



Antropologías en América Latina

Prácticas, alcances y retos

Hortensia Caballero Arias/ Karina Boggio/ Ana Luiza Carvalho da Rocha/
Cornelia Eckert/ Alejandro Díez Hurtado/ María García Alonso/ Fernando García/
Onésimo Rodríguez/ Cristóbal Gnecco/ Rosana Guber/ Marcos Guevara Berger/
Esteban Krotz/ Tatiana Paz Lemus/ Susana Ramírez Hita/ Pablo Rodríguez Ruíz/
Denia Román/ Juan Carlos Skewes/ Jairo Tocancipá-Falla (Compilador)

editorial
uc

Antropologías en América Latina

Prácticas, alcances y retos

Antropologías en América Latina

Prácticas, alcances y retos

Hortensia Caballero Arias/ Karina Boggio/ Ana Luiza Carvalho da Rocha/ Cornelia Eckert/
Alejandro Díez Hurtado/ María García Alonso/ Fernando García/ Onésimo Rodríguez/
Cristóbal Gnecco/ Rosana Guber/ Marcos Guevara Berger/ Esteban Krotz/ Tatiana Paz
Lemus/ Susana Ramírez Hita/ Pablo Rodríguez Ruíz/ Denia Román/ Juan Carlos Skewes

Jairo Tocancipá-Falla (Compilador)



Editorial Universidad del Cauca
2017



Antropologías en América Latina: Prácticas, alcances y retos / Hortensia Caballero Arias...[et.al.];
Compilado por Jairo Tocancipá-Falla.-- Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2017.

383p.: mapas, tablas.

Incluye referencias bibliográficas al final de cada capítulo; índice analítico: pp. 373-376; biografía de los autores: pp. 377-383.

1. ANTROPOLOGÍA CULTURAL - AMÉRICA LATINA. 2. ANTROPOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN - AMÉRICA LATINA. 3. ANTROPOLOGÍA - HISTORIA - AMÉRICA LATINA. 4. ETNOLOGÍA - AMÉRICA LATINA. 5. ANTROPOLOGÍA URBANA. I. Caballero Arias, Hortensia, autora. II. Boggio, Karina, autora. III. Carvalho da Rocha, Ana Luiza, autora... [et. al.]. IV. Tocancipá-Falla, Jairo, compilador. V. Universidad del Cauca (Colombia). VI. Título.

ISBN: 978-958-732-293-4

SCDD 21: 572.98 A636

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995
Catalogación en la fuente – Universidad del Cauca. Biblioteca

Antropologías en América Latina. Prácticas, alcances y retos

© Universidad del Cauca, 2017

© De los autores: Hortensia Caballero Arias, Karina Boggio, Ana Luiza Carvalho da Rocha, Cornelia Eckert, Alejandro Díez Hurtado, María García Alonso, Fernando García, Onésimo Rodríguez, Cristóbal Gnecco, Rosana Guber, Marcos Guevara Berger, Esteban Krotz, Tatiana Paz Lemus, Susana Ramírez Hita, Pablo Rodríguez Ruíz, Denia Román, Juan Carlos Skewes, Jairo Tocancipá-Falla (Compilador)

Primera edición en español

Editorial Universidad del Cauca, septiembre de 2017

ISBN: 978-958-732-293-4

Diseño editorial: Área de Desarrollo Editorial - Universidad del Cauca

Corrección de estilo: Adrián Fernando Guevara, Marcela Vallejo

Diagramación: Daían Alexa Muñoz De la Hoz

Diseño de carátula: Daniel Eduardo Pérez Melenge

Fotografía de la carátula: Cuadro Hacienda Calibío- Popayán. Autor desconocido.

Editor General de Publicaciones: Mario Delgado-Noguera

Editorial Universidad del Cauca

Casa Mosquera Calle 3 No. 5-14

Popayán, Colombia

Código Postal 190003

Teléfonos: (2) 8209800 Ext 1134 - 1135

<http://www.unicauca.edu.co/editorial/>

Grupo de Estudios Sociales Comparativos – GESC-. Vicerrectoría de Investigaciones –VRI-Unicauca.
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Unicauca.

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Impreso en Cali, Colombia. Printed in Colombia

Contenido

Agradecimientos	11
Introducción: Antropologías en América Latina	13
<i>Jairo Tocancipá-Falla</i>	
Antropologías latinoamericanas: algunos antecedentes	14
Antropologías en América Latina. <i>Prácticas, alcances y retos</i>	21
Enfoques y contenido del libro	23
Estado, formación antropológica y crítica	36
1. Ejercer el control cultural: relaciones disciplinarias	
‘interculturales’ en la formación antropológica	37
<i>Esteban Krotz</i>	
Elementos clave en la formación antropológica	39
Las antropologías segundas, las relaciones de poder y el control cultural	43
Transformaciones actuales en la generación y el uso de la antropología	48
Comentario final	51
2. El Estado regulador y la Educación Superior en Colombia:	
algunos dilemas y revelaciones desde la antropología	55
<i>Jairo Tocancipá-Falla</i>	
Registro, acreditación y ‘mejor educación, de calidad’:	
el Estado y el renovado control de la Educación Superior	57
Dilemas sobre el registro, acreditación y calidad en la investigación	
y práctica antropológica en Colombia	69
Apuntes finales: desafíos y sostenibilidad del ciclo de la acreditación	
y el balance de los tres principios	80
3. Academia y profesión: contradicciones y convergencias en la enseñanza	
y la investigación en la antropología peruana	89
<i>Alejandro Diez Hurtado</i>	
El reto de la disciplina: la creación de las escuelas	
de Antropología en contextos del desarrollo	92
Los planes de estudio en las escuelas de Antropología del Perú	98
Un reto para la academia: la formación profesional	
en las escuelas regionales de Antropología	101
Retos y dificultades para la formación profesional en los planes de estudio	110
¿La antropología profesional y del desarrollo como promesa incumplida?	112

Lecciones del trabajo de campo, métodos y enseñanza	120
4. ¿Cómo enseñar trabajo de campo antropológico?: de la improvisación a la experiencia de la reflexividad en América Latina	121
<i>Rosana Guber</i>	
Inmersión	123
<i>Sink or swim [...] or fly</i>	125
¿Cómo se enseña y cómo se aprende?	127
El factor AL (<i>the LA slot</i>)	130
Epílogo	132
5. Consolidación de dos líneas de investigación en el escenario brasileño: antropología urbana y antropología visual	137
<i>Cornelia Eckert, Ana Luiza Carvalho da Rocha</i>	
Introducción	137
La antropología urbana en Brasil	139
La antropología visual en la academia científica brasileña	149
La investigación del Banco de Imágenes y Efectos Visuales	158
Para cerrar	161
Prácticas antropológicas, mercado laboral y globalización	174
6. Trabajo de campo en la antropología contemporánea: mercancía y globalización en América Latina	175
<i>Susana Ramírez Hita</i>	
Introducción	175
Globalización y academia: el problema en antropología	176
La mercantilización del oficio del antropólogo	180
A modo de conclusión	183
7. Entre los mercados del conocimiento y del trabajo en Chile: los desafíos para la formación en antropología	187
<i>Juan Carlos Skewes</i>	
Introducción	187
Algunos elementos de contexto	188
Síntomas previos del desencuentro y vacíos actuales	190
Inversiones públicas: resultados preliminares	192
Una alternativa de formación en antropología	195
Algunas consideraciones finales	197

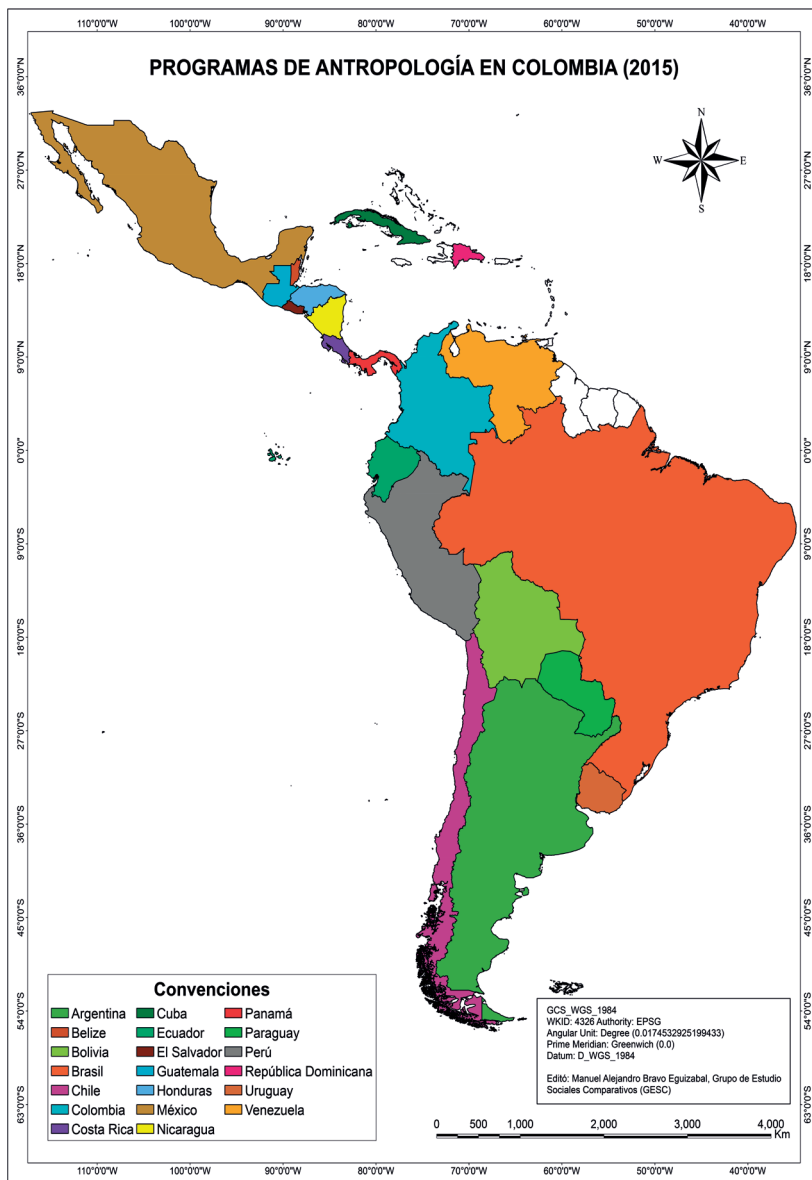
Antropologías nacionales, historiografía y perspectivas	200
8. La antropología sociocultural en Cuba: historia y actualidad	201
<i>Pablo Rodríguez Ruiz</i>	
La antropología en Cuba antes del primero de enero de 1959	205
La antropología después del primero de enero de 1959. Instituciones y formación ...	215
Condiciones actuales y retos de la antropología ante los cambios en Cuba	224
En cuanto a los retos de la antropología, del pasado en el presente y hacia el futuro	228
9. La antropología costarricense en contexto: <i>réquiem</i> por el exotismo	237
<i>Onésimo Rodríguez Aguilar, Marcos Guevara Berger, Denia Román</i>	
Preliminares	237
Institucionalización del conocimiento antropológico en Costa Rica	238
Temáticas generales desarrolladas desde y en la Escuela de Antropología	254
Paradigma político costarricense: una antropología <i>descentrada</i>	261
Conclusiones	268
10. La etnografía de Guatemala: de la pequeña comunidad a la consultoría rápida	275
<i>Tatiana Paz Lemus</i>	
La etnografía de Guatemala: de la pequeña comunidad a la consultoría rápida	275
Los inicios de la etnografía en Guatemala	276
Los primeros nichos de la antropología guatemalteca	279
Transiciones en la preocupación etnográfica	282
Identidad, comunidad política y plurivocalidad etnográfica	284
Otros <i>locus</i> etnográficos	288
Etnografías y neoliberalismo en Guatemala	290
Conclusiones	293
11. Recuperar la memoria para escribir la historia: la antropología en Uruguay	303
<i>María García Alonso, Karina Boggio</i>	
El surgimiento de la antropología en Uruguay	303
La antropología en el contexto universitario	306
La refundación de la antropología universitaria en Uruguay	307
Redes y diálogos hacia una antropología de la región	309
Consolidación de la antropología en Uruguay	310

Configuraciones interculturales	314
12. La relación entre la antropología mexicana y ecuatoriana: ¿un camino de ida y vuelta?	315
<i>Fernando García</i>	
El discurso indigenista	316
La práctica indigenista	321
La profesionalización e institucionalización de la antropología ecuatoriana	325
13. Nuevos desafíos en la antropología latinoamericana: de la indianidad política al interculturalismo. El caso venezolano	331
<i>Hortensia Caballero Arias</i>	
Introducción	331
Articulación entre antropología política, historicidad y etnicidad en América Latina	333
El caso de Venezuela. Contrastes desde la perspectiva multicultural	339
A modo de conclusión: descentrando la interculturalidad	346
14. Una compañía no tan incómoda: arqueología después de la arqueología	351
<i>Cristóbal Gnecco</i>	
Cartografiar el presente	359
Imaginar el futuro	362
Prácticas y tendencias en las antropologías en América Latina: hacia una agenda futura	366
15. Antropologías en América Latina: agenda común y diversidad	367
<i>Jairo Tocancipá-Falla</i>	
Antropologías en América Latina: hacia una síntesis de los subtemas	367
Subtemas, interrelaciones y retos	369
Futuros interrogantes	371
Índice analítico	373
Sobre los autores	377

*A las futuras generaciones de antropólogas
y antropólogos de América Latina*

Agradecimientos

Deseo agradecer a los colegas autores que participan en este volumen por la confianza y convicción depositadas en esta obra colectiva. A mi colega y amigo Julián Quinchoa por su acostumbrada disposición a colaborar en los proyectos editoriales de nuestro Grupo Estudios Sociales Comparativos. Igualmente, a la dirección de nuestra *alma máter*, Universidad del Cauca, en especial al exrector Juan Diego Castrillón y al rector José Luis Diago por la confianza depositada en este proyecto. Al equipo del Sello Editorial de la Universidad del Cauca, coordinado por Jasmín Bedoya González y Mario Delgado y en especial a Eliana Guerrero Manzano y Marcela Vallejo por su paciencia y diligencia en la revisión de estilo, también agradezco a Maritza Martínez y a Daian Alexa Muñoz por la diagramación del texto. A Carlos Manuel Bravo por la elaboración del mapa de antropología en la región y Carlos Calderón quien facilitó la disponibilidad de su obra mural Rostros de la memoria como portada del libro. También deseo agradecer a los pares evaluadores anónimos quienes revisaron críticamente el texto y sugirieron rutas de mayor indagación. Al grupo de profesores, colegas y estudiantes del programa de Antropología, a los grupos de investigación adscritos al mismo con cuyo apoyo se hizo posible la realización del Simposio Antropologías en América Latina. En particular a los profesores Carlos Humberto Illera y Elizabeth Tabares; a los colegas Maribel Villota, Yesid Llanos y Paola Tobar; y a los estudiantes que en su momento colaboraron con la organización del simposio: Daniela Díaz, Yoyis Mazorra, Victoria Becerra, Luz María López, Camilo Trochez, Jaime Duban, Anderson Hoyos, Harvy Girón, Isabel Quiñones, Heiler Muñoz, Diego Zambrano, Jose Manuel Diago, Leidy Yascuaran, Yuli Carvajal, Fernando Vásquez, Carlos Granja, Andres Chalapud, Ynadel Calambas, Jhon Ordoñez y Jhon Madisson Cerón.



Mapa 1. Algunos países donde se enseña antropología en América Latina.

Introducción: Antropologías en América Latina

JAIRO TÓCANCIPÁ-FALLA¹

La idea de convocar a un examen de las prácticas, alcances y retos de las antropologías en América Latina partió de un conjunto de reflexiones y análisis que varios colegas tuvimos hace algunos años sobre su pertinencia y conveniencia en los momentos actuales. Durante las últimas cuatro décadas han existido antecedentes de iniciativas similares; aunque sin mayor resonancia. Otras experiencias de pensar las ‘antropologías en casa’, ‘antropologías nacionales’ o ‘meta-antropologías’ eran reportadas a finales de los años setenta y comienzos de los ochenta no solo para el caso de América Latina sino también para otras latitudes (Gerholm y Hannerz 1982a, 1982b; Husseim 1982; Kuwayama 2003; Peirano 1998). De cualquier manera, la idea de alcanzar una singularidad para las antropologías de la región latinoamericana es una discusión que todavía continua, lo que nos coloca en una tentativa ‘hacia’, más que a ‘un hecho consolidado’ y bien establecido. Si esa es la dirección que se desea seguir. Este volumen no intenta apostarle a una singularidad sino continuar el trabajo iniciado por muchos colegas en distintas latitudes, con la idea de documentar la diversidad de reflexiones y prácticas que se suceden y en particular, que sirvan de inspiración para otros que deseen continuar en dicho esfuerzo tanto en el ámbito de la enseñanza, la investigación y la práctica social.² En lo que sigue se presentan algunos antecedentes de las antropologías en

1 Profesor titular, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca.

2 América Latina está integrada por 42 países así: Caribe (21), Centroamérica (7), Suramérica (13) y Norte (1, México). Índice de países. Disponible en: <http://lanic.utexas.edu/subject/countries/indexesp.html> (Acceso: 27/05/2015). Una revisión inicial nos indica que la Antropología se enseña en veinte de los 42 referidos. Es de anotar, que se trata de aproximaciones y tendencias sin pretensiones totalizadoras de lo que acontece en cada país. La realización del simposio en el 2014, contó con la participación de catorce colegas en representación de las experiencias antropológicas alcanzadas en la región en once países, lo que ya de por sí es un logro que esperamos pueda ser continuado a futuro.

América Latina, y cómo a partir de las contribuciones de varios colegas de la región se renuevan ciertas discusiones del quehacer de la disciplina, se revelan nuevas dimensiones y se repasan otras. En este ámbito, es importante el planteamiento de interrogantes que deben seguir abordándose en investigaciones futuras.

Antropologías latinoamericanas: algunos antecedentes

En esta búsqueda por saber cómo se había tratado el tema de las antropologías en América Latina en décadas anteriores me encontré con la organización de eventos similares donde surgían temas y preocupaciones diversas pero afines a nuestra situación actual. Uno de ellos fue un simposio sobre antropología en América Latina y el Caribe organizado en Morelos (México) en diciembre de 1979 por la Organización de Estados Americanos, el Instituto Indigenista Americano y la *Wenner Gren Foundation for Anthropological Research* cuyas memorias fueron publicadas en *América Indígena*, (1980). Allí participaron antropólogos de Bolivia, Brasil, Colombia, Chile, Ecuador, Guatemala, Jamaica, México, Nicaragua y Panamá, quienes expresaron sus preocupaciones sobre la investigación antropológica en sus países con una visión optimista de cambio frente a una crisis de la antropología de finales de los sesentas. De acuerdo con la editorial de *América Indígena*, el llamado estaba dirigido a prever el rol de la disciplina en relación con los ‘procesos sociales’ de configurar una imagen y autoimagen de los países en cuestión, y también con referencia a las intervenciones llevadas a cabo por los Estados frente a la práctica disciplinaria. Otro llamado se relacionaba con el ‘compromiso’ que los antropólogos deben asumir con los grupos, no solo referidos a pueblos indígenas, sino también con otros con los cuales interactúa. Aquí, la práctica científica internacional y una perspectiva interdisciplinaria son valoradas, aunque los investigadores son llamados a tomar el liderazgo sobre el trabajo de otros colegas extranjeros. Con respecto a lo anterior, la importancia del conocimiento antropológico para el proceso de auto-identidad y la pregunta sobre lo étnico son temas primordiales de investigación.

El evento suscitó varias reacciones. Una evaluación preliminar fue presentada por Luise Margolies (1982: 451) en la revista *Current Anthropology* donde expone algunas conclusiones preliminares desde el punto de vista de los antropólogos estadounidenses, como por ejemplo, tener en cuenta los aspectos legales y prácticos —visas y permisos— para aquellos que deseen realizar investigaciones antropológicas en la región, la importancia de colaborar más con los investigadores locales —colaboración inter-americana—, y en particular, se presenta la preocupación de acusaciones sobre un ‘imperialismo académico’ de donde resulta la importancia y necesidad de colaborar más a nivel local. Otra reacción —que aunque no se encuentra en las referencias bibliográficas del evento sí se nota que en el desarrollo del texto se intentan dar algunas respuestas sobre ciertos temas tratados—, se puede observar en el artículo de Yanina Bonilla, *La antropología en América Latina* (1981) donde se intenta discutir desde una perspectiva marxista e historiográfica los fundamentos de

la ‘crisis’³ que la ubica en 1968, y que es tanto coyuntural como estructural de lo que acontece en las sociedades en América Latina y que tiene repercusiones en la misma antropología. En el primer caso, la autora sugiere que la crisis en las sociedades y sistemas políticos y económicos se tipifican por:

a) relación de dependencia; b) fuga de excedentes; c) tipo de estructuras políticas; d) aumento considerable de la población con economías que no se expanden al mismo ritmo; e) desigualdad en la distribución del ingreso y que se refleja en los diferentes niveles de vida; f) aumento de las aspiraciones de consumo de educación y de participación social (Bonilla 1981: 108).

Estas condiciones se proyectan en la misma antropología que internamente revela otra crisis relacionada con factores tales como:

a) metodológicos; b) diferentes niveles de enseñanza con ideologías explícitas o implícitas; c) posibilidades de profesionalización (mercado de trabajo, competencia profesional, rangos estratificados con diferentes remuneraciones y prestigio, etcétera); d) crisis de sistema (económico, de tipo político, etcétera) (p.108).

Todas estas consideraciones críticas deben conducir a un conocimiento orientado a la acción; interpretaciones que no son extrañas para el momento cuando el marxismo, la Teoría de la dependencia, la práctica, la historia e Investigación-Acción Participativa —IAP— empiezan a tomar curso en la década de los setenta y ochenta (Fals-Borda 1986; Firth 1977; Ortner 1984; Roseberry 1988). Podría decirse que son las décadas en las cuales el sentido de lo local se acentúa en conexión con lo global —se inicia el internet y el desarrollo de las tecnologías de la información y las comunicaciones, TIC—, no solo en un sentido ideológico sino en uno más amplio asociado con los fenómenos políticos, sociales y económicos que empiezan a tener un mayor eco en el mundo.

Un segundo evento fue el Coloquio Latinoamericano de Antropología realizado en la Universidad Autónoma de México en 1990, y que se propuso como una actividad preparatoria al XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas que se organizó posteriormente en la Ciudad de México del 28 de julio al 5 de agosto

3 Las denominadas *crisis* son una referencia constante cuando varios autores se refieren a la introducción o la búsqueda de nuevos paradigmas en la disciplina. Sin embargo, como bien lo anota Oliveira (1996), más que entender la crisis como una sustitución de paradigmas, se trata de una matriz —siguiendo a Kuhn— donde varios paradigmas coexisten. Otra idea de *paradigma* es aquella en la cual algunos autores refieren a ‘una identidad antropológica a la latinoamericana’, casi emulando otras antropologías de las metrópolis, reconocidas como ‘tradiciones puras’, pero que también son debatidas por varios colegas europeos.

de 1993 (Arizpe y Serrano 1993). Las memorias que fueron compiladas en el libro Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe, evidencia el enfoque en los campos subdisciplinarios estadounidenses de la antropología (Arqueología, Lingüística, Antropología Física, Antropología Social y Etnología) y en el campo temático de los Derechos indígenas, los cuales son examinados en ocho países (Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, México, Nicaragua, Panamá y Venezuela) y en categorías regionales como Caribe, Caribe Hispánico Insular, Centroamérica y Norte suramericano. A la fecha ha sido el esfuerzo más amplio orientado hacia la documentación de experiencias y trayectorias de las antropologías en dichos campos, hasta comienzos de la década de los noventa.

Un par de años más tarde (1995) la profesora Myriam Jimeno adscrita al Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia organizó un seminario internacional sobre la antropología en América Latina. Las memorias fueron publicadas un año después en la *Revista Maguaré*, en la cual se aprecian las contribuciones de colegas de Brasil, Colombia, México y Venezuela sobre el estado del arte de la práctica y desarrollo disciplinar en estos países (Bonfil 1996; Caycedo *et al.* 1996; Krotz 1996; Oliveira 1996; Ribeiro 1996; Rodríguez 1996; Vessuri 1996). El propósito de este ejercicio fue igualmente preguntarse, entre otros temas, si existía un ‘estilo nacional’ de practicar la antropología. Es de anotar que en los eventos precedentes la idea de una disciplina con estilo propio aparece como una constante y la necesidad de reconocer las antropologías del Sur. Un detalle institucional en esta publicación refiere al mensaje de Guillermo Bonfil Batalla como primer presidente de la Asociación Latinoamericana de Antropología —ALA— durante el congreso de la Asociación Brasileña de Antropología —ABA— en 1990 en Florianópolis (1996). Al respecto, en el Título I de los estatutos se plantea como objetivo principal “congregar a los antropólogos para promover el desarrollo de la antropología, el intercambio de ideas, el debate de problemas y la defensa de sus intereses comunes en América Latina y el Caribe”⁴. Es de anotar que si bien la idea se materializó en 1990, el interés por crear una red o una organización que aglutinara a las antropologías de la región tuvo antecedentes en tres reuniones realizadas en Brasil entre 1980 y 1988 que fueron organizadas por varios antropólogos que contaron con el apoyo del Consejo Latinoamericano para las Ciencias Sociales (Clacso), en particular con un grupo de trabajo sobre ‘Identidades en América Latina’ (Zarur 1993).

Sin embargo, después de creada la ALA su consolidación no fue sostenida pues solo una década después (20 de noviembre de 2001) se recapitula la primer acta de reunión en la cual se proponen dos proyectos editoriales,

4 Primer Congreso Latinoamericano de Antropología. Disponible en: www.equiponaya.com.ar/eventos/1cla.htm (Acceso: 18/06/2016).

Historia de la Antropología Latinoamericana, en la que deberían participar los representantes de cada país en pro de una redacción justa y realista de su propia historia nacional. Realizar una exploración de las principales corrientes teóricas. [Y un] *Volumen central* que contenga una completa selección de sus textos junto con una bibliografía básica de al menos 1.000 títulos”.⁵

Un año después, en la segunda acta del 27 de noviembre de 2002 se continúa refiriendo a la “Edición de la ‘Historia de la Antropología Latinoamericana’” [y un] “Voleto Central” [sic] (Elaboración a largo plazo del formato general de contenidos).⁶ Posteriormente, en la tercera y cuarta acta del 15 y 22 de enero de 2003, se reitera la importancia de los proyectos referidos pero ya a cargo de algunos colegas chilenos: “[...] Establecer los contenidos básicos de la *Historia de la Antropología Latinoamericana*, y difundirlos a nivel Latinoamericano [...]”;⁷ en la última sesión, se buscan alternativas para materializar la iniciativa a través de propuestas académicas como pasantías y cursos por encargo con destacados profesores.

Pero el desarrollo de una propuesta que relacionara las historias y prácticas de las antropologías en América Latina tendría una mayor consolidación el 16 de julio de 2003 en el marco del 51º Congreso Internacional de Americanistas realizado en la ciudad de Santiago de Chile cuando se acordó realizar el Primer Congreso Latinoamericano de Antropología en Rosario (Argentina) del 11 al 15 de julio. Allí se intentó dar un impulso a la red de antropologías en los países latinoamericanos que permitiera iniciar un proceso más integrado y de trabajo conjunto sobre proyectos comunes; al respecto se designaron delegados representantes de los países, pero cuya conexión y activación no fue tampoco sostenida. Justamente se venía con una inactividad inercial que en el primer congreso se reveló en los objetivos centrales en la circular de la convocatoria: “Reactivar la Asociación, y b) Conocer, evaluar y difundir el estado del conocimiento de la Antropología en América Latina y el Caribe”.⁸ En este primer evento se aceptaron cincuenta simposios y se acordó realizar los congresos cada tres años.

5 Informe final del IV Congreso Latinoamericano de Antropología. Disponible en: <http://www.ala.ia.unam.mx/> (Acceso: 08/03/2016). ALA dispone de una publicación periódica y hasta finales de 2016 se conocen cuatro números en el portal, conocida como Plural. Allí se presentan algunos antecedentes de la Asociación y discusiones que vincularon el quehacer de la Asociación en sus primeros años y con posterioridad a su fundación.

6 Primer Congreso Latinoamericano de Antropología. Disponible en: www.equiponaya.com.ar/eventos/1cla.htm (Acceso: 18/06/2016).

7 Primer Congreso Latinoamericano de Antropología. Disponible en: www.equiponaya.com.ar/eventos/1cla.htm (Acceso: 18/06/2016).

8 Primer Congreso Latinoamericano de Antropología. Disponible en: www.equiponaya.com.ar/eventos/1cla.htm (Acceso: 18/06/2016).

El segundo congreso ‘Gestando un nuevo futuro’ organizado en Turrialba (Costa Rica) del 28 al 31 de julio de 2008 tuvo como objetivo general “propiciar la reflexión, el debate y el intercambio de ideas acerca del quehacer de la Antropología Latinoamericana en el marco de una actividad académica”⁹; para esta ocasión se llevaron a cabo treinta y dos simposios y once sesiones temáticas. Asimismo, el tercer congreso ‘Ideas desde un Sur contemporáneo’, se realizó cuatro años más tarde en Santiago y Temuco (Chile) del 5 al 9 de noviembre en el 2012 y se propuso en esta ocasión:

Abordar de forma amplia el movimiento, noción que invita a dialogar acerca del quehacer antropológico en América Latina y el mundo, analizando sus trayectorias pasadas, presentes y futuras. El concepto de movimiento hace referencia a diversos campos de estudio. El desplazamiento de personas, las transformaciones sociales y culturales, así como la emergencia de identidades que constituyen temáticas antropológicas importantes planteando entre otros el problema del dinamismo y la interacción.¹⁰

En esta ocasión se registraron cuarenta y dos simposios, cinco paneles y siete mesas de trabajo. Más recientemente, se celebró el cuarto congreso ALA con el título ‘Las antropologías latinoamericanas frente a un mundo en transición’ en México del 7 al 10 de octubre de 2015. En esta oportunidad el objetivo fue:

Analizar las maneras en que los pueblos y comunidades latinoamericanas y caribeñas conviven en un mundo en transición y se enfrentan a procesos de globalización que tienden a transformar sus culturas y formas de vida. A través del diálogo libre y amplio se busca promover el intercambio de conocimientos desde la perspectiva de las disciplinas antropológicas de América Latina y el Caribe; esto con el propósito de analizar la manera en que la globalización desigual y excluyente afecta las culturas, la identidad, los recursos, los territorios, el patrimonio cultural y la organización social de los pueblos y comunidades latinoamericanas y caribeñas, así como al mismo quehacer antropológico; además de examinar las posibilidades para generar alternativas y contribuir a un orden social más humano. Al mismo tiempo, se busca fortalecer los vínculos entre profesionales y especialistas académicos de las diversas disciplinas antropológicas de América Latina y el Caribe y de sus instituciones y organizaciones, para avanzar en la consolidación de la Asociación Latinoamericana de Antropología.¹¹

9 Segundo Congreso Latinoamericano de Antropología. Disponible en: [www.abant.org.br/conteudo/000NOTICIAS/ChamadaArtigos/I%20CONVOCATORIA%20ALA-UCR\[1\].pdf](http://www.abant.org.br/conteudo/000NOTICIAS/ChamadaArtigos/I%20CONVOCATORIA%20ALA-UCR[1].pdf) (Acceso: 18/06/2016).

10 Informe final del IV Congreso Latinoamericano de Antropología. Disponible en: www.ala.iaa.unam.mx/ (Acceso: 08/03/2016).

11 Informe del IV Congreso Latinoamericano de Antropología. Disponible en: www.ala.iaa.unam.mx/ (Acceso: 08/03/2016).

Comparado con los tres eventos precedentes, el cuarto contó con una nutrida asistencia y demostró un creciente interés por conocer lo que se venía realizando en la región:

El programa general se organizó con un total de 120 simposios, 1298 ponencias, 1353 ponentes de los cuales un 92 % confirmó su asistencia [...] Se tuvo la participación de más de 40 países mayormente de Latinoamérica, el Caribe, Norteamérica y Europa, entre los que destacaron asistentes de Brasil, Colombia, Estados Unidos, Argentina, Chile [además] contó con la participación de representantes de más de 500 instituciones de todo el mundo.¹²

Partiendo de la iniciativa brasilera a la fecha, la secuencia de las actividades y el desarrollo de este tipo de eventos del ALA muestran cierto dinamismo creciente en el interés por el desarrollo de la práctica antropológica en la región.

Paralelamente a lo desarrollado por ALA (1996), existen otras iniciativas de reflexión que en la última década se han venido impulsando en relación con el desempeño de 'otras' antropologías en la región y en el mundo. Una de ellas refiere a algunos análisis generales y breves que Gabriela Vargas-Cetina presentó a propósito de su período como presidenta de la *Society for Latin American and Caribbean Anthropology* (SLACA) (2005-2008) y en la cual invitó a algunos colegas de la asociación para que comentaran sobre el estado del arte de la Antropología en América Latina y el Caribe. El evento se llevó a cabo en la sesión *Conversations across the Americas*, una de las actividades especiales anuales que lleva a cabo SLACA en el marco del contexto del congreso de la *American Anthropological Association* (Vargas-Cetina 2008). Otra experiencia destacada y relativamente reciente es la desarrollada por la Red de Antropologías del Mundo (RAM) —*World Anthropologies Network (WAN)*—, que también contó con el apoyo de la Fundación para la Investigación Antropológica *Wenner-Gren* en la organización de un evento realizado en Pordenone (Italia) del 7 al 13 de marzo de 2003. La propuesta surge con la iniciativa de Gustavo Lins Ribeiro, quien fue miembro del Consejo Consultivo entre 1992 y 1995 y que para ello contó con el apoyo del presidente de la fundación, Sydel Silverman y del editor en aquel momento de la revista *Current Anthropology*, Richard Fox. El propósito de la iniciativa, que también tuvo antecedentes a finales de la década de los setenta, fue ampliar el espectro de posibilidades en la producción del conocimiento antropológico 'aparte de las antropologías nor-atlánticas'. En el libro fundador de esta iniciativa, *Antropologías del Mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder* se destaca la finalidad del texto en el sentido de explorar "la diversidad de antropologías que se practican en el mundo a principios del siglo XXI y los modos en que el potencial pluralizador de la globalización podría permitirle a los antropólogos en diferentes sitios

12 Informe del IV Congreso Latinoamericano de Antropología. Disponible en: www.ala.ia.unam.mx/ (Acceso: 08/03/2016).

del mundo beneficiarse de esta diversidad” (Ribeiro y Escobar 2008: 11).¹³ También merece atención el libro *Saberes periféricos: ensayos sobre la antropología en América Latina* (2007) compilado por Carlos Iván Degregori y Pablo Sandoval, quienes reúnen experiencias sobre la dinámica que toma la Antropología indigenista en Brasil, México y Perú y que trascienden hacia una ‘antropología mestiza’, y que “estuvo siempre alerta y abierta a aquellas discusiones metropolitanas, pero que mantuvo a la vez fuertes vínculos con sus propias tradiciones intelectuales, así como con sus propios dilemas e inquietudes políticos de construcción nacional” (p. 13).

A manera de síntesis, y a partir de estos antecedentes, se pueden destacar varios aspectos que se relacionan con la presente compilación. En primer lugar en esta breve reseña de las prácticas antropológicas, tanto para otras latitudes como para América Latina, aparecen la Fundación para la Investigación Antropológica *Wenner-Gren*, la Asociación Brasileña de Antropología —ABA— y la recién creada Asociación Latinoamericana de Antropología —ALA—. Seguidamente, la tendencia observada hasta ahora parece trascender de unas antropologías nacionales a unas transnacionales que buscan articularse en red en un mundo que se muestra cada vez más interrelacionado. Sin embargo, esto no ha implicado un abandono del referente geográfico donde las prácticas antropológicas toman lugar, y que se siguen circunscribiendo a los Estados nacionales. Todavía quedan interrogantes, así como se revela en este volumen, sobre cómo pensar las antropologías allende las fronteras de los Estados-nación, y más aún, en cómo se prestan a los proyectos políticos que agencia el mismo Estado o cómo contribuyen críticamente a desenmascararlos, y mejor todavía en proponer alternativas que respeten los valores de la diferencia y diversidad cultural. En este ámbito se debe reconocer que existen más críticas que propuestas alternas a las condiciones estructurales cuestionadas.

De igual modo, las reflexiones que se han venido planteando desde hace más de dos décadas ratifican la idea cada vez más necesaria que demanda una mayor dedicación a que las prácticas antropológicas sean pensadas en sí mismas de manera autoreflexiva y crítica. Un campo del conocimiento que no se piense a sí mismo tiene más riesgos de seguir creyendo que está haciendo aportes cuando no lo está. Y finalmente, los antecedentes señalados muestran que el camino sigue siendo arduo, máxime cuando nos hallamos ante un número creciente de literatura y donde el acceso a la información paradójicamente en el mundo de hoy encuentra limitaciones y dispersión. Con todo, hay que seguir adelante.

13 En el portal de la Red de Antropologías del mundo se cuenta con abundantes materiales de análisis y reflexiones sobre ‘otras antropologías’ que por cuestiones de espacio no podemos hacer justicia a la rica diversidad de planteamientos que se encuentran en los documentos, y en el número considerable de artículos que se publican en el WAN E-JOURNAL. Desafortunadamente, y salvo esta revista digital cuyo último número es de julio de 2012, a marzo 27 de 2016 el portal-red parece haberse detenido en el tiempo: diseñada en el 2006 y actualizada hasta el 2009. La Red de Antropologías del Mundo (RAM). Disponible en: www.ram-wan.net/

Antropologías en América Latina. *Prácticas, alcances y retos*

Los antecedentes de este volumen además de los señalados, refieren a situaciones de distinto orden que asocian las prácticas, los alcances y retos de las antropologías en la región. En primer lugar y partiendo de varias antropologías en el ámbito nacional, particularmente en el caso colombiano, habíamos observado un ‘silencio’ sobre el estado del arte de las prácticas disciplinares cuyo último esfuerzo por recoger una síntesis de las mismas se había dado hacía más de tres décadas (Arocha y Friedemann 1984). Este ‘silencio’ fue perfilando la idea de responderlo mediante un libro que compilara parte de la producción antropológica en el país, a partir del trabajo referido pero sin pretender emularlo como documentación de las tendencias nuevas o renovadas que se venían dando en el ámbito nacional (Tocancipá-Falla *et al.* 2016a, 2016b). En su momento pensé que algo parecido sucedía con las antropologías en América Latina, lo que se manifestaba en lo poco que conocíamos de la disciplina en Cuba, Costa Rica, Guatemala o en Uruguay, por citar algunos ejemplos. De hecho la mejor indicación de este vacío era la ausencia de materiales que nos permitieran en el ámbito académico contrastar y comparar desarrollos de ‘los estilos antropológicos’, según la expresión de Vessuri (1996). De ahí que, la materialización de la iniciativa se diera con la organización del simposio *Antropologías en América Latina* realizado entre el 28 y 30 de mayo de 2014 bajo la coordinación del Departamento de Antropología de la Universidad del Cauca y los grupos de investigación adscritos al programa. En la justificación del evento se escribía:

El momento es más que oportuno para reflexionar y discutir sobre dos temáticas que nos hemos propuesto: (i) analizar y reflexionar sobre ¿qué tipo de antropología se ha estado avanzando en nuestros países vecinos? y (ii) responder al interrogante ¿cómo enseñamos antropología en América Latina? Problemas, aciertos y desafíos. Los profesores invitados disertarán sobre estos interrogantes a través de una ponencia, la cual esperamos publicar en formato libro (GESC 2014: 1).

Es de anotar que los interrogantes fueron una guía que en algunos casos no encontraron su correspondencia con las presentaciones de algunos invitados, pues justamente revelaba la diversidad de experiencias que escapaban a tales orientaciones. Al inicio teníamos muchas dudas del impacto que esta iniciativa tendría. Se hizo una primera ronda de invitaciones, incluso a algunos antropólogos latinoamericanistas para conocer su mirada desde afuera, pero los resultados fueron muy parcos. Sin embargo, en la medida que avanzamos en una segunda ronda de invitaciones las aceptaciones a participar en el evento fueron creciendo con entusiasmo, lo que nos motivó a pensar que se trataba de una propuesta acertada y necesaria para el momento. Externamente fue un momento especial para conocernos y saber de los proyectos académicos e impresiones de lo que se estaba haciendo en la región. Internamente notamos que

sería una ocasión excepcional para que profesores, estudiantes y comunidad en general a nivel regional y nacional conocieran de primera mano qué estaba ocurriendo en los países donde venían desarrollando sus prácticas antropológicas.

Seguidamente, notamos que era pertinente referirnos a *prácticas*, no bajo una determinación empírica solamente, sino que se buscaba examinar sus múltiples implicaciones —también conceptuales— más allá incluso de un nivel teórico academicista puro y disciplinario. Se trataba justamente de ver las diversas formas de comprensión y desarrollo en variados contextos institucionales y no institucionales, disciplinarios e interdisciplinarios de los países de la región (el lector podrá valorar esta diversidad en los diferentes capítulos), sus desenlaces, denominadores comunes y sus diferencias. Al respecto se notaron tensiones antes previstas por varios académicos en la literatura antropológica, como aquella dada entre particularismo y universalismo, las restricciones conceptuales sobre lo institucional o aquella tendencia que busca cierta originalidad o pureza en el pensamiento antropológico tomando distancia de la metropolitana. En cualquier caso, las discusiones dejaron notar que algunas de estas tensiones todavía siguen vivas en cuanto a sus aciertos, contradicciones o en sus condiciones preliminares de elaboración.

Del mismo modo, y con referencia a los alcances, la idea de organizar un evento sobre prácticas en las antropologías en América Latina evidenció su pertinencia al notar que si bien existían diferencias también se presentaban algunos desarrollos disciplinares comunes con las antropologías vecinas. Notamos que se trata de ‘antropologías latinoamericanas con historias’ vigentes —prefiero optar de manera asertiva por este calificativo y no por el de ‘antropologías sin historia’ en el sentido irónico dado por Krotz (1993; 1997) seguramente basado en el conocido trabajo de Eric Wolf, *Europa y la gente sin historia*—, que siguen transcurriendo de manera crítica sobre el quehacer disciplinario en relación con los Estados-nación, consigo mismas y frente a otros actores institucionales o fuerzas como el mismo mercado laboral, por ejemplo. Al respecto se validaron desarrollos teórico-prácticos no puristas, sino más bien entrelazados con discusiones, discursos y prácticas metropolitanas y no metropolitanas que en buena medida evocaban una dimensión intercultural. Tal como lo señalan Ribeiro y Escobar (2008) retomando el trabajo de García Canclini:

Las concepciones multiculturales admiten la diversidad de culturas, destacan sus diferencias y proponen políticas de respeto relativistas que a menudo refuerzan la segregación. De manera diferenciada, la interculturalidad se refiere a la confrontación y al enredamiento tramado, a lo que pasa cuando los grupos establecen relaciones e intercambios. Ambos términos suponen dos modos de producción de lo social: la multiculturalidad supone la aceptación de lo que es heterogéneo; la interculturalidad implica que aquellos que son diferentes son lo que son en relaciones de negociación, conflictos y préstamos recíprocos (Canclini, en Ribeiro y Escobar 2008: 15).

Desde esta perspectiva podría afirmarse que las antropologías en América Latina tendrían un escenario de mayor realización a través de la interculturalidad que en uno de multiculturalidad, aunque no sabemos a ciencia cierta cómo se vería la materialización y práctica de este concepto en variados contextos. En la sección de *Configuraciones interculturales*, se presentan algunas ideas críticas al respecto aunque siguen siendo preliminares.

Asimismo, están los retos que las antropologías deben encarar en un contexto social cambiante donde el papel del Estado va adquiriendo distintos matices que se van eslabonando con las dinámicas del mercado y con nuevas legislaciones que ponen en entredicho los valores más queridos por la disciplina como la comprensión-explicación, la tolerancia, y también la necesidad de plantear alternativas de cambio frente a condiciones de inequidad y desigualdad social. En todo esto, los retos de hacer más sostenibles los análisis y las propuestas en el contexto de aprender de las experiencias que se dan en otras latitudes y de mantener el diálogo siguen siendo centrales.

Finalmente, un aspecto derivado de lo anterior y relacionado con la ‘práctica’ se visibilizó el último día del evento cuando un líder del norte del departamento del Cauca (suroccidente de Colombia) intervino durante las sesiones de discusión al final de la jornada. En su intervención ante el público nos dijo que supo del evento a través de un periódico local de poca circulación—algo que ni los organizadores comprendieron cómo había sido divulgado allí— y por eso decidió acercarse al auditorio para expresar sus preocupaciones al público y a los ‘expertos’. Básicamente entendía que era un encuentro de antropólogos, y como afrocolombiano en representación de su comunidad de mineros quería saber cómo se le podría ayudar a realizar una etnografía de la tecnología minera artesanal, la cual era estratégica pues el Estado los consideraba y trataba como una compañía minera ‘multinacional’. La ausencia de estudios ‘autorizados’ en la materia no les permitía avanzar en sus reclamos como mineros artesanales, pero creían que el estudio etnográfico podía contribuir en sus reivindicaciones. Esta intervención de manera inesperada constituyó el mejor cierre del evento, pues en el seno del mismo permitió ver con claridad la correspondencia y pertinencia de lo que se supone la antropología puede aportar a procesos sociales como los planteados por este líder. Se trataba en verdad de un ejemplo claro de *práctica antropológica* donde lo teórico y lo empírico se conjugan en una sola idea, y que existe largo trecho para seguir avanzando en esta dirección.

Enfoques y contenido del libro

El libro ha sido organizado partiendo de problemas afines que agrupan cada contribución. Aunque cada agrupamiento puede ser arbitrario, se pensó en los elementos comunes transversales en cada reflexión. Si bien la idea de ‘antropologías nacionales’ prevalece, —y a pesar de las críticas a un Estado nación desvencijado

que favorece al mercado y a las multinacionales y que por decreto estamos ingresando en una etapa postnacional— más que esto se trata de presentar varios enfoques sobre problemas comunes con el fin de establecer cómo cada antropólogo los aborda y desarrolla. Al respecto las contribuciones se han agrupado bajo seis subtemas de (i) Estado, formación antropológica y crítica; (ii) Lecciones de trabajo de campo, métodos y enseñanza; (iii) Prácticas antropológicas, mercado laboral y globalización; (iv) Antropologías nacionales, historiografía y perspectivas; (v) Configuraciones interculturales; y (vi) Prácticas y tendencias en las antropologías en América Latina: hacia una agenda futura.

Esta separación no es estricta pues plantean aspectos generales afines con otras dinámicas académicas e investigativas propias en los países donde laboran. Un elemento de consenso es que el diálogo debe continuar para justamente superar el aislamiento relativo en el que se enmarcan los desarrollos y prácticas antropológicas en la región. Algunos temas, entre otros, que se sugieren son: la crítica sobre los campos de poder que el Estado ha venido instaurando a nivel institucional y no institucional; la importancia de la etnografía entre otros métodos participativos y colaborativos en el esclarecimiento de los problemas sociales y sus alternativas; la indagación sobre los efectos del mercado en las prácticas antropológicas; el contenido de las relaciones interculturales, los desarrollos de las antropologías nacionales pero también allende sus fronteras, y el papel proyectado que la antropología, y en juego con otras disciplinas, puede hacer frente a las condiciones de cambio que agencia el Estado y el sistema de mercado; y el análisis de la globalización y su correspondencia con el pluralismo y la biodiversidad.

Estado, formación antropológica y crítica

En la lectura de esta compilación uno de los evaluadores sentenció que se trataba de una revisión o radiografía de la práctica antropológica institucionalizada y que como tal se limitaba a ser una antropología de instituciones académicas. Si bien su impresión termina siendo presa del contexto y la afiliación institucional en la que se presentaron los textos, es problemático pensar que la antropología de hoy no haya sido tamizada en algún grado por algún tipo de institucionalidad, en términos de formación y actuación, como el que se ofrece a nivel universitario y más aún en el caso de los antecedentes de las antropologías en América Latina.

Sin embargo, es claro que una vez el egresado cruza el umbral de las instituciones de formación el ámbito de actuación es más abierto y demandante en ciertos aspectos sociales, políticos y económicos. Con todo, en la condición *ex ante* la institucionalidad juega un papel fundamental en la reflexión y análisis de aquellos dominios que configuran problemas antropológicos no solo en el marco de las fronteras nacionales sino también en otros dominios. La condición *ex post* es el campo de la actuación profesional que se ve sometida al vaivén de las políticas

sociales del momento y también en correlación con los desarrollos académicos que transcurren en dicha institucionalidad. Justamente los tres textos que se agrupan en este subtema, e inscritos en el ámbito universitario que enmarca la formación antropológica, enseñan la dinámica que atraviesa a la institucionalidad académica en su proceso de formación crítica, investigación y proyección social.

Así, en “Ejercer el control cultural: relaciones disciplinarias ‘interculturales’ en la formación antropológica”, Esteban Krotz nos introduce en un examen de la situación sobre cómo algunos programas de Antropología en la región terminan absorbiendo de manera acrítica innovaciones conceptuales y categoriales —estilo gerencial, burocracia administrativa, o la extensión de parámetros de las Ciencias Básicas a las Ciencias Humanas y Sociales— que no se compadecen con las prácticas académicas e investigativas que buscan generar procesos transformadores de la realidad social. Apoyado en la teoría del control cultural de Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991) planteado en 1980, Krotz propone hacer una extensión para el caso de la misma Antropología que cada vez más debe ser consciente de su propia dinámica pero también de condiciones externas en las cuales se ve expuesta. Termina con una invitación a formar un grupo de trabajo multinacional y multiinstitucional en el marco del IV Congreso convocado para octubre de 2015 por parte de la Asociación Latinoamericana de Antropología—ALA—. Este sería un espacio importante para continuar el diálogo y la reflexión.

En “El Estado regulador y la Educación Superior en Colombia: algunos dilemas y revelaciones desde la antropología”, Jairo Tocancipá-Falla presenta un análisis de los cambios que la Educación Superior ha tenido en las dos últimas décadas relacionadas con ‘la cultura del auditaje’ por parte del Estado, a través de una normativa relativamente reciente y que se manifiesta con el registro, la acreditación y el aseguramiento de la calidad de la educación. En su criterio este nuevo sistema enseña algunos dilemas y revelaciones que tocan con la misión del sistema universitario y que vincula los principios de la docencia, la investigación y la proyección social. Los desarrollos tecnológicos que el Estado ha venido implementando han sido asumidos acríticamente, pero paradójicamente han revelado situaciones que la misma antropología debe revisar y definir a la luz de su propia dinámica y orientación. Se subraya el énfasis de la investigación antropológica, al tiempo que se revela la acción o la proyección social como uno de los campos que más ha sufrido en el desbalance de los tres principios misionales en el país. Se motiva a asumir una postura más crítica-constructiva y menos ciega frente a los cambios que el mismo Estado agencia y del cual las mismas universidades públicas hacen parte.

