskovic, *Other People's Anthropologies. Ethnographic Practice on the Margins* (pp. 1-19). NY: Berghahn Books.
- Bourdieu, P. (1982). *Leçon sur la leçon*. París: Editions de Minuit.
- _____. (2002). Les conditions sociales de la circulation internationale des idées. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 145, 3-8. Recuperado de doi http://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_2002_num_145_1_2793.
- Cardoso De Oliveira, R. (1988) La categoría del (des)orden y la pos-modernidad en la antropología. *Anuario Antropológico*, 86, 57-73.
- Castillo Bohórquez, M.I. (Jul./Dic., 2014). ¿Antropologías del sur o Antropologías del mundo? *Boletín Antropológico* 32(88), 153-164. Recuperado de <http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/39466>.
- Dumont, L. (1983). *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. París, Francia: Le Seuil.
- García Gavidia, N. (En./Abr., 2007). La profesionalización en Antropología: una problemática poco discutida en la Antropología Venezolana. *Boletín Antropológico*, 28(79).
- Geertz, C. (1996). Antirelativismo. En *Los Usos de la Diversidad*. Barcelona, España: Paidós.
- Grimson A., Merenson, S., Noel, G. (Comp.). (2011). "Descentramientos teóricos" en la introducción del texto *Antropología Ahora. Debates sobre la Alteridad*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Grimson, A. & Semán, P. (2006). Introducción. Antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano. *Journal of the World Anthropology Network*, 2, 155-165. Recuperado de <http://www.ram-wan.org/e-journal>.
- González Nández, O. (2011). Las antropologías del Sur y la Posmodernidad en América Latina. *Revista Venezolana de Ciencia Política*, 39, 31-44.

- Jimeno, M. (En./Dic., 2007). NACIOCENTRISMO: tensiones y configuraciones de estilos en la antropología sociocultural colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 9-32.
- _____. (2004). La vocación crítica de la antropología latinoamericana. *Maguaré*, 18, 33-58.
- Krotz, E. (1993). La producción de la Antropología en el Sur. *Alteridades*, 3 (6), 5-11.
- _____. (Oct./Dic., 1994). Cinco ideas falsas sobre “la cultura”. *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, 9(91), 31-36.
- _____. (2006). La diversificación de la Antropología Universal a partir de las antropologías del sur. *Boletín Antropológico*, 24(66), 7-20.
- _____. (2011). La enseñanza de la antropología “propia” en los programas de estudio en el Sur. Una problemática ideológica y teórica. *Alteridades*, 21(41), 9-19.
- Narotzky, S. (Jul./Dic., 2010). Las antropologías hegemónicas y las antropologías del sur. El caso de España. *Antropología, Historia, Prácticas e Identidades*, 241-258. Recuperado de doi <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda11.2010.12>.
- Ortiz, R. (2005). *Mundialización: saberes y creencias*. Barcelona, España: Gedisa.
- Ramos, A.R. (2011). “Por una antropología ecuménica”. En A. Grimson, S. Merenson & G. Noel, *Antropología Ahora. Debates sobre la Alteridad*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Restrepo, E. (2012). Antropologías Disidentes. *Cuadernos de Antropología Social*, 35, 55-69.
- Restrepo, E. & Escobar, A. (2004). Antropologías en el Mundo. *JAN-GA PANA, Revista de Antropología*, 3, 109-131.
- Ribeiro, G.L. (2011). La antropología como cosmopolítica: globalizar la antropología hoy. En A. Grimson, S. Merenson, G. Noel, *Antropología Ahora. Debates sobre la Alteridad* (pp. 69-96). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Ribeiro, G.L. & Escobar, A. (2006). “World Anthropologies: disciplinary transformations within Systems of Power”. En G.L. Ribeiro & A. Escobar, *World Anthropologies. Disciplinary Transformations in Systems of Power* (pp. 1-25). NY: Oxford, Berg Publishers.
- Tadvald, M. (2008). Límites y posibilidades de una Antropología Global. *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*, 30, 41-50.
- Todorov, T. (1991). *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI.
- Vizcaíno, H. (2004). *Los inicios de los estudios antropológicos en la Universidad venezolana*. Trabajo de grado para la Maestría en Antropología, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.



EDUARDO RESTREPO

(Medellín, Colombia). Antropólogo de la Universidad de Antioquia, hizo su maestría en Antropología y su doctorado en Antropología (con énfasis en estudios culturales) en la Universidad de Carolina del Norte-Chapel Hill, en Estados Unidos. Actualmente es profesor de la Pontificia Universidad Javeriana, en Bogotá, Colombia; ejerce como director de la Maestría en Estudios Culturales y coordina el Grupo de Investigación de Estudios Culturales y del Centro de Estudios Afrodescendientes de la Facultad de Ciencias Sociales de esta casa de estudio. Ha publicado diversidad de libros, entre ellos: *Etnización de la negritud: la invención de las 'comunidades negras' como grupo étnico en Colombia* en 2013 (Ed. Universidad del Cauca), *Intervenciones en teoría cultural* en 2012 (Ed. Universidad del Cauca) con una segunda edición en 2015, *Antropología y estudios culturales: confluencias y disputas desde la periferia* en 2012 (Siglo XXI Editores), *Teorías de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault* en 2004 (Ed. Universidad del Cauca), *Políticas del conocimiento y alteridad étnica* en 2003 (Ed. Universidad Autónoma de la Ciudad de México), entre otros importantes textos publicados.

ANTROPOLOGÍAS DEL MUNDO: PERSPECTIVA ANALÍTICA Y POLÍTICA

EDUARDO RESTREPO¹

En nuestra historia hay aspectos que necesitamos cuestionar y repensar, y cuyo reconocimiento podría ayudarnos a adoptar posturas más complejas y críticas respecto al presente y el futuro.
Ángela Davis (2016, p. 52).

INTRODUCCIÓN

Hace ya más de una década, en conversaciones con colegas de diferentes países, perfilamos una serie de categorías que nos llevaron a pensar las antropologías que habitamos y nos interpelan de otras maneras. Estas conversaciones derivaron en una serie de planteamientos conceptuales que nos ayudaban a comprender lo que denominamos “antropologías del mundo”. Al entablar esas conversaciones, nos llamaba poderosamente la atención el juego de visibilidades y silenciamientos que constituía en un momento y contexto determinados cánones antropológicos, con sus efectos de frontera disciplinaria.

Nuestro punto de partida consistió en constatar que nunca había habido una sola forma de comprender y hacer antropología.

¹ Departamento de Estudios Culturales, de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Antes que una antropología lo que encontrábamos eran distintas (y no en pocos casos contradictorias) maneras de definir y realizar antropología. Por lo tanto, más allá de un ideal normativo, la antropología en singular no existe ni ha existido en ningún momento o lugar. Si dejamos el terreno de los textos de manual de antropología o de las fantasías disciplinarias de ciertos colegas para adentrarnos en los análisis históricos y etnográficos, encontramos que siempre han existido contradictorias y situadas maneras de enunciar y hacer antropología en disimiles contextos institucionalizados de configuración disciplinaria.

Ese ideal normativo, que podríamos denominar la antropología hiperreal, ha operado desde el sentido común disciplinario como un importante factor de estabilización y disputa de cánones antropológicos específicos, ha tenido efectos concretos de autorización y visibilización de ciertas antropologías y antropólogos al tiempo que marginaliza y silencia otras antropologías y antropólogos.