Seguidamente en “Academia y profesión: contradicciones y convergencias en la enseñanza y la investigación en la antropología peruana”, Alejandro Diez Hurtado presenta un examen de la dinámica entre los programas de antropología impartidos en las universidades peruanas y el campo laboral donde los antropólogos se desempeñan.

Al respecto identifica tres grupos vocacionales/ocupacionales: aquellos dedicados a la investigación etnográfica, las antropologías visuales y la profesional convencional (empresas y Estado). Con base en una revisión sobre la trayectoria de la disciplina desde mediados del siglo XX y basado en un examen minucioso enfocado en los planes de estudio de los programas de antropología en el Perú, Diez Hurtado identifica tensiones entre los contenidos de formación establecidos en estos y el campo laboral que exige otras condiciones de formación. En el fondo el mensaje es pedagógico sobre el ‘cómo hacerlo’ aunque también no exento de implicaciones éticas en cuanto al desempeño profesional. Destaca que esta condición no es privativa del caso peruano, y es más bien generalizada para otros países latinoamericanos. El reto mayor, y que se comparte con las antropologías en América Latina, es cómo hacer corresponder los planes de estudio de los programas con un proceso de formación que se articule socialmente con el entorno y bajo un marco ético, crítico-constructivo y de responsabilidad social.

Lecciones del trabajo de campo, métodos y enseñanza

Uno de los aspectos más cuestionados en años recientes en la disciplina es la etnografía y el trabajo de campo. Sin embargo, la crítica se ha asumido de manera generalizadora limitando las posibilidades de realización donde incluso la improvisación, el uso de tecnologías y la valoración del campo visual tienen un papel destacado. Las dos contribuciones agrupadas en este subtema nos enseñan justamente otras posibilidades de potenciar el trabajo de campo como método y técnica, y la enseñanza en el proceso de formación crítica de las nuevas generaciones.

En “¿Cómo enseñar trabajo de campo antropológico?: de la improvisación a la experiencia de la reflexividad en América Latina”, Rosana Guber nos introduce en una reflexión sobre los antecedentes de la enseñanza del método y el trabajo de campo en la región, su campo de enunciación en correlación con aquella diseminada desde las metrópolis, y en particular el poco valor pedagógico y de sentido que se le concede a la idea de ‘improvisación’ como condición propia de la experiencia misma cuando del trabajo de campo se trata. Su análisis implica una revisión de lo que significa hacer antropología en y desde América Latina frente a una práctica universal, idea que de por sí puede resultar esclarecedora pero también problemática en la medida que asocia aspectos ideológicos. El análisis es sugerente ya que como *antropólogos latinoamericanos* podemos beneficiarnos mutuamente de nuestras experiencias y reflexiones. A partir de su exposición, Guber coloca en perspectiva el trabajo de campo en la disciplina antropológica, inicialmente dominada por lecturas teóricas que suponían una salida a la investigación *in situ*, destacando la importancia de reflexionar sobre las experiencias alcanzadas y en especial, indagar sobre aquello que se ha llamado ‘improvisación’ y que nos asiste a todos, novatos y expertos por igual.

Luego tenemos “Consolidación de dos líneas de investigación en el escenario brasileño: antropología urbana y antropología visual” de Cornelia Eckert y Ana Luiza Carvalho da Rocha, donde se presenta desde una perspectiva comparativa la trayectoria sobre el desarrollo de estos dos campos subdisciplinarios en Brasil. Las autoras parten de una breve reseña de la historia de la antropología en su país y la institucionalización de la formación desde mediados del siglo XX. Enseguida destacan los dos campos de conocimiento en el cual se desempeñan cada una, la antropología urbana y la antropología visual (o de la imagen) en particular subrayan que ambas hacen parte de la historia de la antropología en Brasil y su consolidación; lo que también se evidencia en los programas de posgrados. La historiografía de cada campo es presentada en secciones separadas, donde se muestran las dinámicas propias e intereses investigativos de cada una. Al final nos comparten un proyecto donde ambos campos se reencuentran con el uso de portales que potencian la enseñanza y la formación. Esta contribución es destacada por cuanto nos muestra cómo a partir del desarrollo de dos subdisciplinas, y de manera relacional, se logra observar sus aportes que son inherentes a la misma dinámica de la antropología brasileña y en los procesos de formación tanto a nivel de pregrado como posgrado.

Prácticas antropológicas, mercado laboral y globalización

En la condición *ex post* (cuando el profesional termina su carrera) el nuevo egresado se ve expuesto a las condiciones demandantes del mercado profesional, muchas veces orientado por las mismas políticas sociales que agencia el Estado, las multinacionales, ONG, entre otros. En esta perspectiva el mercado profesional que busca impulsar el logro de objetivos en el seno de programas sociales que son agenciados por dichos actores sociales puede terminar incidiendo de manera crítica en la misma formación profesional, e imponiendo ritmos y estilos de consultoría que pueden desdibujar el papel crítico de la antropología. De esta manera, la superación de esta tendencia de mercado termina siendo un reto importante para la práctica antropológica en contextos del mercado laboral y de globalización. Los dos textos agrupados en este subtema analizan este entorno paradójico.

Susana Ramírez en “Trabajo de campo en la antropología contemporánea: mercancía y globalización en América Latina” revela la problemática creciente de una práctica antropológica que se ha venido generando en las últimas décadas en algunos países de la región que consiste en el desarrollo de las consultorías rápidas que terminan legitimando los requerimientos de la cooperación internacional y de los Estados. Esta tendencia que se ha dado también en países europeos responde a la misma lógica del mercado global de la economía y sus legitimaciones requeridas para operar en poblaciones consideradas vulnerables o aquellas asociadas a los conceptos y valores más queridos en la propia antropología/arqueología: interculturalidad, patrimonio cultural, cultura, diálogo de saberes, saberes ancestrales, etc. El llamado en el fondo es mantener una reflexión constante y crítica pero también alternativa

frente a este tipo de fenómenos que terminan minando la importancia del trabajo de campo, el tiempo pausado de la investigación y los resultados más sedimentados del proceso investigativo. Este también plantea preguntas claves sobre qué hacer con los egresados profesionales que buscan un nicho de desempeño en la profesión, y en particular pensar en alternativas frente a estas formas de legitimación que terminan horadando los fundamentos de la investigación antropológica. El análisis, la reflexión, las discusiones y sobretodo las alternativas están abiertos.

A propósito de los mercados laborales en “Entre los mercados del conocimiento y del trabajo en Chile: los desafíos para la formación en antropología”, Juan Carlos Skewes nos conduce a los cambios que se han dado en la antropología chilena en términos del papel que ha desempeñado en las últimas décadas y su actualización en el presente frente a temas centrales en la vida social y política del país. Al igual que todas las contribuciones, presenta una trayectoria disciplinar para evidenciar la ausencia de un liderazgo tanto interno como externo en términos de potenciar su capital de formación y conocimientos impartidos en las instituciones de Educación Superior. En la mirada sobre los últimos desempeños académicos y en consonancia con las necesidades nacionales se muestra una preocupación, puesto que al parecer es el mercado el que ha comandado y ‘drenado’ una parte importante de los recursos académicos existentes en los programas. Sin embargo, en este escenario se subraya la importancia de buscar alternativas que recuperen aspectos como la vocación latinoamericana, delinear las trayectorias teóricas, estimular la práctica etnográfica y en especial, avanzar en experiencias de intercambio interno de programas-instituciones que buscan articularse con problemáticas regionales y nacionales.

Antropologías nacionales, historiografía y perspectivas

Como se observó en los antecedentes, el interés por las antropologías nacionales a finales de la década de los setenta y ochenta marca un énfasis por conocer cómo se han dado los desarrollos disciplinarios al interior de los Estados-nación. Sin pretensiones de suscribirse a estos proyectos nacionales, las experiencias de muchas antropologías se enmarcan dentro de estos referentes, bien sea de manera instrumentalizada o de manera crítica. Las cuatro contribuciones que se agrupan en este subtema plantean discusiones de este orden pero también informan de procesos y dinámicas socio-políticas en la formación del pensamiento antropológico que todavía están por conocerse.

Pablo Rodríguez en “La antropología sociocultural en Cuba: historia y actualidad” empieza a precisar en este grupo los estudios de caso de las antropologías en los países de la región. El enfoque que adopta nuestro colega es de trazar una trayectoria de la disciplina y desde allí se aproxima al papel que han tenido las instituciones en la formación de los antropólogos, el tipo de problemáticas que han privilegiado los investigadores en las últimas décadas y los enfoques teóricos-metodológicos elegidos. En el contexto de un historicismo sostenido plantea dos momentos importantes para

una historia de la antropología en la isla, una antes y otra después de 1959. Tanto un período como el otro presentan dinámicas diferentes, siendo la última de mayor atención por cuanto significó un aislamiento que apenas empieza a romperse pero que deja enseñanzas en la forma cómo el pensamiento antropológico se desarrolló de manera insular. En la trayectoria quedan muchas lecciones sobre la práctica disciplinar.

Onésimo Rodríguez Aguilar, Marcos Guevara Berger y Denia Román en “La antropología costarricense en contexto: *réquiem* por el exotismo” nos presentan la trayectoria historizada de la antropología en su país tal como se consolidó desde la academia, destacando varios períodos que denominan ‘gestación’, ‘institucionalización’ y ‘afirmación’, esta última dividida a su vez en otros períodos: nacionalista anti-hegemónico, transición y redefinición identitaria y, hacia un proyecto propio (actual). El principal planteamiento al realizar este recorrido es demostrar que la antropología costarricense se desarrolló por fuera de los cánones convencionales de la práctica disciplinar que se fundó con lo exótico. De hecho el interés inicial por las sociedades indígenas, desplazado en algunos momentos por la afirmación de las sociedades campesinas como objeto de estudio privilegiado, ha sido una constatación de esta trayectoria *sui generis*; condición que también se refleja en el pensamiento crítico sobre los procesos de formación del Estado-nación costarricense excluyentes de la otredad.

Del mismo modo, “La etnografía de Guatemala: de la pequeña comunidad a la consultoría rápida”. Tatiana Paz Lemus presenta un recorrido sobre la historia de la antropología desde sus precursores —nacionales y extranjeros— hasta los desarrollos recientes impulsados en alguna medida por la política neoliberal que se agenció en el país en las últimas décadas. Si bien las primeras etnografías se ocuparon de la vida social a nivel local, con el tiempo dicha atención se fue desplazando hacia otros *locus* etnográficos. Su examen nos acerca a los movimientos que ha adquirido la etnografía desde una investigación básica a una profesionalización que toca el dominio de las consultorías rápidas. Esta transición plantea interrogantes y problemas importantes para reflexionar al interior, no solo de la academia antropológica en Guatemala sino también de cómo las políticas del Estado establecen prioridades en el ámbito investigativo que no se compadecen con las necesidades propias del país. El llamado entonces es ahondar en una historia de la antropología que contribuya a los procesos de cambio que se han dado al interior de la disciplina, además de valorar la importancia de sistematizar las experiencias profesionales y sus contribuciones en la formación antropológica actual.

María García Alonso y Karina Boggio en “Recuperar la memoria para escribir la historia: la antropología en Uruguay”, presentan la trayectoria pasada y presente de la antropología en un país relativamente pequeño como Uruguay. Este recorrido esboza desde los primeros albores de la disciplina, los contactos con otras antropologías como la mexicana, la española y la brasileña —a través de las misiones pedagógicas—, los precursores y la institucionalidad que se configuraron en la única universidad existente en el país, la Universidad de la República del Uruguay —Udelar—. Los

cambios drásticos ocurridos durante la dictadura militar entre 1970 y 1980 produjeron estancamientos, pero posteriormente significó retomar líneas de investigación y trabajo académico que se vieron fortalecidos en las últimas décadas con alianzas en redes como la Reunión de Antropología del Mercosur —RAM— y otras instituciones universitarias como la Universidad de la Sapienza de Roma, Italia. En este orden, la perspectiva actual de la antropología en Uruguay es promisoría: la investigación y la producción actual se vienen enfocando en temas diversos que destacan la importancia del reconocimiento de historias locales, el registro de narrativas regionales y una preocupación más constante sobre problemas nacionales y políticas que ameritan una postura crítica y comprometida en términos sociales.

Configuraciones interculturales

El multiculturalismo y el interculturalismo son dos vocablos relativamente recientes que todavía requieren un examen crítico. Ambos han sido agenciados por los Estados pero el primero ha mostrado más afinidad con la política gubernamental mientras el segundo ha sido más favorecido por la antropología, entre otras disciplinas. En este último —la interculturalidad—, su sentido unívoco resulta problemático, y como tal hay varias formas de entenderlo. En un primer caso, y desde una perspectiva comparativa, las antropologías se presentan como campos fluidos de interrelaciones que pueden fertilizar el pensamiento a nivel teórico y práctico; pero en un segundo caso puede ser un sofisma de distracción para cooptar proyectos políticos disidentes que sean contradictorios a los intereses del Estado. Desde esta perspectiva, y como lo enseñan estas tres contribuciones, la interculturalidad adquiere matices diferentes que en cada caso enriquecen la discusión.

Para iniciar, en “La relación entre la antropología mexicana y ecuatoriana: ¿un camino de ida y vuelta?”, a través de un ejercicio comparativo, interesante, Fernando García presenta un recorrido de las relaciones intergeneracionales e interculturales en términos de formación de las antropologías mexicana y ecuatoriana. El planteamiento se fundamenta en una revisión de los intercambios teóricos y prácticos que se dieron hace un poco más de seis décadas y que se tipifican en tres grandes períodos: inicios del siglo XX (1910-1970) que se caracteriza por los aportes de los primeros indigenistas mexicanos de comienzos de siglo; la aprobación de una nueva legislación que incorpora la cuestión indígena (1930-1940) y la creación del Instituto Indigenista Ecuatoriano a partir del I Congreso Indigenista Interamericano en 1940; el segundo período corresponde a la puesta en escena del programa Misión Andina (1954-1972) en una nueva fase de indigenismo y la formación de los primeros antropólogos en México; y finalmente, la crisis del indigenismo y la formación de una segunda generación de antropólogos ecuatorianos que se enfoca en estudios de la diversidad étnica y en estudios etnohistóricos comparativos entre los Andes y Mesoamérica. En síntesis, esta contribución muestra claramente que las interrelaciones entre dos antropologías del Sur fueron de ida y vuelta y que sus influencias mutuas incidieron en los procesos de formación en la disciplina de ambos países.

Hortensia Caballero Arias en “Nuevos desafíos en la antropología latinoamericana: de la indianidad política al interculturalismo. El caso venezolano”, propone una revisión crítica y comparativa de estudios que se relacionan con las interrelaciones culturales y su vínculo con las políticas de reconocimiento que establece el Estado (multiculturalismo e interculturalidad). Inicialmente presenta el contexto y desde una perspectiva histórica examina algunos conceptos e interpretaciones desde la Declaración de Barbados y sus implicaciones para una política de la diferencia por parte del Estado y de cierta práctica antropológica. La segunda parte se enfoca en el caso venezolano a partir de la cual recientemente instituciones estatales establecen una forma de reconocimiento —a través de unas nociones de multiculturalismo e interculturalidad— que en últimas son adaptadas y relegadas por los mismos grupos étnicos. La invitación analítica es a invertir la postura: revisar la manera como estos grupos entienden la interculturalidad desde una perspectiva comparativa y a través de etnografías ‘densas’ posibilitar mejores oportunidades para establecer lazos sociales con otros grupos de la sociedad venezolana.

Finalmente, la mirada crítica sobre la manera como se han configurado la antropología y la arqueología puede ser notada en el capítulo “Una compañía no tan incómoda: arqueología después de la arqueología” de Cristóbal Gnecco. Allí presenta un recorrido histórico-crítico sobre las asociaciones y disociaciones que ambos campos de conocimiento han establecido desde sus orígenes hasta el presente, en particular su relación con expresiones como indigenismo, proyecto Estado-nación, multiculturalidad, entre otros. Si bien, dicho recorrido deja entrever ambigüedades y complicidades frente al problema del reconocimiento del *otro* y la cuestión indígena, con el paso del tiempo dejan la huella de los cambios y las actitudes que se presentan en la academia y la investigación. El camino es sinuoso pues expresiones como *multiculturalismo* pueden ser engañosas a la hora de plantear un verdadero reconocimiento en los ámbitos nacionales. Igualmente, cuando categorías como etnografía y materialidad no resisten la crítica, el panorama a futuro puede ser promisorio en la medida que otras direcciones epistémicas que surgen de esta revisión sobre estos dos campos de conocimiento pueden facilitar un nuevo dominio de exploración donde las versiones múltiples y el reconocimiento por el *otro* en el contexto de las prácticas y los imaginarios nacionales son posibles.

*Prácticas y tendencias en las antropologías en América Latina:
hacia una agenda futura*

En el capítulo de cierre “Antropologías en América Latina: agenda común y diversidad”, Jairo Tocancipá-Falla sintetiza la riqueza y variedad de casos expuestos en este volumen y que justamente representan una invitación para continuar avanzando en el diálogo y reflexiones sobre las antropologías. En esta sección se ha procurado recoger ideas centrales de cada capítulo y que son correspondientes con las dinámicas en la producción de conocimiento antropológico. Existen aspectos comunes pero también

se presentan desafíos particulares que seguramente en su resolución pueden dejarnos enseñanzas a todos. Así, por cada subtema agrupado se destaca el papel crítico que se debe potenciar en cuanto a las políticas del Estado y las normativas que pueden afectar la autonomía universitaria; la importancia de las lecciones que deja el trabajo de campo para una pedagogía de la práctica de las antropologías; el seguimiento crítico-constructivo que los antropólogos deben seguir a las tendencias del mercado laboral y la capacidad de incidencia en dichos ámbitos; los desarrollos comparativos de las ‘antropologías nacionales’ que ameritan ser revisadas y discutidas en su papel crítico social y la importancia de seguir examinando la diversidad conceptual que se da en ideas como interculturalidad, sin omitir su potencial de cooptación por parte del Estado, entre otros actores. Con referencia a los antecedentes planteados, estos subtemas presentan retos y desafíos que se van constituyendo en parte de nuestro quehacer disciplinario, al tiempo que perfilan otros que todavía están por ser examinados o que tímidamente apenas se van vislumbrando. En esta dirección, la cooperación y el esfuerzo colectivo por conocer cómo se abordan y analizan estos problemas sigue siendo un reto mayor para comprender nuestras diferencias y lo que nos mantiene en un tejido común.

Referencias citadas

- ALA —Asociación Latinoamericana de Antropología—
 1996 Estatutos. *Maguaré*. 11-12: 112-114.
- Arizpe, Lourdes y Serrano, Carlos (Comp.)
 1993 *Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.
- Arocha, Jaime y Nina Friedemann
 1984 *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá: Editorial Etno.
- Bonfil Batalla, Guillermo
 1996 Asociación Latinoamericana de Antropología. Mensaje de Guillermo Bonfil Batalla con motivo de la constitución de la ALA (1990). *Maguaré*. 11-12: 111.
- Bonilla, Yanina
 1981 La antropología en América Latina. *Boletín de Antropología Americana*. 3: 97-111.
- Caycedo, Jaime, Francisco Gutiérrez, y Gustavo Lins Ribeiro
 1996 Paradigmas, latinoamericanidad y conflictos culturales en las antropologías del sur. *Maguaré*. 11-12: 103-110.
- Degregori, Carlos Iván y Pablo Sandoval
 2007 *Saberes periféricos: ensayos sobre la antropología en América Latina*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, IFEA/Instituto de Estudios Peruanos.

- Fals-Borda, Orlando
 1986 *Conocimiento y poder popular: lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia*. Bogotá: Punta de Lanza, Siglo XXI editores.
- Firth, Raymond
 1977 “¿El antropólogo escéptico? La antropología social y la perspectiva marxista de la sociedad” En: Maurice Bloch (comp.), *Análisis marxistas y antropología social*, pp 43-78. Barcelona: Anagrama.
- Gerholm, Thomas, y Ulf Hannerz
 1982a Introduction: the shaping of national anthropologies. *Ethnos Special*. 47 (1-2): 5-35.
 1982b The shaping of national anthropologies. *Ethnos Special*. 47 (1-2): 186.
- GESC —Grupo Estudios Sociales Comparativos—
 2014 Propuesta para el Simposio de Antropologías en América Latina. Documento inédito. Universidad del Cauca. Departamento de Antropología. Popayán.
- Husseim, Fahim
 1982 *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: proceedings of a Burg Wartenstein symposium*. Durham, NC: Carolina Academic Press.
- Krotz, Esteban
 1993 Presentación. *Alteridades*. 3 (6): 4.
 1996 La generación de teoría antropológica en América Latina: silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida. *Maguaré*. 11-12: 25-39.
 1997 Anthropologies of the South: Their rise, their silencing, their characteristics. *Critique of Anthropology*. 17 (3): 237-251.
- Kuwayama, Takami
 2003 “Natives” as dialogic partners: Some thoughts on native anthropology. *Anthtopology Today*. 19 (1): 8-13.
- Margolies, Luise
 1982 Problems of Anthropological Research in Latin America. *Current Anthropology* 23 (4): 451-452.
- Ortner, Sherry
 1984 Theory in anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*. 26 (1): 126-166.
- Peirano, Mariza
 1998 When Anthropology is at home: the different contexts of a single discipline. *Annual Review of Anthropology*. 27: 105-128.
- Ribeiro, Gustavo Lins
 1996 Globalización y transnacionalización. Perspectivas antropológicas y latinoamericanas. *Maguaré*. 11-12: 41-57.
- Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar
 2008 *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Popayán: Envión.
- Rodríguez, José Vicente
 1996 Panorama de la antropología biológica en Colombia y su relación con el ámbito latinoamericano y mundial. *Maguaré*. 11-12: 74-102.

Roseberry, William

1988 Political Economy. *Annual Review of Anthropology*. 17: 161-185.

Tocancipá-Falla, Jairo; *et al.*

2016a *Antropologías en Colombia: tendencias y debates*. Popayán: Universidad del Cauca.

2016b “Introducción: Antropología en Colombia. Restrospectiva y prospectiva”. En: Jairo Tocancipá-Falla (Comp.). *Antropología en Colombia: tendencias y debates*, pp 15-58. Popayán: Universidad del Cauca.

Vargas-Cetina, Gabriela

2008 La antropología de America Latina y el Caribe. Disponible en: <http://antropuntodevista.blogspot.com.co/2008/12/la-antropologia-de-america-latina-y-el.html> (Acceso: 10/05/2016).

Vessuri, Hebe M. C

1996 ¿Estilos nacionales de antropología? Reflexiones a partir de la sociología de la ciencia. *Maguaré*. 11-12: 58-73.

Zarur, George

1993 Cartas a Redação. *Plural, Boletim da Associação Latino-Americana de Antropologia*. 2: 18.

Estado, formación
antropológica y crítica

1. Ejercer el control cultural: relaciones disciplinarias ‘interculturales’ en la formación antropológica

ESTEBAN KROTZ¹

Entre las fuerzas de la globalización que se quiere invencible y necesariamente uniformadora —el triunfo reaccionario de la razón occidental— y las todavía pequeñas voces de los otros pueblos, que tienen como su sinrazón última su persistencia, su presencia negadora para Occidente, pero deslumbrante y esperanzadoramente viva para todos los demás. Que somos, a fin de cuentas, la mayoría. Pueblos que tienen otra noción de la modernización, otra idea —otras ideas— de lo que debe ser el siglo XXI como principio del tercer milenio (según la cuenta judeocristiana occidental).

Frente a la idea de que la historia universal y única es la historia de Occidente, estos pueblos innumerables afirman que su historia es tan válida como cualquier otra; que la historia del Occidente expansionista y poderosa los influye, pero no los determina inexorablemente; que se debe convivir con Occidente y con los demás, pero que coexistir es eso: existir juntos, nunca existir a condición de renunciar a ser, a existir. Estas historias múltiples contradictorias, en mucho opuestas y recíprocamente excluyentes, por sólo ser y haber sido, niegan la pretensión universal de la historia ideologizada de Occidente.

Guillermo Bonfil Batalla (1993b: 226)

1 Profesor de la Universidad Autónoma de Yucatán y de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

En el tercer volumen de su Historia de la etnología dedicada a “Tylor y los profesionales británicos”, Ángel Palerm señala el año 1896 como clave para “la transformación de la etnología en una disciplina académica, y en la conversión de la actividad etnológica en una ocupación profesional” (2004: 7-8). Porque a pesar de que Edward B. Tylor había realizado exactamente cuarenta años antes su famosa estancia en México que marcó el inicio de su carrera antropológica (Korsbaek 2004) y a pesar de sus reconocidas publicaciones y sus destacadas actividades como investigador, conferencista y catedrático, fue su designación como profesor en la Universidad de Oxford que significó “el comienzo de la profesionalización de la etnología” en los países británicos, de un modo semejante como “la expedición de la Universidad de Cambridge al Estrecho de Torres indicó el inicio de las grandes investigaciones sobre el terreno” (Palerm 2004: 6). Con este hecho termina la etapa de los autodidactas, y a partir de este momento es la comunidad académico-profesional de antropólogos graduados, el sistema universitario y, más adelante, también la organización estatal de las profesiones que enculturaran de modo teórico y práctico mediante planes de estudio explícitos y currícula ocultos a los futuros profesionales en la tradición o subcultura disciplinaria, en sus usos y costumbres científicas vigentes, en el modo hegemónico de ver y pensar los hechos socioculturales. Dado que los discursos o paradigmas científicos y las escuelas o corrientes de pensamiento antropológico no existen de modo etéreo sino que constituyen prácticas culturales específicas realizadas por conjuntos de seres humanos concretos en épocas y regiones determinadas, la observación de la reproducción de tales prácticas a través de mecanismos especialmente diseñados para ello es parte importante de cualquier estudio sobre una tradición o comunidad antropológica particular.

Es por eso que el presente aporte al conocimiento de nuestras antropologías latinoamericanas se centra en los actuales procesos de formación universitaria en antropología —ante todo, la antropología sociocultural en América Latina—, pero no se limita a ello, puesto que los procesos de formación se desarrollan en contextos institucionales altamente auto-reflexivos. Su análisis permite reconocer características generales de las latinoamericanas de una época, su forma de generar conocimientos, su situación general y su relación con las expectativas y las necesidades de la sociedad.

Teniendo a la antropología como objeto bajo observación se intenta en lo que sigue un acercamiento que utilice el instrumental cognitivo típico de la misma disciplina. Esto se refiere no solo a la recuperación crítica de los grandes logros teóricos de las Ciencias Sociales y Humanas latinoamericanas del siglo pasado, o sea, la teoría de la dependencia, la teología y filosofía de la liberación (especialmente su aporte a la Ética Política) y la educación concientizadora que tuvieron una gran influencia sobre la antropología en todo el continente y en cuya configuración participó la antropología. De modo especial se hará referencia a la Teoría del control cultural elaborada por Guillermo Bonfil Batalla para ‘el estudio de procesos étnicos’ y en la cual combina de modo original el estudio de la difusión cultural con el análisis de las estructuras

de poder. Sin embargo, se considera que su modelo teórico puede ser adaptado de manera más general para los procesos endógenos y exógenos de cambio cultural que actualmente configuran las antropologías del Sur en América Latina.

En el primer apartado de este capítulo se explicitarán algunos elementos clave en la formación de antropólogos (sobre todo, a nivel de pregrado); en el segundo se analizará el carácter de las antropologías latinoamericanas como ‘antropologías segundas’ en y del Sur. En el tercero se complementará la panorámica esbozada mediante la referencia a diversos procesos de transformación actuales en la generación, el uso y la transmisión del conocimiento científico, mientras que las conclusiones identificarán algunas tareas pendientes. Como se puede ver, son dos los procesos de cambio planetarios que enmarcan este capítulo: en primer lugar, la mundialización de la ciencia antropológica a través de la emergencia de las antropologías del Sur, y en segundo, la transformación actual apenas iniciada de los procesos de generación, uso, transmisión y evaluación del conocimiento científico en general y de las ciencias sociales y las antropologías latinoamericanas en particular.

La base empírica de lo que sigue se refiere principalmente a la situación mexicana y proviene de la participación del autor en dos proyectos de investigación de alcance nacional sobre la situación de las ciencias sociales en el país. El primero fue una especie de auto-estudio de la antropología académica mexicana organizado entre 2005 y 2011 por la Red Mexicana de Instituciones de Formación de Antropólogos —RedMIFA— a través de la primera fase del proyecto llamado “Antropología de la Antropología”.² El segundo fue una especie de inventario de las ciencias sociales en México llevado al cabo por el Consejo Mexicano de Ciencias Sociales —Comecso— que acaba de terminarse.³ Sin embargo, y como mostró el simposio en el cual se pudo presentar una primera versión de lo que sigue, parece que muchos de los aspectos mencionados a continuación se pueden generalizar con o sin modificaciones para otras partes de América Latina.

Elementos clave en la formación antropológica

No pocas personas —generalmente no antropólogos, pero a veces también estudiantes de la disciplina en sus primeros semestres— ven la antropología (sociocultural, etnología) como una carrera relativamente *light*. Pareciera que uno no necesita esforzarse demasiado para adquirir una serie de conocimientos bastante interesantes en los campos de la historia y de la cultura en general, sobre problemas sociales y culturales de diferentes regiones del globo, sobre obras con contenidos atractivos y

2 La información sobre el proyecto se encuentra en: <http://redmifa.wordpress.com/category/antropologia-de-la-antropologia/> Acceso: 04/05/2015.

3 El resumen ejecutivo del proyecto puede consultarse en: Proyecto Las Ciencias Sociales en México. Un enfoque regional. Disponible en: www.comecso.com/?p=2394.

autores con ideas provocadoras que incluso permiten destacar con relativa facilidad en la discusión no especializada de todos los días sobre la actualidad nacional e internacional. Por otra parte, al atender exitosamente las indicaciones de los docentes para el estudio universitario y para la realización de trabajos individuales y de equipo, el estudiante adquiere o mejora ciertas habilidades intelectuales aprovechables en contextos muy diversos, aprende a encontrar y sistematizar información sociocultural, trabajar en colectivo, relacionarse con gente muy diversa y a hablar en público. Incluso el temor que a veces causa la enseñanza del trabajo de campo suele desvanecerse pronto cuando se le compara con el fastidio que generan otras carreras sociales al ejercitarse en procedimientos estadísticos, aplicar pruebas psicológicas estandarizadas o paleografiar textos de épocas pasadas.

Aparte de todo esto, para algunos estudiantes el estar en el ambiente universitario significa, independientemente de la carrera específica, una forma de liberarse de controles familiares, el acceso a nuevas fuentes y tecnologías de información, la obtención de una panorámica hasta entonces desconocida de la vida nacional e internacional, el contacto con un gremio profesional polifacético, y también se da el caso de quien encuentra sus mejores amigos e incluso su pareja entre los compañeros de estudio.⁴

Sin embargo, esta apreciación es falsa o, al menos, bastante incompleta porque en el centro de la carrera —a lo largo de la cual se puede encontrar todos los elementos que se acaban de enlistar— se halla un proceso bastante complejo que hunde sus raíces en la época de creación de las ciencias sociales, a saber: la adquisición de una determinada *visión*, la construcción de una determinada *perspectiva* de la realidad. La historia de la disciplina y especialmente de sus inicios demuestra con claridad cómo las ciencias sociales emergentes no solamente tuvieron que, para decirlo en términos de Comte, emanciparse de las formas míticas y filosófico-especulativas de conocimiento y volverse científicas, positivas; es decir, basadas en el examen de la realidad sensible. Al mismo tiempo tuvieron que encontrar y construir frente a las demás ciencias —particularmente con respecto a las ciencias biológicas y a la psicología— los acercamientos apropiados para el examen de una dimensión de la realidad distinta de la que estudian las demás ciencias. Este reto a su vez se vinculaba con la necesidad de conceptualizar esta dimensión sociocultural *como tal*. Los diferentes nombres que tuvo inicialmente lo que hoy llamamos antropología —tales como estudio de las culturas o las etnias, historia de la cultura, estudio de las culturas populares o *folklore*, antropogeografía, demología, psicología de los pueblos o demopsicología— recuerdan la dificultad intelectual de delimitar y caracterizar adecuadamente un aspecto de la realidad que parecía etéreo, pero que obra y debe estudiarse según el famoso dicho de Durkheim “como una cosa”. Los clásicos esfuerzos

4 Adrián de Garay (cfr. 2005) ha realizado varios estudios sobre las variadas aproximaciones vitales de estudiantes a la universidad.

de Durkheim, Marx y McLennan⁵ de contrastar las ciencias sociales con la psicología individual, o la creación de la noción de cultura por Tylor y el debate interminable con ella iniciado, son indicios de lo mismo. A fin de cuentas se trataba entonces como hoy de un conjunto de disciplinas científicas, cuyos términos clave —tales como cultura, sociedad, Estado, clase social, conflicto— no cuentan con referentes empíricos indicables, evidenciando el alto grado de esfuerzo mental que exigen la práctica y la comprensión de las ciencias sociales. En consecuencia, la formación en ciencias sociales —tanto a nivel de licenciatura, pero también y de modo reforzado y ampliado, a nivel de posgrado— consiste en proporcionar el instrumental —conceptos, modelos, teorías— que permiten *ver, entender, explicar, comunicar* esta esfera de fenómenos no directamente visibles pero experimentados en la realidad vivida de todos los días, y de *hacerlos ver, entender, explicar y comunicar* en su propiedad no reducible a la esfera de los hechos biológicos y psíquicos y, por tanto no abordables en los términos teóricos de la biología y de la psicología, ni con el instrumental metodológico de dichas disciplinas.

Qué tan difícil e inacabada es esta tarea, lo demuestran las una y otra vez surgidas pretensiones del ‘imperialismo’ biológico y psicológico. Por ejemplo, la sociobiología de los años 1970 y 1980 (que incluso incursionó en la epistemología) y los hábitos cotidianamente observables en todo el mundo de atribuir las causas de ciertas situaciones sociales a la estructura de personalidad o el sistema de valores de un gobernante determinado en vez de a procesos socioculturales y estructuras de poder, proporcionan elocuentes testimonios de la fuerza de estas pretensiones.⁶ En el caso específico de la antropología, el proceso formativo consiste en *aprender a ver* la realidad social en los términos señalados a través de la categoría central de la *alteridad: el universo de la especie humana* en todos los tiempos y todos los lugares —el objeto de estudio empírico de la antropología como ciencia de la humanidad global— es vista, analizada y comprendida como el *multiverso de las sociedades y culturas, grupos sociales y subculturas, formas de vida y de cosmovisión*.⁷

Conviene aquí detenerse un momento para encarar el proceso formativo como tal. Porque descrito como se acaba de hacer, es evidente que es en buena medida un proceso *auto-formativo* que exige el esfuerzo personal de *cambiar de visión*, de sustituir durante la generación del conocimiento antropológico los hábitos cognitivos acostumbrados, sus categorías y sus clasificaciones mediante la categoría de la alteridad y los conceptos de ella derivados. Es un proceso ejemplificable con el cambio de visión que se experimenta al observar uno de estos dibujos llamados ‘figuras ambiguas’, donde

5 Para este caso menos conocido véase John Ferguson McLennan, *El matrimonio primitivo* (2015).

6 Ver para lo primero, el estudio de Marshall Sahlins (1990) y para lo segundo, el final del estudio introductorio a la obra mencionada de McLennan (2015: 36-37).

7 Esta idea se encuentra elaborada en “¿Qué se aprende cuando se estudia antropología?” (Krotz 2012a).

en seguida se reconoce a la efigie de una mujer joven y donde cuesta trabajo cambiar de visión para reconocer en las mismas líneas la imagen de una mujer anciana (o al revés, primero se reconoce a la mujer anciana y luego a la joven).

La incubación de este cambio de visión tiene dos lugares privilegiados.⁸ Uno es la *enseñanza del trabajo de campo* porque la inmersión asistida en una realidad *otra* implica siempre, en caso de que se realice adecuadamente, una confrontación con la realidad *propia* familiar y acostumbrada y en no pocos casos, un cuestionamiento de esta. El otro es la *enseñanza de la teoría antropológica*, siempre y cuando esta no sea reducida a la contemplación de logros del pasado o al correr detrás de alguna moda disciplinaria o intelectual corriente, sino llevada al cabo como una introducción a una tradición subcultural viva a la que se incorpora poco a poco el futuro profesional, tal enseñanza impulsa el análisis *holístico* típico para la disciplina, que engloba tanto las realidades *otras* como la propia desde la cual se efectúa tal análisis.

Ahora bien, este cambio de visión se desarrolla en el marco de un proceso que siempre es también de difusión y que opera simultáneamente en tres niveles diferentes:

1. Al menos una parte de la carrera es un proceso a lo largo del cual los docentes transmiten ideas, ejemplos empíricos y métodos útiles para la generación de conocimiento antropológico a los alumnos.⁹
2. En mayor o menor grado esta transmisión y sus reglas se hallan condicionadas por otro proceso de difusión que consiste en la construcción local de estructuras institucionales, modelos de enseñanza, valorización de la actividad investigativa, etcétera, definidos por la Secretaría de Educación y otras instancias gubernamentales, que organizan, evalúan y financian la educación superior y la investigación científica en un país o región.
3. En los países latinoamericanos la historia de la antropología es enseñada ante todo como una *extensión paulatina a nivel planetario* que se originó en los países noratlánticos en los cuales surgieron las antropologías primeras y que muchas veces sigue operando como fuente principal de la innovación teórica y metodológica incluso en aquellos países del Sur que cuentan desde hace décadas con antropologías propias.

8 Esta temática ha sido abordada también en el capítulo de Rosana Guber en la presente obra colectiva.

9 Cabe recordar aquí que este es el punto de partida de la conocida crítica freireana a la llamada *educación bancaria* que no desconoce el proceso pedagógico, pero se niega a considerar a los educandos como destinatarios pasivos y desprovistos de cualquier conocimiento: "Saber que enseñar no es transferir conocimiento, sino crear las posibilidades para su propia producción o construcción" (Freire 2012: 47).

Lo anterior significa que estamos ante un conjunto de procesos cuyo estudio produjo durante una generación de antropólogos un paradigma regionalmente hegemónico, que después fue abandonado por completo hasta que el debate sobre la ‘globalización’ recordó la existencia de las corrientes o escuelas difusionistas en antropología. ¿O acaso no es cierto que *el difusionismo* estudiaba el cambio sociocultural generado mediante la transferencia obligada o voluntaria de rasgos culturales, instituciones, ideas, artefactos, tecnologías, costumbres, etcétera, los cuales a lo largo de dicho proceso sufrieron alteraciones y que generaron o impulsaron modificaciones en los lugares de destino, y que por cierto, nunca fueron concebidos como lugares ‘en blanco’? Es decir, se trataba de un análisis interesado en descubrir metamorfosis y variabilidad, recombinación e interacción, repetición y enraizamiento con frutos nuevos. Sin embargo, curiosamente parece que el medio milenio de historia más reciente de América Latina, plétórica de eventos y situaciones de contacto cultural que analiza, por ejemplo, el filósofo Arturo Andrés Roig en términos de una compleja relación entre ‘receptor’ y ‘recreador’, donde el primero a menudo “ejerce, aun cuando mínimamente, una función selectiva y a veces transformadora, de mayor o menor eficacia y peso” (1981: 49), que no ha estado muy presente en el desarrollo de las teorías antropológicas difusionistas. Aún así, este tipo de estudios se mantuvo sin su nombre original durante un buen tiempo después de su desaparición en Europa, Norteamérica y Argentina, y en varios debates específicos —como sobre Mesoamérica o el indigenismo—. Sin relación genealógica explícita o reconocida sigue obrando en los estudios regionales y los estudios ‘del desarrollo’, tanto los de tipo académico como los de tipo ‘aplicado’; también se podría decir que los estudios antropológicos sobre ‘la educación’ están utilizando ideas generadas originalmente en el ámbito de las teorías difusionistas en antropología.

Las antropologías segundas, las relaciones de poder y el control cultural

Ahora bien, la historiografía tradicional suele seguir el esquema de escuelas o paradigmas desarrollados en el seno de la antropología noratlántica originaria y en cuyo marco busca luego ubicar a las antropologías latinoamericanas. Dicho esquema es sugerido también por el hecho de que la hegemonía norteaña no cuestionada durante mucho tiempo todavía sigue expresada hasta el día de hoy en las historias, los manuales y los programas docentes, lo que se refuerza igualmente por la amplia preferencia en el Sur de estudiar posgrados y realizar estancias de investigación en universidades del Norte.

De modo alternativo, puede distinguirse en la historia de la antropología dos grandes etapas, atendiendo menos a los discursos o propuestas paradigmáticas y más a la conformación de las colectividades que generan conocimientos antropológicos. La primera es la del surgimiento de la ciencia antropológica en el siglo XIX noratlántico y su consolidación como la antropología ‘clásica’ durante la primera mitad del siglo

XX, con sus debates teóricos y metodológicos y con su impresionante acervo de estudios sobre culturas en todo el mundo. Estos incluían, dicho sea de paso, culturas indígenas y subculturas campesinas y de artesanos, culturas populares urbanas y no urbanas así como formaciones culturales del pasado ('historia cultural' propia cercana y lejana en el tiempo) en los mismos países originarios de la antropología. Por ello podría hablarse de un único proceso de expansión colonial, en el cual no solamente "los habitantes de los países sometidos, sus instituciones y cultura, son precisamente los sujetos de estudio" (Medina 2004: 232), sino también los habitantes de las regiones periféricas con respecto a los centros nacionales de poder de los países noratlánticos.

La segunda etapa inicia en los años cincuenta, en los que se dan como resultados de la Segunda Guerra Mundial el inicio de la Guerra Fría y la descolonización político-formal de la mayor parte de África, Asia y Oceanía (quedando como área geográfica más extensa bajo régimen colonial el Caribe, situación poco presente en las reflexiones sobre colonialismo, imperialismo y decolonialidad en América Latina) y, a la sombra de los esquemas desarrollistas promovidos principalmente por la Organización de las Naciones Unidas y los Estados Unidos,¹⁰ el establecimiento de universidades y, por consiguiente también de programas de antropología en muchos de los nuevos Estados ahora formalmente independientes y en América Latina (donde en varios países se contaba ya con antecedentes de tipo antropológico y, especialmente en el caso de México, con instituciones de formación y de 'aplicación' de diversas disciplinas antropológicas).

Como es sabido, durante un buen tiempo esta segunda etapa no fue distinguida como algo nuevo, como inicio de una nueva era de la antropología mundial. Más bien fue percibida en el Norte y en el Sur como simple 'extensión' de las antropologías 'primeras', una especie de difusión paulatina, unidireccional y 'natural' hacia regiones desprovistas por completo de conocimiento antropológico propio. Como resultado de esta expansión, las antropologías "segundas" (Krotz 2007), especialmente las latinoamericanas, solían ser consideradas tanto en Norte y Sur como "parientes pobres", es decir, réplicas de las originarias, tan débiles y deficientes como las instituciones educativas, las universidades y la investigación científica y hasta las democracias en los países del hemisferio Sur.

Empero, el uso sucesivo y en parte simultáneo de términos tales como 'antropologías indígenas', 'del Tercer Mundo', 'del Sur' o 'periféricas' demuestra cómo poco a poco ha surgido la conciencia de que algo nuevo ha nacido o está naciendo, aunque todavía no se sabe exactamente qué es y, por tanto, tampoco cómo nombrarlo. Se las denomina antropologías 'segundas', por ser cronológicamente posteriores en su inicio y consolidación con respecto a las originarias y, justamente por no ser 'de segunda'

10 Ver el análisis que hace Gustavo Esteva (1996) de la influencia de un discurso clave del presidente norteamericano Truman de 1949 y su división del mundo en seres humanos desarrollados y subdesarrollados para la concepción vigente del 'desarrollo'.

en un sentido valorativo, por más que el colonialismo interno ampliamente vigente suele sugerir esta descalificación en amplias capas de las sociedades latinoamericanas y a veces hasta en el interior de las comunidades antropológicas. También se les ha denominado ‘del Sur’, por considerar que el mundo solamente en términos físicos es un (cuasi) globo, donde todos los cuadros de la superficie generados mediante los cruzamientos de las líneas de longitud y de latitud son en cierto sentido equivalentes. A pesar de la pretendida desterritorialización atribuida a la fase actual del desarrollo del capitalismo en términos socioeconómicos y políticos es obvia la concentración de riqueza y poder en la parte norte del planeta, por más que allí se estén extendiendo áreas de vida humana de tipo ‘sureño’ (la crisis financiera internacional iniciada en 2007-2008 ha estado creando nuevas áreas de este tipo en varios países del Mediterráneo), y que en el sur existen enclaves de tipo ‘norteño’ (en América Latina, se generan desde el inicio de la modernidad en el siglo XVI, se modifican con el avance del sistema capitalista primero y de la revolución industrial después y suelen abarcar también a los intelectuales orgánicos del sistema).

Por tanto, aquí ‘Sur’ no es entendido en un sentido exclusivamente geográfico (aunque sigue jugando un papel importante), sino en el sentido caracterizado por el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2011: 16), quien en su propuesta de construir una epistemología propia de la región define el Sur como:

La metáfora del sufrimiento sistemático producido por el capitalismo y el colonialismo, así como por otras formas que se han apoyado en ellos como, por ejemplo, el patriarcado. Es también el Sur que existe en el Norte, lo que antes llamábamos el tercer mundo interior o cuarto mundo: los grupos oprimidos, marginados, de Europa y Norteamérica. También existe un Norte global en el Sur; son las elites locales que se benefician del capitalismo global. Por eso hablamos de un Sur antiimperial.¹¹

Cabe señalar que —como puede verse claramente en el final de esta cita— el Sur no es una metáfora victimista o auto-inferiorizante porque contiene la referencia inequívoca a la capacidad de resistencia y la consiguiente búsqueda de una vía propia. También es patente que, a pesar de coyunturas específicas aparentemente diferentes e intentos prometedores pero todavía sin logros contundentes como la creación del organismo aglutinador de los BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica) desde comienzos del siglo actual, este Sur se caracteriza por relaciones de dependencia, desigualdad aguda, relaciones interétnicas e interculturales fuertemente impregnadas por estereotipos racistas y patriarcales. En el ámbito del conocimiento científico priva la repetición imitativa, lo que puede verificarse fácilmente al observar las ideas prevalecientes

11 Sin tener que asumir todos los aspectos elaborados en el análisis del pensamiento ‘abismal’ y la propuesta de una ‘ecología de saberes’, resultan estimulantes en este contexto los tres grupos de preguntas que el autor propone para la investigación de las posibilidades de esta última (Sousa Santos 2014: 51-53).

sobre el papel de la investigación científica y la organización de las instituciones universitarias, incluso en el caso de las universidades públicas se suele dedicar la mayor parte de los recursos a la administración y la docencia, y cada vez más a las áreas de relaciones públicas, 'imagen' y 'certificación', todo esto en detrimento de la investigación científica básica y aplicada, cimentando así la división internacional del trabajo existente (ver capítulo siguiente).

Es en este contexto que hay que distinguir entre las antropologías *en el Sur y del Sur*. Las primeras reciben este nombre simplemente porque se han desarrollado en instituciones ubicadas en países del sur, en este caso, en países latinoamericanos y caribeños. Independientemente de la necesidad de introducir matices para cada lugar y grupo concreto, podría decirse en términos generales que se trata de resultados ante todo del proceso de extensión simple antes mencionado; se trata de réplicas o copias de las antropologías primeras en un cierto momento de su desarrollo, o por decirlo de otra manera, de 'aplicaciones' de estas a la realidad nacional. Entre sus objetivos principales está el de recibir algún tipo de certificación de parte de las antropologías primeras, consideradas usualmente como las antropologías tal cual; en casos extremos se ha dicho que sus protagonistas locales obran como 'latinoamericanistas residentes'.

Las segundas, las del Sur reconocen desde luego su descendencia de las antropologías primeras, pero por lo general están interesadas en descubrir y recuperar también los antecedentes e inicios olvidados de sus antropologías nacionales.¹² De hecho, la gran mayoría de los estudios sobre la historia de las latinoamericanas parece haberse hecho y hacerse actualmente con el interés de reconocer tales antecedentes propios y su interacción con los impulsos exógenos. Así, las antropologías *del Sur* intentan articular los elementos recibidos mediante procesos de difusión de tal manera que no resultan decisivas la prontitud o la fidelidad con respecto a lo recibido, sino su utilidad para el conocimiento antropológico de la realidad nacional y, desde ella, también de la realidad mundial. Un buen ejemplo para esto es la bibliografía clásica sobre el trabajo de campo, donde Malinowski, Mauss, Boas o Lévi-Strauss siguen siendo autores de referencia obligada, pero la reflexión sobre las consecuencias de la antropología 'en un solo país' ocupa un lugar igualmente importante, y donde no se puede dejar de tomar en cuenta que la formación universitaria y la investigación científica de las instituciones públicas es financiada por los impuestos de millones de ciudadanos que viven en la pobreza y hasta en la miseria. No se trata aquí de considerar las opciones políticas del estudiante, profesional o docente

12 En este sentido, es sugerente la invitación de Sousa Santos a una "sociología de las ausencias"(2010: 27), cuyo objetivo es "mostrar que lo que no existe es, de hecho, activamente producido como no-existente, o sea, como una alternativa no creíble a lo que existe", y que permite retomar el tema del "silenciamiento de las antropologías del Sur" (Krotz 1993: 7).

de antropología sino de reconocer la relevancia de ellos, quienes son parte de la misma sociedad y bajo la influencia de los mismos mecanismos de coacción y de hegemonía que los grupos sociales cuya vida y características suelen investigar y exponer en clase.¹³

Es en este contexto que puede resultar de utilidad la revisión de la teoría del control cultural de Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991) elaborada en los años ochenta como sustento teórico de su más famosa obra de dimensión latinoamericana *México profundo: una civilización negada*, pero también como resultado de su extensa ocupación con las culturas populares, indígenas y no indígenas, en su país y el continente. Bonfil Batalla articuló la teoría de la difusión con la antropología política mostrando cómo todos los procesos de difusión tienen que analizarse en el marco de relaciones de poder, tanto interno (en el país) como externo (las relaciones internacionales, en las que se halla ubicado el país).¹⁴ Como resultados de las diferentes configuraciones de poder existentes y las modalidades coactivas y libres de estar sometido a procesos de difusión sociocultural distingue cuatro tipos de culturas, a saber: la cultura autónoma, la apropiada, la impuesta y la enajenada. De igual modo, puede ser conveniente recordar que esta no ha sido la única vez que se ha analizado la relación entre difusión y relaciones de poder, aunque los enfoques y los temas concretos hayan sido diferentes. Así, llama la atención tanto en la teoría como en la práctica indigenistas de Gonzalo Aguirre Beltrán (1908-1996), la convergencia entre la atención a la difusión y el análisis del poder estatal.¹⁵ Más recientemente, y precisamente debido a la situación actual de la antropología universal y sus antecedentes históricos, Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (2012) han convocado a estudiar las ‘antropologías del mundo’ como disciplinas en proceso de transformación ‘dentro de sistemas de poder’.

Aunque Bonfil Batalla haya elaborado su esquema para ‘el estudio de procesos étnicos’, ¿acaso no parece prometedor usarlo también para el estudio de las ‘tribus antropológicas’ y los tipos de conocimiento que generan? ¿No se podría utilizar su esquema de los dos grandes tipos de procesos de difusión (imposición, supresión y enajenación por una parte, y resistencia, apropiación e innovación, por otra) para estudiar la transmisión de modelos y enfoques teóricos, conceptos, preferencias

13 En el simposio que dio origen al presente volumen, Jairo Tocancipá-Falla ha recordado los trabajos pioneros de la antropóloga colombiana Myriam Jimeno sobre el ‘investigador ciudadano’ y otros aspectos de la antropología ‘en el mismo país’. Otro punto de partida relacionado con lo anterior es la reflexión sobre la generación ‘situada’ del conocimiento antropológico y la investigación ‘colaborativa’ (Leyva *et al.* 2015; una versión reducida y preliminar es Xochitl Leyva *et al.* 2011).

14 Ver Bonfil Batalla (1983, 1987, 1988, 1993a). Un referente subyacente del esquema analítico es, desde luego, el ‘colonialismo interno’ (para una exposición y revisión retrospectiva de este enfoque, ver González Casanova 2006).

15 En su ponencia en el simposio mencionado, Fernando García ha hecho memoria sobre la influencia de esta visión sobre la antropología de otras partes de América Latina.

temáticas, propuestas técnicas, opciones de publicación, etcétera, vigentes en las diferentes comunidades antropológicas de América Latina? ¿Y sus cuatro tipos de cultura resultantes para analizar la emergencia o la inhibición de una antropología ‘propia’, y su exposición o su ocultamiento en los programas de docencia (Krotz 2011b; 2012b)? Esto implica, desde luego, ahondar en las características de las *Antropologías del Sur*, sobre sus procesos de producción y sus instituciones, sus temas y conceptos preferidos; sus modalidades de comunicación y evaluación operantes. Y el reconocimiento de su falta de autonomía, que la comparación con la de otros países de América Latina y el Caribe y con otras regiones sureñas podría convertir en base para la elaboración de estrategias —acaso en el contexto de la reorganización en proceso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)— para conquistar dicha autonomía y, desde allí, aportar al conjunto de la antropología universal.

Transformaciones actuales en la generación y el uso de la antropología

No puede emprenderse tal tarea o seguir en ella sin considerar con detalle las transformaciones en la generación y el uso de la antropología que actualmente se observan en los países latinoamericanos, puesto que llama la atención que, por una parte, es patente el crecimiento vigoroso de las antropologías desde hace años, el número de sus graduados, posgraduados y profesionales; de instituciones académicas, congresos y publicaciones en todo el subcontinente pero que por otra parte, también es patente la llegada de lo que Pablo González Casanova (2003) ha llamado ‘la nueva universidad’.

¿Será la llegada de esta nueva universidad el precio pagado por la ampliación del acceso a la universidad y del crecimiento de las ciencias sociales en general y de la antropología en particular?¹⁶ Desde el punto de vista de su relevancia para la antropología, esta nueva universidad se caracteriza ante todo por tres elementos fundamentales (para una elaboración más detallada, ver Krotz 2011a). En primer lugar, se nota cada vez más un *estilo gerencial* en la conducción de las universidades: hasta profesores e investigadores de las ciencias sociales están hablando de la necesidad de promover la ‘competitividad’ de su universidad (en vez de impulsarla de modo que corresponda a las necesidades populares); los estudiantes son vistos como ‘clientes’ a quienes se les ‘oferta’ programas (en vez de ciudadanos con derecho a acceder al conocimiento científico); las instancias académicas son conminadas a buscar ‘subsidios’ y ‘generar recursos propios’ (en vez de exigir una política de Estado que garantice su operación); licenciaturas, posgrados, publicaciones, proyectos de investigación y demás son planeados y llevados al cabo con miras a la certificación institucional y los

16 En términos semejantes, Juan Carlos Skewes ha llamado la atención en su texto en este volumen sobre “una nueva paradoja en la trayectoria de la antropología chilena: desarrollo institucional y ausencia de presencia pública”.

bonos de productividad individuales (en vez de evaluarse en términos de su aporte al conocimiento necesario y a la formación integral de profesionales capaces y útiles). En este contexto también caben las advertencias de uno de los principales fundadores mexicanos de los estudios de procesos educativos sobre la equivocada celebración de las ideas de ‘éxito’, ‘triumfo’ y ‘liderazgo’ en la formación universitaria, por fomentar el individualismo nocivo, “la autocomplacencia, el egoísmo y un profundo menosprecio de los demás” (Latapí 2007: 117).

Seguidamente, la *burocracia administrativa* que desde siempre ha visto con recelo actividades como las de la docencia e investigación, en las que las dinámicas propias de la ignorancia y del factor humano dificultan operaciones mecánicas de tipo industrial, ha encontrado en la digitalización un extraordinario mecanismo para incrementar la homogeneización anhelada mediante la imposición de criterios cuantitativos y respuestas estandarizadas; al mismo tiempo la referencia a la ‘lógica del sistema’ es utilizada para inmunizarse ante cualquier crítica y los múltiples mecanismos ‘de evaluación’ propician el crecimiento de una burocracia a todas luces parasitaria. Así, las cátedras anteriormente impartidas por especialistas en la materia son convertidas en secuencias de módulos que se encargan a cualquier ‘miembro del personal docente’; las tutorías se convierten en requisitos formalmente comprobables sin necesidad del docente de realmente conocer a los tutorados y de conversar regularmente con ellos; los planes de estudio deben formularse con factores productores de caducidad incorporados para poder repetir cada lustro la formulación, revisión y aprobación de nuevos planes de estudio; actividades de planeación (que por tener que hacerse sin conocer los recursos disponibles se convierten en una operación completamente ficcional, pero utilizable en caso de medidas punitivas) año con año crecientes en número y complejidad, registro y comprobación que requieren cada vez más tiempo del personal académico; la medición de la llamada ‘eficiencia terminal’ convierte a la tesis o tesina en un escrito cuya virtud principal es la fecha de su entrega dentro de los lapsos establecidos y el número de páginas acorde con los límites superior e inferior fijados; las actividades extracurriculares algunas veces ideadas para vincular la docencia — especialmente de nivel de posgrado con la sociedad más amplia—, se convierten en mecanismos para la ‘captación de recursos financieros’; las evaluaciones de toda clase de actividades académicas no tienen el objetivo de mejorarlas mediante la concientización de los participantes de su calidad y sus posibilidades, sino solo el de alcanzar determinado puntaje en algún sistema de ‘ranking’.

Finalmente no puede dejarse de hacer notar cómo en más y más ámbitos académicos de las ciencias sociales y humanas se están imponiendo ciertas prácticas que hasta hace poco eran privativas de otros campos disciplinarios tales como las ciencias exactas, naturales o las ingenierías. Pero estos campos han logrado ser identificados por planificadores, administradores y políticos como representantes de *la ciencia tal cual* (a lo que se agrega que, efectivamente, algunas ramas de las ciencias sociales y humanas, entre ellas, la demografía, la economía y, en menor medida también la

sociología y la psicología cuentan con áreas metodológicamente cercanas a dichos campos). Por consiguiente, se observa cómo está ganando prestigio la publicación de breves y estandarizados artículos de revista sobre la publicación de capítulos de libros y de libros, la publicación colectiva (real o simulada) sobre la individual, la revista publicada en el extranjero sobre la publicada en el país, la investigación acotada en términos temáticos y temporales sobre la investigación a mediano y largo plazo, el estudio basado en la aplicación de encuestas sobre la investigación basada en la observación directa *in situ*.

¿No pueden ser entendidos estos tres elementos como (sub)culturas difundidas desde el poder para modificar la manera tradicional de generar, evaluar, circular y enseñar conocimiento antropológico? Aceptarlos tal cual significaría la conformación de un modo bastante diferente del acostumbrado de llevar a cabo las actividades académicas investigativas y formativas en antropología. Sin embargo, parece que hay poca conciencia de la envergadura de la transformación en proceso y de su avance; y donde la hay, no parece haber mucha posibilidad de modificar el proceso de imposición que abarca a todo el sistema universitario y va más allá de la antropología y de las ciencias sociales y humanas.

Una piedra de toque es, sin lugar a dudas, la manera de concluir el programa de estudios de pregrado. Es cierto que en muchos lugares no se había reparado durante demasiado tiempo en el hecho de que la posibilidad de absorber los titulados en instituciones de investigación y docencia universitarias, que había hecho sugerente la elaboración de una extensa tesis durante muchos meses e incluso años era una posibilidad para un porcentaje cada vez menor de cada cohorte estudiantil. No obstante, actualmente parece fomentarse cada vez de forma más fuerte la terminación del programa mediante el cálculo aritmético del promedio de calificaciones, un examen (incluso con cuestionarios de opción múltiple), un breve ensayo bibliográfico o reporte de práctica pre-profesional. Es más, en la medida que no se pide ya un trabajo integrador final¹⁷ se reduce también la motivación y la necesidad de la enseñanza del trabajo de campo durante la carrera. Todo lo anterior significa que estamos ante un panorama de difusión, fertilización mutua, imposición y rechazo, cuestionamiento de *lo propio* mediante impulsos ajenos poco explicitados, pocas veces argumentados y consensuados. Como lo han demostrado hace más

17 Independiente de su nombre —tesis, tesina, trabajo recepcional, etcétera— se entiende por dicho trabajo el resultado de un esfuerzo personal que signifique para el estudiante —preferentemente dentro de un proyecto de investigación mayor de un profesor y cercanamente guiado por este último—, la formulación cuidadosa y reflexiva de un problema cognitivo a partir de una problemática sociocultural determinada, la ubicación de dicho problema en el marco de la discusión antropológica especializada nacional y extranjera, la recolección de información de primera mano que implique una profunda familiarización con y refleje *los puntos de vista* de los *otros* directamente observados, y la sistematización y explicación-interpretación de esta información mediante un escrito bien estructurado, coherente, legible y formalmente impecable.

de medio siglo los antropólogos neoevolucionistas, la evolución se compone tanto de innovaciones independientes como de resultados del contacto cultural, o sea, la difusión. Por lo que no se trata de rechazar de antemano y completamente los elementos exógenos descritos en los apartados 2 y 3 del presente estudio. Más bien se trata de sentar las bases para la evaluación *de lo ajeno* en vista *de lo propio* y para la decisión autónoma de las comunidades antropológicas sobre ambos elementos. Las condiciones cambiadas y cambiantes de tipo demográfico en los países y las universidades hacen imperativa esta reflexión.¹⁸

Comentario final

La antropología es ante todo un instrumento cognitivo. Su tarea es por tanto, la generación de conocimiento sobre la realidad social y no sobre sí misma —aunque no hay duda que la autocrítica constante, individual y colectiva, es una de las características principales del conocimiento científico—. Por ello, la ubicación de una antropología latinoamericana específica en un momento dado en la antropología mundial y la ubicación de la ciencia antropológica en un determinado sistema nacional de Educación Superior e investigación científica constituyen condicionantes importantes: son *los lugares desde los cuales* se construye la percepción de *los otros* bajo observación, se elabora la formulación de problemas, se seleccionan los temas y los enfoques relevantes; se organizan equipos y establecen itinerarios metodológicos, y se discuten conceptos y argumentos.

Por ello parece cada vez más importante la generación de una sistemática antropología de las antropologías latinoamericanas como parte de una antropología de las antropologías del Sur. El actual proceso de recomposición de la Asociación Latinoamericana de Antropología —ALA— y la revisión de sus tres congresos continentales pasados y la preparación del IV Congreso convocado para octubre de 2015 constituyen un escenario conveniente para esta tarea, por ejemplo, mediante la formación de un grupo de trabajo multinacional y multiinstitucional que, por decirlo en los términos de la presentación del primer número de la nueva revista Antropologías del Sur abran “la posibilidad de una comparación y un diálogo entre las distintas trayectorias” nacionales y regionales (Espinoza 2014: 12). De acuerdo con lo señalado, esta comparación podría realizarse, por ejemplo, con referencia a las tipologías de procesos de difusión y de resultados de los mismos formuladas por Bonfil. En dicha tarea, la recuperación de antecedentes, polémicas y logros históricos de las antropologías propias y la reflexión sobre las posibles modalidades de su

18 Esto en vista de otros procesos contextuales importantes relacionados con el sistema de generación y difusión del conocimiento cotidiano y científico entero, en el cual a su vez se hallan entrelazadas con la tensión observable en todo el planeta entre los intentos de incrementar la ‘governabilidad’, por un lado, y de aumentar la ‘participación ciudadana’ por el otro (Krotz 2012c).

incorporación creativa a los programas de formación antropológica en los países del Sur (Krotz 2011b) jugarán un papel importante. Del mismo modo, la comparación de las diferentes antropologías nacionales ‘propias’ en América Latina y la relectura de los grandes aportes latinoamericanos del siglo XX antes mencionados en su combinación con el enfoque del ‘Buen vivir’ (ver Krotz 2011c) para la crítica del modelo neoliberal vigente y de sus desastrosos efectos para las grandes mayorías de los pueblos latinoamericanos que con justicia exigen de las ciencias sociales en general y de la antropología en particular, un esfuerzo imaginativo decolonial radical, o sea, para entender mejor y para seguir tratando de transformar la insatisfactoria situación sociocultural desde sus raíces.

Referencias citadas

Bonfil Batalla, Guillermo

- 1983 Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. 27: 181-191.
- 1987 *México profundo: una civilización negada*. México: Grijalbo.
- 1988 La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Anuario Antropológico*. (86): 13-53.
- 1993a “Implicaciones éticas del sistema de control cultural”. En: León Olivé (ed.), *Ética y diversidad cultural*, pp 195-204. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1993b “Por la diversidad del futuro”. En: Guillermo Bonfil Batalla (comp.), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, pp 222-234. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Esteva, Gustavo

- 1996 “Desarrollo”. En: Wolfgang Sachs (ed.), *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder*, pp 52-76. Lima: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas.

Espinoza, Claudio

- 2014 Presentación. *Antropologías del Sur*. (1): 11-14.

Freire, Paulo

- 2012 *Pedagogía de la autonomía: saberes necesarios para la práctica educativa*. México: Siglo Veintiuno.

Garay Sánchez, Adrián de

- 2005 *En el camino de la universidad: las diversas formas de transitar de los alumnos en el primer año de licenciatura*. México: Universidad Autónoma Metropolitana- Azcapotzalco.

González Casanova, Pablo

- 2003 La nueva universidad. Disponible en: firgoa.usc.es/drupal/node/10372 (Acceso: 18/05/2016).

- 2006 “Colonialismo interno: una redefinición”. En: Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (eds.), *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, pp 409-434. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Korsbaek, Leif
2004 Tylor en México: una excursión a Texcoco. *Cuicuilco*. 11 (30): 1-40.
- Krotz, Esteban
1993 La producción de la antropología en el sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*. 3 (6): 5-11.
2007 “Las antropologías latinoamericanas como segundas: situaciones y retos”. En: Fernando García (comp.), *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología (Balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas)*, tomo I, pp 40-59. Quito: Abya-Yala, Banco Mundial Ecuador.
2011a Las ciencias sociales frente al ‘Triángulo de las Bermudas’: una hipótesis sobre las transformaciones recientes de la investigación científica y la educación superior en México. *Revista de El Colegio de San Luis*. 1(1): 18-46.
2011b La enseñanza de la antropología ‘propia’ en los programas de estudio en el Sur: una problemática ideológica y teórica. *Alteridades*. 21(41): 9-19.
2011c “Prospectivas desde el Sur: el pensamiento latinoamericano ante la indignante crisis mundial actual”. En: *XII Análisis de Coyuntura, América Latina y Caribe*, octubre-diciembre, pp 10-14. Caracas: Centro Gumilla.
2012a ¿Qué se aprende cuando se estudia antropología? *Estudios en Antropología Social*. 2(1): 3-14.
2012b “Las maestrías centroamericanas en antropología y la antropología ‘propia’: elementos para un inventario.” En: Esteban Krotz (comp.), *Las maestrías centroamericanas en antropología sociocultural: hacia una antropología propia*, pp 11-30. Guatemala: Universidad Rafael Landívar-Instituto de Investigaciones Humanísticas.
2012c Ciberespacio, ciudadanía, capitalismo académico: cotidianidad estudiantil y enseñanza de la antropología. *Anales de Antropología*. 46: 15-34.
- Latapí, Pablo
2007 “Conferencia magistral al recibir el doctorado Honoris Causa de la Universidad Autónoma Metropolitana”. *Perfiles Educativos*. 29 (115): 113-122.
- Leyva, Xochitl; et al.
2011 Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado (tomo II). Disponible en: es.scribd.com/doc/145311439/Epistemologias-decoloniales-AUTORES-VARIOS-2 (Acceso: 18/05/2016).
2015 *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. San Cristóbal de las Casas/Lima/Copenhague/La Habana/Coimbra/Guadalajara: Cooperativa Editorial Retos/Programa Democracia y Transformación Global/Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA)/Talleres Paradigmas Emancipatorios-Galfisa/Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra/Taller Editorial La Casa del Mago. San Cristóbal de las Casas: Cooperativa Editorial Retos.

- McLennan, John Ferguson
2015 *El matrimonio primitivo*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Universidad Iberoamericana.
- Medina Hernández, Andrés
2004 Veinte años de Antropología Mexicana: la configuración de una Antropología del Sur. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*. 20 (2): 231-274.
- Palerm, Ángel
2004 *Tylor y los profesionales británicos*. México: Universidad Iberoamericana
- Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar
2012 *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias y dentro de sistemas de poder*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Roig, Arturo Andrés
1981 “La determinación del ‘nosotros’ y de lo ‘nuestro’ por el ‘legado’”. En: Arturo Andrés Roig (ed.), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, pp 44-75. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sahlins, Marshall David y Eulalia Pérez Sedeño
1990 *Uso y abuso de la biología: una crítica antropológica de la sociobiología*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Sousa Santos, Boaventura de
2010 “La distancia con relación a la tradición crítica eurocéntrica”. En: *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*; pp 25-32. Buenos Aires: Antropofagia.
2011 “Introducción: las epistemologías del Sur”. En: Fundación CIDOB (ed.), *Formas-Otras: saber, nombrar, narrar, hacer*, pp 9-22. Barcelona: CIDOB Ediciones.
2014 “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”. En: Boaventura de Sousa Santos y Maria Paula Meneses (comps.), *Epistemologías del Sur: perspectivas*, pp 21-64. Madrid: Akal.

2. El Estado regulador y la Educación Superior en Colombia: algunos dilemas y revelaciones desde la antropología

JAIRO TÓCANCIPÁ-FALLA¹

Una de las características de la historiografía del pensamiento antropológico² en Colombia en las últimas décadas es el creciente número de publicaciones que se interesan por examinar y documentar las diversas trayectorias o recorridos que ha tomado la práctica disciplinar en el país. En este surgimiento de reflexiones y análisis se revela un interés acentuado por caracterizar en qué consiste dicho pensamiento y qué es lo que nos tipifica con respecto a otras antropologías de la región latinoamericana; aunque también ha sido preocupación de las euro-norteamericanas (ver Introducción). Como ejercicio progresivo han ido surgiendo categorías que son acuñadas, algunas veces sustentadas, en otras duplicadas por *mimesis* con el fin de facilitar la tarea comprensiva de las continuidades y discontinuidades del pensamiento antropológico; tarea nada fácil si se tiene en cuenta no solo el creciente volumen de las publicaciones sino también la tendencia de ver las prácticas antropológicas más allá de las fronteras nacionales, en contraste con ‘otras’ antropologías mundo (Ribeiro y Escobar 2008).

1 Profesor del Departamento de Antropología. Universidad del Cauca.

2 Por *pensamiento antropológico* hacemos referencia al conjunto de construcciones conceptuales y teórico-metodológicas que a través del tiempo un grupo de practicantes —leáse antropólogos(as)— han contribuido a comprender y explicar problemas de lógicas, valores e interrelaciones sociales y culturales, que por efecto directo o indirecto, buscan tener alguna implicación/aplicación en los procesos de cambio y permanencia en diversas sociedades. Dichas elaboraciones son transmitidas a través de investigaciones, prácticas y espacios de formación diversos lo que supone no un campo fijo y estable sino más bien dinámico y cambiante que no se circunscribe necesariamente a las aulas. La tarea de una historiografía del pensamiento antropológico radica en documentar críticamente dichas estabilidades y cambios, revelando así su composición y pertinencia socio-histórica, al tiempo que proyecta su importancia en términos de continuidad comprensiva y explicativa del amplio espectro de fenómenos sociales y sus interrelaciones que se suscitan en el ámbito local, regional, nacional e internacional.

Pero en esta sintonía con otras antropologías, la presencia, rol e intento de control que ejerce el Estado no ha desaparecido, por el contrario se ha acentuado. Las políticas sociales, el surgimiento de los procesos de acreditación institucional y las carreras; el ‘aseguramiento’, la calidad de la Educación Superior y la regulación que ejercen los ministerios o dependencias encargadas de regular la investigación social en los países —sin contar el rol de organismos multilaterales, las agencias de cooperación de desarrollo y las ONG— han cumplido también un papel orientador. La acreditación basada en el criterio de calidad de los programas de Antropología parece ser un tema marginal para los antropólogos, salvo la breve referencia de Berglund (2008) que refiere al caso de la antropología británica en la colección de ensayos de *Antropologías de mundo* (ver Strathern 2000a). En el caso colombiano, un hecho destacado y *ad portas* del inicio de un período llamado por algunos el ‘posconflicto’³ es el crecimiento de programas de Antropología que en las tres últimas décadas pasó de contar con 4 programas en 1970, a 12 a inicios de 2016.

En este esfuerzo de trazar la trayectoria de la disciplina, que bien la profesora Myriam Jimeno (2000) ha señalado como una antropología que nos vincula como ciudadanos —aunque en otras latitudes el papel de antropólogo-ciudadano también ha tenido alguna vigencia (Kozaitis 2013; Peirano 1998)—, deseo examinar en términos críticos y constructivos cómo la formación de la antropología y su interrelación con el Estado colombiano se ha ido configurando y en particular, qué aspectos sobresalientes se han ido estructurando. Uno de ellos es el registro y acreditación de programas e instituciones, cuyas posibles consecuencias e implicaciones se empieza a notar en las últimas dos décadas.⁴ La aproximación es historicista pero con una posición coyuntural sobre el estado actual de la antropología en el país, destacando su variedad regional pero con un mayor centralismo en años recientes.⁵ Plantear el problema de la interrelación entre el Estado, la Educación Superior, y en especial la antropología, constituye una pieza importante en el rompecabezas que perfila la tendencia de

-
- 3 El ‘posconflicto’ ha sido caracterizado como el nuevo período que se avecina con la firma de un Acuerdo de Paz a finales de 2016 entre el Estado colombiano con uno de los mayores grupos guerrilleros de Colombia, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia —FARC—. Su ejecución implicaría una mayor inversión social y el desarrollo de programas de reinserción y adaptación social, y también en términos de investigación social. El proceso de negociación con otro grupo armado de corte nacionalista, el Ejército de Liberación Nacional —ELN—, iniciado a comienzos del 2017, refuerza al primero. En cualquier caso los requerimientos de profesionales para tratar el tema social parecen ser potenciales en términos de desempeño profesional, en particular para los antropólogos (Ver el caso del Perú en el capítulo siguiente).
- 4 Para una examen de este problema hasta comienzos de la década de los ochenta, ver Arocha y Friedemann (1984).
- 5 Este capítulo es una extensión analítica de la introducción planteada en *Antropologías en Colombia: tendencias y debates* (Tocancipá-Falla 2016b). Sin embargo, el interés y análisis no se centra tanto en la estadística de los programas y egresados como de las interrelaciones entre el crecimiento de los programas y las políticas del Estado en términos de una prospectiva para la investigación antropológica.

las disciplinas sociales en un país como Colombia. Desde esta perspectiva, y en el contexto de este volumen este capítulo debe verse en correspondencia con los desarrollos de la disciplina (ver Tocancipá-Falla 2016b).

Esta interrelación entre Estado, Educación Superior y antropología se examina en tres secciones. En la primera destacamos el ámbito mundial que se ha venido agenciando con respecto a una cultura del auditaje como lo llamó Strathern (2000, 1997; ver también Berglund 2008), y que en el caso de América Latina se conoció como el proceso de acreditación y aseguramiento de la calidad de las Instituciones de Educación Superior —IES—,⁶ cuyas implicaciones se revisan para el caso colombiano.⁷ La segunda sección examina los dilemas que se presentan en el proceso de acreditación asociado con el crecimiento de los programas de pregrado y posgrado en antropología y el entorno institucional que le da cabida en términos de investigación social y sus posibles efectos para una agenda antropológica a futuro. Finalmente se presentan algunas consecuencias de tales cambios institucionales y desarrollos programáticos. Lejos de ser un análisis exhaustivo sobre el ámbito institucional que ha rodeado a las Antropologías en Colombia, lo que se busca es dirigir la atención sobre la importancia del entorno institucional, los efectos de la política estatal en términos de centralidad o regionalización y las dinámicas de investigación social en el país.⁸

Registro, acreditación y ‘mejor educación, de calidad’: el Estado y el renovado control de la Educación Superior

En *Abrir las Ciencias Sociales* (1996) Wallerstein y varios investigadores sociales y de ciencias básicas —conocidos también como la Comisión Gulbenkian— examinaron la situación de estas ciencias desde el período de la Ilustración hasta finales del siglo XX. Esta iniciativa ya adelantada por Foucault (1984) pero con sus obvias limitaciones, ilustró

-
- 6 En Colombia de acuerdo con el Artículo 16 de la Ley 30 de 1992 son definidas como a) Instituciones Técnicas Profesionales; b) Instituciones Universitarias o Escuelas Tecnológicas y c) Universidades; estas últimas consideradas en el análisis y reflexiones de este ejercicio. En lo sucesivo, la normatividad y la fuente referida a la Educación Superior está presentada en la Tabla 1.
- 7 A 15 de marzo de 2015 en Colombia se reportaban 27 universidades acreditadas que ostentaban 819 programas de pregrado y 62 de posgrado. Mientras en el pregrado el 47 % de estas universidades son estatales, el 53 % corresponden a privadas; en el posgrado la cifra se invierte: el 89 % son impartidos en universidades públicas y el 11 % en privadas. Más del 50 % de los programas son impartidos en ciudades capitales como Bogotá, Medellín y Cali (Gartner 2016). Aquí nos referimos a las universidades y programas acreditados que son un número menor con respecto al total en el país.
- 8 La separación de los aspectos externalistas —aquellas influencias políticas, económicas, sociales, etc. sobre diversos campos del conocimiento— y los internalistas —aquellos desarrollos de temáticas propios de las disciplinas sociales— es más pedagógica que práctica, ya que en realidad ambas son inseparables (Kuhn 1970; Llobera 1980; Mannheim 2004; Oliveira 1998, 2000).

claramente los cambios más sobresalientes que las ciencias sociales y las humanidades han venido sufriendo, especialmente después de 1945, y que se caracterizó con tres procesos que afectaron la misma ‘estructura de las ciencias sociales’: las transformaciones políticas a nivel mundial que sufrieron muchos Estados, “la mayor expansión de su población y su capacidad productiva jamás conocida” y “la expansión extraordinaria, tanto cuantitativa como geográfica, del sistema universitario en todo el mundo, lo que condujo a la multiplicación del número de científicos sociales profesionales” (Wallerstein *et al.* 1996: 37); a las anteriores añadiría una cuarta referida a la revolución tecnológica —Tecnologías de la Información y las Comunicaciones, TIC— que viene desarrollándose en las últimas décadas.

Según Helg en el caso colombiano el crecimiento de las universidades desde mitad del siglo XX fue una “consecuencia de la necesidad para las clases superior y media de alcanzar niveles de formación cada vez más elevados para mantener su nivel socioeconómico [...]” (1989: 136). De igual manera, la Educación Superior en América Latina había caído bajo la influencia estadounidense, no solo en términos intelectuales sino también financieros; además para este período el auge de las universidades privadas entró en la escena de la educación superior (ver Helg 1989; Uribe 1989). A lo anterior se suman otros cambios y transformaciones que fueron emblemáticos en el reordenamiento de la geopolítica a nivel de grandes regiones como el (re) surgimiento de ‘nuevos’ sistemas religiosos y la nueva revolución tecnológica que le ha venido dando nuevos ímpetus a los procesos económicos y educativos a nivel global, entre otros. Un aspecto destacado de este análisis de la Comisión Gulbenkian es el antecedente de que las ciencias sociales y las humanidades por mucho tiempo fueron estadocéntricas, *i.e.* sus procesos académicos e investigativos adelantados estaban enmarcados dentro de la lógica de un Estado que buscaba mover la ‘nave’ hacia la orilla de la modernización, el desarrollo y como fin último, la modernidad. Si bien esta configuración ha seguido funcionando, señala la Comisión, también es cierto que en años recientes dicha promesa modernista ha sido minada y socavada por un sistema capitalista que termina cooptando el conocimiento para fines comerciales y financieros de unos pocos, y en detrimento de una función social ya anunciada con la expansión de la modernidad y el mismo sistema universitario. Pero uno de los aspectos recientes que han surgido en la región latinoamericana, y seguramente inspirada en las políticas universitarias del norte,⁹ refiere al papel creciente que el Estado ha ido asumiendo en el control de la Educación Superior en lo que se ha denominado el proceso de registro, acreditación y aseguramiento de la calidad (Figura 1).¹⁰

9 En el capítulo 6 de esta compilación, Susana Ramírez Hita menciona el Acuerdo de Bologna y el Banco Mundial con respecto a Chile y Bolivia, y seguramente otros países donde se impulsaron políticas de acreditación de la calidad en la educación con resultados disímiles.

10 Tanto el registro como la acreditación son instrumentos de verificación por parte del Estado en lo que refiere al “cumplimiento de las condiciones de calidad por parte de las instituciones de educación superior” (Ley 1188 de 2008, ver Figura 1). El Estado acredita tanto los programas de pregrado y posgrado como las mismas instituciones. Igualmente, y

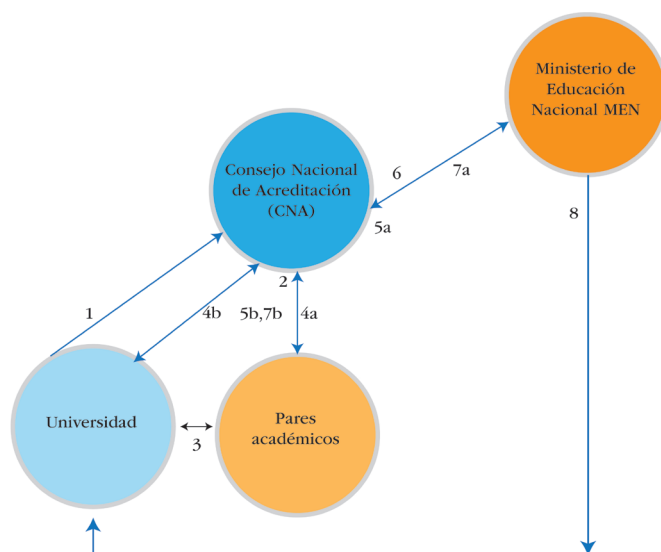


Figura 1. Representación de los procedimientos/proceso de registro y acreditación de los programas a nivel universitario en Colombia, según CESU — Acuerdo No. 03 de 2011

*En el gráfico el literal (a) indica precedencia sobre (b).

Fuente: elaboración propia basada en el Acuerdo del CESU No. 03 de 2011

Pasos y procedimientos para el trámite de la Acreditación

1) El Representante Legal de la institución realiza la solicitud de acreditación o re-acreditación del programa, mediante la respectiva radicación en la aplicación SACES — CNA, anexando el informe de autoevaluación del programa y demás información requerida.

2) Con base en la solicitud realizada por el Representante Legal de la institución, el Consejo Nacional de Acreditación procede a designar a los pares académicos que han de realizar la evaluación externa. Para su designación, el Consejo se apoya en la comunidad académica del país o del exterior. Los pares académicos reciben inducción específica para la visita de evaluación externa con fines de acreditación y/o renovación de la acreditación.

siguiendo la línea de la acreditación internacional, el mismo CNA solicitó ante la INQAAHE —*International Network of Quality Assurance Agencies in Higher Education*— y con el acompañamiento en el panel de evaluación de RIACES —*Red Iberoamericana de Agencias de Calidad en la Educación Superior*—, ser evaluada como una agencia competente en el aseguramiento de la calidad educativa.

3) Los pares académicos realizan una visita de un día, teniendo en cuenta los documentos radicados por la IES y el informe de autoevaluación del programa. Dicha visita se enfocará a complementar o aclarar los aspectos específicos del programa, que no repliquen información contenida en los documentos institucionales.

4) La comisión de pares académicos elabora el informe de evaluación externa y lo envía al Consejo Nacional de Acreditación (4a), el cual podrá pedir las aclaraciones y complementos que estime pertinentes. El Consejo envía copia del informe de evaluación externa al Rector de la institución (4b), para sus comentarios.

5) El Consejo Nacional de Acreditación emite su concepto sobre la calidad del programa, con base en los resultados del informe de autoevaluación (5a), de la evaluación externa y de los comentarios de la institución (5b) a este último informe.

6) Si no hay objeciones, el Consejo Nacional de Acreditación envía su concepto al Ministerio de Educación Nacional recomendando, o no, la acreditación. En caso de recomendar la acreditación, el concepto del Consejo incluirá recomendación sobre el tiempo durante el cual estará vigente la acreditación o su renovación, el cual no podrá ser menor de cuatro (4) años ni mayor de diez (10) años.

7) En los casos en que el concepto sea de no acreditación (7a), la institución puede presentar una solicitud de reconsideración (7b), caso en el cual el Consejo Nacional de Acreditación realizará una revisión de los argumentos y emite su concepto final. Con base en el concepto definitivo, la institución, si así lo considera, podrá desarrollar estrategias que posibiliten la iniciación de un nuevo proceso de acreditación en el término que se proponga fortalecer las debilidades encontradas que motivaron la no acreditación.

8) Con base en el concepto final emitido por el Consejo Nacional de Acreditación, el Ministerio de Educación Nacional expide el acto administrativo respectivo.¹¹

Estas nuevas categorías conllevaron a la creación por parte del Estado de un nuevo campo de referentes jurídicos, normativos, de hábitos y expectativas que a 2017 todavía

11 Acuerdo 03 de 2011. Por el cual se establecen los lineamientos para la acreditación de programas de instituciones acreditadas institucionalmente el Consejo Nacional de Educación Superior —CESU. Disponible en: www.cna.gov.co/1741/articles-186370_Acuerdo_03_2011.pdf (Acceso: 08/03/2016).

se mantienen en el ámbito universitario (ej. acreditación, calidad, pares académicos, registro, etc.) (Tabla 1). En términos de Bourdieu, el Estado es “el responsable principal de la *construcción de las categorías oficiales* según las cuales se estructuran las poblaciones así como las mentalidades”, y en las cuales “los estadísticos” contribuyen a consolidar esa “forma de organización” y de “construcción del mundo” (1997: 136). El tema de la estadística y el impacto de las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones —TIC—, en particular, han tenido un papel determinante e inédito en el registro y acreditación de los programas de pregrado y posgrado en el sistema universitario del país, y no solo en el acopio de la información sino también en una visibilidad que se vuelve comprometedor con un sistema de evaluación creado que coloca en primera línea categorías como ‘calidad’, ‘acreditación’, ‘pares’, etcétera. La creación del Sistema Nacional de Acreditación entonces se resume en una expresión que valida el ‘poder creador’ —en términos de Bourdieu, y añadiría veedor— que el Estado ejerce sobre un bien que se considera público como la Educación Superior. Pero como tal, indicaba anteriormente, la acreditación de programas de formación no es un caso aislado en Colombia sino un denominador común en varios países en América Latina.

Tabla 1. Normatividad asociada a la creación, regulación y actualización del Sistema Nacional de Acreditación en Colombia

<ul style="list-style-type: none"> • Constitución Política 1991: Artículo 67, establece que la Educación Superior es un servicio público, tiene una función social. Artículo 69, garantiza la autonomía universitaria.
<ul style="list-style-type: none"> • Ley 30 de 1992: Por la cual se organiza el servicio público de la Educación Superior. Artículos 53, 54 y 55. Creación del Sistema Nacional de Acreditación.
<ul style="list-style-type: none"> • Ley 1188 de 2008: Por la cual se regula el registro calificado de programas de educación superior y se dictan otras disposiciones.
<ul style="list-style-type: none"> • Decreto 2904 de 1994: por el cual se reglamentan los artículos 53 y 54 de la Ley 30 de 1992.
<ul style="list-style-type: none"> • Decreto 1655 de 1999: Por la cual se crea la Orden a la Educación Superior y a la Fe Pública “Luis López de Mesa”.
<ul style="list-style-type: none"> • Decreto 1295 de 2010: Por el cual se reglamenta el registro calificado de que trata la Ley 1188 de 2008 y la oferta y desarrollo de programas académicos de educación superior. Capítulo III.
<ul style="list-style-type: none"> • Decreto 4322 de 2005: Por el cual se crea la Orden a la Acreditación Institucional de Alta Calidad de la Educación Superior “Francisco José de Caldas”.
<ul style="list-style-type: none"> • Resolución 1440 de 2005: Por la cual se fijan los valores de los servicios y viáticos de los pares académicos que apoyan los diferentes procesos de evaluación y acreditación del CNA.

<ul style="list-style-type: none"> • Resolución 3010 de 2008: Por la cual se reconoce el registro calificado a programas acreditados de alta calidad.
<ul style="list-style-type: none"> • Acuerdo CESU No. 06 de 1995: Por el cual se adoptan las políticas generales de acreditación y se derogan las normas que sean contrarias.
<ul style="list-style-type: none"> • Acuerdo CESU 02 de 2005: Por el cual se subroga el Acuerdo 001 de 2000 del Consejo Nacional de Educación Superior —CESU—, y con el cual se expide el reglamento, se determina la integración y las funciones del Consejo Nacional de Acreditación.
<ul style="list-style-type: none"> • Acuerdo CESU 02 de 2006: Por el cual se adoptan nuevas políticas para la acreditación de programas de pregrado e instituciones.
<ul style="list-style-type: none"> • Acuerdo No.01 de 2010: Por el cual se autoriza al Consejo Nacional de Acreditación para que diseñe y promulgue los lineamientos para la acreditación de alta calidad de los programas de Maestría y Doctorado y se unifican los rangos de acreditación para los programas de pregrado, maestrías y doctorados e instituciones.
<ul style="list-style-type: none"> • Acuerdo No.04 de 2010: Por el cual se modifica el artículo segundo del Acuerdo No.articles-186370_ley_3092.pdf02 del 23 de junio de 2005. Modifica los requisitos para ser elegido miembro del Consejo Nacional de Acreditación.
<ul style="list-style-type: none"> • Acuerdo 02 de 2011: Por el cual se establecen los criterios para los procesos de acreditación de instituciones y programas académicos de educación superior.
<ul style="list-style-type: none"> • Acuerdo 03 de 2011: Por el cual se establecen los lineamientos para la acreditación de programas de instituciones acreditadas institucionalmente.
<ul style="list-style-type: none"> • Acuerdo 02 de 2012: Tiene por objeto establecer el procedimiento general para iniciar el proceso de autoevaluación con miras a la acreditación de programas académicos.
<ul style="list-style-type: none"> • Acuerdo 03 de 2014: Por el cual se aprueban los Lineamientos para la Acreditación Institucional.
<ul style="list-style-type: none"> • Circular MEN No. 03 de 2015: Por la cual se expide información sobre el proceso de acreditación de alta calidad para programas de pregrado.

Fuente: elaboración propia basada en el Acuerdo del CESU No. 03 de 2011

En un trabajo realizado en febrero de 2002 el Secretario Ejecutivo del Consejo Nacional de Acreditación de Colombia —CNA—, José Revelo Revelo presentó un estado de la cuestión en algunos países iberoamericanos sobre la creación de los sistemas¹² y organismos de acreditación y sus diferentes desempeños: Chile (Consejo

12 La idea de sistema como el conjunto de partes interrelacionadas para unos fines es común a la mayoría de países. En el caso de Colombia la Ley 30 de 1992 estableció en su artículo 53: “Créase el Sistema Nacional de Acreditación para las instituciones de Educación Superior

Superior de Educación 1990, 1999), Colombia (Consejo Nacional de Acreditación 1992), Argentina (Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria —CONEAU— 1995), Uruguay (Ministerio de Educación y Cultura —MEC— 1995), Costa Rica (Sistema Nacional de Acreditación de la Educación Superior —SINAES— 1999), México (Consejo para la Acreditación de la Educación Superior —COPAES— 2000), Ecuador (Sistema Nacional de Evaluación y Acreditación de la Educación Superior/ Consejo Nacional de Educación Superior —CONESUP— 2000), España (Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y la Acreditación —ANECA— 2001), Venezuela (Consejo Nacional de Universidades 2001) (Morles, Medina y Álvarez 2003; Revelo 2002). Este recuento nos muestra claramente que si bien el registro y la acreditación como sistema se iniciaron a comienzos de la década de los noventa —no así en el caso de Brasil que inició en los sesenta (Jaramillo 2013)—, a la fecha es un proceso institucional que muchos países han ido adoptando gradualmente. Sin embargo, lejos de ser una política unificada los autores señalan que existen diferencias en cada país en cuanto a su origen (gubernamental, no gubernamental), su obligatoriedad o no de asumir el proceso, y los criterios de acreditación referidos a calidad óptima o básica (Revelo 2002). Igualmente, el sistema de registro, la acreditación y aseguramiento de la calidad no es solo un proceso natural derivado de la preocupación de un país por los estándares educativos; las motivaciones han sido tanto externas como internas. Tal como lo sugiere la Comisión Gulbenkian, entre otros autores, el proceso de internacionalización y el crecimiento de las instituciones universitarias han ejercido una gran influencia en el propio sistema educativo que constitucionalmente regulan los Estados, y que en algunos casos con el crecimiento de las Instituciones de Educación Superior —IES— se han presentado desbordamientos que han asociado vacíos de tipo legal, administrativo y de ‘calidad’ en la prestación del servicio.¹³ La

cuyo objetivo fundamental es garantizar a la sociedad que las instituciones que hacen parte del Sistema cumplen los más altos requisitos de calidad y que realizan sus propósitos y objetivos. Es voluntario de las instituciones de Educación Superior acogerse al Sistema de Acreditación. La acreditación tendrá carácter temporal. Las instituciones que se acrediten, disfrutarán de las prerrogativas que para ellas establezca la ley y las que señale el Consejo Superior de Educación Superior (CESU)” (Ley 30 de 1992, ver Tabla 1). Posteriormente, mediante el Acuerdo No 6 del 14 de Diciembre de 2006, el Consejo Nacional de Educación Superior —CESU— estableció, además de la autonomía sin perjuicio de intervención del Estado, uno de los fundamentos del sistema: “Lo que justifica en último término la existencia de un Sistema Nacional de Acreditación es el potencial que éste tiene para un mejoramiento de las instituciones y de la Educación Superior en general, mayor que el que podrían lograr esas mismas instituciones en forma individual, aislada y espontánea” (ver Tabla 1).

- 13 El 12 de abril de 2012 el Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad de la Educación Superior —Ceaaces— y la Senescyt del Ecuador clausuraron 14 universidades que agrupaban a unos 38 mil estudiantes, con el criterio de no cumplir con los parámetros de calidad educativa establecidos en la Ley Orgánica de Educación Superior —LOES—. Estas universidades hacían parte de un grupo de 26 universidades que se encontraban en categoría E, y que fueron agrupadas bajo tres conceptos: “las aceptables, las de rendimiento parcial y las que no cumplieron con los parámetros de calidad de la evaluación”. Catorce universidades categoría E fueron suspendidas. Disponible en: www.eluniverso.com/2012/04/12/1/1447/senescyt-suspende-universidades-categoria-e-que-no-pasaron-evaluacion.html (Acceso: 08/03/2016).

misma internacionalización de la educación y los procesos de movilidad aunados con la competencia por posicionar la educación de los países en un contexto donde el capital encuentre las mejores condiciones de inversión en este sector ha sido un acicate en el surgimiento de los procesos de acreditación y aseguramiento del concepto de calidad (Campbell y Wende 2000).

Así como se ha indicado que han existido diferencias en los países en la manera como se ha entendido y aplicado el registro y acreditación de programas e instituciones, asimismo se han presentado ensayos e incoherencias en las políticas que se promueven a nivel interno; ni qué decir de los problemas que se presentan con las agencias que certifican los programas a nivel internacional y que para muchos Estados todavía constituye un problema al no contar con la capacidad para evaluar las agencias que certifican los programas que pueden tener vigencia y validación en cualquier país (Altbach y Knight 2007). En el caso colombiano, los problemas no son pocos también (Campos y Giraldo 2009; Jaramillo 2013). Si bien en los últimos años el registro, la acreditación y el aseguramiento de la calidad se han ido consolidando gradualmente, históricamente se han revelado conceptualizaciones, categorizaciones y definiciones complejas que el sistema todavía sigue ajustando (Arango 2004; Jaramillo 2013). Estas inconsistencias se pueden notar en la definición conceptual de algunos términos básicos como *registro*, *acreditación* y *calidad*.

En principio el registro y la acreditación aparecen como procesos dispares e incongruentes. Al respecto Campos y Giraldo apoyados en una investigación de caracterización sobre la acreditación y las guías utilizadas en 83 programas, realizada por el Centro de Investigaciones para el Desarrollo —CID— de la Universidad Nacional de Colombia, señalan:

El sistema de registro calificado se instaló en el 2003, diez años más tarde que el sistema de acreditación. Durante esta década, tal sistema fue el único instrumento de control de la calidad de la educación superior, pero sólo para aquellas instituciones y programas que voluntariamente se acogieran a él. A partir del 2003, el proceso de registro calificado fue obligatorio para todos los programas de este nivel educativo (2009: 89).

A las instituciones que fueron cerradas se les colocó un aviso que señalaba: “Suspendida por falta de calidad académica”. Igual aconteció en diciembre de 2010 en República Dominicana cuando se reportaba la clausura de cuatro universidades en el lapso de ese año. Universidades cerradas están “lentas” en mejorar. Disponible en: <http://hoy.com.do/universidades-cerradas-estan-%C2%93lentas%C2%94-en-mejorar/> (Acceso: 08/03/2016). En el caso colombiano desde el 2012 vienen siendo investigadas varias universidades, el año pasado aplicaron cinco sanciones a IES y el cierre de la Universidad Indígena e Intercultural de Colombia —Unicjao— con sede en Montería (norte del país). Mientras en el 2015 se investigaron 21 IES, en el 2016 se tiene previsto investigar otras 19 universidades que evidenciaron problemas de tipo administrativo (Espectador 2015; Valenzuela 2015).

Sin embargo, esta disparidad en el tiempo se ha ido ajustando a través de la normativa que gradualmente se ha incrementado, lo que revela y confirma que el sistema se está adaptando y refinando en muchos aspectos. En el estudio reciente y detallado de Jaramillo (2013) se ilustran algunos de estos cambios relacionados con el sistema. El de registro por ejemplo, ya se puede notar cinco años después en el Decreto 1188 del 25 de abril de 2008 (s.f.):

El registro calificado es el instrumento del Sistema de Aseguramiento de la Calidad de la Educación Superior mediante el cual el Estado verifica el cumplimiento de las condiciones de calidad por parte de las instituciones de educación superior. Compete al Ministerio de Educación Nacional otorgar el registro calificado mediante acto administrativo debidamente motivado en el que se ordenará la respectiva incorporación en el Sistema Nacional de Información de la Educación Superior, SNIES,¹⁴ y la asignación del código correspondiente.

Igual acontece con el concepto de *acreditación* que ha tenido más elaboraciones a nivel normativo. Si bien la Ley 30 de 1992 la anuncia de manera preliminar, su conceptualización solo aparece dos y tres años después con el Decreto No. 2904 del 31 de diciembre de 1994 por el cual se reglamentan los artículos 53 y 54 de la Ley 30 de 1992 y el Acuerdo No. 06 del 14 de diciembre de 1995 donde se adoptan las políticas generales de acreditación y se derogan las normas que sean contrarias (ver Tabla 1). Si bien en ambos casos, el concepto de acreditación se mantiene como “el acto por el cual el Estado adopta y hace público el reconocimiento que los pares académicos hacen de la comprobación que efectúa una institución sobre la calidad de sus programas académicos, su organización y funcionamiento y el cumplimiento de su función social”,¹⁵ es el Acuerdo CESU No. 06 de 1995 que precisa más el alcance del concepto en términos de su temporalidad, sistematización y divulgación informativa, entre otros. Por primera vez en este acuerdo se establecen ‘los propósitos esenciales’ de la acreditación, a saber:

Preservar en todo momento su carácter voluntario; Mantener la naturaleza eminentemente académica del proceso evaluativo; Operar en forma tal que goce de credibilidad; Para esto el Consejo Nacional de Acreditación deberá establecer y estatuir, según el tipo de institución, características homogéneas de calidad; Mantener niveles de calidad reconocidos internacionalmente.

14 La Actualización del Sistema Nacional de Información de la Educación Superior se reestructuró mediante la Resolución No. 12161 de 2015, la cual debe ser atendida por las IES a nivel nacional. No obstante el objetivo de “Brindar información confiable a los usuarios del servicio educativo del nivel superior y alimentar el sistema de información creado por la ley” (Jaramillo 2013: 64) sigue siendo un desafío importante.

15 Ver Decreto No. 2904 de diciembre 31 de 1994.

Finalmente, está la consecuencia de las dos anteriores: el concepto de *calidad*, el cual algunos analistas lo consideran como una idea compleja y todavía por desarrollar; quizás como efecto de los mismos procesos de registro y acreditación: “La acreditación es así un modo de evaluación de la Educación Superior que plantea el análisis de unas dimensiones relevantes para entender la calidad educativa” (Jaramillo 2013: 22). Sin embargo, la concepción y configuración del concepto de *calidad educativa* no es nueva; existen discusiones similares sobre la diversidad de acepciones empleadas en el entorno académico como en el caso del Reino Unido (Power 1994; Strathern 2000a, 1997).

La discusión sobre el concepto de calidad hasta hace unas décadas era un vocablo indiscutible, mientras que en la actualidad el debate sobre su comprensión y aplicación se diversifica. De la unicidad a la diversidad, parece ser su trayectoria. En cuanto a la unicidad se puede indicar que en el pasado la naturalización del concepto aparece como un estado a alcanzar sobre uno inapropiado, lo que se puede evidenciar en dos ejemplos, a nivel nacional e internacional. En el primer caso, la misma normativa que estableció el Estado colombiano en la década de los setenta así lo muestra:

[Artículo 1] 3. Reorganizar la Universidad Nacional de Colombia y las demás Universidades e Instituciones oficiales de nivel post-secundario. Dictar sus estatutos orgánicos en los cuales se defina su naturaleza jurídica, la composición y funciones de sus órganos de dirección, administración, las calidades y atribuciones de sus rectores y directivos, las normas a que estarán sujetas para su manejo administrativo y financiero dentro de los claros parámetros de planificación, las disposiciones generales a que deberán someterse, *los estatutos internos que en la materia de personal a su servicio y régimen estudiantil expida cada entidad, con el fin de lograr una óptima calidad académica y una adecuada organización administrativa* (Ley 8 del 24 de enero de 1979, cursivas mías).