En este texto presentaré algunos de los aportes, conceptos y discusiones que han sido elaborados en el marco de las antropologías del mundo. Partiré del examen de algunos de los supuestos que constituyen a la antropología como una disciplina con el propósito de desnaturalizar las narrativas y subjetividades más convencionales que alimentan un sentido común disciplinario abiertamente conservador. Luego, realizaré un rápido recorrido por la problemática que constituye la perspectiva analítica y política de las antropologías del mundo, así como algunos de sus planteamientos e influencias centrales. Con esto en mente, las siguientes secciones elaboran conceptualmente las nociones de antropologías hegemónicas, la de antropologías del sur y las de antropologías disidentes. Termino con unas conclusiones en las cuales se abordan algunos de los retos en la transformación del establecimiento antropológico para problematizar sus asimetrías y privilegios.

No sobra señalar que los planteamientos que presento a continuación responden una particular manera de entender las discusiones que hemos adelantado colectivamente y sobre las cuales no

tenemos ni pretendemos un consenso entre los participantes de la red. Muchos de los puntos pueden ser objeto de discusión por algunos de los colegas que han participado en la construcción de esta perspectiva analítica y política de las antropologías del mundo. El debate y el disenso son fundamentales para el pensamiento mismo. El lugar desde el que hablo, entonces, no pretende ser el de la certeza ni el de la totalización, aunque por la comodidad de la redacción parezcan a veces indicar lo contrario.

Finalmente he de anotar que para este artículo he retomado pasajes de algunas de mis previas publicaciones reelaborándolas y ensamblándolas junto con redacciones inéditas para producir un texto más global que logre mostrar los alcances y especificidad de la perspectiva analítica y política de las antropologías del mundo.

ANTROPOLOGÍA COMO DISCIPLINA

Para muchos estudiantes y colegas, la noción de disciplina suele asumirse como una entidad constituida, sin mayores fisuras, como una realidad de a puño, con unas anterioridades y exterioridades claramente delimitadas. Consideran que es un hecho autoevidente que la antropología es una disciplina distinta de la sociología, de la ciencia política, de la historia y, por supuesto, de los estudios culturales. ¿Acaso no hay programas de formación diferentes que así lo establecen? ¿Acaso no hay individuos y colectividades que se adscriben a unas y otras, en general sin mayores herejías e impuridades?

Sobre estos otros de la antropología tiende a conocerse más bien poco. Son imágenes aplanadas y, en ocasiones, caricaturizadas las que suelen circular sobre lo que se supone son esas *otras* disciplinas. Cuando a consagrados colegas o a recién llegados estudiantes se les pregunta por las diferencias disciplinarias de la antropología con la sociología, por ejemplo, las respuestas más elaboradas se enfocan en diferencias en sus respectivos objetos y en encuadres metodológicos. Se afirma, por ejemplo, que la antropología estudia la cultura mientras que la sociología se dedica a los sistemas sociales o a la sociedad, que la antropología estudia a pue-

blos no occidentales mientras que la sociología atiende a las sociedades industriales y modernas occidentales, que los antropólogos abordan sus problemas desde el encuadre etnográfico que hace énfasis en lo local y en lo cualitativo mientras que los sociólogos se interesan más por metodologías cuantitativas para abordajes más estructurales y globales².

No es mi interés cuestionar si estas representaciones del juego de diferencias disciplinarias son adecuadas o no, aunque un examen más detenido a las prácticas de unos y otros tiene un efecto desestabilizante en tales certezas. Lo que me interesa es resaltar es que en general las representaciones de la disciplina y sus exterioridades se establece apelando a la dimensión epistemológica. Esta dimensión supone una clara y adecuada división de la labor intelectual de las disciplinas, donde a cada una le correspondería su objeto y encuadres metodológicos. Sin adentrarme en las razones históricas por las cuales esta certeza emerge y se consolida (i.e Wallerstein *et al.*, 1996), quisiera explorar otras dos dimensiones desde las cuales se estructura y estabiliza la experiencia de la disciplina.

La primera dimensión, que puede denominarse institucional, apunta a las relaciones sociales institucionalizadas que, desde los procesos de formación hasta los escenarios de ejercicio profesional, introduce importantes cerramientos disciplinarios así como unos efectos de diferenciación con esas otras disciplinas. Los programas de formación de pregrado y postgrado, los congresos y reuniones, las revistas, las convocatorias y reconocimientos, los ejercicios de evaluación de jurados y pares, todos constituyen densos entramados de relaciones institucionalizadas que, siguiendo a Bourdieu, podríamos definir como parte importante del *campo* antropológico donde se instauran y disputan cierto *capital simbólico* y se interiorizan encarnándose un conjunto de predisposiciones como *habitus*. La antropología como disciplina, entonces, supone también

² Ver, por ejemplo, el video en el canal digital You Tube sobre estas distinciones en el que participan tres reconocidos profesores de antropología de la Universidad Nacional y la Universidad Javeriana en Colombia: <https://www.youtube.com/watch?v=fyOTDU-nTSc>.

esta dimensión institucional que literalmente produce los objetos, los encuadres, los héroes culturales que de forma situada definen para un conjunto dado de actores en un momento determinado lo que se asume o no como antropológico.

Al igual que en el campo del arte, como lo ha demostrado Bourdieu (1997), no es en la inmanencia del objeto de donde se derivaría su condición de arte, sino en las relaciones y en las disputas del campo en donde devendría como tal; no hay objetos o encuadres antropológicos por fuera del campo que los configura como tales. No es que los “indígenas” o la “cultura” sean “objetos” inmanentemente antropológicos, sino que han sido antropologizados y en gran parte constituidos por el campo antropológico. No es que, para poner otro ejemplo, el registro arqueológico exista como tal fuera o antes de la arqueología, sino que es uno de sus más contundentes efectos.

Esto tiene una implicación para las narrativas teleológicas de la disciplina que lee como pioneros o antecesores a quienes en siglos anteriores a la emergencia misma de la antropología se interesaron por las poblaciones que hoy emergen como los radicales “otros” de la modernidad y occidente. Bartolomé de las Casas o Alonso Sandoval no son proto- antropólogos, así estén refiriéndose a gentes que hoy han sido antropologizadas. Esta “inocencia historiográfica” dice más de los límites analíticos de quienes así los inventan desde la violencia epistémica del presentismo histórico (Name, 2012). Las anterioridades no son tan simples, pero tampoco inexistentes. No es mi intención aquí adentrarme en este punto (que nos llevaría a una larga digresión), sino únicamente indicar que existe una dimensión institucional de la disciplina que refiere a entramados de relaciones y prácticas institucionalizadas en las que nos encontramos inscritos, tanto que nos produce importantes cegueras sobre la radical historicidad de nuestras más preciadas narrativas disciplinarias.

La otra dimensión sobre la que me gustaría llamar la atención es la dimensión subjetiva y afectiva de la disciplina. No hay antropología sin antropólogos. Los antropólogos son uno de los productos de la antropología, tanto como sus creadores. Para pa-

rafrasear un conocido enunciado, los antropólogos hacen la antropología pero no en condiciones decididas por ellos. El proceso de formación es, principalmente, uno de producción de antropólogos, individuos que encarnan el saber-hacer disciplinario, ante los ojos de otros y ante sus propias percepciones. Individuos extraños, en ocasiones, que codifican sus realidades y las de los otros según modelos conceptuales y estrategias metodológicas consideradas, en ciertos contextos, propias de los antropólogos. Con prácticas enunciativas, modalidades escriturales y, a menudo, estilos corporales asociados en el imaginario social y de los expertos a la antropología. La antropología interpela al sujeto, produciéndolo no solo como posición de sujeto sino como subjetividad a la cual se articulan afectividades de plegamiento o tensión.

No es una subjetividad homogénea y estabilizada, pero tampoco una desbordada heterogeneidad libremente flotante. Responde a demandas de colectividades e instituciones situadas en contextos específicos, por lo que sin ser una no puede ser caprichosamente cualquiera. No es solo procesos afectivos de aceptación e identificación, sino también de conflicto y desmarcación. En su dimensión disciplinaria, las subjetividades son resultado y respuestas específicas a procesos de normalización, de disciplinación. Desde esta perspectiva, la formación es una tecnología de sujeción, una particular socialización. Aunque en gran parte puede considerarse un acto fallido, su pretensión es la subsunción intelectual y afectiva a un deber ser disciplinario. En palabras del sociólogo español, Jesús Ibáñez: “La enseñanza reproduce el saber, pero también reproduce a los sujetos (o supuestos sujetos, pues son sólo sujetos del enunciado) del saber, por eso la enseñanza es disciplinar, disciplina a los sujetos del saber para que no se demanden, para que sus demandas no desborden los causes prescritos” (1985, p. 60).

Si consideramos la antropología como disciplina desde estas tres interrelacionadas dimensiones (epistemológica, institucional y subjetiva-afectiva), se entiende cómo se instaura y opera el sentido común disciplinario. Entiendo el sentido común disciplinario como la amalgama, a veces contradictoria y sedimentada, de los

supuestos no examinados que, en un momento determinado y para ciertas colectividades, definen los términos de las discusiones y diferencias con respecto a lo pertinente y específico de la antropología. Siempre situado en establecimientos y momentos concretos, el sentido común disciplinario es a menudo impensada condición de posibilidad de la imaginación antropológica³.

Como expresión del sentido común disciplinario se naturalizan ciertas ideas, lo cual permite comprender mejor las fuentes de las incongruencias y hiatos entre las narrativas de los antropólogos sobre lo que suponen que es su disciplina y lo que últimas hacen como antropólogos. También nos permiten entender los anclajes de los escozores de algunos colegas cuando se los invita a examinar críticamente ciertas narrativas sobre lo que a sus ojos definiría la antropología. Finalmente, permite explicar la fuerza del “narcisismo de las pequeñas diferencias”⁴ tan común en cierto patriotismo disciplinario al que apelan algunos colegas con respecto al juego de exterioridades y anterioridades, de pertinencias e inadecuaciones.

La disciplinación de la antropología, entonces, es más fuerte mientras menos examinado y desnaturalizado opera su sentido común disciplinario. A mayor disciplinación, menos disputas sustanciales que desestabilicen los efectos de normalización de la práctica y los discursos que apelan a la supuesta identidad de la antropología y sus transcontextuales diferencias con sus otros dis-

³ Como puede ser evidente para algunos lectores, esta noción de sentido común disciplinario se inspira laxamente de las conceptualizaciones de doxa en Bourdieu y de sentido común en Gramsci. Para Bourdieu, doxa es lo que está fuera de la discusión, pero desde donde se discute; sobre lo que no se piensa, pero desde donde se piensa. Doxa refiere al terreno no examinado que define lo discutible, es decir, la ortodoxia y la heterodoxia (Bourdieu y Eagleton, 2003 [1991]). Por su parte, sentido común en Gramsci se asocia y diferencia de una serie de términos como los de filosofía, ideología y religión. Aunque todos refieren de una manera general a concepción del mundo, se diferencian en sus niveles de sistematicidad, explicitación y colectividad. De todos, el sentido común carece de coherencia, es una superposición de fragmentos de ideologías, así como sedimentaciones de pedazos desarticulados y contradictorios de algunas filosofías, ciencias y religión. Es colectivo, pero no homogéneo. Opera fuera de toda reflexividad, inscribiéndose en prácticas y opiniones (Gramsci, 1970).

⁴ Para recurrir a una conocida expresión que Freud utilizó en otro contexto.

ciplinarlos. El canon opera así sin mayores interrupciones, con una sutil efectividad que subsume y define cierto juego posible de ortodoxias y herejías. Así, por ejemplo, en los años sesenta y setenta del siglo pasado, gran parte de lo que se articuló como antropología crítica latinoamericana cuestiono radicalmente el para qué de la antropología y los modelos teóricos desde los que operaba, pero pocos se atrevieron a desmarcarla de su lugar en el nicho del salvaje (Trouillot, 1991), su “natural” lugar epistémico y ético con la otredad radical.

ANTROPOLOGÍAS DEL MUNDO

Desde sus comienzos ha existido cierta claridad de que la problemática que constituía lo que he denominado la perspectiva analítica y política de antropologías del mundo se refería a las relaciones de poder en y entre las distintas antropologías que se desarrollan en los diferentes países y regiones. No obstante, identificar teóricamente en qué consisten y cómo operan ha sido uno de los aspectos que llevó a explorar diferentes categorías y una serie de planteamientos que definen el encuadre de las antropologías del mundo.

En primer lugar, antes que asumir que existe una antropología en singular, consideramos que es histórica y etnográficamente más productivo pensar en la existencia de múltiples antropologías. Esta *pluralización* tiene como consecuencia más relevante el abandonar el modelo de que existe algo así como una ‘antropología auténtica’ (que por lo general se identifica con las ‘tradiciones’ francesa, inglesa y estadounidense) y que sus variaciones debían ser entendidas como copias (las más de las veces diletantes) que sólo de forma parcial (un no-todavía) y heterodoxa logran aparecer como antropología (localizadas, esta vez, por fuera de las ‘grandes tradiciones’). Por tanto, la singularidad de cada una de las articulaciones antropológicas en las distintas locaciones debe ser entendida en sus propios términos y no como aberraciones o variantes de un patrón definido de antemano.

Ahora bien, es importante clarificar desde el comienzo que esta singularidad no se asume desde una posición celebratoria de un nativismo o particularismo epistémico esencialistas. Sobre este último punto, nunca sobra subrayar que el encuadre de antropologías del mundo *no* es una celebración de los particularismos en aras de plantear una especie de multiculturalismo, de políticas de la identidad o de la acción afirmativa para mejorar ‘la antropología’.

Al contrario, esta pluralización apuntaba a descentrar la idea de una genealogía y unas trayectorias englobadas en un único y coherentemente feliz proyecto disciplinario. Esta pluralización no era el simple reconocimiento de que existían diferencias entre comunidades nacionales, regionales o locales en las cuales gravitaban ciertas discusiones, preguntas y se consolidan determinados ‘estilos’ o ‘acentos’. No se pensaba la diferencia entre las antropologías como suplemento, un accidente o un derivado de una identidad primordial y trascendente. Pero de esto no se derivaba que se entendían las diferentes antropologías como entidades discretas resultantes del aislamiento y entrampadas en sus inconmensurabilidades y particularismos. Su diferencia era concebida más resultado de las constantes y múltiples relaciones (dialogales y de poder) en diferentes escalas que de su aislamiento.

En segundo lugar, con el antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (2010 [2003]) consideramos que hay que realizar un desplazamiento analítico de las estrategias definicionales que pretenden otorgar una identidad normativa y trascendente a la antropología hacia una estrategia historizadora y etnográfica de lo que han sido efectivamente las antropologías realmente existentes. La antropología es, como bien lo subraya Trouillot (2010 [2003], p. 1), lo que los antropólogos hacen. Lo que se hace a nombre de la antropología y por quienes aparecen como antropólogos a (los ojos de sus colegas como de ‘la sociedad’ en su conjunto) en contextos institucionales concretos es lo que constituiría la antropología. Pensar en prácticas situadas como criterio para definir lo antropológico, antes que en identidades trascendentales (garantizadas por la comunalidad de un ‘objeto’, por los anclajes de unos

‘héroes culturales’ o por la especificidad supuesta de una metodología), no es tan sencillo como uno supondría.