El segundo ejemplo, a nivel internacional puede ser notado en un artículo del periódico español *El País* (1986), en el cual se presenta una reflexión sobre la calidad de la educación y su papel transformador en la sociedad española:

Por otra parte, y como quiera que las oportunidades de empleo han mermado considerablemente, la oferta educativa tradicional ha sido sometida a escrutinio, y así se han puesto dramáticamente de manifiesto los considerables problemas de rentabilidad de los sistemas educativos, incluidas las pruebas académicas, de madurez y de selectividad, que han puesto a veces en entredicho hasta los principios de evaluación continua, confundiendo su verdadera naturaleza y alcance. *El tema central y más candente de esta legítima dialéctica es el de la calidad de la educación y su adecuación a las necesidades del hoy y del mañana. Conviene subrayar la dificultad de establecer criterios objetivos para medir algunos aspectos importantes de la calidad educativa, ya que:* en la interacción entre alumnos y profesores también intervienen significativamente el

entorno, la institución educativa —que también debe ser evaluada, junto con la oferta cultural de la comunidad en la que está inserta—, así como los medios materiales para la enseñanza (cursivas mías).¹⁶

En cuanto a la diversidad en el concepto de calidad, el mismo Estado colombiano reconoce el vínculo entre esta y la variedad de esquemas y dinámicas organizacionales universitarias:

Con la acreditación no se persigue la homogeneización de instituciones o programas. Este proceso busca la reafirmación de la pluralidad y diversidad, *dentro de la calidad*, así como de las especificidades de cada institución. Por lo tanto, este proceso deberá adelantarse en un marco de respeto de la vocación y de las identidades institucionales, en el entendimiento de que ese pluralismo enriquece al sistema de educación superior del país (Acuerdo No. 06 del 14 de diciembre de 1995, cursivas mías).

En la práctica, Jaramillo también evidencia la existencia de diversas concepciones del concepto que van desde lo general a lo particular —diversidad de usos como una propiedad o esencia—, y en un sentido de ‘progreso’ en términos de alcances de metas desde un estado previo a uno mejor o como un cambio en los procesos. Igualmente, desde una perspectiva institucional señala que la calidad puede también ser asociada al menos con nueve enfoques que se relacionan con el cliente, los procesos en curso, la rendición de cuentas, la eficiencia o eficacia en los procesos; los contenidos, la calidad de los recursos y su eficacia, en su naturaleza de producto, como respuesta a las demandas sociales y en su condición de referente integral. Podría decirse, como lo indica Power “el auditaje construye definiciones de calidad y desempeño en la medida que le permite monitorearlos” (1994: 30, mi traducción). Igualmente, la calidad lograda a través de la contabilidad y la acreditación puede ser vista como una expresión de la racionalidad y los procesos de globalización que se fraguan en múltiples dominios entre ellos el jurídico, tecnológico, informático, etc. (Ianni 1996). Este autor sugiere que la cantidad como una expresión de esa racionalización y globalización reemplazó la idea de calidad. Sin embargo, en nuestro contexto esta división es engañosa pues detrás de esta se encuentra su otra cara, la cantidad-calidad que se revela en la cuantificación de lo que los profesores producen en términos de artículos, número de convenios logrados a nivel internacional, número de egresados en cierto tiempo, relación profesor-alumno, etc. En el fondo del asunto no se trata tampoco de reducir lo cuantitativo en favor de lo cualitativo (Power 1994), si esta división es posible.¹⁷ Pero cabe interrogarse ¿quién en el fondo realiza la evaluación?: ¿el Estado, la comunidad académica, las agencias de evaluación independientes?

16 La educación, ante la sociedad futura. Disponible en: http://elpais.com/diario/1986/12/01/sociedad/533775602_850215.html (Acceso: 08/03/2016).

17 Desde una perspectiva más interna, se puede destacar la interrelación entre lo cualitativo y lo cuantitativo en el volumen especial del *International Social Science Bulletin*, Vol 4, y

Visto como un todo, la antropóloga Strathern señala que en el caso del sistema de evaluación en el Reino Unido, se trata de un efecto histórico de ‘boomerang’ en el cual el auditaje y la contabilidad comercial aprendieron del sistema académico. Este proceso ya común como resultado de la internacionalización y la globalización juntas también ha tenido algo de nuestra parte; nos hemos acostumbrado tranquilamente a ‘naturalizar’ el proceso de acreditación y sus resultados esperados, sin algún examen cuidadoso de las implicaciones que este tiene para las dinámicas investigativas, de formación y proyección social en la universidad pública. Lo cierto es que el Estado colombiano en cabeza de su Ministerio de Educación sigue ratificando la idea central de la acreditación de la calidad de la educación como fundamento para su misión social y empresarial. Al respecto, recientemente la exministra de Educación, Gina Parody (2016), frente a la pregunta de un periodista de cómo medir si se había logrado alguna transformación en el sistema educativo colombiano, respondía: “Lo que no se mide no se puede controlar. Hoy tenemos indicadores tales como pruebas, rankings, mediciones de empresarios nacionales e internacionales que nos dicen con claridad si estamos avanzando en calidad o no”.¹⁸ El problema no es tanto la medición sino cómo se valora y se le concede peso a ciertas variables sobre otras, con todas las implicaciones temporales y dedicación que se suma a la labor académica de los profesores e investigadores. La pregunta que sigue entonces es ¿cómo escalafonar o hacer un ranking con la diversidad de variaciones conceptuales sobre la calidad de la educación? Las compañías que promueven comercialmente la educación superior, empiezan a ver la ventaja de lograr rankings a nivel regional, Asia, América Latina, etc.¹⁹

Para sintetizar, el registro, la acreditación y la búsqueda por una ‘mejor educación de calidad’ por parte del Estado ha sido convergente con procesos de globalización e internacionalización que iniciaron hace varias décadas pero que empezaron a materializarse con estructuras institucionales y legislaciones en el orden nacional a partir de la década de los noventas, no solo en América Latina sino en otras latitudes del Norte (Power 1994; Reeves 2010; Strathern 2000, 1997). Un nuevo *habitus* —en términos de Bourdieu— y prácticas racionalizadoras empezaron a tomar curso en la academia, y dentro de ella el cuerpo profesoral las naturalizó e incorporó dentro de su marco referencial y práctico, sin mayores cuestionamientos. Todo parece indicar que el esfuerzo permanecerá por largo rato como una política de Estado con el pretexto de promover las igualdades y acceso a la calidad educativa.²⁰

en particular el artículo de Claude Levi-Strauss (1954).

18 ‘Cárdenas piensa en la plata; yo pienso en la educación’: Gina Parody. Disponible en: www.eltiempo.com/estilo-de-vida/educacion/entrevista-a-gina-parody-sobre-situacion-de-la-educacion-en-el-pais/16483934 (Acceso: 18/01/2016).

19 Ver por ejemplo <https://www.timeshighereducation.com/world-university-rankings/latin-america-university-rankings-2017-results-out-now>, (Acceso 24/07/2017).

20 Frente a una solicitud de mejorar las condiciones de acceso a la universidad por parte de jóvenes de las nacionalidades en la amazonía ecuatoriana, uno de los directivos del Examen Nacional para ingreso a la Educación Superior señalaba que la Constitución del

Pero ¿cuál es el telón de fondo de esta historia del registro, la acreditación y el aseguramiento de la calidad, como misión del Estado frente a la sociedad, y qué papel juega la antropología y cómo la ha afectado en esta nueva dirección? Más allá del consabido modelo explicativo de corresponder con la dinámica capitalista de la competitividad en el sistema educativo internacional, nos interesa indagar qué tipo de efectos ha traído en las dinámicas de investigación y desarrollo de la práctica antropológica, particularmente en el caso colombiano, y su perspectiva para las nuevas generaciones. En lo que sigue intentaremos aproximarnos a algunas reflexiones sobre el tema.

Dilemas sobre el registro, acreditación y calidad en la investigación y práctica antropológica en Colombia

En Colombia el Departamento de Antropología de la Universidad del Cauca constituye uno de los cuatro programas que inauguró la formación antropológica en el sistema universitario a mediados y finales de la década de los sesenta (Arocha y Friedemann 1984). En el siglo XX tuvo sus antecedentes en la Escuela Normal Superior —ENS— (1935) inaugurada por el gobierno liberal de mediados de los años treinta, el Instituto Enológico Nacional (1941), el Instituto Indigenista de Colombia (1942), el Instituto Etnológico del Cauca (1946), el Servicio Etnológico de Antioquia (1945), el Instituto de Investigación Etnológica del Atlántico (1947) y el Instituto Etnológico del Magdalena (1946) (Arocha y Friedemann 1984; Camacho 2009; Giraldo 1999). Estos antecedentes institucionales agenciados en mayor parte por el Estado colombiano dentro de sus proyectos de integración nacional han posibilitado la configuración de la antropología en el país, aunque las dinámicas propias de los intereses e inclinaciones de los actores sociales y los mismos antropólogos también han tenido un papel trascendental en esta configuración.

En décadas recientes, y como vimos en el apartado anterior, los cambios tecnológicos, las reformas constitucionales y otras normativas nacionales han tenido ciertas repercusiones en el sistema universitario, y en particular en la misma dinámica de la práctica antropológica. Una de estas repercusiones es de orden tecnológico, informático y de control que generalmente se asocia a procesos de globalización. Cuando ingresé al programa de Antropología en el segundo semestre de 1981, los registros de matrícula y exposición de materias entre otras actividades académicas correspondían a prácticas

Ecuador indicaba que todos los hombres y mujeres son iguales en el país. Pero lo que no destacaba es que las condiciones educativas en la formación no lo son. Luego, y al igual que en la política colombiana, la retórica de la igualdad y mejor acceso constituye un asunto más de promoción y prescripción que de realización. Esto no quiere decir que a futuro esto no cambie, pues el valor de que la calidad de la educación —todavía por verse en qué consiste específicamente— sea asequible a aquellos sectores sociales sin oportunidades; deber ser un principio a seguir y materializar.

manuales en formatos de papel. Todavía los ‘microprocesadores’ —hoy conocidos como computadores de escritorio y *laptop* o portátiles— y el internet no estaban disponibles en el mercado abiertamente, y si eran conseguidos especialmente los primeros eran un lujo. Los registros se hacían manualmente o en máquinas de escribir, y las primeras máquinas electrónicas empezaban a anunciar la revolución tecnológica; muchos de mis profesores correspondían a una generación que se quedó rezagada frente a los avances tecnológicos que se avecinaban. Ni la investigación antropológica como la entendemos hoy, paralela a la docencia y proyectada socialmente —tal como lo empezó a plantear la Ley 30 de 1992, artículo 29 en cuanto a “las funciones profesionales, investigativas y de servicio social que requiere el país”²¹—, se conocía. La mayoría de mis profesores apenas empezaban a incursionar en la investigación, y ni el sistema a nivel nacional tenía un impulso destacado como lo ha alcanzado hoy. Así, la tecnologización que ha venido promoviendo el Estado colombiano en años recientes, y que se ha asociado al registro y acreditación de los programas ha posibilitado hasta cierto punto un acceso a la información, que con sus limitaciones permite avizorar las dinámicas de los programas de Antropología en el país así como reflexionar sobre los cambios que se están dando y las implicaciones que se vienen presentando como tal.

Antropologías en Colombia: dinámicas de los programas

En un trabajo reciente (Tocancipá-Falla 2016a) destacábamos la dinámica de la práctica antropológica en los últimos años, tomando como referencia un trabajo de compilación realizado a comienzos de los años ochenta por Jaime Arocha y Nina de Friedemann (1984), y quienes habían documentado la historia de la disciplina a partir de una amplia periodización, la situación de la disciplina frente al papel agenciador del Estado, y el desarrollo de varios campos subdisciplinares

21 En el proceso de registro y acreditación de los programas, la investigación como factor y característica a medir llegó relativamente tarde. En el estudio realizado por Jaramillo (2013: 69) contrasta los cambios que se dieron en estos factores desde el año 1998 hasta el 2012. Al respecto señala que es solo hasta el 2012 que el CNA decide incorporar los factores de (i) visibilidad nacional e internacional y (ii) investigación y creación artística y cultural. La relación entre docencia e investigación en el sistema nacional de Educación Superior a través de Colciencias, —organismo que auspicia la investigación en el país—, sin embargo, ya se venía realizado desde finales de los sesenta cuando fue creado.

Como referencia, en el caso de la Universidad del Cauca y al igual que en otras IES inscritas en el marco normativo inicial, el recorrido en el establecimiento de la investigación es el siguiente: los artículos 69 y 70 de la Constitución Política establecen que el Estado fortalecerá la investigación científica en las universidades estatales; la Ley 29 de 1990 y sus decretos reglamentarios señalan que el Estado propende por el fomento, impulso y desarrollo de la ciencia y la tecnología en Colombia; la Ley 30 de 1992 establece que la educación superior y las universidades deben ser un factor de desarrollo; el Acuerdo No. 031 de 1997 del Consejo Superior de la Universidad del Cauca crea la Vicerrectoría de Investigaciones; el Acuerdo No 047 de 2011 reglamenta del Sistema de Investigación, Desarrollo e Innovación y más recientemente, el Acuerdo Superior No. 015 de 2015 plantea el Sistema de Investigaciones de la Universidad del Cauca.

como la investigación socio-médica, el pensamiento indio en el pensamiento social colombiano, la antropología en grupos indígenas, la lingüística en la Amazonía, los estudios de negros, la antropología marxista, la ética y la política del antropólogo.

La información disponible desde entonces ha sido muy dispersa, y en particular en un campo como la antropología cuya comunidad no ha estado asociada ni vinculada en las últimas décadas a una forma organizativa que se preocupe por conocer la dinámica de la investigación y la práctica disciplinar. Salvo el trabajo de Arocha y Friedemann (1984) —realizado con el auspicio de Colciencias y en el marco de la inactiva Sociedad Antropológica de Colombia (1981), entre otros trabajos—,²² el de Chaves (1986), y más recientemente Tocancipá-Falla *et al.* (2016b), no se han hecho trabajos similares de compilación sobre la situación de la práctica y la investigación antropológica.

Como se indicó anteriormente, en este capítulo deseamos profundizar en algunos aspectos en el trabajo reciente de Tocancipá-Falla (2016a) y que de cara a este volumen se espera aportar un análisis más amplio sobre la relación Estado, registro, acreditación y calidad en la Educación Superior, y en particular las diversas prácticas y orientaciones que presenta la disciplina en el país. Efectivamente, uno de los aspectos sobresalientes de los nuevos cambios que se han presentado en décadas recientes han sido los desarrollos tecnológicos, la internacionalización de la Educación Superior²³ y el surgimiento de los procesos de acreditación y la calidad de la educación.²⁴ Justamente aquí cabe contrastar el método de recolección de la información que como ilustramos hasta la década de los ochenta, el uso del computador y el internet apenas se convertían en una

22 La *Bibliografía anotada y directorio de antropólogos colombianos* impreso y divulgado en 1979 con el auspicio de la Sociedad Antropológica de Colombia y Colciencias fue uno de ellos y buscó dar cuenta de la dinámica de la formación y la producción en el país. Fue realizado por un grupo de 33 antropólogos reseñadores que analizaron la producción de 277 profesionales desde 1936 hasta 1978, con base en una muestra de 694 trabajos (Friedemann 1987: 143).

23 La internacionalización, no entendida como una política sino como una presencia foránea orientada hacia el cambio y la transformación educativa, ha sido una constante en la historia de la antropología en Colombia —entre otras disciplinas sociales— y que se ha visto reflejada en diversos períodos a través de las comisiones, expediciones, misiones y visitas esporádicas pero constantes de investigadores que han llegado a nutrir los procesos de formación como aconteció con la Comisión Corográfica en la mitad del siglo XIX, la contratación considerable de etnólogos y otros estudiosos de las Ciencias Sociales (España, Alemania y Francia) a finales de los años 1930 y comienzos de 1940 que llegaron a Colombia huyendo de la guerra europea para trabajar con la Escuela Normal Superior y así contribuir en distinto modo con los procesos de formación académica e investigativa (Arciniegas 1978; Arocha y Friedemann 1984; Chaves 1986).

24 Igualmente, y siguiendo el argumento de la sección anterior, la preocupación por la calidad en la formación en antropología ha sido también de interés en el pasado, en su sentido unívoco, tal como lo expresaron varios antropólogos en la década de los setenta: “Luchamos [...] por crear un buen nivel académico en las aulas, vemos la urgencia de construir un currículo más adaptado a las reales necesidades y prioridades como de los científicos” (Colombia- noticias Antropológicas, en Friedemann 1987: 152).

moda y que para las instituciones del Estado apenas se empezaban a gestionar la adquisición de estos dispositivos. En la época la recolección de la información se hacía por medio de encuestas como ocurrió con uno de los primeros balances de Colciencias —creada en 1969 (Helg 1989)— sobre el estado de la investigación en Colombia en 1972, y que partió de una encuesta dirigida a 110 entidades del sistema científico-tecnológico del país (Colciencias 1978); o el mismo trabajo de Arocha y Friedemann (1984) que también fue financiado por Colciencias y la Fundación para la Educación Superior, y que se fundamentó en la realización de 50 entrevistas a investigadores y docentes, 35 de ellos nacionales y 15 extranjeros.

Por contraste, en la actualidad el acceso a la información se vuelve más expedito a través de varias agencias del Estado como Colciencias y el Ministerio de Educación Nacional, lo que agiliza el proceso de validación y constatación de los datos existentes. Así, el 20 de enero de 2016 se realizó la consulta al Centro de Contacto de Colciencias sobre antropólogos registrados en el sistema y al día siguiente, el 21 de enero se obtuvo la siguiente respuesta: “1) Colciencias en su plataforma *Scienti* tiene un buscador de currículos, donde ustedes pueden hacer la búsqueda por nivel de formación, por área de formación, etc”.²⁵

Ahora bien, es de anotar que el registro es voluntario y como tal debe ser entendido como un sistema que ofrece una cuenta parcial de la comunidad de antropólogos investigadores.²⁶ Esta disponibilidad de la información, entre otros recursos de acceso, ha contribuido desde una perspectiva de las historias de las antropologías en Colombia a identificar los cambios y tendencias que se presentan a nivel institucional. Como se puede notar en la estadística comparada —más que competitiva— el trayecto que sigue el crecimiento de los programas de Antropología tanto a nivel de posgrado como pregrado en Colombia (ver Tablas 2 y 3) empezó a dinamizarse a partir de la década de los ochenta y noventa respectivamente. De estos 12 programas la mayoría siguen nucleados en Bogotá, y los otros en la región Suroccidental. ¿Cuáles han sido los factores que han incidido en este crecimiento de programas a nivel de pregrado y posgrado a partir de los noventa, y qué relación tiene con el registro y acreditación de los programas y las instituciones?

25 A continuación relacionamos el enlace donde usted puede hacer dicha búsqueda: Ciencia y tecnología para todos. Disponible en: <http://scienti.colciencias.gov.co:8083/ciencia-ar/jsp/enRecurso/IndexRecursoHumano.jsp>

26 Podría pensarse que el sistema de información es inestable pero en términos de visibilidad se enmarca en los parámetros de acreditación de los programas y permite apreciar ciertas tendencias. El sistema es transversal a otros sistemas del Estado. Así, si un programa es acreditado por disponer de profesores dedicados a la investigación, la forma de certificarlo es a través del CVLac —hoja de vida del investigador en línea— como del GrupLac —hoja de vida de los grupos de investigación—. Tanto el CVLac como el GrupLac fueron tomados del modelo educativo e investigativo en Brasil. Actualmente, muchos sistemas de investigación a nivel internacional pueden acceder a esta información lo que contribuye a la globalización de la oferta laboral especializada.

Tabla 2. Antropólogos egresados por programa (1968-2015)

No	Universidad	Fecha de creación	Ciudad/Departamento	No de Egresados
1	Andes	1964	Bogotá	1283
2	Nacional	1966	Bogotá	1651
3	Antioquia	1966	Medellín ²⁷	868
4	Cauca	1970	Popayán	529
5	Caldas	1997	Manizales	222
6	Magdalena	2000	Santa Marta ²⁸	75
7	Externado	2002	Bogotá ²⁹	134
8	Javeriana	2004	Bogotá	112
9	Rosario	2006	Bogotá	19
10	ICESI	2006	Cali	35
11	Institución Universitaria Antonio José Camacho	2013	Cali	-
12	Fundación Universitaria Claretiana (FUCLA)	2014	Quibdó	-
Total				4928

Información disponible hasta el primer semestre de 2015.

Fuente: Tocancipá-Falla (2016a)

Existen varias razones y seguramente la historia de cada programa a nivel central y regional puede ofrecer más detalles al respecto, pero aquí sugerimos algunos muy generales. La primera es la Constitución Política de 1991 que estableció los principios constitucionales para un reconocimiento de la diferencia cultural, religiosa y política, etc. Este reconocimiento que se concretó en los artículos 7 —“El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana”— y 14 —“Se garantiza la libertad de cultos. Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva. Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley” (Consejo Superior de la Judicatura

27 Esta cifra está consolidada a partir del trabajo de Arocha y Friedemann (1984) quienes reportan el número de egresados hasta 1981 y la suministrada por Juan Carlos Orrego, actualmente jefe de departamento del programa de Antropología, a partir de 1979 (Tabla 3). Antes de esta fecha la información se perdió en un “incendio de 1973, durante las jornadas cruentas en que perdió la vida el estudiante Fernando Barrientos”. En este orden la información se debe tener en cuenta este ejercicio ya que presenta un traslape —y en consecuencia duplicación— entre los años 1979 y 1981.

28 Comunicación correo electrónico. 26 de octubre de 2015.

29 Información disponible hasta el primero semestre de 2015.

et al. 2010: s.f.)—, estimuló la atención y las indagaciones de los antropólogos sobre nuevas dinámicas que empezaron a presionar a nivel de las relaciones entre el Estado y la(s) sociedad(es) nacional(es), entre otras: el reconocimiento de las poblaciones afro, la libertad de cultos, los procesos de reetnización y sus implicaciones sobre otros derechos, las políticas de inclusión del Estado a través de la tecnología, etc. (Abadía 2016; Casas, Piñacué y Guachetá 2016; Gómez 2016; Quinchoa, Morriones y Cabrera 2016; Restrepo 2016). Estos temas vinculados a las reformas y enmiendas constitucionales siguen siendo temas promisorios para la investigación antropológica. La segunda razón refiere al marco institucional que plantean organizaciones internacionales, agencias del Estado y las ONG que orientan las prácticas de una antropología aplicada. Aunado a lo anterior, hay una tercera razón que se sitúa en un nuevo contexto que seguramente incentivará más la práctica antropológica a futuro, relacionada con el llamado periodo de posconflicto el cual se empieza a anunciar de manera insistente en el ámbito universitario. En resumen, las condiciones actuales van a imprimir seguramente otro dinamismo al crecimiento, consolidación y reestructuración a nivel curricular, investigativo y proyectivo de los programas de antropología en el país.

Tabla 3. Número y año de creación de programas de posgrado afines a la Antropología en Colombia (1984-2015)

No	Universidad	Formación de posgrado						Total
		Especialización	Año	Maestría	Año	Doctorado	Año	
1	Andes	-	-	Etnolingüística (inactiva)	1984	Antropología	2008	3
				Antropología	2001			
2	Nacional	Antropología forense	2002	Antropología social	1998	Antropología	2010	3
3	Antioquia	-	-	Antropología social	2006	-	-	1
4	Unicauca	Antropología jurídica (inactiva)	1999 (Inactiva)	Antropología jurídica (inactiva)	2000	Antropología	2005	4
				Antropología social	2009			
5	Universidad de Caldas	-	-	-	-	Estudios territoriales	2010	1
Total								12

Fuente: Tocancipá-Falla (2016)

Dilemas y revelaciones en el juego del registro y la acreditación de programas de Antropología

¿Pero qué nos dice la estadística frente a la política del Estado en el contexto de la acreditación y el aseguramiento de la calidad en la Educación Superior en las dos últimas décadas? Varias reflexiones pueden sugerirse al respecto. En primer lugar, está el marco constitucional, de ley o normativo donde el Estado colombiano obliga a sus instituciones, y las mismas en el marco de su autonomía establecida por ley —aunque no completamente— donde se establecen parámetros a seguir para lograr su visión y misión. Pero al recordar que el Estado no es el mejor ejemplo para exigir ‘calidad’ —puesto que corrupción, clientelismo y escándalos financieros son evidencias de otra ética—, los actores sociales pueden asumir que la nueva normativa es otra exigencia más de que las pretensiones son una cosa y su materialización es otra. Sin embargo, es claro que en los últimos años el Estado a través de este marco normativo e institucional como Colciencias y el Ministerio de Educación han ido ganando un mayor control y seguimiento sobre los programas de formación e investigación, con el fin de garantizar la proyección de una política social que esté acorde, en principio, con el mandato constitucional y la coyuntura política del momento. Este control y seguimiento se puede observar mediante el Sistema Nacional de Información de la Educación Superior —SNIES— y donde se pueden consultar los programas de pregrado y posgrado vigentes en Antropología en Colombia, su duración, activación, lugar, resolución de aprobación, presencialidad, períodos de duración, sector (oficial, no oficial), etc. Aunque la acreditación no estima el *ranking*, posiblemente el paso siguiente será el establecimiento de un sistema comparativo de programas de formación de pregrado y posgrado —como acaba de sugerirse con los programas acreditados de alta calidad de doctorado a nivel nacional través de Colciencias para conceder financiación a aquellos que cumplieron los requisitos—. El juego al que se someten los departamentos de Antropología en universidades públicas y privadas en Colombia en la actualidad es desarrollar los programas en función de un conjunto de parámetros que asocian criterios de calidad como la formación de los profesores, preferiblemente doctorado, publicaciones, desempeño de sus egresados, condiciones de infraestructura, la relación profesor-estudiantes, investigaciones y grupos, etc. De nuevo el criterio cuantitativo señalado arriba. Aunque el ejercicio se repite cada cuatro, siete o diez años, la predisposición a ser contable como si se estuviera en un juego se vuelve recurrente; al decir de Bourdieu: “Tener el sentido del juego es tener el juego metido en la piel; es dominar en estado práctico el futuro del juego; es tener el sentido de la historia del juego” (1997: 146). Pero ¿qué es lo que hace que el juego sea asimilado sin mayores reflexiones y precauciones?

Esto nos lleva a un segundo dilema que en el caso de la universidad pública está relacionado con el carácter inherente del sistema universitario con el Estado: “La propia ciencia social es, desde sus inicios, parte integrante de este esfuerzo de construcción de la representación del Estado que forma parte de la realidad misma del Estado” (Bourdieu 1997: 96). En el fondo está la visión omnisciente de que lo público es contable, y en ella el

desempeño del sistema universitario está en juego; en otras palabras, se trata de la función pública de la universidad. Recordemos uno de los objetivos de la acreditación que todavía se sostiene desde 1998: “Ser un mecanismo para que las Instituciones de Educación Superior rindan cuentas ante la sociedad y el Estado sobre la calidad de los programas de pregrado que ofertan” (Jaramillo 2013: 64).

Otro dilema ya discutido en parte atrás, y que deriva del anterior se refiere al concepto de *calidad de la Educación Superior* como principio máximo —introducido como objetivo-paradigma en la acreditación en el 2012 (Jaramillo 2013)— que asocia la búsqueda de la modernidad a través de procesos de modernización, y que se articula con el dominio de la producción, la economía nacional y su inserción a nivel global con otras dinámicas económicas. Vocablos como competencia, innovación, desarrollos tecnológicos, etc. surgen en este escenario. ¿Quién no está de acuerdo con la calidad?, pero también, ¿a qué tipo de calidad nos referimos?, y ¿cómo se concreta y consolida? El dilema aquí estaría dado por la falta de consenso no solo sobre el concepto sino sobre cómo lograrlo, en particular la disponibilidad de recursos que se requieren para que dicha concreción sea posible.

Un tercer dilema, si creemos en el juego, se refiere a que en la primera fase de estreno del sistema de acreditación los pares académicos son miembros de la misma comunidad académica, lo que no genera sospechas y que en cierta medida envía el mensaje que se respeta la autonomía universitaria y se garantiza que el sistema se autorregula. Sin embargo, años después de iniciado el sistema de acreditación, algunos autores que siguen esta trayectoria reconocen que la designación de los pares ha sido en cierta forma improvisada:

Este sistema de evaluación por parte de ‘pares’ genera importantes problemas de subjetividad, preferencias arbitrarias; pugnas entre instituciones, programas y paradigmas; vetos de las instituciones a determinados pares [...], todo lo cual cuestiona la validez y confiabilidad del sistema metodológico, y genera los problemas de legitimidad y confianza, evidentes en la comunidad académica nacional. La práctica de la evaluación por ‘pares’ es también fuertemente cuestionada en el contexto internacional, por sus riesgos de clientelismo, amiguismo, subjetividad y escasa confiabilidad de juicio y evaluaciones realizadas por pares (Campos y Giraldo 2009: 93; Porter 2008).

Con todo, la disponibilidad de pares que proceden del mismo sistema académico —el CNA dispone de una base de datos— produce el imaginario de que la autonomía y la independencia no están siendo vulneradas, y de allí considero que la adopción del sistema de acreditación se sienta menos sospechosa. Pero más aún el reporte que examinan Campos y Giraldo aduce la importancia de contar con agencias especializadas como pares externos, y que no tengan que ver mucho con las instituciones; valor propio de la academia cuando se trata de evaluación (ver Strathern 1997). Otra disyuntiva está en la expectativa de cambio que genera un

marco normativo que se funda en buscar la calidad en la Educación Superior, y que en la universidad pública supone una inversión de recursos que pueden mejorar las condiciones de enseñanza y de bienestar de los profesores-investigadores. Como bien lo anota Bourdieu (1997: 99): “El Estado es el resultado de un proceso de concentración de los diferentes tipos de capital [...] concentración que, en tanto que tal, convierte al Estado en poseedor de una especie de metacapital, otorgando poder sobre las demás clases de capital y sobre sus poseedores”. Esta expectativa se siente en la fase previa del proceso de acreditación cuando las directivas de la institución son condescendientes en la realización de algunos cambios que requiere el programa, aunque algunos de ellos sean preliminares, en infraestructura, mejoramiento de las bases de datos, apoyo de publicaciones, etc. Pero igualmente acontece que algunos cambios estructurales no son realizados y los vacíos de mejoramiento de la calidad, valga de nuevo este concepto complejo, persisten.

Ahora bien, más que dilemas deseo plantear dos revelaciones relativamente tardías en el examen de la acreditación. Una de ellas se refiere a la investigación en relación con la acreditación cuando en una balanza se colocan los pesos diferenciales que tienen los tres principios básicos que enarbola la universidad en su función pública. Como bien lo recuerda Chaves “casi todas las universidades colombianas en su declaración de principios asignan tres propósitos como primordiales: formación, investigación y ‘servir a la comunidad’ [lo que en la Ley 30 de 1992 se denominó ‘servicio social’]” (1978: 334). Si bien en la historia de la universidad la primera ha sido dominante, en las últimas décadas la investigación ha ido gradualmente ganando terreno, sobre la primera y la tercera. Esta trayectoria fue constatada por el antropólogo Milciades Chaves por medio de un trabajo auspiciado por Colciencias sobre la investigación en las universidades en la década de los setenta con investigadores de 30 universidades:

Por más de ciento veinte años de vida independiente, en Colombia, la universidad atendió a profesionales de tres campos: abogados, médicos e ingenieros. Solamente después de la Segunda Guerra Mundial se diversificaron las carreras y sólo desde la década de los años setenta la investigación toma alguna entidad en algunas universidades y el hacer científico va tomando el carácter de profesión. Pero aún el peso de esta tradición sigue actuando como factor negativo para el desarrollo de la investigación (p. 342).

Sin embargo, para algunos hoy día el panorama de balancear los pesos de los tres principios sigue confuso. Algunos profesores por ejemplo, acuden a un supuesto —equivocado por cierto— que la universidad solo debería ocuparse de la docencia, y que la investigación debería ser dejada para los institutos y centros; valoración que ignora la historia de la universidad y en particular el marco normativo y los principios institucionales establecidos. El desbalance también fue recordado por uno de los pares evaluadores en nuestra primera acreditación como programa de Antropología en el 2003 quien al notar nuestro énfasis en la investigación lo consideró como un ‘exceso’ en el

cumplimiento de las funciones frente a la docencia, como si se tratara de un perjuicio y no un beneficio en términos de exigencia para el nuevo profesional. Pero también es posible estimar que en el ámbito internacional la investigación constituye *per se* el mayor valor agregado que una IES pueda ostentar. Seguramente por esta valoración de la investigación, la acreditación —recordemos que solo hasta el 2012 el sistema de acreditación involucró la investigación como factor y característica a evaluar— ha ido ganando más terreno que los demás principios. Es de anotar que este esquema internacional dominante no deja de ser preocupante en la medida que la apuesta a un solo principio termina subyugando a los demás, en particular el más damnificado que refiere a la proyección o servicio social. Efectivamente este principio es uno de los más desatendidos en la historia universitaria, aun cuando los egresados serían el aporte y la materialización de este. Sin embargo, existe una situación en la que se genera la impresión de que la universidad va a un ritmo, y la vida social, la realidad cruda va a otro. En su estilo, contexto histórico y cultural, Steiner lo plantea así:

No se trata sólo de que la educación se ha revelado incapaz de hacer que la sensibilidad y el conocimiento sean resistentes a la sinrazón asesina. Aún más turbadoramente, la evidencia es que esa refinada intelectualidad, esa virtuosidad artística y su apreciación y la eminencia científica colaborarían activamente con las exigencias totalitarias o, como mucho, se mantendrían indiferentes al sadismo que las rodeó. Los conciertos brillantes, las exposiciones en grandes museos, la publicación de libros eruditos, la búsqueda de una carrera académica, tanto científica como humanística, florecen en las proximidades de los campos de la muerte (2011: 14).

Esta revelación de pesos desiguales en la acreditación se presenta entonces más como una invitación y una obligación a ‘el servicio social’ que la universidad supone en su desempeño sea más notorio, comprometido y decidido. La tarea no es fácil pues el edificio de los estereotipos y los imaginarios ya está establecido y en muchos contextos, la universidad es vista como un *bunker* de privilegios y privilegiados que buscan alimentar sus ‘egos’ —*egoteka*— en un sistema que pondera la realidad desde una posición cómoda. Por ello el reto está en trascender las fronteras y edificar nuevas posibilidades que permitan recuperar la confianza y la fe en formas de pensamiento colectivas y efectivas en cuanto a los cambios que se buscan en diferentes niveles de la sociedad.

Por último está la revelación de la escala y alcance del servicio universitario en su función pública. Aunque la Ley 30 de 1992 en sus objetivos plantea la “descentralización [...] con miras a que las diversas zonas del país dispongan de los recursos humanos y de las tecnologías apropiadas que les permitan atender adecuadamente sus necesidades” (Ver Tabla 1), se trata de un proceso todavía rezagado. Nuestra indagación sobre la dinámica de los programas de Antropología en Colombia evidencia un centralismo acentuado, aunque en los últimos años existen esfuerzos como el que viene desempeñando la Universidad Nacional de

Colombia en Leticia (frontera colombo-brasilera-peruana), la Universidad del Cauca con la Maestría en Antropología (Norte del Cauca) y la Universidad de Antioquia (oriente y occidente del departamento de Antioquia), con procesos de regionalización o descentralización.³⁰ De acuerdo con la colega Aída Gálvez, en el caso de Antioquia el Instituto de Estudios Regionales —INER— cumplió un papel importante a finales del siglo XX al sentar los cimientos del proyecto de regionalización de la Universidad en ese departamento.

El propósito de este gran proyecto es ofrecer posibilidades de formación superior a la población de las subregiones de Antioquia por medio de programas académicos que permitan su desempeño profesional en jurisdicción de las propias regiones. Tal modelo de descentralización pionero en la educación superior del país ha permitido que muchos bachilleres tengan oportunidades de proseguir su formación universitaria para responder a las dinámicas del desarrollo regional con eficiencia y eficacia. Así, la educación superior opera como factor de articulación a los procesos de desarrollo y garantiza la circulación y generación de conocimiento socialmente útil en las regiones.

El pregrado en Antropología inició en la región de Urabá con sede en Turbo en enero de 2009 —cuenta con dos cohortes—, mientras que la primera cohorte se abrió en el Bajo Cauca con sede en Cauca en agosto de 2014. El plan de estudios y los contenidos de las materias son comunes a los impartidos en la sede de Medellín; los profesores a cargo de los cursos y de la dirección de trabajos de grado de los estudiantes de las regiones, están adscritos al departamento de Antropología de la Universidad, sean de planta o de cátedra. A la fecha [13 de febrero de 2016] los 18 egresados de la regional Urabá están trabajando en empresas públicas y privadas de dicha región, que han acogido a los ‘antropólogos nativos’ que se desempeñan como profesionales de grupos interdisciplinarios en ONG, como docentes y como empleados de las municipalidades. Las cohortes de ‘antropólogos nativos’ del Departamento de Antropología han configurado entonces un conjunto de actores locales con incidencia en los proyectos colectivos en las regiones antioqueñas.³¹

Si bien la regionalización es una necesidad sentida en el país —el 65 % de los programas de pregrado acreditados en Colombia se concentran en tres departamentos con sus ciudades capitales Bogotá, Medellín y Cali (Gartner 2016)—, todavía persisten problemas estructurales de financiación y fortalecimiento de los

30 Falta evaluar a qué costo y con qué intencionalidades políticas las direcciones universitarias se interesan por unas regiones y no por otras; y en particular cuál es el papel de la academia en favorecer o no estas decisiones.

31 Agradezco a la colega Aída Gálvez por su análisis. Comunicación personal. 18 de abril de 2016.

programas para lograr una cobertura con un nivel de capacidad para atender las necesidades en las subregiones que gravitan alrededor de las ciudades capitales. En el caso de la Universidad del Cauca el proceso de descentralización se ha venido desarrollando paulatinamente pero todavía es necesario resolver problemas estructurales en algunos programas que son requeridos en las regiones. En contraste con la regionalización, la estadística de la acreditación ha revelado un problema fundamental en el país referido a la cobertura. Un reporte dado por un periódico nacional en diciembre de 2014 presentaba un breve estado de la cuestión: “Las cifras son aún más dramáticas si se tiene en cuenta que la educación superior en el país apenas cubre al 46 por ciento de la población entre los 17 y los 21 años, mientras que en países como Chile, Argentina y Uruguay ese indicador está por encima del 70 por ciento”.

Para sintetizar: la dinámica de los programas de Antropología que muestran un crecimiento en la formación a nivel de pregrado y posgrado en los últimos años plantea varios dilemas y revelaciones sobre el sistema nacional de acreditación instaurado por el Estado a partir de los noventa y comienzos del nuevo siglo. Este ejercicio autoreflexivo nos permite repensar dicho sistema y en especial el reto que tenemos como profesores e investigadores, no tanto en el seguimiento ciego de este tipo de políticas sino también explorar las implicaciones que tiene a futuro, los desafíos y la manera como podemos incidir sustantivamente en ellos.

Apuntes finales: desafíos y sostenibilidad del ciclo de la acreditación y el balance de los tres principios

En las últimas tres décadas, y desde el último reporte del estado de la disciplina en Colombia (Arocha y Friedemann 1984), la(s) antropología(s) en el país han sufrido un cambio notorio en su dinámica, desarrollo y desempeño (Tocancipá-Falla *et al.* 2016): de contar con cuatro programas de pregrado a mediados de los noventa, a la fecha se cuentan con doce, y en posgrado, cuatro de maestría y de doctorado, uno de ellos afín a estudios del territorio. Igualmente, uno de los hechos más destacados en la política universitaria en los últimos años ha sido la acreditación institucional y de los programas, la cual llegó para quedarse pero sin mayores revisiones, cuestionamientos y propuestas por parte de los antropólogos. Como hemos visto en este capítulo los alcances de esta política todavía siguen por verse y ajustarse; lo planteado es apenas una revisión preliminar pues la información que se produce gracias a las TIC, dentro y fuera del sistema es creciente y todavía los procesos e impactos de la acreditación siguen en curso. Sin embargo, algunas conclusiones pueden plantearse.

En primer lugar, es necesario ratificar la idea de que la antropología se piense así misma sobre sus programas, sus desarrollos, y dinámicas que a veces se vuelven reactivas pero poco inclinadas a reflexionar y proponer acciones concretas frente a las políticas del Estado. En la presentación de la ponencia en el seminario de Antropologías en América Latina —versión que se ajustó para ser presentada en el

volumen de *Antropologías en Colombia* (Tocancipá-Falla *et al.* 2016), pero que inspiró esta nueva versión—, un colega cuestionó mi presentación sobre la base que era un análisis que no conectaba con los movimientos sociales y los estudios campesinos, a los cuales me había dedicado algún tiempo en el pasado. Sin embargo, y tal como se validó en el seminario, la invitación estaba dirigida a pensarnos nosotros mismos en la escena de nuestro quehacer disciplinario. Al respecto nos sirven las palabras del sociólogo Merton, y que podemos extrapolar a la antropología, entre otras disciplinas: “[...] los intelectuales [con todos sus matices] dedicados a las ciencias sociales [y añadiríamos a las humanidades] han estado tan ocupados en el examen de la conducta de los demás, que olvidaron en gran medida estudiar sus problemas, su situación y su conducta propios [...] más parece que la claridad muy bien podría empezar por casa” (2002: 287).

En cuanto a los dilemas, nos referimos en primer lugar al nuevo marco jurídico constitucional que se ha venido imponiendo desde la década de los noventa con la Ley 30 de 1992 y las reformas y ajustes sucesivos con decretos, acuerdos y resoluciones (ver Tabla 1). Desde una perspectiva del ciudadano de a pie el control del Estado es necesario frente a la amplia y diversa institucionalización de ‘universidades’ que no poseen condiciones idóneas mínimas para ofrecer el servicio de formación, lo cual es razonable. Así también se ha generado una naturalización de la acreditación por parte de la mayoría de los académicos quienes hemos respondido mecánicamente a algo que por principio no admitiría discusión. Sin embargo, como proceso y producto, la acreditación plantea interrogantes de fondo sobre la Educación Superior, la cobertura y el concepto de calidad educativa, entre otros. A su vez y a nivel interno, la introducción de ese marco normativo demanda e introduce nuevos tiempos para preparar la información, y plantea condiciones *ex ante* y *ex post* que empiezan a tomar curso en la vida académica. Comités, delegaciones de tareas, antes y después, informes *ad hoc*, etc. empiezan a incidir en la dedicación que requieren los tres principios de la universidad: *docencia*, *investigación* y *proyección social*. Aunque podría argumentarse que la acreditación no es ajena a estos tres principios, en verdad inaugura nuevos modelos de medición y control que requieren más atención. En últimas se trata de entrar en el juego —para seguir la expresión de Bourdieu— pero con mayor reflexividad, actuar propositivo y críticamente, de lo cual ya hay algunos antecedentes (Arango 2004; Campos y Giraldo 2009).

Pero aquí aparece un segundo dilema, pues la naturalización paradójicamente genera nuevas posibilidades, y hablamos desde la perspectiva de lo que ocurre en la universidad pública donde los recursos de inversión social escasean y donde se espera que los procesos de mejoramiento conduzcan a aquello que el Estado denomina ‘calidad’. La definición de *calidad educativa* sigue con su definición polisémica y esto puede generar dificultades en el momento de priorizar ciertos valores semánticos que se imponen sobre otros; definición que los actores políticos del momento pueden manejar muy bien de acuerdo con sus intereses y posibilidades financieras. La antropología no ha participado mucho de esta discusión pero es

necesario ingresar en ella. ¿Qué se entiende por calidad educativa, vista desde los actores (Arango 2004), y cuáles son los elementos que concurren en la coyuntura política actual? ¿Es posible hablar de calidad educativa, en las condiciones presentes de desfinanciación de la universidad pública y qué significa esto *ad portas* de una coyuntura política como la del llamado posacuerdo?

El punto está en que la comunidad académica, en condición *ex ante* a la acreditación puede demandar cambios estructurales que sean consecuentes con ese concepto de calidad, y en una condición *ex post* al proceso de acreditación puede buscar y perseverar en las acciones mejoradoras recomendadas por los pares. Aunque la experiencia no ha sido tan contundente en este sentido, creo que se debe persistir y seguir estudiando la situación hasta encontrar el mejor cauce para materializar las mejoras en los programas (*ej.* nombramiento de profesores, recursos bibliográficos, recursos para salidas a campo, etc.). Desde esta mirada me alejo del pesimismo de algunos colegas que cuestionan el sistema del Estado y sus procesos de acreditación pero que no proponen alternativas al respecto; que en nuestra perspectiva constituyen oportunidades excepcionales para incidir en aquello que todavía se denomina ‘mejoramiento de la calidad educativa’.

Justamente discutíamos un tercer dilema referente al papel de los pares académicos que son parte del mismo sistema, lo que en teoría presenta ciertos problemas de interpretación sobre la afinidad del conocimiento con el sistema y las diferencias que se dan con respecto a este, más si se concede la introducción de parámetros internacionales; la discusión debe seguir pero acentuarse. Si se supone que los pares son parte del sistema, podría pensarse también que existe cierto margen de maniobra para que el sistema evaluativo pueda ser consecuente con lo que se está evaluando. Me explico: si existe la convicción de que el sistema universitario —como ocurre en varios países del mundo— es diverso y variado, no se puede pensar que un modelo de evaluación aplique los mismos valores de acreditación sobre la base del énfasis que cada universidad ostente. En las discusiones que hemos tenido casi siempre aparece implícita o explícitamente el tema de a qué tipo de universidad le estamos apostando, y muy a pesar de que los tres principios básicos están allí: una universidad de docencia, de investigación, de proyección social, ¿o de las tres? Y en este último caso, ¿cómo lograr el balance? Es necesario conocer la experiencia de los pares en sus variados recorridos por el país, pues allí puede haber lecciones importantes.

Finalmente, y en relación con este último punto, el ejercicio que encaminamos sobre la acreditación permitió revelar dos dimensiones que se vienen dando no solo en los programas de Antropología en Colombia sino también en otros campos disciplinares epistemológicos. La investigación se ha revelado como un factor determinante en la acreditación, lo que ha sido potenciado por el sistema que promueve Colciencias. Por décadas nuestras universidades han sido de docencia —de lo cual quedan rezagos— pero no de docencia-investigación-proyección social, a pesar de lo establecido por el marco normativo. Aquí no afirmo que estos principios no se realicen sino que llamamos

la atención por el desbalance entre sí. Solo en las tres últimas décadas la investigación empieza a tomar un ritmo creciente que vincula elementos de la globalización que asocian conceptos como productividad, competitividad y modelos de desarrollo al estilo que el Estado nacional se propone con *mottos* productivistas como las cinco Locomotoras del Desarrollo del actual gobierno (vivienda, agricultura, minería, infraestructura e innovación) (Cárdenas 2010). Lo que ha revelado el sistema de acreditación es que un énfasis en la investigación puede dar lugar a un período parecido al que tuvo la docencia en el pasado, desviando la atención de la necesidad de alcanzar un mayor equilibrio entre los tres principios. La segunda revelación tiene que ver con la calidad y la cobertura, tema ya anticipado en las discusiones que algunos autores hicieron sobre acreditación, pero que deja planteado el problema de fondo que alude no solo a una intencionalidad política sino a una pregunta mayor que implica en qué condiciones los procesos de regionalización —aunque esta no es la única forma de avanzar en cobertura— pueden lograrse. La carrera de Antropología en este sentido tiene una gran responsabilidad social pero se presenta el escollo de cómo superar las condiciones adversas, de cómo ofrecer una formación de gran impacto en las áreas marginales que tanto lo necesitan, en las condiciones actuales de grandes limitaciones de capacidad operativa, recursos y de inserción en el medio. La regionalización de los programas, la investigación, la docencia y la proyección social conectan entre sí, y en este orden la antropología debe empezar a retomar el camino del diálogo, la investigación y la acción en territorios donde su papel es requerido con urgencia. La senda está trazada.

Referencias citadas

- Altbach, Philip y Jane Knight
 2007 The Internationalization of Higher Education: motivations and realities. *Journal of Studies in International Education* 11 (3/4): 290-305.
- Arango, Gabriel Misas
 2004 *La educación superior en Colombia: análisis y estrategias para su desarrollo*. Bogotá: Universidad Nacional.
- Arciniegas, Germán
 1978 “Las misiones científicas”. En: Fernando Chaparro y Francisco Sagasti (comps.), *Ciencia y Tecnología en Colombia*, pp 37-56. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Arocha, Jaime y Nina Friedemann
 1984 *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.
- Berglund, Eva
 2008 “Generando conocimiento no trivial en situaciones molestas: antropología en el Reino Unido”. En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *Antropologías del Mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, pp 219-240. Popayán: Envión editores.
- Bourdieu, Pierre
 1997 *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. México: Anagrama.

- Camacho Pineda, Roberto
2009 Cronistas contemporáneos. Historia de los Institutos Etnológicos de Colombia (1930-1952). Disponible en: www.robertopinedacamacho.com/wp-content/uploads/2013/06/Pineda-2009-Cronistas-contempor%C3%A1neos-Historia-Institutos-Etnol%C3%B3gicos.pdf (Acceso: 08/03/2016).
- Campbell, Carolyn y Marijk van de Wende
2000 *International initiatives and trends in quality assurance for European higher education: exploratory trend report*. Helsinki: European Network for Quality Assurance in Higher Education.
- Campos, Víctor Manuel Gómez, y Jorge Enrique Celis Giraldo
2009 Sistema de aseguramiento de la calidad de la educación superior: consideraciones sobre la acreditación en Colombia. *Revista Colombiana de Sociología*. 32 (2): 87-110.
- Cárdenas, Manuel José
2010 Locomotoras para el desarrollo. Disponible en: www.portafolio.co/opinion/manuel-jose-cardenas/locomotoras-desarrollo-150834 (Acceso: 17/05/2016).
- Casas, Elías Sevilla; Juan Carlos Piñacué Achicué y Johana Guachetá Huila
2016 “Antropólogos y sociólogos frente a las clasificaciones e identificaciones sociales en Colombia: los retos que hoy imponen ‘los mestizos’”. En Jairo Tocancipá-Falla (ed.), *Antropologías en Colombia: tendencias y debates*, pp 511-554. Popayán: Universidad del Cauca
- Caycedo, Jaime, Francisco Gutiérrez, y Gustavo Lins Ribeiro
1996 Paradigmas, latinoamericanidad y conflictos culturales en las antropologías del sur. *Maguaré*. 11-12: 103-110.
- Colciencias
1978 “Recursos para la investigación científica en Colombia”. En: Fernando Chaparro y Francisco Sagasti (comps.), *Ciencia y Tecnología en Colombia*, pp 277-328. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Colombia
2010 [1991] *Constitución Política de Colombia*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Chaves, Milciades
1978 Obstáculos para la investigación en la universidad. En: Fernando Chaparro y Francisco R. Sagasti (comps.), *Ciencia y Tecnología en Colombia*, pp 331-352. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
1986 *Trayectoria de la antropología colombiana: de la revolución en marcha al frente nacional*. Bogotá: Guadalupe.
- El Espectador
2015 Estas son las universidades investigadas por el Ministerio de Educación. Disponible en: www.elespectador.com/noticias/educacion/estas-son-universidades-investigadas-el-ministerio-de-e-articulo-606358 (Acceso: 17/05/2016).
- El Tiempo
2014 El lado oscuro de la educación superior. Disponible en: www.eltiempo.com/multimedia/especiales/situacion-de-la-educacion-superior-en-colombia/14985576 (Acceso: 16/12/2015).