Así, la perspectiva analítica y política de antropologías del mundo aboga por abandonar una lectura esencialista de la antropología (o, mejor, de las antropologías) para llamar la atención sobre las prácticas concretas (lo que los antropólogos realmente hacen y dicen en cuanto tales), así como en las relaciones que permiten (o no) estas prácticas. Esto implicaba dejar de pensar en definir (normativamente) la antropología (o las antropologías), así como abandonar la tentación de plantear una definición de objeto, método, orientación teórica, o contenido que estableciera una identidad de la disciplina de una vez y para siempre, para entender la multiplicidad de prácticas y relaciones que de hecho constituyen las diferentes locaciones de producción antropológica.

La densidad y especificidad de las prácticas y relaciones en locaciones concretas deben ser tomadas en consideración para evitar disputas inagotables y estériles que pretenden saldar en abstracto (y de forma normativa) lo que constituiría la comunalidad y las diferencias en y entre las antropologías. Esta *des-esencialización* de las antropologías sugiere un proyecto de investigación que está por desarrollarse: ‘genealogías’ de las diferentes antropologías que no sean interpeladas por un tipo-ideal normativo sino que se centren en las prácticas y relaciones concretas (y no sólo de aquellas estrictamente definidas como ‘académicas’).

Una de las implicaciones más sustantivas de este planteamiento radica en que, una vez situados en el plano de las prácticas, se hace evidente que los bordes entre lo antropológico y no antropológico (las fronteras disciplinarias) y, más aún, entre lo académico y no académico (las fronteras que definen el conocimiento experto) se visualizan y problematizan. Ya no se podrá hablar más de un objeto, un método, unos héroes culturales o un conjunto de teorías garantes de una coherencia maestra desde donde se podría identificar de una vez y para siempre lo que constituye lo antropológico de lo que no lo es. Menos aun, de unos principios epistemológicos que distingan y den un privilegio epistémico a ‘la antropología (o antropologías) como ciencia’. Ahora bien, si

esta perspectiva analítica de las múltiples prácticas de las antropologías del mundo desdibuja las fronteras de lo disciplinario y de lo académico no es para abrazar un relativismo epistemológico ni para desconocer que estas fronteras se instauran constantemente como relaciones de poder desde las mismas prácticas definiendo así una exterioridad constitutiva (no homogénea y siempre problemática).

En tercer lugar, la perspectiva analítica y política de las antropologías del mundo se ha preguntado por la forma en que conceptualizamos las relaciones de poder en y entre las diferentes tradiciones antropológicas. Partimos de reconocer que innumerables han sido las críticas hechas a la disciplina antropológica en muchas partes del mundo. Muchas han sido realizadas por los mismos antropólogos ya sea desde una actitud reformista o desde la pretensión de transformación radical. Otras han sido enunciadas desde una posición que se imagina afuera de la antropología, ya sea porque quienes las hacen se imaginan desde otras disciplinas (así como desde enfoques transdisciplinarios) o por fuera del establecimiento académico. El mapeo exhaustivo de estas críticas es una labor que está por realizarse, sobre todo si incluye las críticas adelantadas desde los establecimientos antropológicos periféricos que tienden a ser desconocidas por fuera de los mismos (o, lo que es más patético, ignoradas dentro de ellos).

Debido a nuestras propias trayectorias intelectuales, en la conceptualización de las relaciones de poder en y entre las antropologías en el mundo fueron de particular inspiración los planteamientos del antropólogo brasileño Cardoso de Oliveira y del antropólogo mexicano Esteban Krotz. La distinción entre antropologías metropolitanas y periféricas de Cardoso de Oliveira (2004 [1993], 1999/2000), así como sus conceptos de matriz disciplinar y de estilos de antropología, posibilitaron un primer acercamiento a pensar en términos de geopolítica la diferencia entre los establecimientos antropológicos y su articulación a las diversas formaciones nacionales. Por su parte, la categoría de antropologías del sur propuesta por Krotz (1993, 1996) llama acertadamente la atención sobre los silenciamientos e invisibilizaciones de estas

antropologías, de sus historias y trayectorias. Las antropologías del sur aparecían entonces como unas ‘antropologías sin historia’ (en un interesante giro al concepto de Eric Wolf de ‘gente sin historia’), que eran marginadas por lo que puede considerarse como unas políticas de la ignorancia.

También fueron inspiradores dos artículos publicados en la revista *Ethnos* de 1982: el texto de cierre del número escrito por el historiador de la antropología George Stocking Jr. y la introducción escrita por Tomas Gerholm y Ulf Hannerz. Del artículo de Stocking se puede subrayar su distinción entre antropologías orientadas hacia la construcción nacional (*nation-building*) y las antropologías orientadas hacia la construcción imperial (*empire-building*), al igual que su diferenciación de las antropologías periféricas (las secundariamente metropolitanas como en Suecia y Polonia, las de los asentamientos blancos como en Canadá y Brasil, y las de ex-colonias como en la India y Sudán). De Stocking se retomaba, entonces, una actitud de historización de cómo se han configurado antropologías a partir de modelos de otredad en relación a prácticas coloniales e imperiales (ya sea en territorios coloniales o en el propio estado mediante el colonialismo interno) y una invitación a una etnografía de las múltiples articulaciones de los establecimientos antropológicos periféricos dependiendo de las particulares interfaces de la diferencia en las formaciones nacionales. Por su parte, la introducción de Gerholm y Hannerz (1982) sugería un enfoque sistémico de las relaciones de desigualdad entre las antropologías metropolitanas y periféricas, además de ofrecer una serie de cuestionamientos sobre las relaciones de poder en la denominada ‘antropología internacional’ y las inscripciones nacionales de la antropología.

A estos textos seminales, se pueden añadir los debates en torno a las ‘antropologías indígenas’ (Fahim&Helmer, 1980) y las ‘antropologías nativas’ (Jones, 1988 [1970]) y (Narayan, 1993), así como el descubrimiento de un momento particularmente crítico de la antropología estadounidense expresado en el libro de

Reinventing anthropology (Hymes, 1974 [1969])⁵. Otros insumos relevantes fueron la etnografía de la articulación de las relaciones sociales y supuestos de la sociedad estadounidense con las prácticas de la antropología en ese país adelantada por el antropólogo brasileño Kant de Lima (1992), así como la noción de ‘antropologías con acento’ sugerida por su colega Teresa de Caideira (2007). No se puede pasar por alto el artículo del antropólogo haitiano Michel Rolph-Trouillot (2011 [1991]) sobre el “lugar del salvaje” que argumentaba cómo la antropología encajaba en una formación y práctica discursiva sobre la otredad como exterioridad radical producida por (y constitutiva de) la imaginación occidental. Finalmente, también de importancia para la visión de antropologías del mundo fue el trabajo del surafricano Mafeje (2001), quien, a partir de una relectura de la antropología en el África post-colonial y de una crítica original a la llamada ‘antropología posmoderna’, abre la posibilidad de pensar una ‘razón post-etnológica’ que requeriría no solamente ir más allá de la epistemología sino desarrollar formas no disciplinarias de conocimiento y representación.

Con este bagaje teórico, las primeras formulaciones sobre las antropologías del mundo se plantearon en términos de ‘antropologías dominantes’ y ‘antropologías subalternizadas’. La discusión llevó a retomar la categoría gramsciana de hegemonía para pensar las relaciones de poder en y entre las diferentes antropologías en el mundo, así como su correlato de antropologías subalternizadas. La ventaja de la noción de antropologías hegemónicas sobre antropologías metropolitanas radica en que se rompe con la tendencia a asumir la identidad entre un establecimiento antropológico y sus antropologías, como si estas últimas fuesen homogéneas y no existieran disputas y relaciones de poder a su interior.

⁵ Este era un significativo precedente de lo que luego fueron las críticas sobre las políticas de la representación etnográfica y de las prácticas escriturales de la cultura desplegadas en la década de los ochenta del siglo pasado y las réplicas y cuestionamientos de principios de los noventa que llamaban la atención sobre las prácticas institucionalizadas que operaban dentro de la antropología estadounidense.

ANTROPOLOGÍAS HEGEMÓNICAS

Las antropologías hegemónicas se refieren a las diferentes formaciones discursivas y prácticas institucionales asociadas con la 'normalización' y 'disciplinación' de la antropología bajo las modalidades académicas principalmente en Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia. De ahí que la hegemonía supone la configuración y naturalización de cánones disciplinarios y las subjetividades que interpelan a los antropólogos no sólo en los establecimientos centrales, sino también en los periféricos. La hegemonía entendida de esta manera es menos la dominación como imposición o coerción, y más como lo que con el paso del tiempo se convierte en y opera desde los precipitados del sentido común disciplinario que tienden a mantenerse fuera de examen.

Las antropologías subalternizadas serían aquellas modalidades de hacer antropología que, por diversos motivos, no encajan en las articulaciones hegemónicas en un momento determinado. Las antropologías subalternizadas, entonces, habitarían en los márgenes e intersticios de los establecimientos antropológicos periféricos, pero también de los centrales. Con el concepto de antropologías subalternizadas no se busca apelar a un Otro (ahora encontrado al interior del campo antropológico, pero aun imaginado como 'anomalía', 'derivación', 'desviación' o 'particularismo' culturalista) en aras de 'mejorar' o de 'corregir' este campo desde una propuesta multiculturalista, de acción afirmativa o de políticas de la identidad. Tampoco sugerimos que las antropologías subalternizadas sean necesariamente 'mejores' que las 'hegemónicas'. No es un relativismo epistémico lo que habita la distinción entre antropologías hegemónicas y subalternizadas, como tampoco un juicio de orden moral que atribuiría a las primeras una existencia demoníaca mientras que las segundas operarían en formaciones angelicales.

Las relaciones entre las antropologías hegemónicas y las subalternizadas (sean estas últimas 'antropologías otras' o no) no son las de entidades autocontenidas que existirían independientemente unas de otras, al igual que los culturalistas de la

primera mitad del siglo pasado imaginaban las culturas. Las relaciones de poder entre las diferentes antropologías no las imaginamos entre entidades constituidas de antemano y aisladas unas de otras, sino estructuradas en lo que puede denominarse el sistema mundo de la antropología. La relevancia analítica del concepto de ‘sistema mundo de la antropología’ radica en dar cuenta de las relaciones de poder estructurales que operan entre los diversos establecimientos antropológicos y entre las distintas tradiciones antropológicas en y entre tales establecimientos (Ribeiro & Escobar, 2008). Al poner en evidencia la geopolítica del conocimiento que configura el campo de la antropología a escala global se evidencia que unas tradiciones y establecimientos antropológicos de la periferia o subalternizados han sido constituidos como unas ‘antropologías sin historia’, mientras que otras tradiciones y establecimientos centrales o hegemónicos son naturalizados como ‘la historia de la antropología’, como encarnaciones paradigmáticas de la disciplina (Krotz, 1993). Por eso, antes que suponer que las diferencias entre las tradiciones antropológicas se reducen a un asunto de la diversidad cultural de sus practicantes, consideramos los contextos y locaciones (epistémicos, institucionales, políticos, económicos) que estructuran las diferencias como desigualdades.

Las antropologías hegemónicas operan tanto en los Estados Unidos o Francia como en Portugal, Venezuela o en Colombia, al igual que lo hacen las antropologías subalternizadas. Las articulaciones concretas de unas y otras en el marco de una nación, región o localidad específica no se pueden suponer de antemano porque esta no se deriva mecánicamente del lugar de esa nación, región o localidad en el concierto geopolítico global. No obstante, la correlación de fuerzas y las disputas entre las antropologías hegemónicas y subalternizadas varían tanto en un establecimiento antropológico concreto como en el campo transnacional de la antropología en un momento determinado⁶. Esta conceptualización

⁶ Por tanto, las categorías de antropologías hegemónicas y subalternizadas no se superponen (aunque no se contraponen tampoco) con los conceptos de antropologías periféricas y metropolitanas sugeridos por el antropólogo brasileño Cardoso

de antropologías hegemónicas y subalternizadas tiene la ventaja analítica de pensar en términos de una geopolítica del conocimiento que, aunque tiene expresiones espaciales concretas, no sigue de manera mecánica la distinción geográfica entre unos países y otros ni, mucho menos, implica una apología nativista o nacionalista a los establecimientos antropológicos de la periferia del sistema mundo.

ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

Las antropologías del sur no deben ser consideradas como particulares copias diletantes o suplementos de una antropología no marcada y universal producida en ciertos centros europeos y estadounidenses. La antropología producida en estos centros se encuentra profundamente marcada por sus lugares y tiempos. Son antropologías con marcaciones históricas, geopolíticas y epistémicas, tanto como lo son las antropologías del sur. Así, los relatos de la mimesis fallida o del suplemento no son pertinentes para comprender las especificidades, los alcances y los límites de estas antropologías (Narotzky, 2011).

Tampoco podemos comprender adecuadamente la historia y características de las antropologías del sur apelando a una suerte de identidad esencial definida por un objeto, una metodología, una tradición, una serie de teorías o autores. No hay una garantía metafísica que establezca las anterioridades y las exterioridades de la antropología como disciplina: la antropología es lo que los antropólogos hacen como tales. En consecuencia, la pertinencia y límites disciplinarios requieren ser estudiados desde las prácticas de colectividades institucionalmente fijadas y en relación con subjetividades específicas.

Esta apelación a un pensamiento situado y localizado es la clave para entender nuestra labor antropológica desde una nueva perspectiva. ¿Qué significa tomarse en serio la idea que la antro-

de Oliveira (2004 [1993], 1999/2000). También se diferencian de las nociones de antropologías del/en sur, propuesto por el antropólogo mexicano Esteban Krotz (1993, 1997, 2015).

pología es una labor situada y localizada? ¿Qué implicaciones tiene pensar la antropología desde el sur?

Partamos de clarificar que sur no se entiende como una simple distinción geográfica. El sur es una categoría más de geopolítica, esto es, de cómo se han configurado y naturalizado ciertas relaciones de dominio en el sistema mundo a partir de unas lógicas de acumulación histórica de privilegios y despojos, de riquezas y precariedades, de visibilidades y silenciamientos. Aunque en el norte global también hay “sures” y en el sur global también existen “nortes”, las lógicas de la exclusión y de la desigualdad no han dejado de espacializarse diferencialmente en el norte y el sur.