- El País
 1986 La educación, ante la sociedad futura. Disponible en: http://elpais.com/diario/1986/12/01/sociedad/533775602_850215.html (Acceso: 08/03/2016).
- El Universo
 2012 14 universidades categoría E fueron suspendidas. Disponible en: www.eluniverso.com/2012/04/12/1/1447/senescyt-suspende-universidades-categoria-e-que-no-pasaron-evaluacion.html (Acceso: 08/03/2016).
- Foucault, Michel
 1984 “Las ciencias humanas”. En: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, pp 334-375. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Friedemann, Nina S. de
 1987 Antropología en Colombia: después de la conmoción. *Revista de Antropología*. 3(2): 142-164.
- Gartner, María Lorena
 2016 Boletín Estadístico CNA. Cifras del Sistema Nacional de Acreditación a 15 de marzo de 2015. Disponible en: www.cna.gov.co/1741/articles-322100_Boletin_marzo_2015.pdf (Acceso: 17/03/2016).
- Giraldo, Roberto Pineda
 1999 Inicios de la Antropología en Colombia. *Revista de Estudios Sociales*. 3: 29-42.
- Gómez, Herinaldy
 2016 “Miradas antropológicas sobre la dimensión política y cultural de las justicias indígenas”. En: Jairo Tocancipá-Falla (comp.), *Antropologías en Colombia: tendencias y debates*, pp 219-267. Popayán: Universidad del Cauca.
- Helg, Aline
 1989 “La Educación en Colombia. 1958-1980”. En: Alvaro Tirado Mejía (ed.) *Nueva Historia de Colombia. Volumen IV. Educación y ciencia. Luchas de la mujer y vida diaria*, pp 135-158. Bogotá: Planeta
- Hoy
 2010 Universidades cerradas están “lentas” en mejorar. Disponible en: <http://hoy.com.do/universidades-cerradas-estan-%C2%93lentas%C2%94-en-mejorar/> (Acceso: 08/03/2016).
- Ianni, Octávio
 1996 *Teorías de la globalización*. México: Siglo XXI editores.
- Jaramillo, Juan Bautista
 2013 Estado del arte del Sistema Nacional de Acreditación e identificación de rutas y tópicos de investigación y profundización para el mejoramiento de las condiciones de calidad. Disponible en: www.cna.gov.co/1741/articles-186502_Estado_Arte_SNA.pdf (Acceso: 17/05/2016)
- Jimeno, Myriam
 2000 “La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana”. En: Jairo Tocancipá-Falla (ed.), *La formación del Estado-nación y las disciplinas sociales en Colombia*, pp 157-190. Popayán: Universidad del Cauca.

- Kozaitis, Kathryn
2013 Antropological praxis in higher education. *Annals of Anthropological practice*. 37 (1): 133-155.
- Kuhn, Thomas S
1970 *The structure of scientific revolutions*. Chicago: Chicago University Press.
- Levi-Strauss, Claude
1954 The mathematics of man. *International Social Science Bulletin*. 6(4): 581-590.
- Llobera, R. Joseph
1980 *Hacia una historia de las ciencias sociales. Introducción*. Barcelona: Anagrama.
- Mannheim, Karl
2004 *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MEN —Ministerio de Educación Nacional—
2011 Acuerdo 03 de 2011. Por el cual se establecen los lineamientos para la acreditación de programas de instituciones acreditadas institucionalmente el Consejo Nacional de Educación Superior —CESU. Disponible en: www.cna.gov.co/1741/articles-186370_Acuerdo_03_2011.pdf (Acceso: 08/03/2016).
s.f. Sistema Nacional de Información de la Educación Superior. Disponible en: www.mineduacion.gov.co/sistemasdeinformacion/1735/w3-property-name-2672.html (Acceso: 10/05/2016).
- Merton, Robert King
2002 *Teoría y Estructuras sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Morles, Víctor; Eduardo Medina Rubio y Neptalí Álvarez Bedoya
2003 *La Educación Superior en Venezuela*. Informe 2002 a IESALC- UNESCO. Caracas.
- Oliveira, Roberto Cardoso de
2000 Peripheral Anthropologies versus Central Anthropologies. *Journal of Latin American Anthropology*. 4(2): 10-31.
1998 “Antropologías periféricas versus antropologías centrais”. *O trabalho do antropólogo*, pp 107-134. Río de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- El País
1986 Educación. Disponible en: <http://web.frl.es/CNDHE/org/publico/pages/consulta/entradaCompleja.view> (Acceso: 08/03/2016).
- Peirano, Mariza
1998 When Anthropology is at home: the different contexts of a single discipline. *Annual Review of Anthropology*. 27: 105-128.
- Porter, L
2008 Serie Dictaminación por pares. Disponible en: www.freewebs.com/vlporter/blog.htm (Acceso: 05/07/2009).
- Power, Michael
1994 *The Audit Explosion*. London: Demos.

- Quinchoa, Julián; Germán Morriones y Janeth Cabrera
 2016 “La tecnología en Colombia: algunos apuntes teórico-metodológicos desde la antropología”. En: Jairo Tocancipá-Falla (comp.), *Antropologías en Colombia: tendencias y debates*, pp 481-504. Popayán: Universidad del Cauca.
- Reeves, Elaine M
 2010 “Political organizations”. En: James Birx (ed.), *21st century anthropology: a reference handbook*, pp 182-190. Thousand Oaks, California: Sage.
- Restrepo, Eduardo
 2016 “Estudios afrocolombianos” en la antropología: tres décadas después”. En: Jairo Tocancipá-Falla (comp.), *Antropologías en Colombia: tendencias y debates*, pp 165-216. Popayán: Universidad del Cauca.
- Revelo, José Revelo
 2002 *Sistemas y organismos de evaluación y acreditación de la educación superior en Iberoamérica. Reto de garantía y de fomento de la calidad. Documento PDF*. Bogotá: Consejo Nacional de Acreditación —CNA—
- Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar
 2008 *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Popayán: Envión.
- Steiner, George
 2011 *Gramáticas de la creación*. Barcelona: Siruela.
- Strathern, Marilyn
 1997 ‘Improving ratings’: audit in the British university system. *European Review*. 5: 305-321.
 2000 *Auditing Culture*. Nueva York: Routledge.
- Tocancipá-Falla, Jairo
 2016a “Introducción: Antropologías en Colombia. Retrospectiva y prospectiva”. En: *Antropologías en Colombia: tendencias y debates*, pp 15-58. Popayán: Universidad del Cauca.
- Tocancipá-Falla, Jairo *et al.*
 2016b *Antropologías en Colombia: tendencias y debates*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Uribe, Jaime Jaramillo
 1989 “La educación durante los gobiernos liberales 1930-1946”. En: Alvaro Tirado Mejía (ed.) *Nueva Historia de Colombia. Volumen IV. Educación y ciencia. Luchas de la mujer y vida diaria*, pp 87-110. Bogotá: Planeta.
- Valenzuela, Santiago
 2015 En 2016, a prueba 19 universidades. Disponible en: www.elcolombiano.com/colombia/en-2016-a-prueba-19-universidades-NY3320258 (Acceso: 21/12/2015).
- Wallerstein, Immanuel *et al.*
 1996 *Abrir las Ciencias Sociales. Comisión Gulbenkian para la estructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI editores.

3. Academia y profesión: contradicciones y convergencias en la enseñanza y la investigación en la antropología peruana

ALEJANDRO DIEZ HURTADO¹

Las conferencias sobre el destino y la situación de la antropología presentadas en el IV Congreso de Investigaciones en Antropología (Lima 2005) nos remitieron a los cuentos de hadas. Carlos Iván Degregori abrió el debate con una metáfora: en el Perú la antropología sería como una ‘bella durmiente’ dormida desde hace décadas esperando ser despertada (Degregori 2008). Jeanine Anderson cerró el congreso recordándonos que los cuentos son interpretados de manera diferente por hombres y mujeres y que quizás la bella ya estaba despierta si la mirábamos con otros ojos (Anderson 2008). Para Carlos Iván hubo una ‘edad de oro’ de la antropología que debíamos recuperar; para Jeanine la disciplina se encuentra más vital que nunca, expandiéndose en el mercado laboral e ingresando a ministerios, gobiernos regionales, empresas, con lo que es más influyente —y despierta— que en los años anteriores. Ambos miraban la disciplina con ojos distintos: uno desde la lógica de la producción de conocimiento y de perspectivas para interpretar la realidad; la otra desde la lógica de la disciplina como profesión, insertada en la sociedad y trabajando en ella (Diez 2008).

Un discurso sobre la práctica de nuestra disciplina puede ser enfocado desde ángulos diversos y múltiples perspectivas (Romero 2007). Al igual que otras ciencias sociales y humanidades, la antropología se construye desde una posición específica en un marco de diversas tensiones o fricciones que son constituyentes del ‘punto de enunciación’. El debate referido nos remite particularmente a la tensión entre miradas académicas y profesionales presentes en nuestra práctica contemporánea pero también a lo largo de la historia de la disciplina (Restrepo 2012; Ribeiro y Escobar 2006). Los procesos de transformación de nuestras sociedades nos han asignado como ‘misión’ la producción de conocimientos para el análisis e interpretación sobre una realidad diversa, pero también para

1 Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

actuar sobre ella en el ejercicio profesional. Muchos de nuestros colegas viven de la antropología como profesión, como especialistas en poblaciones culturalmente determinadas. Pensamos que esta perspectiva profesional de la disciplina no es característica de su desarrollo reciente sino un elemento constitutivo en la historia de su formación —al menos en el Perú— pero probablemente también en otros países de América Latina.

Sin embargo, los balances sobre la disciplina y su proceso histórico suelen concentrarse en el trabajo académico antes que en el profesional (Rodríguez 1986; Degregori y Sandoval 2007). Paradójicamente, la mayor parte de los antropólogos egresados de nuestras escuelas se orientan al ejercicio profesional antes que a labores académicas, aún cuando los balances refieren a algunos proyectos emblemáticos con participación de antropólogos, estos son secundarios en la historia de la disciplina (Urrutia 1992). Las historias de la antropología son académicas aunque por sus orígenes, propósitos y práctica deberían incorporar algunos grados adicionales de complejidad. Por ello, el propósito de este capítulo es visibilizar el componente profesional de la disciplina en su historia pero también en función de lo que esta realidad plantea a la enseñanza de la antropología en las diversas escuelas del país.

Partimos de la constatación de una tensión entre la formación y las teorías impartidas en las universidades —centradas en la academia, la investigación y la producción de conocimiento— y las necesidades del mercado laboral —orientado hacia el trabajo en proyectos de desarrollo y crecientemente en el Estado y la empresa privada—. Esta distancia —evidente para todos— viene generando episódicamente intentos por acercar la formación a las necesidades laborales. Ello plantea una serie de problemas a resolver respecto al *cómo hacerlo* pero sobre todo, nos remite a una serie de interrogantes sobre la naturaleza misma de la disciplina, sus contenidos, metodologías y su posición en el conjunto de las ciencias sociales en el país.

Ciertamente la tensión entre la antropología ‘aplicada’ y la antropología ‘académica’ no es privativa de nuestros países. Numerosos académicos del primer mundo han defendido el lugar de la antropología aplicada y su utilidad para el desarrollo (Foster 1974; Firth 1981) o han criticado su actividad profesional en los proyectos coloniales o en los programas y proyectos de desarrollo (Asad 1973; Escobar 1999). En los últimos años una serie de estudios critican la práctica del desarrollo como forma de neocolonialismo o como dispositivo anti-político, tendiente a disminuir las tensiones sociales y expandir la acción del Estado (Ferguson 1990). Otros trabajos reseñan esta tensión y reclaman una mayor visibilización de la antropología ‘práctica’, la necesidad de aclarar los conceptos que implica, su utilidad profesional en el mundo contemporáneo y los problemas éticos que ello involucra (Rylko-Bauer, Singer y Willigen 2006; Benett 1996; Baré 1995; Albert 1995; Kedia 2008). Más allá de la constatación de las distintas ponderaciones del equilibrio necesario para la antropología académica y aplicada (una, tratando de vincular la producción

de conocimiento, la investigación y la práctica y otra relacionando la práctica con la solución de problemas o necesidades sociales), está claro que la implicación de la antropología aplicada (¿profesional?) es mucho mayor en los países del llamado tercer mundo que en los países centrales (Bartoli 2002).

Pretendemos entonces analizar la relación entre la formación en antropología y el ejercicio profesional como antropólogos, y para ello proponemos una doble vía: de un lado, la vinculación histórica entre la disciplina y los procesos de desarrollo, y del otro, la situación actual de los programas de Antropología frente a la formación necesaria para ello. La propuesta en esta línea será mostrar cómo la historia de la creación de los distintos programas de Antropología en el Perú estuvo motivada por la necesidad —nacional y luego regional— de contar con profesionales capaces de comprender la diversidad del país con miras a intervenir en los programas, proyectos de desarrollo y en la transformación del país, dependiendo en cada etapa de los diversos paradigmas dominantes sobre el *desarrollo* deseable en el país en consonancia con los contextos sociales, las lógicas del desarrollo comunal con enfoque indigenista, luego con los proyectos modernistas e integradores y por último, los asuntos vinculados a la identidad y reconocimiento de la diferencia que tuvieron expresión en la creación de escuelas de Antropología en diversas regiones del país.

Aun cuando el imperativo desarrollista ha sido menor en la creación de las escuelas de Antropología en la última década, aún está vigente en las exigencias y preocupaciones en la formación actual en la disciplina. Por ello, nuestro itinerario se orienta a mostrar cómo se expresa esta exigencia y paradigma en las diversas escuelas en el país para luego analizar la posición y características de los cursos orientados al ejercicio profesional en antropología. Al respecto examinamos la formación en tres escuelas con opciones distintas respecto de la formación profesional: desde una más ‘académica’ hasta otra más ‘profesionalizante’, entendiendo como *profesión* la formación de especialistas orientados al desarrollo. En todos los casos la formación para el ejercicio profesional es una exigencia del mercado laboral, un reclamo de los estudiantes y una preocupación para los docentes y directores de las escuelas de antropología.

Y sin embargo no es una exigencia fácil, por ello procuramos profundizar en las dificultades que supone enseñar para el ejercicio profesional, preguntándonos cómo se incorporan estas exigencias de formación en los contenidos de los cursos. Tratamos de mostrar que la formación en la práctica del desarrollo y el ejercicio profesional enfrentan dificultades de diverso origen: desde la provisión docente hasta las tensiones epistemológicas entre la reflexión y teorización sobre la práctica y la propia práctica y el ejercicio profesional. Finalmente, discutimos sobre las dificultades éticas que plantea la posición de quienes ejercen la antropología como transformadores de la realidad y las tensiones que se establecen entre la independencia académica y la intervención comprometida.

El reto de la disciplina: la creación de las escuelas de Antropología en contextos del desarrollo

Como en otras partes de América Latina, en el Perú la antropología como especialidad surge del proceso de institucionalización de prácticas de atención a poblaciones indígenas en el marco de las políticas de implementación del indigenismo de Estado. Este proceso toma diversos matices y se ancla en distintos procesos y exigencias sociales (Rodríguez 1986; Osterling y Martínez 1986; Degregori, Avila y Sandoval 2001; Degregori y Sandoval 2007). Las escuelas de Antropología existentes —en las que se imparte la carrera como disciplina conducente a un grado y un título— fueron creadas para satisfacer necesidades de desarrollo regional y nacional.

Las primeras escuelas de antropología en el Perú surgen de manera relativamente autónoma unas de otras, en un proceso de expansión inicial de la disciplina en el marco del Estado indigenista y la necesidad de modernizar el país: se originan las escuelas de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco —UNSAAC— (1942) y de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1945), seguidas década y media después por las de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (1959) y la Universidad Nacional del Centro del Perú (1959) y poco después por la de la Universidad Nacional de Trujillo, en el norte el país (1964). Impulsadas por Luis Valcárcel, arqueólogo-antropólogo y ministro de Educación de la época, las escuelas de San Marcos y de la Universidad del Cusco tienen una participación importante en dos de los primeros programas de desarrollo local implementados en América Latina. Vicos y Cuyo Chico son casos emblemáticos de la historia de la promoción del desarrollo en el Perú (Holmberg y Vásquez 1951; Hollmberg 1966; Valcárcel 1964; Núñez del Prado 1973; Bolton, Greaves y Zapata 2010). El proyecto Vicos —experimento de transformación social, propiciado por la Universidad de Cornell—, buscaba la transformación social y tecnológica de una comunidad andina; estuvo dirigido por un equipo de antropólogos que con un enfoque de *intervención participante* procuraban conducir y orientar el cambio social modernizador de la población indígena originalmente sujeta a relaciones serviles en la hacienda. Más allá de las numerosas críticas al enfoque o a la ejecución del proyecto (Martínez 1989; Stein 2000), al menos la mitad de los estudiantes de Antropología de la Universidad de San Marcos estuvieron vinculados o participaron en alguna actividad asociada al proyecto, y no pocos desarrollaron prácticas e investigaciones en el marco del mismo.

Un vínculo semejante existió entre la Universidad San Antonio Abad del Cusco y el proyecto Cuyo Chico; bajo las mismas políticas indigenistas, la interpretación de la sociedad peruana como dual y el enfoque de desarrollo comunal se implementaron con el proyecto Puno-Tambopata (1954). Se trataba de un programa de colonización que requirió la presencia de antropólogos —aunque en este caso enfatizando más el enfoque interdisciplinario y los componentes técnicos— que fueran parte de la Misión andina desarrollada también en Ecuador y Bolivia (Osterling y Martínez 1986; Degregori y Huber 2006).

Las universidades de Huamanga y del Centro fueron creadas en el marco de la expansión de los programas de desarrollo desde supuestos indigenistas, particularmente con el Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen —PNIPA— impulsado desde el Instituto Indigenista Peruano. En sus planteamientos buscaban repetir la experiencia de Vicos y Cuyo Chico creando equipos interdisciplinarios de promoción del desarrollo local, focalizados en cinco regiones del país (Marzal 1981). Los diversos programas de los que se componía el plan suponían proyectos de intervención sustentados en criterios de diagnóstico técnico sobre temas prioritarios, a los que se abocaron los especialistas generando centenares de informes y diagnósticos publicados por el Instituto Indigenista Peruano (García y Córdova 1970). Se esperaba que los programas de Antropología de aquellos años se enfocaran en la investigación y el conocimiento de las poblaciones indígenas para facilitar los procesos de transformación necesarios para su incorporación a la sociedad nacional, entendiendo que ello significaba ante todo una serie de procesos de modernización, cambio tecnológico, urbanización y provisión de servicios. Mientras la UNSAAC se sumaba al proceso, la Universidad de San Marcos —a cargo del Instituto de Etnología— emprendía sus propios programas de investigación en la misma lógica —aunque fuera de los estatales—, promoviendo por ejemplo los estudios sobre las comunidades de Huarochirí y posteriormente sobre el valle de Chancay (Urrutia 1992).

En el marco de los procesos de cambio acelerado del país, los procesos sociales y los contextos de transformación social de la década de los setenta se justificó la creación de tres escuelas (Diez 2008) por la necesidad de responder a los cambios sociales en el país: la Pontificia Universidad Católica del Perú (1969), la Universidad Nacional San Agustín (1974) y la Universidad Nacional del Altiplano (1982). Para este período, al tiempo que se continuaba y profundizaba la investigación sobre temas ‘andinos’, buena parte de los egresados de las escuelas de Antropología —así como las tesis producidas por esos años— se orientaban a estudios sobre la Reforma Agraria (1969). Muchos de ellos trabajarían en diversas dependencias del Estado, principalmente en la Dirección de Reforma Agraria dirigida por Mario Vásquez, quien participaba de la conducción del Proyecto Vicos desde su implementación hasta su cierre; otros se ubicarían en el Centro Nacional de Investigación y Capacitación para la Reforma Agraria —Cencira— o en el Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social —Sinamos—. Desde estas instituciones, y en algunos casos desde su militancia en partidos políticos, los antropólogos participaron profesionalmente en los procesos de transformación y cambio institucional en el país, creación de las comunidades indígenas en la Amazonía y también en la movilización y organización en comunidades campesinas, ligas agrarias o federaciones.

Durante la segunda mitad de la década de los setenta y principios de los ochenta, la combinación de la promoción del desarrollo y la movilización social como ocupaciones profesionales de los antropólogos adquirirían mayor visibilidad y competencias técnicas con el auge de los centros privados de promoción del desarrollo, conocidos como ONG. Sostenidos por agencias internacionales de cooperación, los ‘sociales’ se

convierten en compañeros obligados de los ‘técnicos’ en las tareas de promoción del desarrollo; por ello las ONG se convierten en el principal destino laboral de varias generaciones de antropólogos en el país. En las dos últimas décadas se generaron cambios en la política, la economía y la orientación de la función del Estado. La promulgación de una nueva constitución (1993), la tecnificación de la administración pública, nuevos procesos como la descentralización y el énfasis en la participación ciudadana; el proceso de fortalecimiento de los movimientos y organizaciones indígenas sumados a los procesos de expansión de la gran inversión —pública y privada— amplían considerablemente el espacio profesional de la antropología en el país. En este marco se crean dos recientes escuelas de Antropología de la Universidad Nacional Federico Villarreal (2003) y de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (2009).

Como resultado del proceso, a la fecha de este texto (2014) en el Perú existen diez escuelas: tres en Lima (San Marcos, Católica y Villareal), una en el norte (Trujillo), una en la sierra central (Huancayo), cuatro en la sierra sur (Ayacucho, Arequipa, Cusco y Puno) y una en el oriente amazónico (Iquitos). Es de anotar que la creación de la mayor parte de estas se fundamentó por la necesidad de contar con conocimiento experto para el desarrollo regional y nacional, aun cuando los contenidos y lo que se esperaba de la contribución de quienes ejercen la disciplina ha variado significativamente en el tiempo (Mapa 1).

En los primeros años de la invención de la disciplina se esperaba que la antropología académica tuviera su contraparte en la ‘aplicada’ a manera de subproducto del conocimiento profundo sobre las poblaciones indígenas que se producía. Dominada por las escuelas culturalistas, el saber experto antropológico que debía orientarse a facilitar la modernización y los cambios técnicos necesarios para el desarrollo (Foster 1964), la contribución debía ser ante todo académica y analítica, por lo que debía estar orientada al conocimiento antropológico y metodológicamente dirigida hacia la producción de conocimiento. Sin embargo, el tránsito de los proyectos piloto de *desarrollo antropológico* a los planes y programas nacionales de orientación indigenista integradora empieza a requerir el trabajo de especialistas para recoger información y elaborar diagnósticos más orientados a la práctica que a la academia.

Durante los años de las reformas la antropología se expande como profesión en las agencias del Estado escindiéndose en dos grandes conjuntos epistémicos: por un lado la ‘académica’ en la que tenían influencia creciente las teorías y paradigmas de las escuelas europeas, y por otro la marxista, que dominó la mayor parte de las escuelas de Antropología en las universidades nacionales. Hacia la década de los setenta la mayor parte de las escuelas adoptaron posiciones extremas de izquierda marxista, orientándose hacia la *enseñanza de manual técnicas de promoción, educación popular* orientada a la repetición de consignas y poco inclinada a la



Mapa 1. Perú, ubicación de las escuelas de Antropología, 2014
Fuente: elaboración propia

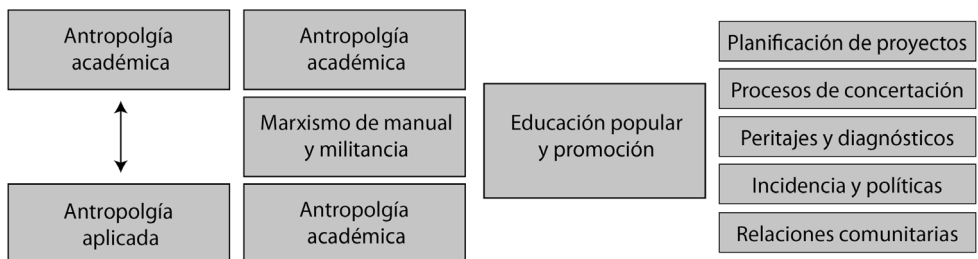
investigación creativa (Degregori y Sandoval 2007). La investigación en antropología se desarrollaría únicamente por interés personal de una serie de antropólogos formados en los primeros años y fue promovida institucionalmente más por los centros de investigación que por las universidades, con la excepción de la Universidad Católica de Lima, que siendo privada estuvo fuera de la influencia política marxista (aunque no de sus orientaciones teóricas). Una parte de los antropólogos trabajaba para el Estado y empezaba a desarrollar enfoques y prácticas profesionales, orientadas a la capacitación popular y el cambio social, generando un conocimiento práctico distinto de lo adquirido en las universidades. Se desarrolla particularmente en la década del 1980 una serie de conocimientos prácticos agrupados bajo la etiqueta de “técnicas de promoción”, también llamadas de “educación popular” o “participativas”. Se trataba de una serie de habilidades desarrolladas en el ejercicio profesional que empiezan a ser demandadas por los estudiantes y eventualmente incorporadas en los planes de estudio de las universidades, como una forma de contribuir a una formación orientada al ejercicio profesional. Poco a poco, además de estas prácticas, los cambios en las lógicas de los proyectos y sus crecientes requerimientos por mecanismos de planificación, seguimiento y evaluación desde sus fuentes externas de financiamiento así como la necesidad de dar cuenta efectiva de sus logros y resultados generan una demanda por especialistas sociales con experiencia en el manejo y gestión de proyectos y programas.

Así, desde la década de los noventa con la derrota de Sendero Luminoso y del Movimiento Revolucionario Tupac Amaru —MRTA— en el marco de reformas que mostraban las maneras de trabajar del Estado y los cambios generados tras el conflicto con las políticas de liberalización de la economía, la demanda profesional de antropólogos en el mercado laboral se multiplica, requiriéndolos tanto en agencias, proyectos, programas e instituciones de desarrollo (del Estado o de las ONG) como también —y de manera creciente— en diversas dependencias para sus oficinas de relacionamiento social o el desarrollo de programas y estrategias interculturales. Otro tanto sucede con las empresas que contratan antropólogos para sus oficinas de relaciones comunitarias o para el desarrollo de consultorías y diagnósticos e incluso con organizaciones indígenas para sus proyectos de organización o desarrollo y también agencias de evaluación de mercados e instituciones bancarias empiezan a incorporarlos en algunas de sus oficinas y dependencias (Esquema 1). Este crecimiento de la demanda laboral profesional genera una serie de requerimientos para la formación en la disciplina.

La formación de los planes de estudio y de la formación en antropología tiene su propia historia. Desde los paradigmas culturalistas que en sus inicios incorporaron paulatinamente contenidos de las escuelas europeas y particularmente del marxismo imperante en todas las escuelas nacionales de Antropología durante al menos dos décadas (Degregori y Sandoval 2007), se generó hace unos veinte años un proceso de retorno a la disciplina. En 1990 se dejan de lado los paradigmas marxistas y los materialismos (histórico y dialéctico) para una formación propiamente disciplinaria

en la mayoría de las universidades nacionales, que paulatinamente hace converger los contenidos hacia una formación antropológica que recoge los principales aportes de las escuelas dominantes en la disciplina. Con el cambio de siglo asistimos a procesos de cambio buscando introducir el componente ‘profesional’ en la formación antropológica, lo que plantea sus retos propios.

Proyecto Vicos (1951)	Reforma agraria (1969)	Guerra interna (1980)	Nueva constitución (1980)
Proyecto Puno Tambopata (1954)	Estatuto de CC. Camp (1969)	ONGs de desarrollo (1980)	Ciclo de inversión (1980)
Cuyo Chico (1958)	Sinamos (1971)		Descentralización (2002)
PNIPA - IIP (1959)	Ley de CC Nativas (1971)		
UNSAAC (1942)	UNT (1964)	UNAP (1982)	UNFV (2003)
UNMSM (1945)	PUCP (1969)		UNAP (2009)
UNSCH (1959)	UNSA (1974)		



Esquema 1. Creación de escuelas de Antropología. Contexto y requerimientos para el desarrollo. Fuente: elaboración propia.

Los planes de estudio en las escuelas de Antropología del Perú

Desde hace más de una década todos los planes actuales de formación en antropología tienen estructuras similares. Descontados los cursos de formación general o básica, nuestros planes tienen en promedio cuarenta y nueve cursos de antropología.² Algunas como las escuelas de Puno, Arequipa y la Universidad del Centro tienen más de cincuenta cursos de especialidad, las demás están alrededor de cuarenta. En promedio, la mayor parte de la formación es ‘etnológica’, componiéndose de cursos que tratan temas comparados por tópicos (parentesco, economía, política, etc.); los cursos de orientación laboral y práctica así como los de metodología corresponden aproximadamente a una quinta parte (ver Tablas 1 y 2).

Tabla 1. Distribución de tipos de cursos en los planes de estudios de Antropología³

Escuelas	Tipos de cursos (número)					Total
	Teóricos	Metodológicos	Etnográficos ³	Etnológicos	Profesionales	
UNAP	7	7	2	26	9	51
UNT	7	10	4	16	7	44
UNSAAC	5	9	2	22	5	43
UNSCH	5	5	4	24	3	41
UNSA	8	9	2	17	15	51
UNCP	4	16	5	25	24	74
PUCP	6	8	3	13	7	37
Totales	42	64	22	143	70	341
Porcentajes	12,3	18,8	6,5	41,9	20,5	100,0

Fuente: planes de estudios, 2010-2014.

- 2 Uso la categoría ‘curso’ porque a pesar de que hay sensibles diferencias entre ellos, pues tienen diversa duración y número de horas a la semana, nos permite algunas reflexiones de conjunto. Un trabajo más fino podría por ejemplo tomar como indicador el número de horas de dictado por curso para una comparación más apropiada.
- 3 Se incluyen en la Tabla los planes de estudio de las seis universidades más antiguas de las regiones y los de la PUCP. No se incluyen los planes de la UNMSM y de la UNFV de Lima y tampoco los de la Universidad de la Amazonía, de reciente creación.
- 4 Los cursos etnográficos corresponden a la formación por áreas geográficas del espacio peruano. Con diversos nombres de acuerdo a las escuelas, estos suelen referirse a las áreas ‘andina’, ‘amazónica’ —o de tierras bajas— y en algunos casos a antropología ‘urbana’ en ciudades peruanas.

Tabla 2. Distribución de tipos de cursos en los planes de estudios de antropología, en (%)

Escuelas	Tipos de cursos (porcentajes)					
	Teóricos	Metodológicos	Etnográficos	Etnológicos	Prácticos	Total
UNAP	1	13,7	3,9	51,0	17,6	100,0
UNT	15,9	22,7	9,1	36,4	15,9	100,0
UNSAAC	11,6	20,9	4,7	51,2	11,6	100,0
UNSCH	12,2	12,2	9,8	58,5	7,3	100,0
UNSA	15,7	17,6	3,9	33,3	29,4	100,0
UNCP	5,4	21,6	6,8	33,8	32,4	100,0
PUCP	16,2	21,6	8,1	35,1	18,9	100,0
Porcentajes	12,3	18,8	6,5	41,9	20,5	100,0

Fuente: planes de estudios antropología, 2010-2014.⁵

En un análisis de cada escuela por separado los ponderados se matizan. Los cursos etnológicos son predominantes en la mitad de las escuelas (en Ayacucho, Puno y Cusco superan la mitad del total) en tanto que en las demás son algo más de la tercera parte de los cursos. En la mayor parte de las universidades los cursos metodológicos se mantienen en un quinto de la formación (menos en Puno y Ayacucho donde su peso es mucho menor). Las teorías y la etnografía tienen muy poca variación y se mueven entre el 10 y el 15 % de los cursos, con la única excepción de la Universidad del Centro; los cursos etnográficos representan menos del 10 % en todos los casos. Los de orientación profesional y aplicación práctica tienen pesos diversos, desde menos de la décima parte en Ayacucho hasta cerca de un tercio en la Universidad del Centro.

Ciertamente, la estructura de los cursos proporciona una lectura muy general de la formación que resultaría matizado por un análisis más detallado de las secuencias de cursos, sus contenidos y su enseñanza (Degregori, Avila y Sandoval 2001; Degregori y Sandoval 2007).⁶ Esta estructura del plan de estudios es implementada de manera

5 Los cursos etnográficos corresponden a la formación por áreas geográficas del espacio peruano. Con diversos nombres de acuerdo con las escuelas, estos suelen referirse a las áreas 'andina', 'amazónica' —o de tierras bajas— y en algunos casos a antropología 'urbana' en ciudades peruanas.

6 Hace unos años Degregori constataba también el *retraso bibliográfico*: a partir de una muestra de tres universidades constataba la falta de actualización en la bibliografía de los sílabos (2001: 45). Más recientemente, preocupándonos complementariamente por la 'densidad' de los cursos,

diversa de acuerdo con las capacidades y competencias existentes en los cuerpos docentes de las universidades, así como en el marco de las inercias, sinergias y tensiones en los cuerpos profesoriales. Al interior de las escuelas se cuentan las fracturas y tensiones que provienen de la condición académica de los docentes entre nombrados y contratados así como entre antiguos y nuevos; como en cualquier grupo humano hay una relación entre antigüedad y jerarquía (y por supuesto, poder) que de alguna manera es inevitable. En varias universidades se viene produciendo un recambio generacional y los profesores ‘fundadores’ son reemplazados por más jóvenes, que empiezan a gobernar los destinos de las escuelas de Antropología.⁷ Existe también una tensión entre las universidades ‘estatales’ y la única universidad particular (la Católica) pero también entre las regionales y las de Lima (principalmente San Marcos y la Católica); algunos análisis utilizan estas tensiones para explicar grados de conectividad —o ‘dominación’— dentro de la disciplina (Degregori y Sandoval 2007).

Más allá de las diferencias y las tensiones, el conjunto de escuelas comparte un aire y un ‘ideal de familia’, una proximidad entre colegas y un cierto espíritu de cuerpo evidenciado frente a otras disciplinas, de modo que existen una serie de intercambios entre profesionales de las distintas universidades —sobre todo entre la de Lima y las regionales, y mucho menos entre las regionales entre sí—. El desarrollo continuo de los Congresos de Investigaciones en Antropología —que empiezan a realizarse regularmente— así como la institucionalización del Colegio de Antropólogos contribuyen a este acercamiento. Los currículos contemporáneos corresponden —a diferencia de hace dos décadas— a una formación en antropología y en todas las universidades hay un constante esfuerzo de renovación y mejora en la disciplina, que se traduce en cambios en los planes de estudio, lo que supone eventualmente cambios en su orientación.

En general, los cursos de teorías y etnográficos y así como los cursos etnológicos, dan a todas las escuelas cierta proximidad en los contenidos. En cambio, lo metodológico y la atención que se presta a lo profesional son diferentes y muestran las distintas orientaciones de la formación antropológica (como en Trujillo, Cusco y la PUCP); en tanto que otras se perfilan hacia lo profesional (como las universidades del Centro, de Arequipa o de Puno). Aún cuando todas las universidades incorporan ambos componentes, los énfasis y su tratamiento son distintos. Nuestro propósito es centrarnos en la formación profesional por las implicancias que esta opción representa sobre la propia definición de la disciplina y su propósito en la sociedad.

el número de referencias en la bibliografía (un indicador grueso, pero útil), observamos otro desfase: el promedio de textos por sílabo en la mayor parte de los programas de Antropología de las universidades nacionales no llega a las veinte referencias por *sílabo*, contrastando con el de la PUCP donde el promedio es tres veces mayor.

7 Hay también tensiones entre grupos ‘políticos’ que compiten internamente en el gobierno de la universidad generando tensiones entre los que pertenecen y los que no se afilian a ninguno; digamos, entre los políticos y los académicos.

Un reto para la academia: la formación profesional en las escuelas regionales de Antropología

Los planes de estudio sintetizan lo que queremos enseñar, lo que consideramos el conocimiento canónico de la disciplina; coincidimos todos en su centralidad y en la necesidad de mantenerlo actualizado. Y sin embargo, tenemos culturas diferentes en lo que se refiere a la renovación y actualización de los mismos puesto que sabemos que los planes no se construyen en abstracto, que no son independientes de las personas y las instituciones (*cf.*: Latour 1995). En el Perú existen dos procedimientos para el cambio de planes: 1) procesos de reestructuración de carácter institucional, bajo directivas universitarias y 2) mecanismos de ajuste y modificación permanentes que corresponden a modalidades de gestión relativamente autónomas de los programas. Así, algunas escuelas cambian formalmente sus planes cada cinco años en tanto que otras aunque mantienen un mismo plan introducen constantemente cambios que modifican paulatinamente la formación. La mayor parte adopta el primer modelo y unas pocas el segundo.

En el marco de estos procedimientos, nos centraremos en los procesos recientes de ajuste de los planes de estudio, y sobre todo, en los cambios en la formación para el ejercicio profesional de la disciplina. Partimos de la constatación de que la mayor parte de las universidades consideran importante la formación para el mercado laboral orientando sus planes hacia la práctica profesional. Documentos programáticos, presentación de las escuelas, encabezados de los planes de estudio; jefes de departamento, directores de escuela y profesores entrevistados son en general unánimes: es necesario formar a los antropólogos para el ejercicio profesional y la mayor parte de las escuelas están cambiando los planes de estudio para dicho fin. Proporcionaremos algunos ejemplos del lugar de la formación profesional en los planes de estudio de tres universidades regionales para luego hacer un análisis conjunto de la formación profesional en las universidades del Perú.

Puno: la promoción social hacia el final (y como finalidad) de la formación

La escuela profesional de Antropología de Puno cambia su plan de estudios cada cinco años, de acuerdo con su estatuto universitario y las directivas;⁸ y para ello se crea cada vez una comisión *ad hoc* al que se pueden incorporar aportes externos.⁹

8 Los planes tienen validez por cinco años, aunque habitualmente por temas de procedimientos y aplicación es posible alargar su vigencia por tres o más años adicionales.

9 Hacia el 2007 para la elaboración del plan de estudios actualmente vigente se recibió asesoría de una misión de la Universidad de San Marcos y se realizaron varios talleres; el último para la determinación del currículo.

En el último proceso se convocó a la mayor parte de los docentes mientras que la participación de los estudiantes fue limitada. “Casi no hay participación del estudiantado, no se ha hecho invitación a los estudiantes. Se lleva a uno o dos para que digan que estuvieron, dieron opinión pero les callaron”.¹⁰

El nuevo plan de estudios se inscribe en una serie de cambios iniciados hace una década cuando se modificó la periodicidad anual de la formación por un sistema por semestres; ahora este es semestral, flexible y por competencias.¹¹ Estas son determinadas de acuerdo con áreas tales como básica o general, académica, profesional, cursos disciplinarios e investigación. En general se trata de un programa ‘equilibrado’: los grupos de cursos básicos, etnológicos y profesionales reúnen cada uno una quinta parte del plan (aunque las horas efectivas dedicadas a los diversos tipos de cursos inclinan la balanza hacia los cursos profesionales); los teóricos y metodológicos comportan 15 % del currículo, respectivamente. Los cursos básicos están al inicio de la carrera, los metodológicos hacia la mitad y los profesionales hacia el final. Existen muy pocos referidos al área andina y no existe ninguno específico sobre la región (Tabla 3).

El programa de formación tiene una línea de cursos orientados al ejercicio profesional llamados de *promoción social*. Entre ellos se incluyen tres cursos sobre: desarrollo, temas de proyectos, planificación y monitoreo, una práctica pre-profesional, y dos sobre patrimonio. Los cursos de esta secuencia se inician en el sexto semestre, concentrándose en los dos últimos ciclos de la formación. Se trata de una secuencia coherente que busca orientar a los estudiantes en sus últimos ciclos de formación hacia el ejercicio profesional.

10 Los alumnos son particularmente críticos al nuevo plan: “El plan no está de acuerdo a lo que la región necesita. Aquí en la carrera bastante la política lo afecta, hay un divisionismo y eso afecta el sistema, quien pertenece al grupo, Bandera y Patria, de acuerdo, eso se estructura la *currícula*”. Reunión con alumnos 2012.

11 Según las autoridades académicas de Puno se buscó que el plan enfatizara de un lado la investigación y del otro la promoción y el desarrollo social. El cambio en el plan de estudios ha implicado también un proceso de revisión y modificación de *sílabos* para ajustarlos al nuevo sistema por competencias, sobre la base de una matriz común que de coherencia al conjunto. Se ha generado también un sistema para la evaluación de los *sílabos*. Sin embargo, existe resistencia de algunos docentes para ajustarlos, alegando libertad de cátedra; el sistema de seguimiento aun no llega a funcionar como debería. Hemos revisado unos pocos de acuerdo al nuevo formato, y en efecto están organizados de acuerdo con competencias, especifican capacidades, actitudes a lograr y unidades de contenido en la formación. Incluyen también métodos y técnicas didácticas, materiales a utilizar, mecanismos de evaluación precisados de forma adecuada como bibliografía para cada unidad y una bibliografía general. En forma y fondo están adaptados a los criterios de formulación de *sílabos* por competencias.

Tabla 3. Cursos orientados a la 'promoción social'.
Formación en Antropología, UNA, Puno

Semestre	Curso
6to	Registro e inventario del patrimonio cultural Antropología del desarrollo I
7mo	Antropología del desarrollo II
8vo	Problema de desarrollo sostenible
9no	Evaluación de impacto de políticas sociales Planificación y facilitación del desarrollo Seminario de gestión y promoción del patrimonio cultural Seminario de formulación y evaluación de proyectos sociales
10mo	Prácticas pre profesionales en promoción social

Fuente: plan de estudios de antropología UNAP, 2012.

Huancayo: la apuesta radical por el desarrollo como propósito

La escuela de Antropología de Huancayo es la que más ha insistido en la necesidad de la profesionalización de la especialidad y en la necesidad de que los antropólogos sean considerados *profesionales productivos* [sic]. En palabras del jefe de departamento “el antropólogo debe trabajar el desarrollo, tiene formación a partir del segundo semestre orientado a la planificación el desarrollo”.¹² Su plan actual refiere que la especialidad debe adaptarse a los cambios sociales.

Asumiendo con responsabilidad la formación profesional de nuestros estudiantes y egresados en los fines de la universidad: proyección social y extensión universitaria, formación académica-profesional y fundamentalmente la investigación humanística científica y tecnológica [...] para perfilarse como voces autorizadas de pensar, hacer y decir la viabilidad del desarrollo de las sociedades y su injerencia en las instituciones públicas y privadas.¹³

Se espera que los antropólogos contribuyan sostenidamente a los procesos de desarrollo de la sociedad. Es en esta línea que la comisión de elaboración del último plan del 2006 insiste en la importancia de los cursos orientados a la práctica del desarrollo. Cabe resaltar que la misma intención estuvo presente en una serie de planes anteriores (1995 y 1998), cuando este destacaba ya por su planteamiento

12 Entrevista al Director de la Escuela de antropología de Huancayo, UNCP, 2012.

13 Entrevista al Director de la Escuela de antropología de Huancayo, UNCP, 2012.

profesional. En Huancayo se espera que incluso la investigación sea ‘operativa y práctica’. Por ello, su plan de estudios se centra en los cursos metodológicos y los profesionales, constituyendo dos quintas partes de los cursos del currículo. Si consideramos que diez de los cursos metodológicos corresponden a trabajo de campo, se aprecia mejor la importancia de los cursos de aplicación profesional al desarrollo (Tabla 4).

Tabla 4. Cursos orientados al desarrollo. Formación en antropología, UNCP Huancayo

Semestre	Nombre de los cursos
1ro	Deontología
4to	Teorías y políticas de desarrollo
5to	Formulación de planes de desarrollo
6to	Diagnóstico de Recursos Patrimoniales I Medio Ambiente Formulación de Proyectos de Desarrollo I SNIP
7mo	Diagnóstico de Recursos Patrimoniales II Culturales Formulación de Proyectos de Desarrollo II CTI
8vo	Diagnóstico de Recursos Patrimoniales III Culturales Políticas y legislación para el turismo Evaluación de Programas y Proyectos de Desarrollo
9no	Métodos y técnicas de promoción del desarrollo
10	Gestión y Administración de Programas y Proyectos de desarrollo

Fuente: plan de estudios de antropología UNCP, 20110-2014

Los cursos sobre desarrollo están orientados a la gestión de proyectos desde el Estado o la gestión privada, comprenden básicamente elementos de manejo y gestión de proyectos desde la planificación hasta la evaluación (seis cursos), así como la elaboración de diagnósticos. De hecho, se trata de una formación poco crítica o analítica frente a los procesos de desarrollo, privilegiándose un enfoque ante todo ‘operativo’. Es de mencionar que los diagnósticos se concentran en temas culturales y de medio ambiente, con un *expertise* de desarrollo fundamentalmente orientado al turismo. Se trata de un plan de estudios volcado hacia la formación para el desarrollo.

Cusco: la intención versus las posibilidades

En Cusco también se ha generado un cambio de plan de estudios para responder a la necesidad de adaptar los contenidos de la enseñanza a los requerimientos del mercado laboral. Sin embargo, no están dadas las condiciones para un cambio en la orientación general de la formación. En el plan de estudios de la UNSAAC los cursos

etnológicos representan un tercio del total y los metodológicos alcanzan un 15 %; los teóricos, etnográficos y andinos juntos alcanzan poco más del 10 %. Los cinco cursos orientados al ejercicio profesional llegan a 8,6 %, estos comprenden tres cursos de Antropología del desarrollo (teorías del desarrollo, proyectos y desarrollo en la Amazonía), uno de género y desarrollo, y otro de patrimonio y desarrollo (Tabla 5).

Tabla 5. Cursos orientados al desarrollo. Formación en antropología, UNSAAC Cusco

Semestre	Nombre de los cursos
6to	Patrimonio cultural y desarrollo
7to	Antropología y desarrollo
8to	Antropología y desarrollo II
9to	Antropología y desarrollo III Taller de antropología visual
10mo	Caminata a comunidades

Fuente: plan de estudios de antropología UNSAAC, 2012

Sin embargo, aun cuando se señala específicamente el interés de adaptar el currículo a una orientación profesional, la descripción de plan aún señala como elemento central el estudio de las sociedades humanas y sus manifestaciones culturales, en términos de “investigación etnológica, antropología social, etnohistoria, *folklore*, género, patrimonio cultural, entre otros” (Plan de estudios de la especialidad de Antropología UNSAAC, 2012: s.p.): la capacidad de formular proyectos de desarrollo aparece como un añadido menor. Aunque la estructura del plan presenta una secuencia de cursos orientados a la práctica del desarrollo, su peso relativo en la *currícula* no parece corresponder con la intención explícita del plan de formación.

Huamanga: la academia sobre el ejercicio profesional

El programa de Antropología de la Universidad San Cristóbal de Huamanga es uno de los que expresa mejor la contradicción entre la pretensión profesional, la realidad academicista y las dificultades internas para generar una formación de calidad. Tras los años de violencia y guerra interna, el plan de estudios es cambiado eliminando buena parte del contenido marxista anterior para construir uno más moderno. Este a su vez, es nuevamente cambiado en el 2004 por medio de un proceso —oficialmente elaborado de manera participativa— basado en la experiencia de otras universidades. Para ello se formaron comisiones por áreas y cursos y se tomó la opinión de alumnos, egresados y docentes respecto de las necesidades de formación. De ello, resultó un plan que es calificado como de ‘carácter técnico’ y enfocado a la práctica del desarrollo. Se abre esta área en la formación y se busca reforzar el nivel de inglés y de quechua, incrementándose una serie de actividades de capacitación.

El nuevo plan —aún vigente— está diseñado para una región en proceso de cambio sociocultural y en un contexto de posviolencia, de ahí que se espere que los antropólogos se orienten a apoyar la labor gubernamental para el desarrollo integral de la región (con la elaboración de diagnósticos, mapas de pobreza y migraciones), y que la antropología contribuya a la “adaptación de tecnologías y la adopción de pautas modernas de vida” (Plan de estudios de antropología 2006: 8). Por ello, de los seis elementos del perfil profesional, cuatro se orientan a temas de planificación, promoción, gestión y liderazgo para el desarrollo; los otros dos se refieren a investigación y docencia (p. 8)

Sin embargo, el plan de estudios no parece reflejar dicha vocación. Consta de cincuenta y cuatro cursos y 192 créditos, divididos entre formación básica (dos semestres) y formación profesional (ocho semestres). Algo más de la tercera parte del plan corresponde a la formación básica y un 20 % a la formación etnológica propia de la especialidad. La formación básica incluye sobre todo cursos de historia y se incluye en este rubro cursos de inglés y quechua en los primeros ciclos. Siguen en importancia los cursos metodológicos y los teóricos —ubicados a media carrera—, los del espacio andino son menos del 10 % y los orientados al ejercicio profesional son apenas dos, más una práctica profesional, menos del 5 % de los cursos y 10 % de las horas de formación (Tabla 6).

Es extraño entonces que un plan declarado expresamente como orientado al ejercicio profesional tenga tan pocos cursos, contenidos y horas dedicados a la formación para dicho fin; aun cuando el nuevo plan buscó corregir esta contradicción ya presente en el plan antiguo, “casi no hay diferencia entre uno y otro”, señala un docente (Plan de estudios de la especialidad de antropología UNT 2012).

Tabla 6. Cursos orientados al desarrollo. Formación en antropología, UNSCH, Ayacucho

Semestres	Nombre de los cursos
7mo	Antropología del desarrollo I
8vo	Antropología del desarrollo II
10mo	Práctica pre profesional

Fuente: plan de estudio de antropología UNSCH, 2010-2014.

Apuestas institucionales para los cursos de formación profesional

Las dos escuelas regionales de Trujillo y Arequipa expresan también su interés por incluir los temas y cursos referidos al desarrollo y la práctica profesional. La de Trujillo busca “formar profesionales en el campo humanístico, científico y en la promoción social para contribuir en el desarrollo de la comunidad” (Plan de estudios de la especialidad de Antropología UNT 2012), en tanto que la de Arequipa señala en su

presentación que busca formar un antropólogo: “[...] calificado y eficiente [...] que tenga una flexibilidad ocupacional, que sin cerrar sus perspectivas de orientarse a la investigación científica de alto nivel, tenga la posibilidad de desempeñarse satisfactoriamente como expertos calificados para el diseño, asesoría y ejecución de proyectos de investigación, y planes de desarrollo” (Plan de estudios de la especialidad de antropología UNT 2012).