Ahora bien, con la categoría de sur me gustaría resaltar su dimensión epistémica. Conceptos como los de epistemologías del sur (Boaventura de Sousa Santos), geopolítica del conocimiento (Walter Dignolo), colonialidad del saber (Arturo Escobar) o conocimientos situados (Donna Haraway), nos sugieren que el conocimiento se produce, circula y encarna de maneras situadas y localizadas. En este sentido, sur indica un lugar de enunciación, una perspectiva analítica, un particular posicionamiento ético-político. Así, en la dimensión epistémica de la categoría sur enfrentamos cierta lugarización: una que explícitamente asume los márgenes, las periferias, los silenciamientos, las inadecuaciones como la ubicación desde donde se piensa. No es solo la pregunta por quién habla por quién, en qué términos y con qué implicaciones, propia de las políticas de la representación, sino también la problematización de desde dónde se habla, propia de unas políticas del posicionamiento.

La conceptualización sugerida por Esteban Krotz de antropologías en y del sur puede llegar a ser bien relevante ya que llama la atención sobre la marcación geopolítica en la configuración y operación del sentido común disciplinario.⁷ Cuando pensamos *desde* el sur a la antropología, muchas de las certezas disciplinarias son puestas en cuestión. Como lo ha planteado Esteban Krotz (1993),

⁷ Otra veta analítica para examinar las marcaciones geopolíticas del sentido común disciplinario, se encuentra en los planteamientos de antropologías del mundo (cfr. Ribeiro, 2014).

en el sur han surgido y consolidado comunidades de antropólogos, con instituciones, publicaciones y programas de formación transformando el panorama de la antropología de comienzos de siglo XX que se reducía a unos cuantos países del norte. Desde hace varias décadas, existen establecimientos antropológicos en el sur que superan en número de practicantes y vitalidad de su producción (como en Brasil o México) a algunos del norte (como Francia). No obstante, a menudo la antropología sigue siendo concebida silenciando las presencias, aportes y características de las antropologías en y del sur.

Estas políticas de la ignorancia, que obliteran la existencia de estas antropologías, no es un asunto exclusivo de los establecimientos y antropólogos del norte que impunemente desconocen a sus colegas en el sur. Más triste aún, tales políticas de la ignorancia se reproducen en las antropologías en y del sur, ya que suelen desconocerse a sí mismas. Un antropólogo peruano suele conocer más de la antropología británica o estadounidense que de la antropología colombiana o brasileña. Con contadas excepciones, un antropólogo en y del sur conoce más la historia y características de la disciplina del norte, que la de su propio país o región.

Ahora bien, Krotz (2007) ha diferenciado las antropologías *en* el sur de las antropologías *del* sur. Las primeras son aquellas antropologías que, miméticamente, pretenden reproducir las antropologías originarias del norte. Son antropologías constituidas por el imperativo de querer ser como ellos (de las antropologías originarias del norte, o al menos de cómo son imaginadas), de subsumirse a su autoridad, de reconocerse en función de su imitación y autorización. Por tanto, estas antropologías aunque se hacen *en* el sur se piensan *desde* el norte. Las antropologías *del* sur, por su parte, son apropiaciones creativas y contextualizadas de las antropologías originarias del norte, generando antropologías con estilos y orientaciones propias.

Así, desde una perspectiva etnográfica, cuando tomamos en consideración la multiplicidad de antropologías en y del sur, se hace evidente que la antropología como disciplina no es homogénea, que no es igual en todas partes y momentos. Cuando nos

paramos en el plano de las prácticas realmente existentes adelantadas por los antropólogos situados en establecimientos concretos, la heterogeneidad de la disciplina es la que prima.

ANTROPOLOGÍAS DISIDENTES

De manera general, con antropologías disidentes quiero señalar aquellas formas de concebir y hacer antropología que escapan, en momentos determinados y para contextos específicos, a las concepciones y prácticas de la antropología que se han constituido como el sentido común disciplinario, que han devenido como *lo propiamente* antropológico. Desde las perspectivas más disciplinarizantes que constituyen los establecimientos antropológicos concretos, las antropologías disidentes suelen aparecer en el lugar de la ‘desviación’, de la ‘anomalía’, de lo no todavía o no suficientemente antropológico (Pérez, 2010). Son expresiones disímiles, irreductibles y en ocasiones irritantes al aparato disciplinante. No son pocas las antropologías disidentes y se constituyen precisamente en contraposición o como un algo otro de los aparatos de captura disciplinarizantes que operan en los diferentes establecimientos antropológicos, tanto en los centrales como en los periféricos.

Algunas de estas antropologías disidentes están predicadas en una relación con el conocimiento y la labor antropológica que no se agota en la formulación de registros etnográficos o elaboraciones teóricas consignadas en artículos, libros, disertaciones doctorales y ponencias cuya audiencia predominante es una comunidad antropológica en centros académicos. Son antropologías que, por sus prácticas y formas de articulación, a menudo no son reconocidas como antropología desde muchas de las antropologías hegemónicas y algunas de las subalternizadas. Las antropologías disidentes apuntan hacia lo que, hace ya casi diez años, con Arturo Escobar considerábamos como antropologías de otro modo (*anthropologies otherwise*) (Restrepo & Escobar, 2005). En aquel momento, diferenciábamos entre antropologías dominantes de las otras antropologías y las antropologías de otro modo. Las otras

antropologías y las antropologías de otro modo pueden inscribirse en lo que hemos venido denominando en este artículo antropologías subalternizadas. No obstante, las antropologías de otro modo se diferenciaban de otras antropologías en que difícilmente aparecían como antropología para la mirada de las antropologías dominantes. De ahí que lo que el concepto de antropologías disidentes puede dar cuenta mejor de esa condición de extrañamiento radical ante las miradas más convencionales y canónicas de la disciplina.

La de antropologías disidentes aportaría a afinar la mirada sobre unas antropologías que suelen no ser consideradas ni siquiera como tales, que suelen estar en el margen, en contra y a pesar de las prácticas de instauración disciplinarizantes que definen los distintos establecimientos antropológicos. Antes que otras antropologías, son antropologías de otra manera (para recurrir a la expresión que mencionaba antes).

El concepto de antropologías disidentes pretende escapar de los riesgos de reduccionismo relacionalista⁸ que podían más fácilmente inducir los conceptos de antropologías subalternizadas/antropologías hegemónicas. Antropologías disidentes es un esfuerzo por comprender las disímiles antropologías también en sus positivities y singularidades, y no sólo como efectos de las relaciones de poder que entre ellas o al interior de ellas se establecen. Ahora bien, con estos planteamientos no deben entenderse en el sentido de que estas relaciones no existen o que no tienen un poder estructurante, sino que hay aspectos que no son explicados satisfactoriamente desde esa perspectiva.

En términos teóricos, lo de antropologías disidentes se inspira en algunos planteamientos de la teoría *queer*.⁹ Como lo muestra

⁸ Por reduccionismo relacionalista entiendo el confundir la relacionalidad del mundo con que el mundo es solo relación. Es una reducción a la relación. Me explico. La fecundidad teórica del primer enunciado ha sido evidenciada en las más disímiles teorías del siglo XX, pero la afirmación de que el mundo es solo relación puede llevar a desconocer materialidades y singularidades que están más acá o más allá de las relaciones como principio de inteligibilidad o de existencia.

⁹ Es importante iniciar por señalar que las posibilidades analíticas y políticas de la teoría *queer* no se circunscriben al ámbito de las sexualidades no heteronormativas

el artículo de Tom Boellstorff (2007), la teoría *queer* ha inspirado una serie de investigaciones y de transformaciones en los estudios de género y sexualidades en la antropología. No obstante, la potencialidad disruptiva de la teoría *queer* en cuanto a los dispositivos de normalización no ha sido explorado para examinar las relaciones que se establecen entre las disimiles modalidades de hacer antropología ni para problematizar las identidades normativas que suelen operar en las concepciones de la antropología y en las subjetividades que encarnan no pocos antropólogos.

Desde esta perspectiva, con antropologías disidentes se evidencian aquellas prácticas que suelen aparecer como ‘desviantes’ que pueden socavar las antropologías de manual, es decir, las concepciones y actitudes normativas frente a la antropología. El *deseo de manual* de ofrecer una definición normativa de ‘la antropología’ es implosionado cuando se piensa en términos de antropologías disidentes. Interrupción, irrupción y subversión de los sentidos comunes disciplinarios, de las definiciones sedimentadas, de las autoridades y los cánones, esto es lo que se podría concebir con la noción de antropologías disidentes.

Algunas antropologías del sur, no todas, pueden considerarse como antropologías disidentes. Aquellas antropologías del sur que escapan al efecto de normalización del sentido común disciplinario pueden ser consideradas como expresiones de las antropologías disidentes. No solamente porque supone interrumpir la obiedad de una definición normativa y universalizante que clausura otras posibilidades de hacer antropología y de ser antropólogos, sino porque también implica desatar los abiertos y sutiles lazos de la sumisión intelectual. No es que se espere que de la noche a la mañana y por el simple acto de la voluntad de unos individuos se

ni a evidenciar el heterosexismo como dispositivo de configuración de anormalidades. Al contrario, esta teoría permite adelantar una crítica radical de los dispositivos de normalización que sedimentizan identidades proscribiendo ciertas posiciones de sujeto y subjetividades que devienen abyectos. Como bien lo plantea Concepción Ortega, “esta crítica se traduce en un rechazo a toda imposición normativa que implique esencialismo, censura o exclusión” (2008, p. 48). La dimensión epistémica derivada de la teoría *queer* también tiene fuertes implicaciones transversales mucho más allá de las discusiones de la hetero-normatividad (cfr. Kosofsky, 1998).

disuelvan las ataduras y asimetrías de un sistema mundo de la antropología que subalterniza y silencia ciertas tradiciones antropológicas y antropólogos (y no solo del sur, sino también del norte). Pero, con la preocupación por las políticas de la representación y del posicionamiento que implica una antropología desde el sur, sí es posible que se interrumpan ciertas certezas en algunos antropólogos y que se potencien prácticas disidentes desestabilizando, en algunos aspectos, las sedimentaciones disciplinarias más canónicas y convencionales.

En nuestros países periféricos, hay lugares y gentes privilegiadas que se identifican política e intelectualmente con el norte global plegándose dócilmente a sus designios. Sus apelaciones a la nación y a la ciudadanía, que en ocasiones pasan por la incorporación de sectores subalternizados, no interrumpe sustancialmente el sistema de privilegios que garantiza sus condiciones de existencia. Hacer antropología desde el sur implica, por tanto, algo más que haber nacido o vivir en un país del sur ni se agota en las retóricas o prácticas de la salvación o del paternalismo hacia los sectores subalternizados a nombre de la “nación” o la “ciudadanía”. Hacer antropología desde el sur pasa por asumir que en la periferia hay muchas otras periferias que no necesariamente deben ser incorporadas o domesticadas, sino potenciadas en sus interrupciones de las lógicas del privilegio y desigualdad. En este sentido, hacer antropología desde el sur es un proyecto intelectual y político articulado a las antropologías disidentes.

Algunas de estas antropologías disidentes están predicadas en una relación con el conocimiento y la labor antropológica que no se agota en la formulación de registros etnográficos o elaboraciones teóricas consignadas en artículos, libros, disertaciones doctorales y ponencias, cuya audiencia predominante son una comunidad antropológica en centros académicos. Son antropologías que, por sus prácticas y formas de articulación, a menudo no son reconocidas como antropología desde el sentido común disciplinario.

No es posible pensar en una antropología disidente que se compagine con las demandas de la profesionalización de la disciplina caracterizadas por la productividad bulímica que engrosan

hojas de vida y se traducen en acumulación de capital económico y simbólico. Por lo tanto, las antropologías disidentes remite a aquellas antropologías que suelen no ser consideradas ni siquiera como tales, que suelen estar en el margen, por fuera y a pesar de las prácticas de instauración disciplinarizantes que definen los distintos establecimientos antropológicos, incluso aquellos en el sur que en ocasiones son expresiones de un auténtico gesto de mimesis colonial, de plegamiento a un sentido común disciplinario propio de las academias metropolitanas. Interrupción, irreverencia y subversión de los autoritarismos derivados de los cerramientos en torno a cierto sentido común disciplinario, de las definiciones sedimentadas y normativas que naturalizan cánones: esto es lo que se podría concebir con la noción de antropologías disidentes.

CONCLUSIONES

Aunque han existido múltiples maneras de imaginar y hacer antropologías en los distintos países, estas no se deben entender como entidades aisladas y autocontenidas que operan sin ninguna relación entre ellas. Al contrario, tales antropologías se inscriben de disímiles maneras en un “sistema mundo de la antropología” constituido por una imaginada comunidad antropológica transnacional y en un heterogéneo ensamblaje de establecimientos antropológicos.

Con la noción de “sistema mundo de la antropología” se pretende comprender con mayor detalle las dimensiones analíticas de la economía política y la geopolítica del conocimiento en la desigual distribución de recursos materiales y simbólicos que instauran una serie de privilegios y permiten comprender ciertas asimetrías en los términos y contenidos de las conversaciones antropológicas (Kuwayama, 2004; Ribeiro & Escobar, 2008). El sistema mundo de la antropología o, si se prefiere, el campo antropológico transnacional apunta a comprender las relaciones histórico estructurales de lo que Esteban Krotz ha denominado antropologías primeras y antropologías segundas o lo que Roberto

Cardoso de Oliveira llamó antropologías metropolitanas y antropologías periféricas.

Las cegueras y silenciamientos de unas tradiciones, sin embargo, no pueden ser entendidas adecuadamente como simples ignorancias maniqueas de unos antropólogos en ciertos países del norte que perversamente quieren desconocer sus colegas en establecimientos antropológicos periféricos. En primer lugar, porque muchas de estas cegueras y silenciamientos son compartidos y abiertamente reproducidos por los colegas y los establecimientos periféricos. Así, un antropólogo en Ecuador, por ejemplo, tiende a saber más de la historia, discusiones y autores de antropología estadounidense que de las vecinas antropologías en Venezuela o Colombia, para no hablar de las antropologías en Asia o África. En segundo lugar, porque dentro los establecimientos antropológicos más visibles y audibles en el campo de la antropología transnacional, no pocas son las tradiciones antropológicas (autores, escuelas, historias, modalidades de hacer antropología) que han sido invisibilizadas y silenciadas. Lo que se aparece como las antropologías y antropólogos estadounidenses (o las inglesas o francesas) en el campo de la antropología transnacional, o incluso en los relatos dominantes dentro de la misma formación nacional, es el efecto de una 'selección de tradición' (Williams, 1973).

Entre los mecanismos concretos que operan en el campo transnacional de la antropología que apuntalan las asimetrías entre antropologías y antropólogos, están los referidos a la predominancia del inglés en el campo así como toda una serie de etiquetas y prácticas escriturales, de publicación y de traducción que posicionan a unos colegas y establecimientos sobre otros. Esto se expresa en la jerarquización de las revistas especializadas y casas editoriales, a partir de sistemas de indexación y sus capturas en las bases de datos, que habilitan y legitiman unos estilos de publicación y de práctica antropológica en menoscabo de otros.