Sus principales destinos laborales son los gobiernos regionales, las municipalidades, los centros de salud, las empresas privadas, los centros de investigación y las instituciones internacionales de desarrollo y las ONG. En la Universidad Católica de Lima en cambio —aun cuando la mayor parte de los egresados se dedican al ejercicio profesional— el perfil busca formar “un profesional especialista en la interpretación y reflexión crítica de los procesos que afectan a las sociedades humanas, atendiendo a problemáticas vinculadas con la economía, la política, la religión, la educación, la salud, los medios de comunicaciones y los conflictos sociales” (Plan de estudios de la especialidad de antropología, PUCP 2014).

La siguiente tabla muestra las secuencias de cursos orientados a la práctica profesional en las universidades nacionales del Perú, ordenados de acuerdo con su ciclo de dictado y una categorización de las capacidades y contenidos de los mismos. Diferenciamos entre cursos ‘teóricos’ sobre desarrollo, diagnósticos, prácticas, cursos de contenidos y cursos de capacidades profesionales específicas.

Tabla 7. Secuencias de cursos vinculados a la práctica profesional

	UNAP	UNSCH	UNSAAC	UNCP	UNSA
4	-	-	-	Teorías y políticas de desarrollo	Antropología y políticas sociales Instrumentos de Planificación
5	-	-	-	Formulación de planes de desarrollo	Antropología del Desarrollo
6	Registro e inventario del patrimonio cultural Antropología del Desarrollo I	-	Patrimonio cultural y desarrollo	Diagnóstico de Recursos Patrimoniales I (Medio Ambiente) Formulación de Proyectos de Desarrollo I (SNIP)	-

	UNAP	UNSCH	UNSAAC	UNCP	UNSA
7	Antropología del Desarrollo II	Antropología del Desarrollo I	Antropología y Desarrollo	Diagnóstico de Recursos Patrimoniales II (Culturales) Formulación de Proyectos de Desarrollo II (CTI)	Proyectos de desarrollo
8	Problema de desarrollo sostenible	Antropología del Desarrollo II	Antropología y Desarrollo II	Diagnóstico de Recursos Patrimoniales III (Culturales) Políticas y legislación para el turismo Evaluación de Programas y Proyectos de Desarrollo	-
9	Evaluación de impacto de políticas sociales Planificación y facilitación del desarrollo Seminario de gestión y promoción del patrimonio cultural Seminario de formulación y evaluación de proyectos sociales	-	Antropología y Desarrollo III	Métodos y técnicas de promoción del Desarrollo	Regionalismos y gobiernos locales Conflictos interculturales y minería
10	Prácticas pre profesionales en promoción social	Práctica pre profesional	Caminata a comunidades	Gestión y Administración de Programas y Proyectos de desarrollo	Prácticas pre profesionales

Fuente: planes de estudio de las escuelas de antropología, 2010-2014.

En todas las universidades existe al menos un curso de Antropología del desarrollo que marca la orientación profesional. Sin embargo, los cursos que más expresan esta vocación profesional son los de gestión de proyectos, que aun cuando no están en todos los *sílabos*, son considerados en todos los casos más ‘aplicados’ que los cursos de desarrollo: el ejercicio antropológico profesional se entiende como la gestión de proyectos en distintos ámbitos y tiene una orientación práctica y de gestión. Los diagnósticos y contenidos se ubican en segundo nivel y no son incorporados en la mayor parte de los planes. Finalmente, otro componente importante en la formación es la ‘práctica profesional’ que consiste en el ejercicio laboral previo a la graduación — por lo general en instituciones públicas—. Como contraste, en la Universidad Católica de Lima, cuyos egresados se orientan mayoritariamente al ejercicio profesional, solo hay cuatro cursos de formación profesional: Antropología del Desarrollo (octavo ciclo), Diseño y evaluación de proyectos, Técnicas de promoción (novenno ciclo), Ética y Deontología (décimo ciclo) (Tabla 8).

Aunque todas las escuelas de Antropología señalan la importancia del ejercicio profesional y la necesidad de orientar para ello sus planes, solo dos de las seis escuelas tienen un currículo que integra organizadamente dichos contenidos; en todas las demás, la formación profesional se imparte en un reducido número de cursos. Llegados a este punto cabe preguntarse ¿por qué no se introducen más cambios en los planes de estudio que proporcionen una base de formación más profesional?

Tabla 8. Cursos de orientación profesional, en los planes de estudios de universidades nacionales, por tipo de cursos

Cursos	UNAP	UNSCH	UNSAAC	UNCP	UNSA	Totales
Antropología del desarrollo	2	2	3	1	1	9
Gestión de Proyectos	4			7	2	13
Diagnósticos	1			3		4
Contenidos	1		1	1	2	5
Prácticas	1	1	1		1	4
Totales	9	3	5	12	6	34

Fuente: planes de estudio de las escuelas de Antropología, 2010-2014.

Retos y dificultades para la formación profesional en los planes de estudio

Las intenciones de orientar la formación en antropología hacia el ejercicio profesional enfrentan dos grandes tipos de dificultades, por un lado las técnicas para la enseñanza de los contenidos y capacidades propios de la orientación profesional de la disciplina; y del otro se encuentran las institucionales y de composición del cuerpo profesoral. La primera dificultad es la *enseñanza* orientada al ejercicio profesional. De acuerdo con los cursos impartidos se entiende que se trata de una habilidad doble: conocimiento (crítico, por lo general, de los procesos de desarrollo) y una serie de destrezas en gestión de proyectos, comunicación, organización y gestión del vínculo interinstitucional y con poblaciones objetivo. Además de una serie de competencias de registro de información propias de las ciencias sociales, como la elaboración de diagnósticos, trabajos estadísticos, métodos de recopilación de información y otras capacidades.

Los contenidos de los cursos de desarrollo remiten a la necesidad de la circulación del conocimiento y su difusión del mismo. La mayor parte de los contenidos de los cursos de desarrollo, según la bibliografía, nos remiten a la ‘antropología aplicada’ de los años sesenta y setenta y tienen importantes desfases con los contenidos de una antropología del desarrollo más moderna. En muchas escuelas existe un retraso bibliográfico asociado con las dificultades de comprensión del inglés y/o del francés de parte de los estudiantes pero eventualmente también de los docentes. A ello le podemos sumar la incorporación parcial de contenidos recientes, incorporando por ejemplo las interpretaciones críticas del *dispositivo del desarrollo* (cfr. Escobar 1999 o Ferguson 1990) pero no los trabajos orientados a la reflexión crítica sobre la praxis, para la comprensión del desarrollo en las relaciones sociales y las diferencias tecnológicas y epistemológicas (Olivier de Sardan 1995; Mosse, Farrington y Rew 2001).

Los cursos prácticos plantean también sus propias dificultades. En la PUCP existía un curso llamado ‘Técnicas de promoción’ cuyo objetivo era formar a los estudiantes en los aspectos prácticos de la gestión del desarrollo, entendiéndolos en una doble dimensión: por un lado, la gestión y la administración de proyectos desde su elaboración hasta su monitoreo; y del otro, el trabajo de interacción con poblaciones beneficiarias, desde la comprensión intercultural hasta las técnicas de trabajo con grupos sociales. De hecho, los contenidos correspondían a las exigencias del mercado laboral pero en la práctica suponían la transmisión de dos tipos de capacidades completamente distintas: un ejercicio de planificación institucional de proyectos, centrada en la formalización, la construcción de indicadores verificables y formatos y, la práctica educativa y relacional —con una serie de técnicas de comunicación y desarrollo de habilidades de gestión de grupos humanos en interacción—. Tras muchos años de dificultades en la práctica pedagógica el curso terminaría siendo desdoblado separando sus contenidos, dejando ‘Técnicas de promoción’ para la

gestión de grupos y 'Evaluación de proyectos' para los temas de gestión institucional. En cualquier caso, ninguna de estas dos capacidades puede ser transmitida con facilidad por métodos académicos convencionales, pues implican el ejercicio práctico, como conocer más íntimamente a los actores del desarrollo (ONG, Estado, promotores y otros agentes) así como los procedimientos estandarizados de manejo de proyectos y una serie de habilidades adicionales que suponen por así decirlo, la adquisición de una práctica y de su lenguaje.

Del lado más institucional, la principal dificultad para la implementación de cambios en los planes de estudios y de manera general, para establecer contenidos profesionales en la formación de los antropólogos radica principalmente en la consecución de maestros apropiados para ello. Las dificultades provienen bien sea de la oferta docente existente o de las limitaciones institucionales; no siempre existen los docentes necesarios para enseñar los cursos profesionales y, de haberlos, sus obligaciones laborales no les permiten muchas veces una dedicación constante a lo largo de un semestre. Cuando los hay, existen otras barreras: profesionales susceptibles de enseñar estos cursos cuentan con experiencia laboral pero no tienen habilidades pedagógicas y en la mayoría de los casos tampoco tienen los niveles académicos requeridos (maestría o doctorado): muchos antropólogos, profesionales en las ONG o en el Estado, con amplia experiencia no han terminado sus estudios o no han finalizado su graduación redactando una tesis o cumpliendo los requisitos requeridos para ello, por lo que no tienen la calificación formal necesaria para su incorporación en la planta docente. Así por ejemplo, en la escuela de Huancayo los estudiantes y docentes señalan unánimemente que más allá de las debilidades o virtudes del plan de estudios, su principal debilidad es que no se cuenta con los docentes necesarios y apropiados para los contenidos planteados: no hay especialistas en desarrollo, con lo que la formación 'profesional' en la UNCP es más una promesa y un discurso que una práctica. Y estas dificultades se multiplican institucionalmente por el hecho de que la mayor parte de los docentes de cursos de desarrollo son profesores contratados de menor jerarquía, remuneración e influencia política en la disciplina y en los planes de estudio.

Pero existe también otra tensión quizás más profunda que tiene que ver con la propia caracterización de la antropología vista desde su práctica. Aun cuando existe el interés de desarrollar la antropología profesional, hay también resistencias. En la Escuela del Cusco, donde existe un pequeño grupo de profesores orientados a la práctica profesional, los temas referidos a los cursos de desarrollo se inscriben en una división y tensión interna al cuerpo profesoral entre aquellos que hacen *antropología clásica de investigación* 'pura' [sic] y los que orientan la especialidad hacia la práctica. La mayor parte de los profesores antiguos, de más alta graduación y trayectoria hacen antropología clásica, considerada de alguna manera más noble, en tanto que los más jóvenes, con experiencia laboral en ONG y muchas veces aún no completamente integrados al cuerpo profesoral, se inclinan por una antropología práctica: "Los nuevos, los contratados, la gran mayoría son desarrollistas, tan

desarrollistas que no entienden a Levi Strauss, son de métodos cuantitativos”.¹⁴ La diferencia supone dos formas de hacer antropología y de pensar en su función social, pero también atañe a la formación, la investigación y lo que se exige para la graduación: “Los alumnos están más motivados por la cuestión del desarrollo, participación ciudadana, gestión municipal, casi no hay de antropología, cosas muy técnicas [...] Generalmente presentan otro tipo (de tesis) no tan antropológica, como gestión municipal”.¹⁵

Las pretensiones de orientar la especialidad hacia el ejercicio profesional no son unánimes. La tensión existente en Cusco proviene en parte de un temor subyacente a cierta banalización de la disciplina en el marco del ejercicio profesional. Asociados a una categoría más amplia de especialistas sociales —que se comparte con sociólogos, comunicadores para el desarrollo, trabajadores sociales o relacionistas comunitarios, entre otros—, la especificidad de la disciplina desaparece igualándola a una serie de especialidades afines. Esta ausencia de claridad sumada a la competencia en el mercado laboral de una serie de otros especialistas en terrenos antropológicos —como en el trabajo con poblaciones indígenas, campesinas o rurales— hace aparecer una serie de otros profesionales, ‘*sacha*¹⁶ antropólogos’, en tareas consideradas de competencia antropológica. Además de competir, las capacidades y competencias de estos profesionales constituyen precisamente parte de los elementos a introducir en los planes de estudio, generando una suerte de paradoja: se busca incorporar una serie de conocimientos y competencias que están ausentes de la disciplina al mismo tiempo que se descalifica a parte de sus portadores como ‘falsos’ antropólogos.

¿La antropología profesional y del desarrollo como promesa incumplida?

Al final de nuestro recorrido sobre los dilemas de la formación profesional de la antropología en las diversas escuelas del Perú son necesarias una serie de reflexiones sobre las limitaciones enfrentadas pero también sobre los logros en el proceso. Un punto de partida —de todas las demás consideraciones— es la constatación de que actualmente el más importante mercado laboral de los antropólogos está en el ejercicio profesional; aun cuando ha existido desde la formación de la disciplina en los últimos años un número cada vez mayor de antropólogos que trabaja profesionalmente, y esta práctica ha venido generando una serie de habilidades-conocimientos en la práctica antropológica. En el 2013 el Colegio de Antropólogos del Perú realizó

14 Entrevista al director de la Escuela de Antropología, UNSAAC.

15 Entrevista al director de la Escuela de Antropología, UNSAAC.

16 *Sacha* es un término quechua que indica semejanza pero también diferencia: *un sacha* antropólogo sería quien parece serlo pero no lo es; podría también traducirse como *falso antropólogo*. El término es usado en el contexto en el que otros profesionales son vistos por la población local como ‘antropólogos’ sin serlo.

el primer Congreso de Antropología aplicada, reuniendo una gama muy grande de antropólogos expertos en temas tan diversos como gestión cultural, museos y patrimonio, antropología jurídica, educación, industrias extractivas y relaciones comunitarias, estudios de impacto ambiental y social, salud pública e intercultural, estudios de mercado, antropología forense y otros campos. Las experiencias presentadas mostraron un desempeño profesional no limitado al ‘desarrollo’ sino a una gama mucho más amplia de actividades, en las que el conocimiento-práctico antropológico no es solo apreciado sino necesario. La mayor parte de los expositores provenían de diversas instancias del Estado (gobiernos regionales, municipios, ministerios) pero también de empresas e incluso universidades. Bajo la exigencia ética y profesional de un desempeño con suficiencia (y excelencia) profesional, la mayor parte de los presentadores insistió en su *auto-formación en el trabajo*, enfatizando en el hecho de que sus estudios universitarios no fueron suficientes para las exigencias planteadas por el ejercicio profesional.

Este universo laboral es de ‘conocimiento común’: docentes y estudiantes saben que las opciones laborales de los egresados no se inclinan hacia la investigación académica o la producción de conocimiento sino hacia el ejercicio profesional, de modo que los estudiantes entran a las universidades con esta expectativa y presionan en sus escuelas demandando mayor orientación de la formación hacia el ejercicio profesional. Buena parte de las escuelas reconocen que estas demandas y expectativas laborales de los estudiantes son las que empujan a las escuelas a pensarse en términos más profesionales, al menos formalmente, “Por eso la *currícula* se ha orientado en esa tendencia”.¹⁷ Y esta circunstancia les obliga a pensar en el tipo de antropología y de antropólogos que se espera formar y producir. “Para hacer la *currícula* hay que preguntarse qué tipo de antropólogos quieres formar. Se ha hecho pensando en ciencia pura y ciencia aplicada”.¹⁸ Los estudiantes reconocen que hay un énfasis en la promoción social en los últimos años de la formación y que se busca orientar la formación hacia el desempeño profesional. Si bien observan estos cambios como positivos siguen considerando la formación recibida como insuficiente, pues el conjunto de la formación tiene un enfoque más centrado en la investigación que en perspectivas laborales. Por ello, siguen exigiendo que se incorporen más contenidos profesionales en los currículos pidiendo por ejemplo, que se le dé más atención a temas como antropología forense (que ven al comienzo de la carrera, pero insuficientemente), así como antropología visual. Piensan en estos cursos porque los consideran importantes para ampliar sus posibilidades laborales.¹⁹

17 Entrevista al Jefe de Departamento de Antropología UNSAAC, Cusco, 2012.

18 Entrevista al Jefe de Departamento de Antropología UNSAAC, Cusco, 2012.

19 La legislación peruana reconoce el estatus de peritaje antropológico sobre todo en casos de antropología forense, por lo que incrementar cursos en esa dirección favorece la inserción laboral.

En cualquier caso no es una tarea sencilla. Podríamos clasificar las escuelas de antropología de acuerdo con su vocación profesional, distinguiendo entre aquellas que orientan el conjunto de la formación al ejercicio profesional (Puno, Huancayo, Arequipa) y aquellas que incorporan algunos cursos aunque la orientación general continúa siendo académica (Cusco, Ayacucho, Trujillo y Lima). En todas ellas debido a las dificultades ya señaladas, institucionales y pedagógicas, los cambios en los planes de estudios son muestras insuficientes para cambiar la orientación de la escuela. Por otro lado, aun cuando los docentes son conscientes que los cambios buscados modifican los perfiles de los antropólogos y la 'naturaleza' de la disciplina, el debate sobre este campo es aún insuficiente. Los planes de estudios son elaborados por comisiones y luego debatidos entre los profesores pero sus resultados dependen más de compromisos y negociaciones puntuales sobre cursos más que de una discusión de fondo sobre la orientación del plan y su traducción en una secuencia de cursos. Pensamos que un tema crucial en este proceso es la estrecha relación currículo-cursos-profesores, que termina determinando los cursos que efectivamente se pueden dictar. Los cambios en los planes de estudio no modifican los cuerpos profesoriales, lo que introducir cambios razonables de acuerdo con las orientaciones buscadas no es un proceso automático, sino que requiere la incorporación de nuevos docentes.

Más allá de estas limitaciones, algunas escuelas reportan cambios positivos en el perfil de los egresados tras los cambios en el plan de estudios. Los directores de escuela son conscientes y lo atribuyen a la nueva orientación en la formación: "Lo que hemos visto es que a medida que van pasando los semestres, los egresados se desenvuelven en promoción social. La política de la región es la promoción social. Los egresados están en promoción social, los cursos que se dictan obligan a eso".²⁰

En el caso particular de Puno, para el que disponemos de información detallada sobre tesis y egresados, los cambios en el plan además de generar un efecto positivo en la graduación de estudiantes vienen motivando un desplazamiento en los temas de investigación de las tesis, que se orientan en número creciente a temas vinculados con el ejercicio profesional (y del desarrollo) y los problemas que este plantea. Más allá de la dificultad de clasificación de los temas, la siguiente tabla muestra un aumento sostenido de los temas profesionales, que pasan de una tesis en la primera mitad de la década de los noventa a constituir la mitad de las tesis producidas en la disciplina en la última década (Tabla 9).

Sin embargo, requeriríamos un análisis de contenidos para una estimación más precisa, distinguiendo entre aquellas tesis referidas a fenómenos del desarrollo y aquellas orientadas a procurar soluciones profesionales a problemas planteados. En general y a manera de balance, se puede decir que los cambios en los planes

20 Entrevista al director de la Escuela de Antropología UNA, Puno 2012.

de estudio operados en los últimos diez años muestran limitados logros para la formación en la antropología como profesión en el Perú. Si bien las secuencias y eventualmente los contenidos de los cursos planteados como profesionalizantes contribuyen a orientar la formación hacia la práctica más que hacia la teoría o la academia no son suficientes para el propósito buscado. Una serie de limitantes dificultan su implementación: la disponibilidad de docentes y las barreras institucionales y académicas para su reclutamiento en las universidades, la necesidad de nuevas prácticas pedagógicas adecuadas a la transmisión de competencias no académicas, las propias inercias institucionales que muchas veces conducen a un cambio de nombres sin mayor cambio de contenidos, entre otras. Constatamos además un problema más profundo, la ausencia de un debate sobre la antropología que actualmente profesamos y practicamos y los cambios (¿necesarios?) de la disciplina en su profesionalización. En algunas de las escuelas de antropología en el Perú existe consenso sobre esta necesidad en tanto que en otras existe más bien tensión respecto al lugar respectivo de la academia y la profesión, casi en ninguna existe un debate sobre lo que ello significa e implica; modificar la formación disciplinaria en antropología hacia la profesionalización tiene una serie de consecuencias en lo que entendemos por antropología.

Tabla 9. Temas de tesis de Antropología UNAP (1990-2008)

Tema	1990-1995	1996-2000	2001-2005	2006-2008	Total
Temas 'tradicionales'	16	24	34	24	98
Temas 'profesionales'	1	7	15	24	47
Totales	17	31	49	48	145

Fuente: Escuela de Antropología UNAP, 2012.

En las primeras décadas del siglo XX cuando los debates antropológicos no implicaban una formación ni una disciplina específica, cuando no se habían constituido como una ciencia académica reconocida la antropología ni la arqueología y tampoco la sociología, dos intelectuales mantuvieron durante varios años un debate respecto al origen de las civilizaciones andinas: Max Uhle y Julio C. Tello. Ellos sostenían puntos de vista opuestos, cotejando por un lado las teorías evolucionistas y difusionistas en boga en la época así como la evidencia que paulatinamente se iba acumulando por trabajos arqueológicos y etnológicos (Kaulicke y Uhle 1998). Más allá de la solvencia académica del debate y de una evaluación contemporánea respecto a quien se aproximó más a una interpretación corroborada con la *data* existente actualmente, interesa destacar que ambos científicos se aproximaban a la realidad desde dos ópticas y puntos de enunciación diferentes: Uhle con criterios

‘estrictamente’ científicos en tanto que Tello involucraba consideraciones vinculadas a las poblaciones, la nación y las consecuencias de las afirmaciones científicas. O si se quiere, el punto de enunciación refiere al involucramiento y la responsabilidad de la producción científica en un contexto —y país— específico. El debate con el que comenzamos este capítulo refería a dos puntos de partida distintos para hablar de la disciplina, uno académico y otro profesional, dependiendo del punto de enunciación la propia disciplina es diferente, está en tensión y hemos procurado dar cuenta de ello desde la formación en la disciplina. El debate entre Uhle y Tello nos reenvía en cambio a las dimensiones éticas y morales de la producción académica, un debate pendiente en el futuro serán las consideraciones éticas de la disciplina siempre presente pero con nuevos elementos a considerar en el marco del ejercicio profesional.

Referencias citadas

Albert, Bruce

- 1995 “Anthropologie appliquée ou anthropologie “impliquée”? Ethnographie, minorités, et développement”. En: Jean-François Baré (ed.) *Les applications de l’anthropologie: un essai de réflexion collective depuis la France*, pp 87-118. París: Karthala.

Anderson, Jeanine

- 2008 “Despertares: nuevos retos, nuevos rumbos”. En: Alejandro Diez (ed.), *La antropología ante el Perú de hoy: balances regionales y antropologías latinoamericanas*, pp 269-280. Lima: PUCP.

Asad, Talal

- 1973 *Anthropology and the colonial encounter*. London: Ithaca Press.

Baré, Jean-François

- 1995 *Les applications de l’anthropologie. Un essai de réflexion collective depuis la France*. París: Karthala.

Bartoli, Laura

- 2002 *Antropología aplicada: historia y perspectivas en América Latina*. Quito: Abya Yala.

Bennet, John

- 1996 Applied and Action Anthropology Ideological and Conceptual Aspects. *Current Anthropology*. 37(1): 23-53.

Bolton, Ralph; Thomas Greaves y Florencia Zapata

- 2010 *50 años de antropología: Vicos y otras experiencias aplicadas en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos —IEP—.

Degregori, Carlos Iván; Javier Avila y Pablo Sandoval

- 2001 *La enseñanza de la antropología en el Perú*. Lima: Consorcio de Investigación Económico Social.

- Degregori, Carlos Iván
 2008 “¿Cómo despertar a la Bella Durmiente?: por una antropología para comprender un país escindido”. En: Alejandro Diez (ed.), *La antropología ante el Perú de hoy: balances regionales y antropologías latinoamericanas*, pp 15-36. Lima: PUCP.
- Degregori, Carlos Iván y Huber Ludwig
 2007 Cultura, poder y desarrollo rural. En: Iguíñiz, Javier, Escobal, Javier y Carlos Iván Degregori (eds.), *Perú: El Problema Agrario en Debate. Sepia XI*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria.
- Degregori, Carlos Iván y Pablo Sandoval (eds.)
 2007 *Saberes periféricos: ensayos sobre la antropología en América Latina*. Lima: Instituto Frances de Estudios Andinos, IFEA-IEP.
- Diez, Alejandro
 2008 *La antropología ante el Perú de hoy: balances regionales y antropologías latinoamericanas*. Lima: PUCP, Departamento de Ciencias Sociales-CISEPA.
- Escobar, Arturo.
 1999 Antropología y desarrollo. *Maguaré*. (14): 42-73.
- Ferguson, James
 1990 *The anti-Politics machine. “Development”, depoliticization and bureaucratic power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Firth, Raymond
 1981 Engagement and detachment: Reflections on applying social anthropology to social affairs. *Human Organisation*. 30(3): 193-200.
- Foster, George
 1964 *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García Blásquez Canales, Raúl y César Ramón Córdova
 1970 *Bibliografía de los estudios y publicaciones del Instituto Indigenista Peruano, 1961-1969*. Lima: Instituto Indigenista Peruano.
- Holmberg, Allan y Mario Vásquez
 1951 Un proyecto de antropología aplicada en el Perú. *Revista del Museo Nacional*. (18): 311-320.
- Holmberg, Allan
 1966 *Vicos: método y práctica de antropología aplicada*. Lima: Estudios Andinos.
- Kaulicke, Peter
 1998 *Max Uhle y el Perú antiguo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Kedia, Satish
 2008 Recent changes and trends in the practice of applied anthropology. *Napa Bulletin*. 29 (1): 14-28.
- Latour, Bruno
 1995 *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza.

- Marzal, Manuel
1981 *Historia de la antropología Indigenista: México y Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mosse, David; John Farrington y Alan Rew
2001 *Development as process: concepts and methods for working with complexity*. Nueva Delhi: India Research Press.
- Nuñez del Prado, Oscar
1973 *Kuyo Chico: applied anthropology in an Indian community*. Chicago y Londres: Chicago University Press.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre
1995 *Anthropologie et développement: essai en socio-anthropologie du changement*. Paris: Karthala.
- Osterling, Jorge y Héctor Martínez
1986 “Apuntes para una historia de la antropología social peruana: 1940-1980”. En: Pastor Rodríguez (comp.), *La antropología en el Perú*, pp 35-68. Lima, Concytec.
- Restrepo, Eduardo
2012 Antropologías disidentes. *Cuadernos de antropología social*. (35): 55-69.
- Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar
2006 *World anthropologies: disciplinary transformations within systems of power*. Oxford: Berg Publishers.
- Rodríguez Pastor, Humberto
1986 *La antropología en el Perú*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica —CONCYCET—.
- Romero, Raúl
2007 “Tragedias y celebraciones: Imaginando academias locales y foráneas”. En: Carlos Iván Degregori y Pablo Sandoval (eds.), *Saberes Periféricos: ensayos sobre la Antropología en América Latina*, pp 73-106. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos.
- Rylko-Bauer, Barbara; Merrill Singer y John Van Willigen.
2006 Reclaiming Applied Anthropology: Its Past, Present, and Future. *American Anthropologist*. 108 (1): 178-190.
- Stein, William
2000 *Vicisitudes del discurso del desarrollo en el Perú: una etnografía sobre la modernidad del Proyecto Vicos*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo.
- Urrutia, Jaime.
1992 Comunidades campesinas y antropología: Historia de un amor (casi) eterno. *Debate Agrario*. 14: 1-16
- Valcarcel, Luis
1964 *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Lecciones del trabajo de campo,
métodos y enseñanza

4. ¿Cómo enseñar trabajo de campo antropológico?: de la improvisación a la experiencia de la reflexividad en América Latina

ROSANA GUBER¹

Desde la última década del siglo pasado proliferaron las reuniones y consiguientes volúmenes cuyos títulos especifican a la disciplina antropológica en el subcontinente latinoamericano. La articulación entre disciplina académica y región —objeto de estas páginas— es potencialmente plural, sugerente y problemática. Hablar de antropología en América Latina puede significar en primer lugar, que esta zona del mundo opera como un área cultural de las comúnmente diseñadas por la antropología metropolitana (por ejemplo, el Ártico, África Central, Melanesia, los Grandes Llanos norteamericanos, Andes, etc.); en segundo lugar que, culturalmente hablando, es el resultado de la síntesis entre los pueblos precolombinos y la vertiente ibérico-católica, lo que ha interesado a los antropólogos del mundo entero; y en tercer lugar, que se ha comportado geopolíticamente como el patio trasero de los Estados Unidos, y sometida a esta influencia también en su desarrollo antropológico. Desde una perspectiva geopolítica del conocimiento referirse a antropología en América Latina puede implicar que la región se ha manifestado como una inmensa cantera de datos para que los elaboren las antropologías metropolitanas (la inglesa, la parisina y la norteamericana de New York [Columbia] y Massachussetts [Harvard] en la costa Este, Chicago [U. Chicago] en el centro-norte, San Francisco [Berkeley] y Stanford en la costa oeste, y Texas [U. Texas en Austin]) en el sur. Todas estas articulaciones son factibles y subyacen a la regionalización de nuestra disciplina académica.

1 Rosana Guber es investigadora del Centro de Investigaciones Sociales del IDES/CONICET (Argentina) y dirige la Maestría en Antropología Social, programa conjunto entre IDES e IDAES de la Universidad Nacional de San Martín. Es autora de 'El salvaje metropolitano' (2004 [1991]), 'La etnografía: método, campo y reflexividad' (2011 [2001*]), 'De chicos a veteranos' (2010 [2004]), y '¿Por qué Malvinas?' (2001). Su último libro 'La articulación etnográfica' (2013) reconstruye la experiencia de la primera antropóloga social Esther Hermitte en su investigación de maestría y doctorado, como parte del proyecto *Chicago-Chiapas Man in Nature* (1959-1964).

Por su parte, no son pocos los colegas que preferirían ignorar este llamado a la latinoamericanidad, afirmando que esta no existe sino en lo que concretamente hacemos los antropólogos latinoamericanos. Para no ser presa del provincianismo (o peor aún, del nacionalismo) apuestan al carácter universal de las ciencias reproduciendo un par de las máximas iniciales que Clifford Geertz comunicó en su ya clásico *La descripción densa*: que la antropología se define por lo que hacemos los antropólogos, y que no estudiamos aldeas sino *en* aldeas. En esta línea referirse a antropología en América Latina no haría más que multiplicar lo que debiéramos conservar como unificada: una disciplina académica por definición universal. Ahora bien, esta respuesta no resuelve la cuestión; solo se niega a tratarla pese a la recurrencia con que algunos especialistas sobre la región y algunos que desarrollamos nuestras carreras en América Latina llamamos a pensar y a discutir en términos de disciplina-región. El plural de *antropologías* agregaría entonces otra incógnita a la pregunta inicial: ¿qué tiene de particular la antropología en América Latina? ¿Dónde residiría el germen de su diversidad?

La preposición *en* América Latina aplicada a la relación entre disciplina y región parece aligerarla porque entonces América Latina sería un contenedor de esas antropologías, no su objeto sino su escenario (no estudiar aldeas sino *en* aldeas). Sin embargo, en el mismo momento en que pronunciamos el nombre América Latina, diseñamos reflexivamente el contexto de interpretación de lo que en él pueda decirse: una reunión de antropólogos latinoamericanos en algún lugar de América Latina no es lo mismo que una reunión de antropólogos latinoamericanos convocados a pensar en cómo es y cómo hacen antropología en América Latina. En ese caso se supondría que las investigaciones antropológicas que llevamos a cabo en este subcontinente tengan algo en común que no dependa solo de la credencial identificatoria extendida por el Estado, ni del idioma original de los textos que escribimos y leemos para hacernos antropólogos. Al asistir aquí, nos volvemos *antropólogos latinoamericanos* porque creemos que nuestro intercambio puede beneficiar a nuestras investigaciones y porque estas pueden ayudarnos a compartir más cuestiones relativas a perspectivas y quehaceres.

Mi pregunta entonces, no es tanto dónde reside nuestra latinoamericanidad en tanto antropólogos, sino qué hacemos de esa latinoamericanidad con nuestra presencia, contribuciones y discusión. Somos convocados precisamente porque un seminario titulado *Antropologías en América Latina* sugiere que la disciplina antropológica académica y universal se especifica en este subcontinente, y sugiere al mismo tiempo que este afecta, modela y transforma a esa disciplina universal ¿Es acaso importante reparar en este proceso de diferenciación en la unidad? Lo es porque uno de los principales cometidos de la antropología es, en palabras de la antropóloga brasileña Marisa Peirano, contribuir a una ciencia más genuinamente universal y menos etnocéntrica y porque ese descentramiento solo puede hacerse poniendo en cuestión los conceptos pretendidamente universales, a la luz de los diversos campos empíricos (1995). Que esta premisa soberana sea factible, y

es esto lo que quisiera tratar aquí, no depende en antropología solo del análisis teórico abstracto sino de su articulación necesaria e imprescindible con el trabajo de campo y todo cuanto él conmueve. Mi propuesta es que si —como en otros casos— buena parte de la contribución de América Latina a la antropología en general proviene del trabajo de campo entendido como cantera, proceso social, movimiento universitario y político-académico (desde la formulación de la teoría de la dependencia hasta la propuesta de las antropologías del mundo), entonces el trabajo de campo (que es más que el campo porque este es definido y construido por los antropólogos como teóricamente significativo) merece cierta atención porque define e incide en nuestra producción y porque modela y asegura la reproducción de quienes ejercen la labor.

En estas páginas entonces quisiera presentar algunas reflexiones de la articulación disciplina-región desde la enseñanza de los llamados ‘métodos etnográficos’. Pero lo haré del modo en que los antropólogos solemos analizar nociones teóricas: desde las nociones y prácticas nativas que estamos estudiando. En mi caso intentaré comprender cómo hace frente un grupo social particular a lo que enseñamos a transitar cuando explicamos, ilustramos y adiestramos a nuestros estudiantes a hacer trabajo de campo etnográfico. Es gracias a este grupo social particular que yo aprendí que el tránsito se hacía (lo hacíamos) desde la improvisación a la experiencia.

Inmersión

Hablar de antropología *en* América Latina sugiere que esta actividad se desarrolla en el subcontinente y además, que es aquí donde se reproduce y se aplica. De manera que al hablar de antropólogos en América Latina no solo estaríamos hablando de investigación sino también de transmisión, socialización y enseñanza. Si buscamos cierta particularidad de la antropología que se hace en América Latina, pluralizada por sus localizaciones, objetos o corrientes, su transmisión a las nuevas generaciones en el mismo territorio donde la ejercemos arraiga esa diversidad de cara a la universalidad disciplinar. Hablar de una disciplina universal no es desarraigarla ni restarle la especificidad local que es y ha sido, precisamente la fuente de nuestra riqueza y de nuestro potencial crítico. Frente a las antropologías constructoras de imperio y de nación, como decía el historiador de la antropología George Stocking Jr. (1983), se ha erigido una pluralidad de voces igualmente antropológicas que, retomando la estructura teórica metropolitana, tienen más que hacer para decir que la mera difusión de esa estructura hacia otras partes del planeta. La proyección de estas *otras antropologías* (Restrepo y Escobar 2005; Boscovich 2008), algunas vecinas a los viejos ‘campos empíricos’ de los antropólogos metropolitanos, otras vecinas a las academias metropolitanas y en manos de antropólogos del Sur (Lins Ribeiro y Escobar 2008; Krotz 1997), es paralela a la provincialización de las antropologías metropolitanas, no como replicadora de la versión ejemplar sino como una nueva forma más de hacer y de pensar la antropología (Lins Ribeiro y Escobar 2008).

Pero para que este doble movimiento —universalización-provincialización— sea verdaderamente fructífero es necesario una discusión de los posicionamientos sociales, políticos y culturales que ocupamos o creemos ocupar los antropólogos en nuestros países y en nuestra región, de cara a los sistemas científicos, antropológicos nacionales (Associação Brasileira de Antropologia —ABA—, Colegio de Graduados en Ciencias Antropológicas de la República Argentina), regionales (Asociación Latinoamericana de Antropología —ALA—, Reunión de Antropologías del Mercosur —RAM—) y transnacionales (American Anthropological Association —AAA—, European Association of Social Anthropology —EASA—, etc.), y de cara a las poblaciones que queremos conocer. Pese a constituir distintos niveles de escala, estos posicionamientos están relacionados y articulados por nuestra labor; no se trata de distintos niveles de abstracción (¿la American Anthropological Association es más general que la Associação Brasileira de Antropologia?) sino de distintos circuitos por los que circulamos desde la primera socialización antropológica en la universidad. Esto sucede en los congresos, las publicaciones, las asignaturas y en los textos a aprender.

Precisamente y ya que se trata de una disciplina empírica, en el subcontinente adquiere especificidad en relación al campo empírico que trata y que investiga, donde localiza sus investigaciones y, ciertamente donde sus cultores aprenden a hacerla y a pensarse en ella. Así, el trabajo de campo antropológico no solo es distintivo de la disciplina en general —fuente de datos, modo de aproximación, correctivo del etnocentrismo, *locus* donde crece o se replantea la teoría, desafío a la fácil generalización eurocéntrica, etc.—; sino también y necesariamente, el ámbito concreto de socialización académica y de su correspondiente distinción e identificación disciplinar. Por eso el trabajo de campo remite, ahora sí, a un ámbito propiamente latinoamericano donde se ponen a prueba o en diálogo las teorías y donde se entrenan y trabajan los antropólogos, donde difunden sus hallazgos y reciben las reacciones a sus escritos o declaraciones mediáticas. Este sería entonces parte de la propia realidad de socialización e inserción de los antropólogos tanto como profesionales, miembros de un sistema académico, y también como ciudadanos. América Latina no sería ya una cantera ni el trabajo de campo un instrumento o la caja de herramientas para probar una teoría, sino un proceso constitutivo de cierto tipo de persona instrumental-conceptualizadora para generar cierto tipo de conocimiento a partir de cierta relación social entre colegas y con los sujetos estudiados.

En sus dos formulaciones, tanto si es puesto en diálogo como si pone a prueba a la teoría, el trabajo de campo mantendría cierta autonomía con respecto al dominio de las teorías. Aunque se lo asimile al laboratorio de los naturalistas, el campo es un escenario poco controlado en el cual quien investiga se sumerge para comprender, aprehender y reconstruir otras lógicas, otras formas de vivir y de pensar a costa del bienestar emocional o personal que le aseguran las suyas propias. Es este carácter poco previsible y tan incierto que convierte al campo en un atrayente desafío. Sin embargo, el misterio del trabajo de campo es reproducido por sus propios cultores, nosotros. Porque por ahora y más allá de la generalmente insuficiente

prédica por cómo proceder a la ‘recolección de datos’, la *autonomía del trabajo de campo* se preserva en y gracias a su informalidad, como la instancia menos teorizada y sistematizada de la disciplina. Por consiguiente, como es fácil imaginar, es la que más desafíos plantea para asegurar su transmisión pedagógica, escrita y oral.

En sus comienzos la antropología británica puso poca o ninguna atención en el asunto y cuando alguien escribía sobre el tema se lo consideraba como una ‘válvula de escape’, metáfora de la física aplicada a una labor intercultural e intersubjetiva pero personal, con un fin disciplinario y disciplinador. Entre la introducción de Bronislaw Malinowski a *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (1922) y el volumen de Laura Bohannan sobre su trabajo de campo con los Tiv de Nigeria en *Return to Laughter* (1964), mediaron cuarenta años y una autoría alterada (Smith Bowen). Pero fue el mismo Malinowski quien planteó los métodos etnográficos de un modo perceptivo e impresionista, no estrictamente racional y objetivista, cuando se refería por ejemplo a su ‘temperamento eslavo’ como más apto para trabajar con los salvajes; o a la necesidad de compañía de los nativos en contraste con la soledad; o a que el día se le presentaba ‘de algún modo’ como a los trobriandeses por vivir en plena aldea. Aunque Malinowski decía que cualquiera podía hacerlo, cada cual debería hacer su propio camino disciplinario y disciplinador. La tarea implicaba una gran cuota de arrojo para familiarizarse con lo desconocido/exótico; implicaba, pese a señalar lo estandarizable de todo trabajo de campo, animarse a improvisar el aprendizaje de otras vidas y sociedades en la totalidad de la persona que investiga, que implicaba superar curiosamente la disyuntiva fatal que subyacía en los escasos consejos de los maestros a los flamantes novatos prontos a partir al campo: *swim* or *sink*, es decir, nadas o te ahogas. Claro que no fuimos los únicos valientes en acometer semejante empresa.

*Sink or swim [...] or fly*²

Algo así se les planteó a los oficiales pilotos de caza de la Fuerza Aérea Argentina en el ataque a la *Royal Task Force* de 1982 en la guerra por las Malvinas e islas del Atlántico Sur que tuvo lugar entre el 2 de abril y el 14 de junio. Pese a que contaban con un duro entrenamiento en combate aéreo y en el ataque a objetivos terrestres, la doctrina, es decir, las normativas político-castrenses en las que la FAA era una socia menor, no le permitía operar en un escenario aeronaval salvo como fuerza complementaria de otra, la aviación de la Marina o Aeronaval, y sin emplear otros medios que los propios (Aranda 2007). Así que los pilotos de combate fueron a enfrentar una fuerza principalmente embarcada, pero con conocimiento y equipamiento para atacar a otro tipo de blanco (sobre superficie terrestre). Ir sin el armamento adecuado tuvo sus consecuencias como, por ejemplo, que las

2 Húndete o nada [...] o vuela.

bombas atravesaran las ligeras carcasas de los buques, como dicen, “igual que a un pan de manteca”. Tampoco tenían entrenamiento en cómo acometer naves artilladas y con sistemas misilísticos de alta sofisticación que detectaban a sus atacantes a kilómetros de distancia. Si debían partir con el tanque ‘medio lleno’ porque con tanques suplementarios de combustible y una bomba de 500 libras o 3 de 250 tendrían dificultades para despegar, deberían reabastecer en vuelo (con aviones cisterna KC-130 Hércules) a medio camino para llegar a la flota, estar allí entre un minuto y minuto y medio, y pegar la vuelta. En suma: los oficiales no tenían experiencia en este tipo de guerra (Carballo 1983; Moro 1985).

Entonces durante el mes de abril mientras la flota británica atravesaba el Atlántico de norte a sur, algunos pilotos aeronavales comenzaron a recorrer las unidades aéreas dictando conferencias instructivas sobre cómo atacar objetivos marítimos. El punto álgido de aquel ciclo de charlas era siempre el costo: para atacar una fragata con éxito decían, se necesitarían ocho aviones, de los cuales solo uno lograría atacar y volver. Los aeronavales, habilitados por la ‘doctrina’ para el escenario bélico sobre el mar, les decían a los pilotos sin experiencia en ese escenario antes de empezar que iban a una muerte casi segura, que la desigualdad entre atacado y atacante era proverbial y prácticamente insuperable y, lo más importante, que la experiencia se haría a costa de ellos pero sin ellos para ganarla, aprovecharla y transmitirla.

Durante más de cinco años trabajé con oficiales generalmente ya retirados, que en 1982 atacaron a la flota británica a bordo de aviones norteamericanos (A-4B de la McDonell Douglas Corporation) diseñados para operar desde portaaviones en la Guerra de Corea. Al ser incorporados a la FAA los A-4B perdieron sus atributos aeronavales y se volvieron ‘terrestres’. Quienes primero los volaron fueron a aprender a la metrópoli, pero su campo de aplicación en la Argentina sería distinto del original. Aunque los Estados Unidos eran los autores de aquellos desarrollos aeronáuticos que se emplearon efectivamente en 1982, no eran los dueños de toda la gama de usos y aplicaciones posibles de este avión de combate o, dicho de otro modo, no eran los dueños de todas las vidas y sentidos posibles de ese avión conducido por estos pilotos. Esas vidas y sentidos se convertirían en experiencia cuando los pilotos argentinos experimentaran la guerra desde estos aviones. La experiencia se haría desde adentro —de la aeronave y las acciones de guerra— a sabiendas que no sabían, con el absoluto compromiso personal, corporal y mecánico (Guber 2016), al igual que los antropólogos en cada trabajo de campo. Así como un soldado no puede pensarse haciendo la guerra sin embarrarse, o sin ensuciar al avión en la bruma al ras del mar, tampoco los antropólogos pueden pensarse haciendo trabajo de campo sin que el campo los atraviese con todos sus contratiempos y sus avatares. Este atravesamiento conlleva la sorpresa de la absoluta novedad en que algo francamente importante no ha sido previsto.

Uno de los términos más habituales con que políticos y especialistas argentinos han fustigado a toda la empresa bélica de Malvinas fue el de ‘improvisación’. Derivado del “acto de improvisar”, una de sus acepciones es “hacer algo de pronto, sin estudio

ni preparación”.³ En el ejemplo sudatlántico la connotación más habitual refiere al oportunismo político de la Tercera Junta Militar del autodenominado Proceso de Reorganización Nacional iniciado en 1976. La guerra, se dice fue ‘de pronto’, ‘un manotazo de ahogado’ del gobierno militar. Pero también improvisaron los pilotos argentinos y pese a todos los diagnósticos lograron una sólida experiencia con base en pérdidas propias y también enemigas (Moro 1984; Matassi 1991). ¿Cómo caracterizar ese conocimiento? Pasando a la antropología, ¿acaso los cursos de teoría y metodología previenen a los novatos de improvisar en su trabajo de campo? Más aún: ¿acaso solo improvisa el principiante?

¿Cómo se enseña y cómo se aprende?

Aunque los antropólogos que hacemos trabajo de campo académico estamos académicamente ‘capacitados’, no podemos evitar la improvisación y esto por una razón bastante simple: porque aún cuando creemos que lo que obtenemos en el campo es el resultado de nuestra formación teórica y de nuestras maneras más o menos sistemáticas de definir las situaciones, es decir, aún cuando creemos que el trabajo de campo es producto de nuestra reflexividad académica,⁴ quienes se relacionan con nosotros no piensan ni obran en estos términos. Afortunadamente la improvisación es ineludible porque es la fuente potencial del descubrimiento y la creatividad, la reacción no prevista ante lo imprevisto, a lo genuinamente desconocido y *otro*.

Dediqué varios años a estudiar cómo había hecho la antropóloga argentina Esther Hermitte, integrante de un equipo de investigación de la Universidad de Chicago, para descubrir en Pinola/Villa Las Rosas —un pueblo de los Altos de Chiapas— que los indios tenían un sistema de control social que, como gobierno, operaba en el plano sobrenatural castigando mediante la brujería a quienes decidían ladinizarse (dejar de ser indios y convertirse en ladinos). Si bien estudiaba en una universidad metropolitana, su formación teórica era sumamente estrecha; partió al campo a ‘elegir comunidad’ con solo un año de cursos que incluían la lectura de etnografías y de gruesos volúmenes de teoría social y antropológica. Hermitte descubrió ese sistema sobrenatural de control social porque entre otras cosas el campo le plantó, como ella decía, un muerto en su vecindario; un brujo finiquitado por ‘maloso y

3 Improvisar. Real Academia Española. Disponible en: <http://dle.rae.es/?id=L8aUj8Q> (Acceso: 18/08/2016).

4 Me refiero aquí no a la capacidad de reflexionar sobre cómo nuestra persona (género, edad, clase social, adscripción étnica, etc.) incide en el trabajo de campo, sino a los modos en que los investigadores en tanto personas sociales y académicas producimos marcos significativos para comprender las realidades empíricas que estudiamos. Si bien este mecanismo es inevitable, en la investigación etnográfica debe poder dar lugar —en algún tramo de la investigación—, al acceso a las reflexividades de nuestros nativos. De lo contrario el conocimiento será etnocéntrico.

pendenciero'. Aunque creía que iba al campo 'a recolectar datos', este la envolvió y la obligó a ser transitada por él. Huelga decir que en 1958-9 no tuvo ningún curso de trabajo de campo ni de método etnográfico. La pregunta vendría a ser, entonces, ¿cómo hizo para encontrar lo que no esperaba y transformarlo en un descubrimiento antropológico?⁵

La asignatura Teoría antropológica, a veces llamada Historia de la antropología es uno de los ingredientes más estandarizados en los programas de las carreras y los posgrados en antropología. Allí se recorre desde el evolucionismo hasta los posestructuralismos nacidos, imaginados, pensados y planteados en las academias metropolitanas, especialmente en las anglófonas. Igual que el A-4B de la McDonnell Douglas Corporation o el Mirage III de la empresa Mirage-Dassault, los antropólogos viajamos y examinamos en todas sus posibilidades la potencia del motor del funcionalismo, el asiento eyector del estructuralismo y el sistema de reabastecimiento del constructivismo. Pero, a diferencia de los pilotos que se adiestran en simuladores de vuelo y al principio conducen aviones llevando detrás a sus instructores, los antropólogos nos vamos a 'hacer trabajo de campo' en soledad. Y allí nos las arreglamos para que nuestros conocimientos de prácticas y nociones radicados en personas de carne y hueso desemboquen en un texto etnográfico que dialogue con teorías de la disciplina.

La ausencia del trabajo de campo de los programas de enseñanza antropológica se reproduce en la literatura respectiva, la cual se inició con secciones de libros sobre algún pueblo 'exótico'—*Tamil* de WHR Rivers (1907) y *Los Argonautas* [...] de Malinowski (1922)—, siguió con algunas autobiografías de campo escritas por mujeres —la ya mencionada Laura Bohannan (1964), Hortense Powdermaker (1966), Rosalie Wax (1971), Jean Briggs (1970), Margaret Mead (*Cartas de una antropóloga*)—. Para los años setenta llegaron los manuales redactados en su mayoría por hombres, siendo los más famosos el de Greth y Pertti Pelto (1970), Martyn Hammersley y Paul Atkinson (1983) y Roy Ellen (1986). Entre mediados de los setenta y durante los ochenta salieron las compilaciones de experiencias de campo de mujeres antropólogas (Golde 1970), los escritos sobre *Anthropology at home* (Messerschmidt 1981; Jackson 1987) y de *Study up* (Nader 1988).⁶ Entre

5 Mi estudio se publicó como *La articulación etnográfica* (Guber 2013) y se basa en su etnografía final (Hermitte 1971) y en sus borradores, cuadros, informes parciales, listados y diario de campo, todo lo cual se encuentra en el sitio web del Centro de Antropología Social del IDES: *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo* (2004). Disponible en: cas.ides.org.ar/files/2013/03/Poder-Sobrenatural-y-Control-Social.pdf

6 *Anthropology at home* es la expresión norteamericana para designar a la antropología en la propia sociedad o sector social de quien investiga, y *study-up* la que refiere al estudio de sectores o clases sociales más altos que aquellos a los que pertenece; en este segundo caso va implícito que el estudio se lleva a cabo también en la sociedad del investigador. Un análisis de jefatura en Tonga o de la monarquía en Madagascar no cabe dentro de esta categoría.

mediados de los ochenta y durante los noventa despuntaron las autobiografías ‘postmodernas’, desde *Reflections on Fieldwork in Moroccode* Paul Rabinow (1977) y *Writing culture* (Clifford y Marcus 1986), pasando por el género auto-etnográfico (Okely y Callaway 1992) hasta *Taboo*, una compilación sobre el erotismo en el trabajo de campo (Kulick y Willson 1995). Este listado es en verdad una edición bastante limitada si tenemos en cuenta que se trata de una disciplina que preservó el trabajo de campo malinowskiano propuesto y planteado en 1922 como su marca registrada. Aquellas publicaciones, salvo los manuales resultaban de la voluntad de sus autores de dar a conocer sus experiencias singulares porque en sus universidades —todas metropolitanas— no se destinaba un curso específico al trabajo de campo etnográfico.

Ahora bien, si los requerimientos para tesis doctorales en las universidades metropolitanas han sido desarrollar una investigación basada en información obtenida de primera mano en una sociedad ‘exótica’, es decir, profundamente distinta a la de quien investiga, generalmente occidental y europeo (ver Barley 1989), ¿cómo se capacita a los candidatos para hacerlo? Malinowski les leía a sus alumnos sus propias notas para mostrar la evidencia empírica de alguna interpretación o el nacimiento de algún planteamiento teórico. Pero esto no es lo usual. Generalmente se instruye a leer mucha teoría y textos etnográficos escritos por otros colegas y preferentemente en la propia lengua (británicos, norteamericanos, australianos, sudafricanos y canadienses anglófonos en inglés; franceses y canadienses francófonos en francés). En tiempos de Hermitte (fines de los cincuenta y comienzos de los sesenta) los estudiantes buscaban inspiración en algunos artículos que publicaba la revista *Human Organization de la AAA* dedicada a la antropología aplicada; los principales journals (*Current Anthropology*, *American Anthropologist*, *American Ethnologist*, y los que le siguieron) no tenían artículos sobre el tema. Recién en los noventa *Ethnography* y *Contemporary Ethnography* pusieron en el centro las experiencias de académicos de diversas disciplinas que empleaban la etnografía en sus investigaciones. Los cursos de ‘metodología’ entendida como ‘trabajo de campo etnográfico’ comenzaron a incorporarse a mediados de los ochenta, cuando los debates sobre la antropología posmoderna empezaban a traducirse en una literatura interesante y controversial.

Entre tanto, los estudiantes recorrían solo una parte de toda la teoría antropológica disponible. Las academias metropolitanas se estudiaban a sí mismas como productoras de teoría pero siguiendo las barreras lingüístico-imperiales, de modo que tenían un lugar donde reconocer su reflexividad como investigadores de un mundo dividido y ordenado por ellas en áreas culturales cuyos límites solían corresponder al dominio colonial. Las metrópolis, salvo en los casos de Sudáfrica y Australia, no eran objeto de la antropología sino de una especialidad supuestamente *demodée*, el folklore o demología, cuya potencialidad política, sin embargo, puso de manifiesto con sesgos opuestos un Herder o un Gramsci. Entre tanto, los latinoamericanos leemos mucha teoría metropolitana, alguna traducida al castellano y al portugués, alguna (y poca) etnografía traducida a nuestros idiomas o en sus idiomas originales.

De este breve recorrido podemos inferir que ‘los del norte’ no necesitaron pensar su lugar críticamente. Más bien se las arreglaron para preservarlo, como se diría en lingüística, como ‘no marcado’. Y cuando abrieron las puertas a un serio autoexamen lo hicieron en dos coyunturas críticas: la de los sesenta con las guerras anti-coloniales, y la de los ochenta y noventa con la caída del Muro de Berlín y de los ‘grandes relatos’. En ambos casos la crítica del *white man burden*⁷ estuvo acompañada por una explosión de literatura sobre trabajo de campo. De esto podríamos también inferir que, al menos en antropología, los giros teóricos no están desvinculados ni en el norte ni en el sur, de cuanto sucede en las relaciones entre investigadores e investigados. Estas relaciones se hacen presentes principalmente en el campo. Me parece que el análisis de estas relaciones alberga un gran potencial para comprender la crítica disciplinar, la crítica al etnocentrismo y también al principal instrumento de investigación, quien investiga en tanto que académico y ciudadano sociocultural e institucionalmente situado. Así, la literatura del trabajo de campo creció y se desarrolló junto a las reflexiones sobre el propio lugar de quien investiga y de su disciplina, el desarrollo de la crítica teórica y de los procesos histórico-políticos.

El factor AL (*the LA slot*)

Nuestro trabajo de campo nos toma posicionados en relación a las temáticas y a las poblaciones con las que deseamos trabajar. A diferencia de los antropólogos de los países centrales, los latinoamericanos generalmente investigamos en nuestros países y con sus habitantes. Quiero decir: si ya sabemos que los datos se producen y no se recolectan, y si sabemos que se co-producen intersubjetiva y no unidireccionalmente, entonces las formas recíprocas de generar contextos de interpretación —reflexividad— dependen de qué entienden las partes intervinientes de lo que están haciendo. Para los académicos el principal pero no el único contexto de interpretación es el teórico. Para los antropólogos del Sur la teoría antropológica se aprende en materias teóricas que reseñan la historia del devenir teórico, un devenir metropolitano o ‘metropolitanizado’ (Malinowski no era inglés sino polaco, pero es asimilado sin pasado alguno a la antropología social británica). La historia de la antropología es la historia del devenir teórico construido como perteneciente a cierta parte del Norte (Estados Unidos, Francia y Gran Bretaña). Debido a que ese devenir en tanto fundamento de la disciplina delimita y modela nuestro desarrollo, los latinoamericanos aprendemos a posicionarnos como nortños; esto sucede no solo teóricamente. El sesgo es claro en los cursos de trabajo de campo etnográfico que, cuando efectivamente se incorporan en los programas de las principales universidades latinoamericanas, se dedican a la práctica directa y/o al formato manualesco de revisión de las principales ‘técnicas de recolección de datos’ o, en

7 La culpa/la carga del hombre blanco.

el mejor de los casos, a la lectura de artículos experienciales escritos en el norte, en que toda la percepción es ‘de allá’. El sesgo resulta en que quien investiga suele presentarse como ascético, aunque políticamente correcto, pero es siempre externo a la sociedad que estudia, un instrumento de la ciencia, indeterminado por la historia; un ser académico para el cual su género, religión e ideología política aparecen como limitantes solo desde el punto de vista de los nativos.

La puesta en cuestión de la ciencia del sur y del trabajo de campo etnográfico en nuestro subcontinente es un fenómeno relativamente reciente (Krotz 1997, Jimeno 2005, Restrepo y Escobar 2005 y Lins Ribeiro y Escobar 2008) han hecho sus aportes en sus correspondientes sentidos, sin olvidar el vigente y premonitorio texto de Vessuri 2002 [1974]). La bibliografía dominante sobre nuestro trabajo de campo etnográfico y la mayoría de nuestro ejercicio se vierte en referencias concretas a los modos de mirar y entender desde el norte, donde los guiños, las anécdotas y los personajes adquieren significación en la lengua nativa de quien investiga y de su publicación. A diferencia del trabajo de campo cuyas referencias son explicitadas para traducirse y ponerse en contexto al redactar el texto etnográfico, la familiaridad informal con la teoría y con las genealogías teóricas, con los modos de expresión y con el posicionamiento del autor, no se traduce ni se explicita. Por eso la primera literatura destinada a los cursos son manuales producidos en el norte, con una sensibilidad acorde a los lectores académicos de las universidades metropolitanas y su relación con el resto del mundo.

Probablemente esta constatación me impulsó a escribir en 1986 *El salvaje metropolitano* (2004 [1991]). ¿Quiénes ocupaban el espacio escrito del trabajo de campo por entonces?: el Rincure (s.f.), una publicación de circulación latinoamericana de los ochenta—excelente pero restringida—orientada por los escritos de Elsie Rockwell (1980) (y el resto con un fuerte sesgo en epistemología), el manual de Hammersley y Atkinson, y los franceses y norteamericanos compilados en Brasil (Thiollent 1982; Feldman-Bianco 1987) además del manual de Isaura Pereira de Queiroz (1991) y *A aventura antropológica* de Ruth Cardoso (1986). Sin embargo, y pese a esta presencia, que difiere del resto de América (México prestaba más atención a los métodos en ciencias sociales que a los de la antropología), Brasil incorporó demasiado tarde y solo a veces alguna materia dedicada al trabajo de campo. Salvo la UFRGS (con la notable excepción de Roberto Cardoso de Oliveira 1998; ver también Oliveira y Ruben 1995), los principales posgrados de Brasil (UNB, Museu, UFRJ) no tienen esa materia y si la incorporaron fue recién en este siglo (Trajano Filho y Lins Ribeiro 2004). En castellano se publicaba la historia de vida, muy promovida por el éxito de *La vida, Pedro Martínez, La cultura de la pobreza y La familia Sánchez* de Oscar Lewis en los años 1950-1960, de manera que las publicaciones innovadoras sobre metodología cualitativa en ciencias sociales se centraban fuertemente en alguna versión de esta modalidad (Balán y Jelin en 1970, Rocca y Magrassi en 1980, Saltalamacchia en 1992), y en las historias de vida de protagonistas de movimientos indígenas de resistencia, como Domitila Chungara y Rigoberta Menchú.

Las últimas compilaciones brasileñas sobre trabajo de campo provienen no casualmente del sur del país, de la UFRGS. Se trata de *Entre saias justas e jogos de cintura* de Soraya Fleischer y Alinne Bonetti (2007), egresadas de esa universidad, y de *Experiencias, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo* de la editora de la UFRGS. Ambos resultan de un ciclo de conferencias (*palestras*) (Schuch *et al.* 2010) promovido por el Departamento de Antropología del Programa de Pós-graduação em Antropologia Social de la UFRGS, donde Cornelia Eckert y Ana Luiza da Rocha enseñan formalmente la materia trabajo de campo. Algo así sucede en Argentina, donde el Centro de Antropología Social del IDES creado por Hermitte en 1974, que retomé en 1992 después de su fallecimiento, nucleó a estudiantes de cursos sueltos sobre métodos etnográficos, el Grupo Taller de Trabajo de Campo Etnográfico (1993-1998) y las muy exitosas Jornadas trianuales de Etnografía y Métodos Cualitativos, que celebramos desde 1994 en Buenos Aires (ver Guber *et al.* 2014). En vez, no suele haber sesiones sobre trabajo de campo en las Reuniones de Antropología del Mercosur, ni en los Congresos Argentinos de Antropología Social, ni en los de la Asociación Latinoamericana de Antropología Social ni de la Asociación Brasileña de Antropología.

¿Qué significa esta ausencia, ahora desde nuestro ángulo latinoamericano? Que no nos damos espacios para discutir nuestras posiciones como ciudadanos académicos insertos socio-culturalmente en determinadas maneras de producir conocimiento social. La discusión sobre los resultados se vuelve teórica y en todo caso ético-política, pero el instrumento de conocimiento, la persona que investiga queda desvinculado de la historia, la política y la región y, por lo tanto, sufre un proceso de naturalización. Los antropólogos latinoamericanos no solemos escribir, tematizar y problematizar el trabajo de campo etnográfico en nuestras propias realidades, por lo que carecemos de la publicidad de esas reflexiones para su enseñanza. Nuestro trabajo de campo no se convierte en una experiencia académica, sino que persiste como informal.

Epílogo

El trabajo de campo etnográfico fue una marca registrada de la antropología social británica. Desde entonces se trata de una aproximación a la vez racional y vivencial de un académico entrenado teóricamente en la alteridad, en una cultura o sector social que le resulte fenoménica y/o conceptualmente extraño. Casi paralelamente a los desarrollos disciplinarios en 'el norte' el *métier* se fue abriendo paso en otras academias nutriéndose de las elaboraciones originales en las academias antropológicas metropolitanas.

Queda fuera de esta ponencia discutir la idea de que la antropología nació en el norte y fue seguida y reproducidas en el sur, aunque tengo mis serias dudas de que así haya acontecido. Mi punto es que ninguno de los desarrollos de la antropología pudo sobrevivir como un modelo a replicar sin pasar por la persona que investiga y por los

contextos creados en su relación con sus sujetos de estudio. Sin embargo, las academias del norte ocultaron o no explicitaron las posiciones socio-históricas de esa persona, que no era un singular sino un plural. La noción de experiencia —tenerla, hacerla, ganarla—viene bien aquí porque supone implicar a quien investiga en un proceso de cambio tanto conceptual como analítico-personal. Al no tornarse en objeto de análisis, esa experiencia se plantea como improvisación. ¡Pero cuidado! No toda improvisación supone “hacer algo de pronto, sin estudio ni preparación”. Como han mostrado los pilotos argentinos en Malvinas en 1982, para ser exitoso se debe improvisar a partir de mucho estudio y preparación, empeñándose en ganar experiencia y ser su sujeto, es decir, regresando y transmitiéndosela a otros. Es que la improvisación y el aprendizaje por la experiencia propia tienen mala prensa. Tim Ingold, entre otros, ha alertado que en el conocimiento científico moderno, la perspectiva personal y vivencial debe dar lugar al experimento objetivo e impersonal (2000). Por eso, la improvisación aportaría un conocimiento de estatus inferior al que contribuye el laboratorio o los académicos centrados en la teoría y en la comprobación estadística.

Los antropólogos sabemos que la improvisación no se hace a partir de la nada sino desde lo que ya se sabe, lo que se tiene y, aunque suene esencialista pero en mérito a la brevedad, a partir de lo que ‘se es’. En América Latina, y supongo que en otras latitudes y longitudes aprendemos bastante cerca, y a veces problemáticamente, de las sociedades que estudiamos. Nuestras universidades no son torres de marfil y los investigadores terminamos involucrados de muchas maneras en nuestros campos. Sin embargo, esto no es un mérito. Quiero decir: no alcanza para definirnos como antropólogos-ciudadanos, a diferencia de los del norte. Lo que nos hace distintos no es ser ciudadanos de las mismas jurisdicciones jurídico-políticas (naciones) que habitan nuestros sujetos de estudio, sino analizar la relación socio-histórica que entablamos con ellos y cómo esta define nuestro análisis durante y después del trabajo de campo. Esa relación no nace al escribir la etnografía sino mucho antes, al preconcebir cierta realidad como interesante para ser investigada, al enfrentarla mediante un conjunto de improvisaciones en el trabajo de campo y organizarlas transformándolas en experiencia teórico-práctica de ese grupo social; y al publicarla para que sea leída, entre otros, por sus protagonistas. La gran diferencia residiría, entonces, en que en América Latina estamos obligados a pensar esa relación de ciudadanía común, no necesariamente igualitaria, y en que silenciar ese pensamiento resulta siempre en la naturalización y por lo tanto en la pérdida de buena parte de la potencia antropológica. Por eso grandes antropólogos latinoamericanos como Cardoso de Oliveira y Bonfil Batalla escribieron sobre los dilemas del trabajo de campo en nuestros países. Ciertamente el lugar donde se aprende a pensar y a discutir estas cuestiones es la formación académica, pero en ella dos son los lugares más provocativos y adecuados: las cátedras de métodos y las aún inexistentes historias regionales y nacionales de la antropología. Quizás creando y recreando estos lugares, profesores y estudiantes podamos empezar a aprender los modos en que los trabajos de campo nos hacen, día a día, más antropólogos *en y de América Latina*.

Referencias citadas

- Aranda Durañona, Oscar
2007 *Y la guerra contaminó los cielos. Evolución del pensamiento doctrinario aeronáutico*. Buenos Aires: Dirección de Estudios Históricos, Biblioteca Nacional de Aeronáutica.
- Barley, Nigel
1989 *El antropólogo inocente: notas desde una choza de barro*. Barcelona: Anagrama.
- Bonetti, Alinne e Soraya Resende Fleischer
2006 *Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis: Mulheres.
- Boscovich, Aleksandar
2008 *Other People's Anthropologies: ethnographic practice on the margins*. Nueva York: Berghahn Books.
- Bowen, Elenore Smith
1964 *Return to laughter*. Nueva York: Anchor Books.
- Briggs, Jean
1970 *Never in anger: portrait of an Eskimo family*. Cambridge: Harvard University Press.
- Carballo, Pablo Marcos
1983 *Dios y los halcones*. Buenos Aires: Siete Días.
- Cardoso, Ruth
1986 *A aventura antropológica*. Río de Janeiro: Paz e Terra.
- Clifford, James y George Marcus
1986 *Writing culture: the poetics and politics of ethnography: a School of American Research advanced seminar*. Berkeley: University of California Press.
- Feldman-Bianco, Bela
1987 *Antropología das Sociedades Contemporâneas. Métodos*. São Paulo: Global Editora.
- Golde, Peggy
1970 *Women in the field: anthropological experiences*. Chicago: Aldine Publishers.
- Guber, Rosana
2004 [1991] *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Legasa.
2013 *La articulación etnográfica: descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*. Buenos Aires: Biblos.
2016 *Experiencia de balcón*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Guber, Rosana *et al.*
2014 *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogos de campo*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

- Hammersley, Martyn y Paul Atkinson
 1983 *Ethnography: principles in practice*. Londres: Tavistock Publications.
- Hermitte, Esther
 1974 “La observación por medio de la participación”. En: Sergio Visacovsky y Rosana Guber (eds.), *Historia y estilos de trabajo de campo en la Argentina*, pp 263-287. Antropofagia. Buenos Aires: UBA.
- Jackson, Anthony
 1987 *Anthropology at home*. Londres: Tavistock Publications.
- Jimeno, Myriam
 2005 La vocación crítica de la Antropología en Latinoamérica. *Antípoda*. 1: 43-65.
- Krotz, Esteban
 1997 Anthropologies of the South. Their rise, their silencing, their characteristics. *Critique of Anthropology*. 17(3): 237-251.
- Kulick, Don y Margaret Willson
 1995 *Taboo: sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. Londres: Routledge.
- Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar
 2008 *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Popayán: Wenner-Gren Foundation, Enviñon Editores, CIESAS.
- Magrassi, Guillermo y Manuel Rocca
 1980 *La “historia de vida”*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Malinowski, Bronislaw
 1961 [1922] *Argonauts of the western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian*. Nueva York: E. P. Dutton y Co. Inc.
- Messerschmidt, Donald
 1981 *Anthropologists at home in North America; methods and issues in the study of one’s own society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nader, Laura
 1988 “Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying Up”. En: Johnetta Cole (ed.), *Anthropology for the Nineties*, pp 470-484. Nueva York: The Free Press.
- Okely, Judith y Helen Callaway
 1992 *Anthropology y autobiography*. Londres: Routledge.
- Pelto, Pertti y Gretel Pelto
 1970 *Anthropological research: the structure of inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peirano, Mariza
 1995 *A favor da etnografia*. Río de Janeiro: Relume Dumará.

- Powdermaker, Hortense
1966 *Stranger and friend: the way of an anthropologist*. Nueva York: W. W. Norton y Company.
- Queiroz, María Isaura Pereira de
1991 *Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva*. São Paulo: T. A. Queiroz Editor.
- Rabinow, Paul
1977 *Reflections on fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- Red Latinoamericana de Investigaciones Cualitativas de la Realidad Escolar
s.f. Apuntes etnográficos (sugerencias prácticas). Dialogando, Cuaderno de Formación. 2: s.p.
- Restrepo, Eduardo y Arturo Escobar
2005 Other Anthropologies and Anthropology Otherwise: steps to a world anthropology network. *Critique of Anthropology*. 25(2): 99-128.
- Rockwell, Elsie
1980 La relación entre etnografía y teoría en la investigación educativa. Disponible en: https://issuu.com/gomez.carolina/docs/elsie-rockwell_la-relacion-entre-et (Acceso: 30/04/2016)
- Saltalamacchia, Homero
1992 *Historia de vida-Reflexiones a partir de una experiencia de investigación*. Puerto Rico: CIUJUP.
- Schuch, Patrice; Miriam Steffen y Roberta Peters
2010 *Experiencias, dilemmas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo*. Porto Alegre: UFRGS Editora.
- Trajano Filho, Wilson y Gustavo Lins Ribeiro
2004 *O campo da antropologia no Brasil*. Río de Janeiro: ABA-Contra Capa.
- Thiollent, Michel
1982 *Crítica metodológica, investigação social e enquete operaria*. São Paulo: Polis.
- Vessuri, Hebe
2000 [1974] La observación participante en Tucumán 1972. *Revista Paraguaya de Sociología*. 27: 59-76.
- Visacovsky, Sergio y Rosana Guber
2002 *Historia y estilos de trabajo de campo en la Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Wax, Rosalie
1971 *Doing fieldwork: warnings and advice*. Chicago: University of Chicago Press.

5. Consolidación de dos líneas de investigación en el escenario brasileño: antropología urbana y antropología visual

CORNELIA ECKERT,¹ ANA LUIZA CARVALHO DA ROCHA²

Introducción

Escuchamos con insistencia en los eventos internacionales latinoamericanos que el siglo XX estuvo marcado por las relaciones asimétricas entre las antropologías nacionales latinoamericanas y las grandes escuelas de Europa y de América del Norte. Podemos leer sobre los análisis realizados por uno de los más impactantes antropólogos-teóricos brasileños, Roberto Cardoso de Oliveira (1988, 2000), al contrastar las estilísticas entre las antropologías periféricas y las centrales. El pensador sugiere que esta perspectiva conoce transformaciones con la politización del campo antropológico, en el caso brasileño desde las décadas de los setenta y ochenta, “cuando el tema de la construcción de la nación empieza a tomar cuerpo”, ya que estaríamos viviendo una época de dinamización de las relaciones entre “la comunidad de profesionales de la disciplina y los Estados nacionales” (Cardoso de Oliveira 2000: 109-110).

La antropología de forma institucionalizada se inicia en Brasil durante los años cincuenta con la creación de su Asociación Científica (Associação Brasileira de Antropologia — ABA—). Desde entonces, junto con la Asociación Nacional de Estudios de Posgrado e Investigación en Ciencias Sociales —ANPOCS— y de la Sociedad Brasileña para el Progreso de la Ciencia —SBPC— pasan a ser contextos fundamentales para los encuentros de la comunidad de antropólogos, a pesar que durante las décadas de los sesenta y setenta hayan enfrentado dificultades en lo que atañe a la libertad de reunión,

1 Profesora del programa de posgrado en Antropología Social, Universidad Federal do Río Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.

2 Profesora del programa de posgrado en Antropología Social, Universidad Federal do Río Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.

debido a la política nacional dictatorial. Solamente en la década de los ochenta con la vuelta al estado civil es posible testimoniar el fortalecimiento de las asociaciones científicas, así como la organización de reuniones internacionales. Podemos sugerir que en 1990 esta coyuntura de cambio recibe un impacto aún mayor cuando surgen los congresos dirigidos al público latinoamericano, como la Reunión de Antropología Mercosur —RAM—, la Reunión de Antropología Ecuatorial —RAE—, el Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología —ALA—, entre otros eventos. Las propias reuniones nacionales como en el caso brasileño, la Reunión Brasileña de Antropología —RBA— pasan a registrar el aumento de la participación de antropólogos provenientes de América del Sur y Central en sus eventos.

Es innegable, en el caso brasileño que este incremento está relacionado con las políticas internacionales del Estado que apuntan al acercamiento e intercambio latinoamericano como lo comprueban las convocatorias de instituciones gubernamentales de fomento a la investigación (Coordinación de perfeccionamiento de personas con nivel superior —CAPES—, Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico —CNP—). Otra política de estímulo al intercambio peninsular latinoamericano se puede identificar en los Programas de Estudiantes-Convenio de Posgrado —PEC-PG— que conceden becas de doctorado con el propósito de aumentar la calificación de los profesores universitarios, la investigación, los profesionales y graduados de la educación terciaria de los países en desarrollo con los que Brasil mantiene acuerdos de cooperación educativa, cultural o de ciencia y tecnología. Además, vale la pena citar otro frente de fortalecimiento de intercambios, se trata de la calificación de revistas científicas de antropología en Brasil, abiertas a publicaciones en español, entre otros idiomas.

En la actualidad el marco de la formación de antropólogos en Brasil se basa principalmente en los programas de posgrado a nivel de maestría y de doctorado. Si bien a comienzos del siglo XXI Brasil tenía diez programas —cuatro de maestría y de doctorado—, en 2013 el sistema de evaluación de la CAPES en el área de antropología y arqueología indica la existencia de veinticinco programas de maestría en antropología y doce doctorados.³ Cabe aclarar que el sistema de evaluación funcionó hasta 2013 con revisiones trienales y, actualmente es un sistema continuo —Sucupira—. En este sistema, nuestro programa —PPGAS, UFRGS— se ubicó en el último concepto máximo de revisión de excelencia universitaria. Hoy por hoy es fácil conseguir datos sobre la educación y la investigación antropológica en Brasil en los portales de instituciones como CAPES, CNPq, ABA y portales de todos los programas de PG en antropología. Es de forma deliberada que no estamos citando el área de la arqueología, que incluso si se evaluara conjuntamente, tendría otras particularidades en lo tocante a asociación y resultados investigativos.

3 Veáse el documento de área, gestión de la profesora Lia Machado como coordinadora. Disponible en: www.capes.gov.br/component/content/article?id=4650:antropologiaarqueologia (Acceso: 07/04/2014).

Para hacer nuestro aporte sobre la antropología brasileña optamos por jerarquizar dos campos de conocimiento, la urbana y la visual (o de la imagen). No solamente porque nuestra formación y desempeño profesional se han dado en la interfaz de estos campos, sino porque ambas son disciplinas que surgen en el embate de la consolidación de la antropología brasileña y están presentes en la mayoría de los programas de posgrado en Brasil. Respondiendo al reto de este seminario, traemos la trayectoria de estas líneas, enfocando a los actores en estas comunidades de interpretación, así como a los paradigmas de referencia. Antes, no obstante, deseamos presentarnos. La alianza de investigación de las autoras se concreta al coordinar núcleos de investigación en antropología urbana y visual (o de la imagen), así como al desarrollar disciplinas en estas líneas investigativas. Cuando preparamos el programa de la disciplina de antropología visual e imagen o de antropología urbana para el programa de posgrado en antropología de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul en la ciudad de Porto Alegre, Brasil, reconocemos el esfuerzo de familiarizar a los discentes con los procesos fundadores internacionales y nacionales, así como con las producciones teórico-conceptuales que consolidaron estos campos en el ámbito nacional. Por consiguiente, son estimulados a conocer estas líneas y a reconocer sus formaciones y producciones en el ámbito de estas comunidades de conocimiento antropológico.

La antropología urbana en Brasil

En el Brasil de comienzos del siglo XX una generación de intelectuales experimentarían profundas transformaciones estructurales después de años de política colonial y procesos inmigratorios para la ocupación de las tierras productivas. De esa generación, es de consenso citar a estudiosos de la cultura brasileña como Silvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Nina Rodrigues, Monteiro Lobato, Roquette Pinto, Amadeu Amaral y Basílio de Magalhães. Otros intelectuales son mencionados como formadores de una teoría general del Brasil, entre ellos Manuel Bonfim, Oliveira Viana, Gilberto Freyre y Sérgio Buarque de Holanda. Estos estudios sociales se refieren a la decadencia del mundo económico arcaico tras la liberación de los esclavos, el reflujo de la población desde los centros de minería, el agotamiento del trabajo en propiedades rurales que tenían como élite a los grandes propietarios latifundistas y el crecimiento de las ciudades que pasan a recibir grandes contingentes de migrantes rurales que no soportan más la economía de subsistencia frente a la presión de una producción agrícola exportadora; una sociedad que se moderniza y se abre a las nuevas tendencias de mercado y de la división social del trabajo. En esta coyuntura, la magnitud de la obra de Gilberto Freyre repercute sobremanera al tratar los procesos de aculturación y préstamos culturales examinando la noción de *ciudad*, como la de Recife, a partir de sus trazos distintivos; lo que para la antropóloga Fernanda Peixoto ya era un esbozo de lo que llegaría a ser una antropología *en la y de la* ciudad (2006: 179). Otros intelectuales son consensualmente citados en el proyecto de formación de los primeros cursos de ciencias sociales en Brasil en los años treinta, como en la

Universidad de São Paulo, en la Distrito Federal en Rio de Janeiro o en la Escuela Normal Estado de Pernambuco. Centros de formación en que circularon eminentes investigadores extranjeros como Emilio Willems, Claude Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown, Donald Pierson, Herbert Baldus, Paul Arbousse-Bastide. De ese grupo de padres fundadores surge una generación de sociólogos y etnólogos brasileños con una producción intelectual que tendrá un importante impacto, entre ellos Eduardo Galvão, Arthur Ramos, René Ribeiro, Florestan Fernandes, Thales de Azevedo, Egon Schaden, Darcy Ribeiro y Luiz Castro Faria, etc. (Mellati 1984: 9-10). Estos dos últimos, junto con Roberto Cardoso de Oliveira, colaborador de docencia, organizan el campo de estudios antropológicos en Río de Janeiro institucionalizando la disciplina (Museo Nacional —UFRJ—). Ello se repetirá años después al fundarse las universidades en Brasilia y Campinas, São Paulo (Ver Mellati 1984: 3-52).

Una generación de antropólogos que, si bien por una parte conquistaba un “proceso de socialización profesional” (Velho 1980: 83), por otra, se confrontaría muy pronto con las experiencias de imposición de una dictadura militar persecutoria y represiva de las expresiones intelectuales sociales; eran épocas de resistencia en el contexto universitario. En la Universidad de São Paulo la antropología urbana ejercía su liderazgo. En la obra titulada *A caminbo da cidade*, el tema de la dinámica cultural enfoca el estudio de la familia y la red de parentescos en el ámbito de una sociedad en transformación (Durham 1978: 9). Para ese periodo, Durham identifica una “preocupación de estudiar los grupos socialmente desprivilegiados, económica y políticamente oprimidos, así como los movimientos sociales de protesta de esa población” (Montero 2004: 124). Es posible identificar otros líderes de esta generación en la trayectoria de la científica Ruth Cardoso. Su universo de interés son los inmigrantes japoneses, el impacto de los desplazamientos de estos trabajadores del campo a la ciudad y su reacomodación de forma de vida en las ciudades del Estado de São Paulo, especialmente en la capital (Cardoso 1972). Así como su colega Eunice, no es la dicotomía rural y urbana en el enfoque de sus estudios, sino el énfasis en los procesos de transformación, la interrelación entre estos dos mundos, sus crisis, conflictos y discontinuidades. La trayectoria académica de Ruth Cardoso fue interrumpida por el exilio en Chile durante el régimen de la dictadura militar en Brasil. A su regreso a fines de los años sesenta defendió el trabajo de doctorado enfocando las complejas contradicciones que vivían los nuevos trabajadores que se proletarizaban en las industrias y los nuevos habitantes de la ciudad de São Paulo. Esta línea de estudio convergía con el apogeo de los debates entre estudiantes marxistas sobre la lucha de clases y un proyecto de democratización del país; el camino a la ciudad se consolidaría ahora a través de una generación formada por estos líderes, atenta al reto del hacer etnográfico en la ciudad, junto con las poblaciones que se insertaban de formas variadas y plurales en la nueva realidad urbana: “se trata de investigaciones que operan con temas, conceptos y métodos de la antropología, pero están dirigidas al estudio de poblaciones que viven en las ciudades. La ciudad es, por lo tanto, primero el lugar de la investigación más que su objeto” (Durham 1986: 19).

La politización de los temas en antropología es un viraje importante que conocerá una demanda favorable de público y la intensificación de investigaciones en el contexto urbano. La monografía *A dinâmica cultural na sociedade moderna* de 1976 (Durham 2004) y su estudio *Cultura e ideologia* (1984) tendrán gran repercusión en la academia antropológica. En 1981 Ruth Cardoso, Guita Grin Debert, Eunice Durham y José G. Magnani creaban el Centro de Estudios y Documentación para la Acción Comunitaria (2006). Para Ruth Cardoso, era un espacio de debate en que “los investigadores podrían responder a la demanda planteada por la dinámica de la sociedad contemporánea” (Gordinho 2008: 112). En 1986 la organización del libro *A aventura antropológica* firmado por Ruth Cardoso lanzaba investigaciones inéditas, recuperando el lugar político de actores sociales marginados o inmovilizados por el análisis folclórico.

Las líneas se cruzaban mostrando en el entorno cotidiano urbano a los habitantes de la ciudad como nuevos actores sociales y políticos “el nosotros como otros” (Peirano 2006: 86), una politización que se daba también al desvendar la dimensión simbólica de las acciones ciudadanas. Las tradiciones antropológicas eran dimensionadas en su fusión de horizontes (Cardoso de Oliveira 1988) y la discusión sobre el individualismo moderno, debate avanzado en el área de la ciencia política, se problematiza desde la perspectiva de la sociedad occidental moderna para el contexto político y social brasileño. Un debate que toma una coloración diferente con la relectura de clásicos como Marcel Mauss y Evans Pritchard, o la divulgación de intelectuales contemporáneos en boga en aquel período: Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Victor Turner, Georges Balandier, Clifford Geertz, Marshall Sahlins, Louis Dumont, Frédérick Barth, además de la efervescencia de la obra de Claude Lévi-Strauss sobre la producción simbólica de las culturas y sociedades para la comprensión estructural de las representaciones nativas en las investigaciones brasileñas.

El fin de la década de los setenta y principios de los ochenta son de reapertura política en el país y reverberan los movimientos sociales y políticos. En el campo de la educación se observa la consolidación de los programas de posgrado en Antropología y Ciencia Sociales, surgen los temas de los movimientos sociales urbanos, se analizan las estructuras de poder y el papel del Estado frente a las contradicciones propias del sistema capitalista y del fenómeno urbano, lo que requiere el reconocimiento de una sociedad más compleja y con paradigmas más audaces en el análisis de las problemáticas de movilización de clases sociales y movimientos contra-hegemónicos, más allá de las teorías marxistas y las de la formación del espíritu capitalista. Los investigadores que tratan el tema de la ciudad y la política en los ochenta son predominantemente formados bajo la orientación de Ruth Cardoso y Eunice Durham. El fenómeno de metropolización se acentúa. Treinta ciudades brasileñas concentran el 35 % de la población o el 51,7 % de la población urbana (Valladares *s.f.*). El tema del poder se plantea como una dificultad insoluble que debe ser tratado por la investigación, atenta a las transformaciones sociales y del Estado nacional, teniendo como proyecto entender la construcción de la realidad social brasileña en esta coyuntura, a partir de la formación histórico-económica y política de la nación.

En el contexto urbano predominan estudios que vinculan a sus preocupaciones analíticas el eje cultura e ideología, las relaciones de poder y las expresiones simbólicas. En este período hay una clara perspectiva de asimilación del método etnográfico en su dimensión política acompañada por una heterogeneidad temática que calificará las líneas de investigación en cuestión. Los estudios de caso recortan barrios, suburbios, periferias, barriadas, centros de comunidades, espacios de expresión popular, etc. Es en el espacio cotidiano que se observan las transformaciones en el día a día, y es el método antropológico que sustenta los estudios para tratar los grupos y clases sociales, de cómo sus actores se representan en su situación. Es en ellos que se destacan los temas de la familia, el trabajo y los movimientos sociales (Pessanha 1986; Sakurai 1987), política y pobreza de poblaciones en la periferia urbana (Scarfon 1982; Niemeyer 1985; Caldeira 1982; Zaluar 1985; Macedo 1985), cultura popular (Arantes 1970; Magnani 1982; Von Simson 1990) familia, trabajo y género (Bilac 1983; Corrêa 1983, Sarti 1994), temas de violencia, discriminación y conflicto en la vida cotidiana (Ramalho 1979; Gregori 1987, 1994; Kofes 1991). Se trata de una generación que participa activamente de numerosos seminarios y actividades de investigación que privilegian la práctica etnográfica de la observación de la vida cotidiana en la ciudad, coordinada y presentada en las Reuniones Brasileñas de Antropología y en las Reuniones Anuales de la Anpocs, que integra programas de posgrado y actúa en esferas político-administrativas.

La enorme audacia que conlleva este proceso de aventurarse en la antropología urbana está caracterizada por la tesis de doctorado de Gilberto Velho (1975), bajo la orientación de Ruth Cardoso. Consenso en todas las sùmulas de disciplinas en antropología urbana, el estudio de Gilberto Velho sobre estamentos sociales medios en Río de Janeiro será reconocido por un aprovechamiento teórico de clásicos y contemporáneos como la Escuela de Chicago, el interaccionismo simbólico —en especial de Alfred Schutz, Erwing Goffmann y Howard S. Becker—, la antropología social británica, la escuela sociológica francesa, el marxismo, haciendo una síntesis y una “combinación entre diferentes tradiciones” (Valladares 2005: 66). En este entorno, la antropología brasileña se caracterizó por una abertura al diálogo fecundo, atenta a la “fusión de los horizontes” (Cardoso de Oliveira 1988). Es con esta perspectiva que se destaca el artículo escrito por Velho y publicado en 1978 en el libro titulado *A aventura sociológica*, organizado por Edson de Oliveira Nunes y publicado por la editora Zahar. Se trata de un artículo que tuvo un importante impacto en el proceso de formación de investigadores brasileños en antropología y se convirtió en una referencia para todos aquellos aprendices de etnografía en el contexto de las modernas sociedades urbano-industriales.

En “Observando lo familiar” Gilberto Velho (1978) reflexiona sobre el quehacer etnográfico en el contexto de las modernas sociedades urbano-industriales y elabora la acción de la extrañeza a lo familiar, al micromundo cercano. El reto de la alteridad cercana nacía de una experiencia sólida de investigación. Asistimos así a la explicitación de una premisa importante para la producción del conocimiento

antropológico en la ciudad, de las formas de sociabilidad e interacción teorizadas por Georg Simmel, la de que las situaciones etnográficas son formas de interacción en que el antropólogo y sus interlocutores están provistos de intencionalidades e inteligencias, siendo justamente el diálogo entre ambos lo que hace que un episodio banal de la vida de los sujetos y/o grupos investigados se transforme en situación de investigación para el primero (Eckert y Rocha 2008). En Brasil la obra de Velho contribuyó significativamente a la comprensión de lo que es cercano y familiar, del mundo cotidiano en sus dinámicas. La preocupación fundada era la de justamente transponer la experiencia de la metodología clásica de la antropología en su premisa de relativización, al estudio de sociedades complejas (Oliveira 1985: 11), con solidez teórica y creatividad metodológica, dedicada a los estudios antropológicos urbanos. Con la especificidad de que en el contexto brasileño se manifiesta “el compromiso que el científico tiene con el grupo que elige estudiar [...] Y con el involucramiento social que caracteriza y define al intelectual en Brasil” (Peirano 1995: 144), se consolida una sofisticada propuesta en los programas de posgrado en Antropología y Ciencias Sociales en Brasil, que tejía el proyecto de la línea de investigación antropológica de las sociedades complejas y de una antropología *en la y de la* ciudad, atenta a las transformaciones en el ámbito de la propia disciplina, sobre todo con la repercusión en Brasil de la llamada ‘antropología interpretativa’ (Geertz 1973) y ‘posmoderna’ (Clifford y Marcus 1986). El problema, por consiguiente, es ético y político propone Mariza Peirano en *A favor da etnografia* (1995: 144).

Como atribuye Teresa Caldeira a su estudio en la ciudad de São Paulo: la antropología no busca más el *otro* como algo fijo, extraño. “No hay posición de exterioridad, así como tampoco hay identidades estables ni localizaciones fijas. Hay solamente desplazamiento y flujo” (2000: 19). La ciudad es el contexto vivido con la pluralidad de alteridades, con aquello que yo no conozco, pero que, sin embargo, no es excluido. El compromiso ético y político con la sociedad de la investigación en antropología urbana se plantea como una motivación para la generación formada por Gilberto Velho, operando con rigor conceptual la unidad y la fragmentación en contextos individualizadores, yendo más allá de las trampas de sustantivación de las acciones sociales.

Una proficua producción de estudios antropológicos en contextos urbanos se configura en la continuidad de esta línea investigativa, convergiendo con el surgimiento de otras problemáticas de investigación que se colocan como descolantes en el debate nacional. Temas como género, conducta sexual estigmatizada, violencia, envejecimiento, vida suburbana, desempleo, y carrera política, reflejan un rizoma de análisis etnográficos impulsados por la línea de antropología urbana y orientadas por Velho en la maestría (Perelberg 1976; Nunes 1977; Dora 1977; Lemgruber 1979; Machado 1979; Santos 1979; Barros 1980, Abreu 1980, etc) y en el doctorado (Duarte 1983; Barro 1986; Dauster 1987; Salem 1987; Costa 1988; Russo 1991; Heilborn 1992; Vianna 1994; Viegas 1997; Kuschnir 1998; Moura 2003; Alves 2003; etc.).

Tomando la modernidad como *motto* y la cultura brasileña como argumentación, la investigación antropológica *de la* y *en la* ciudad tuvo en el análisis de las representaciones sociales y culturales un punto de inflexión en su trayectoria. Se trata de una generación que constituyó un diálogo potencial con la sociología de la cultura producida en Brasil. Desde la perspectiva de relacionar a la ciudad como espacio de integración y desterritorialización, homogeneización y heterogeneización, de vivir en la tensión entre valores tradicionales y modernos o globales, es referencia la obra de Ruben Oliven (1977, 1980). Su estudio deja de lado las teorías de la ecología humana, los contrastes, la cultura de la pobreza y la marginalidad social; teniendo la ciudad de Porto Alegre como estudio de caso, muestra cómo la investigación antropológica contemporánea apunta a la relativización de las teorías dualistas sobre el proceso de cambio rural/urbano. En el propio contexto ciudadano, las distinciones y jerarquías sociales desvendan micromundos y situaciones de clase heterogéneas, así como relaciones de identificación y recorte de fronteras de significación homogeneizantes. Oliven propone como norte de los estudios que orienta en contextos urbanos, la razón social “Urbanização, sociedade e cultura no Brasil” (Urbanización, sociedad y cultura en Brasil) en el programa de posgrado en Antropología social —UFRGS— y en este desafío, citamos los estudios de maestría (Leal 1986; Eckert 1985; Machado 2005, etc.) y de doctorado (Damo 2005; Devos 2007, etc.).

Vencido el malestar y las dilaceraciones determinadas por un proceso político dictatorial en la coyuntura conocida como ‘reapertura política’ (años ochenta), que impactó el campo intelectual de la antropología y sus formas organizativas como disciplina, los problemas de la desigualdad, la segregación y la discriminación son entonces prioritariamente debatidos, desvendando las complejidades del proceso histórico brasileño. En la misma perspectiva de una antropología cada vez más atenta al ejercicio de la alteridad cercana, los estudios de esa generación enfocan las contradicciones provenientes de las tensiones vividas en las ciudades brasileñas, entre *clivajes* igualitarios en el ámbito de la política y desigualitarios en el ámbito de la vida civil, lo que exacerba las prácticas contradictorias del Estado. El binomio de la represión y de la acumulación del capital constituyó una condición de violencia legitimada por la vía institucional. El tema de la marginalidad de los actores sociales en sus expresiones culturales se trabaja en la reflexión sobre la victimización del pueblo brasileño; se analiza en la naturalización que el discurso y el desempeño político le prestan al aumento de la violencia y de la criminalidad, vinculado a la inmoralidad, la pobreza y los ‘humanos no derechos’ o de la forma como la violencia y el autoritarismo traspasan las diferentes esferas de la vida cotidiana (Gregori 1987, 1994; Zaluar 1994; 1996a, 1996b, 1998, 2000; Caldeira 2000; Oliven 1982; Velho 2002; Soares 1996; Ribeiro 2004; Fonseca 2004; Kant 2000, 2008; Adorno 1991; Pinheiro 1998; Grossi 1995; Rifiotis 1998; etc).

Alba Zaluar en especial (orientada por Eunice Durham), va más allá de la línea de razonamiento que diagnostica “los pobres urbanos” a partir de relaciones clientelistas y de “dependencia social” que no responden por las dinámicas y diversidades de

formas culturales con que las clases populares expresan un mundo de significados variados, “remitiéndose a nuevas experiencias o a antiguas tradiciones” (1985: 47-50). La vida en el suburbio se revela como anfiteatro de prácticas y debates con significados políticos que activan redes, prácticas clientelistas, lealtades y sus opuestos: traiciones, decepciones, rivalidades y rupturas. Esta fluidez del vivir cotidiano en las periferias es también el escenario del estudio de Teresa Caldeira en *A política dos outros (La política de los otros)* (1984), orientada por Ruth Cardoso. El contexto metropolitano es São Paulo, más precisamente la zona este de la ciudad, São Miguel Paulista situado en la barriada Jardim das Camélias. Es desde la perspectiva del papel deficiente del Estado frente a la especulación inmobiliaria y al planeamiento territorial, que la autora comienza a reconocer los dispositivos de ocupación desigual del espacio urbano (Caldeira 1984: 23). También en su tesis de doctorado (2000) sigue tratando la falta de respeto a la ciudadanía, teniendo como contexto la ciudad de São Paulo. Parte de un estudio sobre la narrativa del crimen, del miedo a la violencia, de la segregación sumada a las formas segregativas que las transformaciones urbanas operan en pleno proceso de democratización de los años ochenta (2000: 55).

Por otra parte, el tema del ideario individualista orientado por Gilberto Velho conforma una producción densa de estudios etnográficos en las ciudades brasileñas, enfocando las formas múltiples en que la vida social e individual se manifiesta en sus lógicas y paradojas. Podemos mapear esa generación en sus tesis y disertaciones por la incidencia etnográfica, a veces sobre estamentos medios, otras sobre sectores populares, tanto como en el entrecruzamiento de sectores y grupos sociales. Investigando familias de alta clase media en Río de Janeiro, Tania Salem examina los roles y conflictos familiares en la tesis *O velho e o novo* (Lo viejo y lo nuevo) (1980), planteando interrogantes sobre las relaciones generacionales en sus diferentes proyectos individuales y familiares, a partir de la teoría de la acción social en la vida cotidiana en que se destacan sobremanera las aportaciones teóricas de Georg Mead y Alfred Schutz, sobresalientes en la sociología interaccionista norteamericana del siglo anterior. En esa dimensión se presta atención a la acción de los actores sociales en el desempeño de papeles y conflictos dimensionados en las múltiples esferas de significación en sus contradicciones y disposiciones de valores sociales. El tema intergeneracional en estamentos medios en Río de Janeiro es también la preocupación de la tesis de Myriam Lins de Barros. Agregando la perspectiva de la memoria intrageneracional, la relación entre abuelas, hijos y nietos es objeto para enfocar el cambio y la permanencia de patrones sociales y culturales (Barros 1987). También Guita Debert trae la experiencia de grupos medios en São Paulo, de hecho, mujeres desde la historia de vida y la reflexión de sus situaciones de involucramiento social en el proceso de envejecimiento (Debert 1984), en que los proyectos de consumo y de movilización social diseñan nuevas formas de involucrar en la política pública a la tercera edad. Aquí es el estatuto del adulto mayor que resitúa las transformaciones de adhesión a proyectos públicos y nuevas formas de interés de agregación en universidades, movimientos sociales, políticos, grupos de esparcimiento, etc. (Debert 1997).

Esta complejidad de proyectos, diversidad de alternativas y contrastes entre grupos, redes y familias es abordado desde la perspectiva de los jóvenes cariocas por María Luiza Heilborn (1984), que problematiza el tema de la moralidad y la sexualidad relacionando el estilo de vida a la cotidianidad de la metrópolis; Ana Luiza Carvalho da Rocha (1985) investiga los dilemas de honrar la continuidad del proyecto familiar o de sumarse a las rupturas que un descasamiento posibilita a mujeres separadas en Porto Alegre; Tânia Dauster (1987) invierte en los papeles de maternidad y paternidad en los proyectos de parejas de estamentos medios. Por otro lado, teniendo como base la teoría dumontiana que permite el sentido relacional entre la prominencia de la ideología individualista y de los valores jerárquicos, Luiz Fernando Dias Duarte (1983) realiza una etnografía para tratar el *ethos* y la identidad social de trabajadores urbanos en la ciudad de Niterói, Río de Janeiro, barrio Jurujuba. El autor apunta al tema de las perturbaciones físico-morales desde la configuración de lo nervioso, operando analíticamente sobre el carácter jerárquico-holístico de la cultura de las clases trabajadoras urbanas.

El universo de los trabajadores colocados en sistemas fabriles e industriales es un componente que se destaca en los años ochenta, enfoca las prácticas sociales relacionadas con las formas de dominación concretas y simbólicas, como en situaciones de industrias con barrios obreros en Pernambuco, Río de Janeiro, Río Grande do Sul y São Paulo. En el embate entre capital y trabajo, los estudios antropológicos y sociológicos abarcan las inferencias sobre el conjunto de las esferas de la vida social (Lopes 1978; Pereira 1979; Blay 1980; Lopes 1988; Eckert 1985; Lask 1991; Gonzaga 1992). En el ámbito de la cultura obrera se articulan sentidos de resistencia y reinención del sistema de dominación en las reflexiones del trabajador sobre sus prácticas. En ese proceso se rescata la memoria del grupo, no solamente como sujetos genéricos en su conciencia de clase sino en la trasmisión singular de referentes identitarios que delinean la cultura del trabajador en sus embates cotidianos a las estructuras de poder. El seminario 'Temas sobre la cultura obrera' realizado en 1982 en la UFRJ fue el anfiteatro de esta producción publicada en *Cultura e identidad obrera* (Lopes 1987). La perspectiva generacional y de género está protagonizada en estudios que enfocan la perspectiva de la familia, del niño y de la mujer en la condición de la vida obrera (Alvim 1985; Bilac 1983).

En Brasil los estudios sobre la acción de redes informales enlazadas por sistemas simbólicos operan en los diversos sectores configurando socialidades, *ethos* y procesos de negociación de la realidad. Si Gilberto Velho señala las especificidades de estamentos medios en Río de Janeiro, Luiz Antonio Machado da Silva muestra cómo esas redes son dinamizadas en estamentos populares como en el círculo de relaciones alrededor de la taberna, un espacio en medio de diferentes intereses, formas de congregación: "una comunidad con ropaje nuevo: el mundo es la ciudad, el sistema urbano-industrial muchísimo más amplio que ella" (1978: 86-87). Ya en la obra del antropólogo Roberto da Matta, observamos un vuelco hacia el análisis de las mediaciones en la sociedad brasileña. En esta cultura de mediaciones se

mezcla o invierte la casa y la calle, la persona y el individuo, “muchos espacios y muchas temporalidades conviven simultáneamente” (1985: 28). Pero en este mundo contradictorio luego se afirman los conflictos que ordenan las lógicas de distinción y contraste, los juegos de poder realizan los sistemas simbólicos que refuerzan la jerarquía y operan la injusticia social de clases. Con este impulso, otros estudios siguieron de cerca el ejercicio de la lectura social de la calle domesticada por lazos familiares, la calle que se convierte en casa. El Centro de Investigaciones Urbanas del IBAM desarrolló un proyecto titulado ‘Cuando la calle se vuelve casa: la apropiación de espacios de uso colectivo en un centro de barrio’ coordinado por el antropólogo Arno Voguel y el arquitecto Carlos Nelson Ferreira dos Santos, que también contó en el equipo con la participación del antropólogo Marco Antônio da Silva Mello (Voguel, dos Santos *et al.* 1985). Los barrios investigados —Catumbi y Selva de Pedra— fueron seleccionados por ser territorios en transformación urbanística pasando por procesos de revitalización urbana. Ahora bien, la calle también es el foco del estudio de James Holston, quien propone un análisis de su estructura semántica en la ciudad tradicional y moderna (1982: 153), atento a los procesos de desintegración de formas tradicionales en el espacio público frente a políticas de modernización, contrastando aspectos arquitectónicos de la ciudad barroca de Ouro Preto (MG) con la modernista Brasilia (DF). En el caso de Brasilia, inaugurada el 21 de abril de 1960 por decreto de Estado, el plan piloto de ciudad pública y política es apropiado en términos de eficacia simbólica por una discursividad elitista, rompiendo con los potenciales igualitarios de la forma de la arquitectura moderna.