Además, los desiguales recursos económicos y laborales, que se traducen en diferentes condiciones de producción y circulación del conocimiento antropológico, a menudo se traducen en que ciertas voces sean más escuchables que otras. Como si esto fuera

poco, que los procesos de formación de antropólogos suele incluir unas instituciones y lugares como más prestigiosos que otros, tiene el efecto de la reproducción desigual de tradiciones y autores por parte de la diáspora de discípulos allí formados en lo que a menudo puede ser considerado actitudes de mimesis colonial.

Para transformar los privilegios y asimetrías del campo antropológico transnacional, no es suficiente con apelar a actitudes paternalistas de abrir pequeños espacios para visibilizar a esas antropologías y antropólogos silenciados por el campo de la antropología trasnacional. Estas tecnologías de la acción afirmativa, a veces apuntaladas en las narrativas de (auto)victimización, no subvierten realmente las relaciones de poder y las desigualdades que configuran el campo antropológico trasnacional. Suelen tener el efecto de minorización y exotización de unos estilos y prácticas antropológicas y de unos antropólogos, sin cuestionar lo que sigue apareciendo desde el sentido común antropológico como la (no marcada y normalizada) práctica antropológica.

Apuntar a una sustancial horizontalización el campo transnacional de la antropología se requiere mucho más que buenas intenciones de algunos colegas privilegiados o de acciones puntuales en algunas instituciones. No es posible horizontalizar el campo trasnacional de la antropología si este continúa hablando en uno o unos pocos idiomas. Tampoco es posible tal horizontalización si las prácticas de publicación, traducción, editoriales y de citación siguen privilegiando ciertas voces. Finalmente, no se pueden revertir asimetrías naturalizadas si no se cuestionan los lugares, las etiquetas y protocolos de los congresos, así como los mecanismos de autorización y autoridad de todo un entramado institucional que alimenta el colonialismo intelectual y el extractivismo cognitivo.¹⁰ En últimas, cualquier iniciativa que busque revertir las asimetrías derivados del actual campo antropológico trasnacional supone un cuestionamiento a sus actuales políticas de la ignorancia.

¹⁰ La categoría de extractivismo cognitivo para problematizar la antropología viene siendo trabajada teórica y políticamente por Alex Martins y Juliana Mesomo (2016).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Boellstorff, T. (2007). Queer Studies in the House of Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 36, 17-35.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, España: Anagrama.
- Bourdieu, P. & Egleton, T. (2003) [1991]. Doxa y vida cotidiana: una entrevista. En S. Žižek, *Ideología un mapa de la cuestión* (pp. 295-308). México: Fondo de Cultura Económica.
- Cardoso de Oliveira, R. (1999/2000). Peripheral anthropologies 'versus' central anthropologies. *Journal of Latin American Anthropology*, 4(2)-5(1), 10-30.
- _____. (2004) [1993]. El movimiento de los conceptos en antropología. En A. Grimson, G.L. Ribeiro, P. Semán, *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano* (pp. 35-52). Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros-ABA.
- Davis, A. (2016). *Democracia de la abolición. Prisiones, racismo y violencia*. Madrid, España: Trotta.
- De Caideira, T. (2007). *Ciudad de muros*. Barcelona, España: Gedisa.
- Fahim, H. & Helmer, K. (1980). Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: A Further Elaboration. *Current Anthropology*, 21(5), 644-663.
- Gerholm, T. & Hanners, U. (1982). Introduction: The Shaping of National Anthropologies. *Ethnos*, 47(1): 1-35.
- Gramsci, A. (1970). *Antología*. México: Siglo XXI.
- Hymes, D. (1974) [1969]. The Uses of Anthropology: Critical, Political, Personal. En *Reinventing Anthropology*. NY: Vintage Books.
- Ibáñez, J. (1985). *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Jones, D. (1988) [1970]. Toward a native anthropology. En J. Cole, *Anthropology for the nineties* (pp. 30-41). NY: Free Press.
- Kant de Lima, R. (1992). The anthropology of the Academy: when we are the Indians. *Knowledge and Society: The anthropology of Science and Technology*, 9, 191-222.
- Kosofsky Sedgwich, E. (1998). *Epistemología del armario*. Barcelona, España: Ediciones de la Tempestad.
- Krotz, E. (1993). La producción antropológica en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, 3(6), 5-12.

- _____ (1996). La generación de teoría antropológica en América Latina: silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida. *Maquarre*, 11-12, 25-40.
- _____ (2007). Las antropologías latinoamericanas como segundas: situaciones y retos. En F. García, *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología. Balance de la última década: Aportes, Retos y nuevos temas (I)* (pp. 41-59). Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- _____ (2015). En el sur y del sur: sobre condiciones de producción y genealogías de la antropología académica en América Latina. En X. Leyva et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras (III)* (pp. 403-432). San Cristóbal de las Casas, México: Retos.
- Kuwayama, T. (2004). The 'world-system' of anthropology: Japan and Asia in the Global Community of Anthropologists. En Y. Shinji, J. Bosco, J.S. Eades, *The making of anthropology in East and Southeast Asia* (pp. 35-57). NY: Berghahn Books.
- Mafeje, A. (2001). Anthropology in post-Independence Africa: End of an Era and the Problem of Self-Redefinition. En *African Social Scientists Reflections (Part 1)*. Nairobi, Kenia: Heinrich Boll Foundation.
- Martins, A. & Mesomo, J. (2016, Oct.). Situar el saber, transgredir el disciplinamiento: desafíos y alternativas para la construcción del enunciado antropológico crítico. En *Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016*, Mérida, Venezuela.
- Name, J. (2012). La historia que construimos. Reflexiones a propósito de una investigación sobre la historia de la antropología en Argentina. *Runa*, 33, 53-69.
- Narotzky, S. (2011). Las antropologías hegemónicas y las antropologías del sur: el caso de España. *Antípoda*, 11, 241-258.
- Narayan, K. (1993). How native is a 'native' anthropologist? *American Anthropologist*, 95(3), 671-682.
- Ortega, C. (2008). Aportaciones del pensamiento *queer* a una teoría de la transformación social. *Cuadernos del Ateneo*, 26, 43-56.
- Pérez, L. (2010). Antropologías periféricas. Una mirada a la construcción de la antropología en Colombia. *Boletín de Antropología*, 24(41), 399-430.
- Restrepo, E. & Escobar, A. (2005). "Other anthropologies" and "anthropology otherwise": steps to a world anthropology network. *Critique of Anthropology*, 25(2), 99-128.

- Ribeiro, G.L. (2014). World Anthropologies: Anthropological Cosmopolitanisms and Cosmopolitics. *Annual Review of Anthropology*, 43, 483-498.
- Ribeiro, G.L. & Escobar, A. (Eds.). (2008). *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias en sistemas de poder*. Bogotá, Colombia: Ciesas-Enviación-Wenner Gren.
- Santos, B. de S. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México / Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI-CLACSO.
- Stocking, G.W. (1982). Afterword: A View from the Center. *Ethnos*, 47(1), 173-186.
- Trouillot, M. (2003). *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*. NY: Palgrave Macmillan.
- _____. (2011) [1991]. Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness. En R. Fox, *Recapturing Anthropology. Working in the Present* (pp. 18-44). Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.
- Wallerstein, I. et al. (1996). *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Williams, R. (1973). *Marxismo y literatura*. Barcelona, España: Ediciones Península.



EDICIÓN TERMINADA EN EL MES DE MAYO DE
2017, MÉRIDA, VENEZUELA