En el estudio de doctorado de José Guilherme Cantor Magnani defendido en 1982 (Magnani 1998), son los desplazamiento del antropólogo por diferentes territorialidades que permiten la lectura de los desdoblamiento de las experiencias de individuos y grupos urbanos en una ciudad como São Paulo. La línea de reflexión ‘Cultura e ideología’ inaugurada por Eunice Durham en el diálogo con Ruth Cardoso suscitaba un estudio sobre los flujos y movimientos sociales urbanos, formas de resistencia al reinventar la vida cotidiana en la periferia, etnografiados a partir de las experiencias de ocio y expresiones culturales. Etnografiando las formas lúdicas de sociabilidad organizadas o informales, Magnani teje las redes de relaciones acomodadas en los códigos y lógicas del grupo en sus regiones morales (un concepto proveniente de la Escuela de Chicago) y lazos de pertenencia que establecen las fronteras simbólicas que configuran el ‘pedazo’, aquel lugar que enlaza los de adentro, como en el bar de la panadería *Três Irmãos*. Asimismo, perfecciona en la línea de estudio de la antropología urbana un refinamiento conceptual para los estudios etnográficos que examinan la dinámica cultural urbana, como queda en evidencia en la colección que organiza con estudios antropológicos sobre la metrópolis en ocho ensayos (1996). En ellos, existen esquinas con ofrendas sagradas (Silva 1996), grupos de aficionados de fútbol (Toledo 1996), circuito de cines (Almeida 1996), fiestas (Amaral 1996), etc. (Torres, Calil, Rigamont, Magnani y Torres 1996), enfocando la diversidad y las alteridades en la vida de la metrópolis.

La práctica del desplazamiento en dirección *al otro* y *con el otro* en la ciudad, y el arte de la reciprocidad cognitiva narrada convergen en la figura del antropólogo narrador a pasos perdidos al caminar por la ciudad (Eckert y Rocha 2003, 2013a), un *flâneur* en la ciudad que promueve el juego de la memoria creativa, traduciendo la experiencia etnográfica como proyecto compartido de acción en el mundo de la vida urbana, abierto a interpretaciones y al reconocimiento crítico del recorrido analítico (2013b). ¿Y que hay sobre las intervenciones del Estado en el espacio urbano? Esta perspectiva de relacionar los procesos por medio de los que las fronteras simbólicas se forman y reconfiguran el paisaje urbano es tratado de manera exhaustiva por Antonio Augusto Arantes. Este antropólogo investiga las diversas formas de estetizar la vida pública en el espacio urbano e indaga en *Paisagens paulistanas: transformações do espaço público (Paisajes de São Paulo: transformaciones del espacio público)* los aspectos políticos y culturales de la producción social del espacio público (2000: 9). De igual forma, nuevos espacios urbanos —esencialmente funcionales— surgen en los proyectos políticos de nación. Los estudios sobre procesos pioneros en la domesticación del espacio en el centro-oeste brasileño son el tema del libro del antropólogo Manuel Ferreira Lima Filho (2001). Contrastes ya señalados anteriormente por estudios pioneros, oponen lógicas rurales y urbanas presentes en los procesos de formación de los centros urbanos en la denominada Isla de Florianópolis, como en los estudios de Anamaria Beck y Mara Lago (1983, 1996) y Carmen Rial (1988).

Cuando el objeto es la política de revitalización en contextos urbanos, los estudios de antropología recientes se multiplican señalando los planes directores y proyectos de uso de los espacios públicos y sus consecuencias para la vida pública en las metrópolis desde la perspectiva del ennoblecimiento de barrios. Siguiendo la línea de investigación de antropología de las sociedades complejas, la política de *gentrification* señala temas que articulan formas de elitización de espacios privados y/o revitalización de espacios públicos, operando fronteras simbólicas de segregación que evidencian la precaria condición de ciudadanía en metrópolis brasileñas como Recife (Leite 2004), Goiânia (Moura 2003), Niterói (Luz 2008) y São Paulo (Caldeira 2000; Telles 2001). A partir de 1990 se observa un aumento de estudios antropológicos sobre elecciones, relacionando sistemas y redes formales e informales (Kuschnir 1993), una “antropología de la política” en que redes de significado “se actualizan públicamente” (Kuschnir 1999: 10). Son investigaciones que se basan en ciudades brasileñas de diferentes tamaños y diversas instituciones, centradas en los acontecimientos políticos, en que la perspectiva de ritual es mayoritaria por la calidad de arreglos y combinaciones que se configuran en los procesos etnografiados (Teixeira y Chaves 2004).

Representativo de esta etnografía en la ciudad donde pulsa la vida, Hélio R. S. Silva camina en las zonas de prostitución de travestis en Río de Janeiro, más específicamente en Lapa, trayendo en el estilo narrativo historias de trayectorias narradas y vividas en la experiencia etnográfica (Silva 1993) o en las voces de los travestis de Desterro, SC (Oliveira 1997). Una nueva aventura etnográfica en la ciudad es concebida; atenta a las

prácticas representativas de los procesos de construcción de la alteridad en la narrativa de quien investiga, que se expresa en las innovaciones de las formas al narrar las experiencias de campo y atenta a la noción de ‘crítica cultural’ (Marcus 1986), como los estudios de fotoetnografía en la barriada Dique en Porto Alegre (Achutti 1997), ensayo sobre tránsito y circulación en Río de Janeiro (Caiafa 2007), etnografías hipertextuales en las calles de Porto Alegre (Devos 2003; Vedana 2008) o vídeos etnográficos en la ciudad (Peixoto 2000; Rocha 1997; Eckert y Rocha 2000; Barbosa 2002; Morgado; Sena 2007; 2008; Satiko 2008), que permiten una interrogación circular en las situaciones de apropiación sobre los puntos de vista y de escucha en juego en las diversas fases investigativas, en una reconfiguración siempre accesible a las diferentes comunidades de interés. Pero estos últimos estudios de antropología urbana ya se caracterizan por la interfaz con la visual, otra línea de investigación que queremos de aquí en más desarrollar, reconocida como producción científica evaluada por el sistema Qualis/Capes.

La antropología visual en la academia científica brasileña

En el campo de la antropología visual no es raro que profesores brasileños comiencen sus programas por referencias internacionales del trabajo de Gregory Bateson, Margaret Mead y Edward S. Curtis en relación con la escuela estadounidense, de la escuela británica Bronislaw Malinowski, Alfred Cort Haddon (más tarde Walter Spencer y Frank Gillen, este último en Australia), o incluso Rudolph Poehch (escuela austríaca) o Robert Flaherty (Canadá) como pioneros del cine y de proyectos fotográficos en las culturas tradicionales. En Brasil es común iniciar las clases haciendo un homenaje a Thomas Reis, un militar que acompañó el proyecto del Mariscal Rondon en expediciones militares emprendidas en el marco de políticas de contacto pacífico con los pueblos indígenas en el interior de la nación recién fundada, en Estados como Mato Grosso y Amazonas; eran los años 1912-1914, y como fotógrafo y cineasta de la Comisión Rondon se desempeñó hasta 1920. La obra de Thomas Reis es revisada de manera magistral en la tesis doctoral de Fernando de Tacca (1999). El trayecto de estructuración de esta disciplina en las instituciones de enseñanza superior es largo. Para esta promoción sería urgente la publicación literaria de estudios en el área especializada, ya sea en forma de artículos, capítulos de libros o en forma de periódicos y libros (organizados y completos), que respaldaran las referencias de la investigación en el ámbito de la academia brasileña.

Así como ocurre en la línea de investigación de la antropología urbana, la línea de la antropología visual encuentra en las asociaciones científicas, como la Asociación Nacional de Posgrado e Investigación en Ciencias Sociales —ANPOCS— (con reuniones anuales) y la Asociación Brasileña de Antropología (con reuniones bianuales) el contexto para promover el surgimiento de investigaciones en el área. Ambas tuvieron un rol fundamental al reconocer que los investigadores que se desempeñaban en el área de producción audiovisual formaban una ‘comunidad de interpretación’ que demandaba recursos y subsidios frente a las organizaciones de

fomento al desarrollo de investigaciones y enseñanza en programas de posgrado y organismos no gubernamentales.⁴ Podemos señalar la década de los ochenta como una época privilegiada de apertura de la investigación antropológica para la producción audiovisual del país, con repercusiones en las formas de construcción de conocimiento en antropología. Entre los cursos propuestos en los sistemas curriculares se destaca el taller desarrollado en 1982 por Ana Luiza Fayet en formación, en la universidad de Brasilia, fruto de su investigación de maestría sobre la vida y el trabajo de recolectores de basura de la periferia de Brasilia, de la que resultó la producción del audiovisual en coautoría con el fotógrafo y antropólogo Milton Guran. A continuación, en 1984 se desarrolló el curso de especialización denominado Recursos Audiovisuales en Etnología, coordinado por María Eugênia Brandão A. Nunes (Universidad Católica de Goiás —UCG—) que constituía una revisita a la obra de antropólogos precursores que en Brasil utilizaron el instrumento fotográfico o filmico en sus investigaciones de campo, entre ellos la obra de Wolf Jesco von Puttkamer (1919-1994).

En 1992 durante la XXI Reunión Anual de la ANPOCS, la asociación abre espacio para la iniciativa de las investigaciones de Bela Feldman-Bianco (Universidad Estadual de Campinas —UNICAMP— SP) y Ana Galano (Universidad Federal de Río de Janeiro) para organizar una muestra de vídeos etnográficos acompañada de debates, preferiblemente en presencia de sus directores. La iniciativa que proyecta la formación de una red de investigación en el área audiovisual en el interior de las ciencias sociales de Brasil, y que construye un foro de debates más permanente contó con el liderazgo de las investigadoras ya citadas —Bela Feldman-Bianco y Ana Maria Galano—, actuación que registramos como pionera en los esfuerzos de promover, de una forma más amplia y duradera, la producción sistemática de investigación audiovisual en los cursos de antropología. Como parte de ese proceso organizaron en 1993 el seminario temático ‘Ciencias Sociales e imagen’, oportunidad en la que inauguraron un grupo de trabajo sobre ‘Usos de la imagen en las Ciencias Sociales’. En el sendero de la popularización de la investigación con imágenes de este campo, el GT se presenta nuevamente en las reuniones de la ANPOCS. De 1994 a 1996 continúa bajo la coordinación de las investigadoras anteriormente citadas. Para consolidar la continuidad del debate, organizan la formación de la red de antropología visual en una reunión de la ANPOCS en 1996. Se amplía el alcance de la red brasileña de antropólogos audiovisuales, ahora con la participación de investigadoras de las más variadas universidades. Se registra el esfuerzo del investigador Mauro Koury (Universidad Federal da Paraíba —UFPB—) para elaborar una encuesta sobre la producción audiovisual en la investigación social brasileña.

4 El caso del Centro do Trabalho Indigenista —CTI— (São Paulo) fue ejemplar en ese sentido. Fue creado en 1979 y dio cobertura a uno de los proyectos más importantes de producción audiovisual con grupos indígenas en Brasil, el proyecto *Vídeo nas Aldeias* (Video en las Aldeas) de 1986. Véase, *Vídeo nas Aldeias*. Disponible en: www.videonasaldeias.org.br/2009/index.php

En el ámbito de la Reunión Brasileña de Antropología —RBA— durante el evento realizado en Salvador en 1996, y organizado durante la presidencia del antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho (de la UFRJ) fue promovido el primer premio de video etnográfico; una vez más el esfuerzo de intermediación de la antropología visual está bajo el comando de Bela Feldman-Bianco, apoyada por el organizador del evento, el antropólogo Carlos Caroso. El antropólogo y cineasta francés Marc Henri Piault (CNRS, Francia) formó también la comisión de evaluación. El primer documental premiado se llamaba *Yākwá, O Banquete dos espíritos* dirigido por la antropóloga Virgínia Valadão del proyecto Vídeo nas Aldeias. En ese momento integraban la programación innumerables actividades sobre el tema de los usos de los recursos audiovisuales para la producción del conocimiento en antropología, en forma de grupos de trabajo, mesas redondas, talleres, exposiciones fotográficas y muestras de videos. El éxito de la actividad que promueve el premio para el mejor vídeo recibe la denominación Premio Pierre Verger durante una reunión de la dirección de la ABA, e incluso la edición que ya había tenido lugar pasa a llamarse ‘Primer Premio Pierre Verger’. De igual forma, en los libros organizados en forma de colección se divulga la producción de estos momentos efervescentes de debate en antropología visual. La publicación de ‘Desafío de las imágenes: fotografía, iconografía y vídeo en las Ciencias Sociales’ es organizada por Bela Feldman-Bianco y Miriam Moreira Leite (1998). Esta obra tiene en su presentación un homenaje a la ANPOCS como institución que ha creado un importante espacio académico de circulación de conocimiento de la investigación con imágenes, en especial gracias al apoyo de Alicia Abreu y Flávio Pierucci, en aquel entonces miembros de la dirección. También señala otras muestras de videos y fotografía, jornadas y seminarios que fueron fundamentales para la consolidación de la antropología visual como área de producción de conocimiento. Otro libro que reúne trabajos de esa generación es *Imagem em foco*, organizado por Cornelia Eckert y Patrícia Monte-Mór (1999). En él Virgínia Valadão relata el proceso de construcción de su documental premiado.

Actualmente, las producciones con imágenes conforman en Brasil un campo científico de envergadura. En los programas de maestría y doctorado en Antropología proliferan los cursos de Antropología visual, audiovisual, fílmica, fotoetnografía (Achutti 1997), Antropología e imagen visual y sonora, etc. El reconocimiento de la investigación y de la enseñanza de la antropología visual en Brasil ha alcanzado un grado de solidez en el momento en que este campo de conocimiento, a través de la movilización de los investigadores del área, pasó a integrar oficialmente la política científica de fomento a la investigación y la enseñanza (CAPES, CNPq). El movimiento ha conllevado la producción de artículos y libros que han sido fundamentales para su consolidación en los moldes de una red interdisciplinaria de investigadores y profesores que se desempeñan en el área. En este recorrido, las primeras publicaciones eran recibidas con ansiedad por quienes impartían el curso. Destacamos ‘Cuaderno de textos, Antropología Visual’ (1987) que contiene los debates ocurridos en el II Festival Latinoamericano de Cine de los Pueblos Indígenas, organizado por Cláudia

Meneses (Museo del Indio, RJ), Patrícia Monte-Mór (UERJ) y Milton Guran (UnB). Participaron de la publicación profesores e investigadores del programa de posgrado en Multimedia (UNICAMP), entre ellos dos exponentes del área en el país, Etienne Samain y Fernando de Tacca. La publicación enfoca los desafíos del campo de la investigación en esta área en Brasil, con el punto de mira en el tratamiento del tema indígena en el país indicando las diferencias, por ejemplo, del uso de fotografías en trabajos antropológicos y en documentales con finalidad testimonial e ilustrativa.

En el mismo sentido, acompañando las primeras iniciativas de publicaciones que versan sobre la investigación antropológica con imágenes, surgen otras dedicadas al debate sobre la investigación en acervos fotográficos y filmicos para el campo de los estudios pioneros de antropología y etnología en Brasil. Como parte de esa línea editorial están los estudios sobre los usos de la fotografía de acervos incorporados a la investigación científica y, dentro de ella, destacamos como paradigmático el libro de Miriam Moreira Leite (1983) de la Universidad de São Paulo sobre el tema de la memoria colectiva en Brasil. La obra se refiere a las aportaciones de los estudios de los álbumes de familia de inmigrantes de varios orígenes que vinieron a São Paulo (1880-1930). En la misma perspectiva, importantes publicaciones destacan la producción fotográfica de precursores de estudios etnológicos y poblaciones afrobrasileñas: Claude Lévi-Strauss (1994) sobre los Bororo en Brasil, Darcy Ribeiro (1996), Luiz de Castro Faria (2001) y Pierre Verger (2002, 2002a).

Simultáneamente a la consolidación del campo intelectual de la antropología visual en Brasil, se producía un proceso de inserción en el escenario internacional con un protagonismo expresivo de Patrícia Monte-Mór y José Inácio Parente (Interior Produções Ltda.), que en 1993 estuvieron al frente de la organización de la Primera Muestra Internacional del Películas Etnográficas, que reunió en Río de Janeiro a nombres expresivos de la producción nacional e internacional del cine etnográfico (Brasil, Estados Unidos, Francia, Inglaterra, Alemania, Argentina, Canadá, Cuba, Japón y Perú, entre otros). Inspirada en festivales como el *Bilan du film ethnographique*/Francia, dirigido por Jean Rouch, el *Margaret Mead film and video festival* y el *Native american film festival* (EE. UU.), y siguiendo los pasos del género francés *documentaire sur le grand écran*, se destacaron en la primera muestra las producciones pioneras de Luís Tomás Reis y del proyecto del CTI (São Paulo) 'Vídeo nas Aldeias' de Vincent Carelli, Dominique Gallois y Virgínia Valadão, junto a las películas etnográficas de Robert Flaherty (Estados Unidos), Marcel Griaule (Francia), John Grierson (Inglaterra), Jean Rouch (Francia), Robert Gardner, Tim Ash, John Marshall y David MacDougall (Estados Unidos), entre otros.

Además del tradicional catálogo, esta muestra dio origen a una publicación organizada por Patrícia Monte-Mór y José Inácio Parente (1994), que reunía los principales tópicos debatidos durante los seminarios que formaban parte de la programación del festival. A partir de la exitosa experiencia han habido nuevas ediciones del festival hasta la actualidad, reuniendo siempre películas etnográficas clásicas y

contemporáneas. También en 1995, podemos destacar el lanzamiento del periódico científico *Cadernos de Antropologia e Imagem*, organizado por Patrícia Monte-Mór y Clarice Peixoto (ambas de la UERJ); contiene importantes artículos de antropólogos visuales brasileños e investigadores y profesionales del área de producción audiovisual del escenario internacional, traducidos al portugués. Periódico que tuvo un papel relevante en su estructura como disciplina, ya sea aportando bibliografía especializada a los programas de posgrado brasileños o promoviendo el debate académico en los núcleos de investigación en antropología e imagen del país. Las jornadas que reúnen latinoamericanos también promueven el debate de la red de investigadores. Citamos la iniciativa de la Primera y la Segunda Jornada de Antropología Visual realizadas en Porto Alegre(RS) en los años 1992 y 1994, respectivamente. Pero a partir de 1995 estas se transformaron en GT, simposios, mesas, exposiciones y muestras (video, sonido, multimedia) en las Reuniones de Antropología del Mercosur —RAM—. De ese modo, desde la primera reunión realizada en Tramandaí (Río Grande do Sul, Brasil) (1995) y en la segunda llevada a cabo en Piriápolis/Uruguay (1997), las jornadas son una constante en estos eventos internacionales (en Brasil en la UFRGS, UFSC y UFPR), en Uruguay y en Argentina. Más recientemente, el mismo proceso se dinamiza en las Reuniones Ecuatoriales de Antropología (que comenzaron en 2007), ya en su cuarta edición, que se realizan en universidades en las zonas norte y noreste de Brasil.

El campo de la antropología visual se consolida con los numerosos núcleos que despuntan como importantes centros de estudio sobre los usos de los recursos audiovisuales en la investigación antropológica del país y, en su ámbito, las numerosas publicaciones. Pionero en Brasil, el Laboratorio de Imagen y Sonido en Antropología —LISA— fue fundado en 1991 por Sylvania Caiuby Novaes y Miriam Moreira Leite en el contexto de la Universidad de São Paulo. En dicho laboratorio de la USP tenemos la publicación de Sylvania Caiuby Novaes (1993): la antropóloga divulga su experiencia de trabajo de campo con las sociedades brasileñas, especialmente los Bororo (colectivo indígena que habita el estado de Mato Grosso, en Brasil), enfocando el contacto de esas poblaciones con otras sociedades y los cambios socioculturales resultantes. Por otro lado, en Río Grande do Sul el Núcleo de Antropología Visual —NAVISUAL— organizado en 1992 como proyecto del Laboratorio de Antropología Social es reconocido en acta en 1994 por el Departamento de Antropología, y desde entonces es coordinado por Cornelia Eckert. Como fruto de los debates ocurridos a lo largo de jornadas de antropología visual, se publican varios trabajos en un fascículo de la revista *Horizontes antropológicos* del PPGAS(UFRGS) dedicado al tema de la antropología visual (Eckert y Godolphim 1995) y que contiene artículos de una nueva generación de investigadores. En la línea editorial mencionamos el libro organizado por Luiz Eduardo Achutti (1998), a partir de un simposio promovido por la Secretaría Municipal de Cultura de Porto Alegre(RS), cuyo tema fue el acto fotográfico y que trajo importantes reflexiones de varias generaciones de fotógrafos, antropólogos, sociólogos y comunicólogos sobre el uso de la fotografía en la práctica de las ciencias sociales.

La tradición de vincular un evento científico en antropología visual a alguna publicación impresa o electrónica pasa a ser una afirmación verdadera. Pero es importante considerar que el diálogo no se limita a una comunidad de antropólogos. De hecho, la investigación con imagen se basa cada vez más en una interdisciplinaridad. Varias publicaciones son testimonio de esta onda de intercambios con una línea editorial eficaz. En este campo, destacamos la colección organizada por Etienne Samain (1998) que reúne veintiséis ensayos de profesionales de diferentes áreas del conocimiento, y sus esfuerzos para descifrar los múltiples significados del uso de la fotografía en la tradición de la investigación antropológica desde sus orígenes. De este modo, la política editorial de disertaciones y tesis defendidas en los programas de posgrado brasileños tuvo, indudablemente, un papel significativo en la divulgación de trabajos con investigaciones etnográficas y etnológicas con producción de imágenes visuales y sonoras. En el programa de posgrado en Antropología social (UFRGS), citamos la primera disertación del mismo de Ondina Fachel Leal (1986), que contiene fotografías como parte integrante de las interpretaciones de los datos de campo. El trabajo trae un capítulo en que las imágenes captadas por la etnógrafa dialogan con sus interpretaciones del lugar de la televisión en el mundo de los objetos de los aficionados por la 'novela de las ocho' en los diferentes estamentos sociales en Porto Alegre (RS), que fue publicado el mismo año en forma de libro.

Años más tarde y siguiendo el mismo camino de su orientadora, Ondina Fachel Leal y Luiz Eduardo Achutti (1997) defienden una disertación en antropología visual frente al PPGAS (UFRGS). Con el estudio fotoetnográfico sobre el día a día, basura y trabajo en una barriada de reciclaje de basura en Porto Alegre crea en la institución una nueva tendencia investigativa en que las imágenes visuales y sonoras integran la investigación académica en antropología social. Por otro lado, en el noreste de Brasil a través de una iniciativa de la Fundação Waldemar de Alcântara y con el apoyo de la Secretaria de Cultura y Deportes de Ceará, en la colección *Tesis Cearenses* se publica la obra de Eymard Porto (1993), resultado de la disertación orientada por Bela Feldman-Bianco (profesora de la Unicamp, SP).

En el campo del pensamiento antropológico, el expresivo aumento de publicaciones académicas desde el prisma de la producción audiovisual acompaña en las últimas décadas del siglo pasado las preocupaciones de los investigadores con los temas de la memoria vivida de los grupos sociales y de las transformaciones que afectaban a la sociedad brasileña: los procesos de metropolización, las transformaciones del espacio público, etc. Un ejemplo de esta tendencia es el caso de la publicación de Antônio A. Arantes (2000) profesor de la UNICAMP (SP). El autor trabaja la construcción social del espacio público en el contexto de São Paulo desde el prisma de una reflexión sobre la preservación del patrimonio cultural y de la formación de la nación. En 2002 Rosane de Andrade, bajo la orientación de Carmen Junqueira (Pontificia Universidad Católica de São Paulo), presenta una tesis que tiene por objeto de estudio la obra del antropólogo francés Pierre Verger y su producción fotográfica en Brasil. Otro ejemplo exitoso de publicación de un trabajo universitario en el área es la obra de André Alves

(2004) —de excelente calidad gráfica—, producto de la disertación defendida en la UNICAMP (SP), bajo la orientación de Etienne Samain y que, inspirado en la tradición batesoniana de construcción de placas fotográficas secuenciales y estructurales, retrata la vida y el trabajo de los recolectores de cangrejos en los manglares cercanos a Vitória, capital de Espírito Santo.

La publicación de tesis y disertaciones fortalece definitivamente el campo intelectual de la antropología visual. Crece el número de obras resultantes de tesis de doctorado defendidas en el exterior, como la de Milton Guran (2000) en la EHESS (Francia); Clarice Peixoto (2000) defendida en la EHESS (Francia), Luiz Eduardo Achutti (2004) defendida en la Universidad Paris (Francia) y en Brasil, Fraya Frehse (2005) en la USP y Gabriel Alvarez (2009) en la UnB. Frehse toma como base un acervo fotográfico de las calles de São Paulo. Alvarez, a su vez, mediante la investigación etnológica problematiza en su tesis el trabajo de campo la investigación con recursos audiovisuales como metodología de estudio y adjunta la publicación de los CD que contienen las películas. La llegada del nuevo siglo aporta una novedad de política científica importante: la formación del grupo de trabajo de Antropología Visual de la ABA, una reivindicación antigua que es atendida durante la presidencia del profesor Ruben George Oliven (UFRGS). Patrícia Monte-Mór coordinará la primera gestión del grupo permanente de trabajo; en su gestión al frente de la asociación durante la Reunión Brasileña de Antropología en 2002 fue lanzada la primera edición del Concurso de Ensayos Fotográficos basados en investigaciones etnográficas. Hoy por hoy, se transformó en comité junto con la mencionada asociación, y está bajo la coordinación de Paula Morgado (Universidad de São Paulo —USP—).⁵

Definitivamente consolidada como campo de investigación científica, la investigación en el área de la antropología visual en Brasil en el siglo XXI prosigue en el ámbito de los programas de posgrado en Antropología, organizada ahora en los moldes de los centros y núcleos de investigación. Esta será la tendencia de los programas de posgrado en Antropología o en Ciencias Sociales: promover la línea de investigación de antropología visual. En Santa Catarina se consolidará el Núcleo de Antropología Visual-NAVI (Universidad Federal de Santa Catarina —UFSC—) creado en 1998 y coordinado por Carmen Silvia Rial. Encontramos la misma tendencia en las regiones norte, noreste y centro-oeste del país. Citaremos entre otras la iniciativa del Laboratorio de Antropología Visual-AVAL (Universidad Federal de Alagoas —UFAL—) que promueve el encuentro de esta, bajo la coordinación de Silvia Martins; el laboratorio de Antropología e Imagen (Universidad Federal de Ceará —UFCE—) que fomenta el Ciclo Internacional de Diálogos en Antropología e Imagen bajo la coordinación de Peregrina Campelo. En Recife está el Laboratorio de Antropología

5 Para más información sobre la ABA, véase, ABA-Associação Brasileira de Antropologia. Disponible en: www.abant.org.br Y para conocer la historia del comité y su desempeño, véase, Antropologia Visual ABA. Comitê de Antropologia Visual da Associação Brasileira de Antropologia. Disponible en: <http://antropologiavisualaba.blogspot.de/>

Visual del Núcleo Imagen, Sonido y Ciencias Humanas (Universidad Federal de Pernambuco —UFPE—) encabezado por Renato Athias; este equipo es responsable de la promoción del Festival do Filme Etnográfico do Recife (Festival de la Película Etnográfica de Recife) que está en su cuarta edición (2013). La ciudad de Río Tinto (Universidad Federal de Paraíba—UFPB—) tiene su historia y tradición investigada por el núcleo de antropología visual coordinado por João Martinho Braga de Mendonça, y en Natal, el Núcleo de Antropología Visual-NAVIS está coordinado por Lisabete Coradini (Universidad Federal de Río Grande do Norte —UFRN—). Más recientemente fueron creados nuevos núcleos: en 2001, en Brasilia (Universidad de Brasilia —UnB—) la investigación con imágenes pasó a formar parte de la labor del Laboratorio de Imágenes y Registro de Interacciones Sociales-IRIS, en Goiânia (Universidad Federal de Goiás—UFG—) el núcleo está coordinado por Gabriel Alvarez y en Niterói (Universidad Federal Fluminense —UFF—) por Ana Lúcia Ferraz. Otros programas, incluso sin un núcleo específico en el área promueven eventos anuales, como en Belo Horizonte (MG) donde Ruben Caixeta de Queiroz (UFMG) es co-fundador y co-organizador del FORUMDOC. BH-Festival do Filme Documentário e Etnográfico (Festival de la Película Documental y Etnográfica).

Siguiendo esta tendencia de organizar redes de antropólogos visuales en núcleos y grupos, los debates académicos estimulan cada vez más la publicación de colecciones y estudios de diferentes temas, entre los que se destacan las publicaciones organizadas, respectivamente, por Mauro Koury (2001), Sylvia Caiuby Novaes (2004), y José de Souza Martins (USP); Cornelia Eckert (UFRGS) y Sylvia Caiuby Novaes (USP) (2005). De la misma forma, la nueva red de investigaciones audiovisuales avanza con estudios que revisitan la obra de los padres fundadores de la investigación antropológica con imágenes. Inaugurando esta perspectiva tenemos la publicación del artículo de Etienne Samain en la revista *Horizontes antropológicos* (1995), así como en el libro ya citado, en coautoría con André Alves (1998), basado en las placas de Bateson (1942). Otros siguen esta tendencia, como ocurre con el libro de Edgar Teodoro da Cunha y Andréa Barbosa (2006), revisitando los momentos inaugurales de la formación del campo de la investigación en Antropología como disciplina y sus vínculos con la historia del nacimiento del cine (Robert Flaherty, Vertov, etc.) en un esfuerzo por situarlos en el interior de las experiencias contemporáneas usando recursos audiovisuales en la investigación etnográfica (entre ellos, Jean Rouch y David Macdougall). Siguiendo con esta perspectiva, destacamos el trabajo de Marco Antônio Gonçalves (2008) de la UFRJ de la obra de Jean Rouch. Ese mismo año aparece la publicación organizada por Andréa Barbosa, Rose S. G. Hijiki y Edgar T. Cunha (2009) compuesta por una colección de artículos de investigación brasileños y extranjeros, interesados en las aproximaciones entre la investigación con imágenes en el área de la producción de conocimiento de las ciencias sociales.

En el campo de la producción fotográfica los estudios profundizan en el lugar que esta ocupa en el interior de una civilización de consumo de imágenes, en particular, en las publicaciones impresas. Entre los ejemplos de revisión que critica el mercado de imágenes en Brasil, encontramos la publicación de Fernando de Tacca (2009) que se refiere a los reportajes fotográficos de periodistas que crearon un contexto imaginario alrededor de la práctica del culto afrobrasileño. Otra expresión de esta tendencia se refleja en el volumen especial de la *Revista de Estudos Amazônicos* (2007) que publicó los resultados de trabajos presentados y discutidos en la *I Mostra Amazônica de Filme Etnográfico* (I Muestra Amazónica de Película Etnográfica) (2006), organizada por Selda Vale da Costa (Universidad Federal de Amazonia —UFAM—) en colaboración con el Núcleo de Antropología Visual-NAVI —UFSC—, dedicada a la reflexión de la representación de la región amazónica en el cine documental y etnográfico. De igual forma, en el área de las publicaciones electrónicas se destacan dos revistas electrónicas con más de diez años de tradición divulgando la producción intelectual nacional e internacional en el área de la Antropología visual. Se trata de la revista *Studiiums* (UNICAMP) creada en 1999 bajo la coordinación Fernando de Tacca con el Laboratorio de Medios y Tecnología de Comunicación. La segunda publicación de referencia es la revista electrónica *Iluminuras* del Banco de Imágenes y Efectos Visuales-BIEV (PPGAS-UFRGS), creada en 2005 por Ana Luiza Carvalho da Rocha y Cornelia Eckert.

Debido a la constante preocupación sobre la producción audiovisual en Brasil, en 2008 la Asociación Brasileña de Antropología —bajo la coordinación de Claudia Turra Magni (Universidad Federal de Pelotas) y Clarice Peixoto— al conmemorar los diez años del Premio Pierre Verger reunió en una única publicación todos los ensayos fotográficos y videos etnográficos premiados entre 1996 y 2008, más una colección compuesta por dieciocho videos etnográficos (en seis DVD) y trece ensayos fotográficos (en un CD-ROM), que se pusieron a disposición de todos los usuarios de Internet a través del portal de la institución. Ese mismo año es creado, junto al ya tradicional grupo de trabajo de antropología visual de la ABA, un blog de autoría de Rafael Devos que reúne todos los núcleos, laboratorios y grupos de investigación del país que actúan en esa área.⁶

6 En un esfuerzo por hacer accesibles las producciones para un gran público interesado en el área de la Antropología visual, algunos de los aliados de las investigaciones realizadas por los propios antropólogos, citamos nuestra investigación en el *Banco de Imagens e Efeitos Visuais*. (Banco de Imágenes y Efectos Visuales) que comentaremos más adelante; y del LISA, que presentan en línea sus producciones audiovisuales, en su mayoría con subtítulos en inglés. Banco de Imagens e Efeitos Visuais. Disponible en: www.biev.ufrgs.br Lisa, *Laboratório de imagem e som em antropologia*. Disponible en: www.lisa.usp.br/

Después de incorporar la blogosfera como un espacio importante de divulgación de las complejidades de la investigación etnográfica, la producción audiovisual en antropología en Brasil sigue una tendencia universal. De esta convergencia de medios para la producción de conocimiento del área audiovisual podemos mencionar blogs vinculados a los usos de las redes digitales y electrónicas, como parte integrante de la investigación audiovisual contemporánea en el país. El primero es el blog 'Método etnográfico' creado en 2009 por Gabriel Alvarez —UFG— dirigido preferencialmente a los alumnos en proceso de aprendizaje de los usos de los recursos audiovisuales en la investigación antropológica. El segundo es el blog del proyecto '*Habitantes do Arroio*' (Habitantes del Arroyo), con el BIEV-UFRGS, y que emplea la blogosfera como espacio de circulación y generación de datos de la investigación sobre la memoria ambiental del arroyo Dilúvio, con la intención de promover una comunidad ética en defensa de la sostenibilidad del uso de las aguas urbanas en Porto Alegre (RS). Citamos además el blog promovido por Renato Athias (UFPE) denominado '*Imagens e palavras*' (Imágenes y palabras) que rescata importantes colecciones fotográficas de antropólogos pioneros.

La investigación del Banco de Imágenes y Efectos Visuales

Nos gustaría culminar la participación en esta compilación presentando, aunque sea de forma reducida, nuestro proyecto de investigación desarrollado en la Universidad Federal de Río Grande do Sul desde 1997. Esta investigación resulta de la alianza de las autoras, Ana Luiza Carvalho da Rocha y Cornelia Eckert. Por un lado enfoca la formación de acervos y la gestión electrónica de documentos etnográficos multimedia en la producción del conocimiento en el área de la Antropología visual. Por otra parte, reúne las investigaciones etnográficas desarrolladas por las autoras y alumnos orientados por ellas, teniendo como tema la memoria colectiva de los habitantes de la ciudad de Porto Alegre, formando discentes en todos los niveles: de grado, con becas de iniciación científica, maestría, doctorado y posdoctorado. Este proyecto actualmente se presenta a través del portal institucional,⁷ así como de los sitios del proyecto 'Memoria ambiental Porto Alegre' (2012) y del proyecto 'Etnografía de la memoria del trabajo' (2009), transformándolos en espacios de divulgación y circulación de la base de datos multimedia, que reúne más de quince años de investigación sobre los itinerarios urbanos, la memoria colectiva y las formas de sociabilidad en el mundo contemporáneo. En este proyecto, la producción audiovisual se ubica en el interior de un nuevo frente de investigación para la antropología en Brasil, en diálogo con la tendencia internacional, o sea, la producción de narrativas etnográficas en hipermedia, en formato de DVD interactivos, especialmente creados para la presentación de los resultados de las investigaciones.

7 *Banco de imagens e efeitos visuais. Laboratório de Antropologia Social-UFRGS.* Disponible en: www.ufrgs.br/biev/

La creación del sitio de BIEV es una propuesta para exponer colecciones de documentos etnográficos en pantallas que se alejan de la idea de recuperar una historia lineal de estilos de 'vivir la ciudad', según la realización racional de periodicidad del tiempo en el tratamiento espacial de la memoria. En este punto, los cortes y las rupturas han sido considerados como elementos inductores de narrativas etnográficas de y en el medio urbano de Porto Alegre, ya que, a través de ambas acciones, los usuarios exploran el conocimiento local del fenómeno de 'desencaje' del tiempo y del espacio tan característico de la contemporaneidad. Partimos de la premisa de que los experimentos etnográficos basados en la creación de hipertextos multimedia, se convierten de esta forma en un medio de democratización del saber etnográfico, precisamente por poner a disposición fragmentos de imágenes de la ciudad de Porto Alegre en el tiempo vivido, con las historias de las personas incrustadas en la vida urbana local, para después situarlas en su contexto de origen. Un desafío de tratamiento del documento etnográfico que exige del usuario una ruptura con una temporalidad fundada en la construcción de una historicidad de hechos, al surgir de forma evidente una idea de la memoria como reconstrucción en la que se le permite al usuario el 'trabajo' de la memoria y también la fabulación.

Al explorar la idea de fragmento se buscan los trazos de un tiempo y de un espacio concreto de representación de la memoria y de patrimonios locales para el usuario del sitio, intentando restaurar la idea de la ciudad como una obra moldeada y configurada por el depósito de muchos gestos e intenciones de los grupos humanos que en ella habitan. Existe, por lo tanto, en el proceso de destrucción y reconstrucción de la ciudad una singularidad específica. Interpretar la ciudad como detalle y fragmento desde sus pedazos y micromundos de interacción implica considerarla a partir de la metáfora de la ruina. Es decir, la ciudad como punto de encuentro entre el estudio de la memoria de la civilización urbana local y la adhesión de los habitantes al proceso de destrucción de sus territorios. Desde el punto de vista de la configuración del sitio, se recurre tanto a la presencia de morfologías estables en las manifestaciones culturales de la ciudad, en su demanda estética de orden y a la simetría en la configuración del fenómeno urbano del Brasil, como también a morfologías irregulares e inestables que se consolidan. Lejos de ser un objeto-depósito, la ciudad concebida como un objeto temporal posee la capacidad de absorción de todas las historias de los grupos humanos que por allí pasaron, así como también de disolución de sus signos culturales, los que se convierten aquí en objetos etnográficos, o sea, pre-textos para la generación de nuevas experiencias a ser narradas. En el caso de la concepción del sitio, el fenómeno de la eterna destrucción y reconstrucción de los territorios de la vida urbana porto-alegrense puede ser visto aquí desde la óptica de la forma cómo los habitantes renuevan su pasado urbano. O sea, las utopías urbanas del pasado son una especie de depósito de formas y contenidos dispersos, a través de los cuales los habitantes de la ciudad se relacionan con sus vivencias contemporáneas.

En estos términos, la diferencia del uso convencional de sitios ya investigados, todavía atados a las evidencias materiales de la historia de Porto Alegre, la creación de la página web propuesta ha sufrido las influencias de las investigaciones de las diferentes formas de apropiación y creación de las memorias de lo social de los habitantes de la ciudad de Porto Alegre, haciendo uso del acto de destrucción (deconstrucción) de un acervo cultural, un movimiento único de investigación del conocimiento de la ciudad, según su enfoque como objeto-temporal. Para la investigación en el interior del BIEV se ofrece como obra colectiva en su expresión temporal discontinua, lo que implica para el etnógrafo una propuesta de interpretación que supere aquella regida únicamente por sus valores/categorías axiológicas. Resituada en el interior de una etnografía de la duración, se somete a las discursividades sobre patrimonio a las dinámicas culturales que orientan las formas de cambios sociales entre los habitantes en el interior de una gran metrópoli, de sus prácticas cotidianas y juegos de memoria. Se abandona la concepción de patrimonio en el sentido de representar las ‘evidencias materiales de la historia’ de la ciudad para reflexionar sobre el acto de destrucción/creación de sus formas como parte de un procedimiento interpretativo de su acervo patrimonial.

En ese sentido, la exploración de los ‘escenarios de la memoria’ de los habitantes de la ciudad se convierte en condición para que se entiendan las acciones y gestos de preservación patrimonial de sus territorios, que siguen la experiencia amnésica y fabuladora de los grupos urbanos itinerantes en las grandes aglomeraciones del país. Para la práctica del trabajo de campo proponemos pensar nuevas formas de registro, documentación, apropiación y creación de memorias colectivas en el cuerpo del patrimonio etnológico de una comunidad urbana. Y, por medio de las nuevas tecnologías restituir las al interior del tejido complejo de las tramas cotidianas vividas en el microcosmos de la vida urbana, según la lectura/interpretación de los paisajes. Para ello, nos apoyamos en la expresión de las estéticas complementarias (la del ‘pormenor’ y la del ‘fragmento’) en la forma, a través de las cuales los habitantes suelen operar con la intimidad de los instantes de su día a día en la tesitura de sus prácticas cotidianas.

El Banco de Imágenes y Efectos Visuales es responsable de guardar un acervo digital multimedia de documentos etnográficos antiguos y recientes sobre las transformaciones en el paisaje urbano de Porto Alegre, provenientes de la investigación del proyecto integrado ‘Estudio antropológico de itinerarios urbanos, memoria colectiva y formas de sociabilidad en el medio urbano contemporáneo’, que comenzó en 1998 junto con el Núcleo de Investigación sobre Culturas Contemporáneas-NUPECs, del programa de posgrado en Antropología social-IFCH(FRGS). Se trata de un banco de conocimiento que reúne los resultados de investigaciones que tienen como campo conceptual la investigación sobre el carácter temporal de la experiencia humana existente en el mundo contemporáneo y sus repercusiones en las prácticas y saberes que los individuos y grupos construyen en sus relaciones con la ciudad. Los registros de los conjuntos documentales en las cuatro bases de datos —fotos, videos, sonido y textos— siguen las orientaciones contenidas en manuales elaborados por cada

uno de los grupos de trabajo, mientras el quinto grupo se encarga del material, preparándolo para su extroversión en la web, puesto a disposición en el portal en forma de colecciones etnográficas.

Como depositario de una base de datos de hipermedia, el BIEV se orienta a partir del ‘método de convergencia’ (Rocha 2008) para tratar, seleccionar y poner a disposición los más diversos fragmentos sonoros, escritos y visuales que configuran la memoria colectiva de Porto Alegre. El uso de dicho método para la producción de etnografías de la duración, abarca siempre agregados, correcciones, subtracciones y retoques en el estudio de sus constelaciones, acciones que son fruto de la colaboración de todos aquellos que produjeron tales documentos en el pasado y/o en el presente.

Para cerrar

Para terminar nos gustaría reforzar nuestro homenaje a la iniciativa del Departamento de Antropología de la Universidad del Cauca al promover un encuentro entre diferentes países latinos en el simposio Antropologías en América Latina (Popayán, Colombia del 29 al 30 de mayo de 2013) del que salimos realmente fortalecidos gracias al intercambio de información y la reciprocidad de conocimientos, que esperamos conlleven a un proyecto de consolidación en el campo de la antropología latinoamericana. Volviendo a citar a nuestro importante maestro, Roberto Cardoso de Oliveira, al esperar un despertar de interés recíproco entre las antropologías prácticas en el ámbito latinoamericano “para incentivar un diálogo horizontal, sin que eso disminuya la necesidad de mantener un contacto maduro con las antropologías centrales y que sea más que un monólogo” (2000: 116). En el ínterin, nuestros agradecimientos al profesor Jairo Tocáncipa-Falla y demás colegas del Departamento de Antropología, así como a los organizadores y colegas de la Universidad del Cauca, en especial, al antropólogo Yesid Llanos.

Referencias citadas

Abreu, Ovídio

- 1980 ‘Raça, sangue e luta: identidade e parentesco em uma cidade do interior’. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Río de Janeiro.

Achutti, Luiz Eduardo Robson

- 1997 *Fotoetnografia: um estudo antropológico visual sobre cotidiano, lixo e trabalho*. Porto Alegre: Tomo Editorial.
- 1998 *Ensaio (sobre o) fotográfico*. Porto Alegre: Secretaria Municipal da Cultura.
- 2004 *Fotoetnografia da Biblioteca Jardim*. Porto Alegre: Tomo Editorial.

- Adorno, Sérgio
1991 Violência urbana, justiça criminal e organização social do crime. *Revista Crítica e Ciências Sociais*. 33: 145-156.
- Alvarez, Gabriel
2009 Satereria. Tradição e política Sateré-Mawé. Disponible en: <http://metodoetnografico.blogspot.com/2009/11/satereria-tradicao-e-politica-satere.html> (Acceso: 25/11/2013).
- Alves, André y Etienne Samain
2004 *Os argonautas do Mangue: precedido de Balinese character (re)visitado*. Campinas: Unicamp.
- Alves, Andréa Moraes
2003 “Fazendo antropologia no baile: uma discussão sobre observação participante”. En: Gilberto Velho (ed.), *Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico*, pp 174-190. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Alvim, Maria Rosilene
1985 ‘Constituição da família e trabalho industrial. Um estudo sobre trabalhadores têxteis numa fábrica com vila operária’. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.
- Amaral, Rita de Cássia
1996 “Cidade em festa: o povo-de-santo (e outros povos) comemora em São Paulo”. En: José Magnani Guilherme Cantor (ed.), *Na metrópole: textos de antropologia urbana*, pp 252-298. São Paulo: Fapesp.
- Andrade, Rosane de
2002 *Fotografia e antropologia: olhares fora-dentro*. São Paulo: PUC-SP.
- Arantes, Antonio Augusto
1970 ‘Compadrio no Brasil rural: análise estrutural de uma instituição ritual’. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. São Paulo.
2000 *Paisagens paulistanas: transformações do espaço público*. Campinas: Unicamp.
- Barbosa, Andréa y Edgar Teodoro da Cunha
2006 *Antropologia e imagem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Barbosa, Andréa; Edgar Teodoro da Cunha y Rose Satiko Gitirana Hikiji
2009 *Imagem-Conhecimento*. Campinas: Papyrus.
- Barbosa, Andréa (directora)
2002 *O resto é o dia a dia* [Documental]. São Paulo: Lisa/USP (productora).
- Barros, Myriam Moraes Lins de
1980 ‘Testemunho da vida: um estudo antropológico de mulheres na velhice’. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.
1987 *6 Autoridade e afeto: avós, filhos e netos na família brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Bilac, Elisabete Doria
 1983 'Família e trabalho feminino. A ideologia e as práticas familiares de um grupo de trabalhadores de uma cidade do interior paulista'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. São Paulo.
- Blay, Eva
 1980 "Dormitórios e vilas operárias: o trabalhador no espaço urbano brasileiro". En: Lícia Valadares (ed.), *Habitação em questão*, pp 43-153. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Caiafa, Janice
 2007 *Aventura das cidades: ensaios e etnografias*. Rio de Janeiro: FGV.
- Caldeira, Teresa Pires do Rio
 1982 'Imagens do poder e da sociedade: o mundo cotidiano de moradores da periferia'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. São Paulo.
 1984 *A política dos outros: o cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos*. São Paulo: Brasiliense. 2000 A cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo. *São Paulo: Edusp*.
 2000 *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34, Edusp.
- Cardoso, Ruth Correa Leite
 1972 'Estrutura familiar e mobilidade social: estudo dos japoneses no Estado de São Paulo'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. São Paulo.
- Cardoso de Oliveira, Roberto
 1988 *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro, Brasília: Tempo Brasileiro, CNPq.
 2000 *O trabalho do antropólogo*. São Paulo, Brasília: UNESP, Paralelo.
- Clifford, James y George Marcus
 1986 *Writing culture: the poetics and politics of ethnography: a School of American Research advanced seminar*. Berkeley: University of California Press.
- Corrêa, Mariza
 1983 *Morte em família: representações jurídicas de papéis sexuais*. Rio de Janeiro: Graal.
- Costa, Maria Cecília
 1988 'Os filhos do coração: um estudo antropológico da adoção em camadas médias brasileiras'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.
- Damo, Arlei
 2005 'Para o que der e vier: o pertencimento clubístico no futebol brasileiro a partir do Grêmio Futebol Porto Alegrense e seus torcedores'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.

Dauster, Tânia

- 1987 'Nome de família: maternidade fora do casamento e o princípio da filiação patrilinial'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.

Debert, Guita

- 1984 História de vida e experiência de envelhecimento para mulheres de classe média no Estado de São Paulo. *Cadernos CERU*. 19: 126-147.
- 1997 A invenção da terceira idade e a rearticulação de formas de consumo e demandas políticas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 12 (34): 39-56.

Duarte, Luiz Fernando

- 1983 Da vida nervosa: nas classes trabalhadoras urbanas. *Rio de Janeiro: Jorge Zahar*.

Durham, Eunice Ribeiro

- 1978 *A caminbo da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo*. São Paulo: Perspectiva.
- 1986 "A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas". En: Ruth Cardoso (ed.), *A aventura antropológica*, pp 17-38. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- 2004 "A dinâmica cultural na sociedade moderna". En: Eunice Durham (ed.), *A dinâmica da cultura*, pp 227-236. São Paulo: Cosac Naify.

Eckert, Cornelia

- 1985 'Os homens da mina, um estudo das condições de vida e representações dos mineiros de carvão em Charqueadas, RS'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.

Eckert, Cornelia y Ana Luiza Carvalho da Rocha

- 2003 Etnografia de rua: estudo de antropologia urbana. *Rua: Revista do Laboratório e Estudos Urbanos do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade Campinas*. 9: 101-127.
- 2005 *A cidade e o tempo*. Porto Alegre: UFRGS.
- 2008 "Etnografia: saberes e práticas". En: Céli Regina J. Pinto (ed.), *Ciências humanas: pesquisa e método*, pp 9-24. Porto Alegre: UFRGS.
- 2000 (Dir.) *A cidade sitiada: seus fantasmas e seus medos* [Documental]. Porto Alegre: BIEV/PPGAS/UFRGS (productores).

Eckert, Cornelia y Nuno Godolphim

- 1995 Antropologia visual. *Revista Horizontes antropológicos*. 1 (2): 107-117.

Eckert, Cornelia y Patrícia Monte-Mór

- 1999 *Imagem em foco, novas perspectivas em antropologia*. Porto Alegre: UFRGS.

Faria, Luiz Castro

- 2001 *Um outro olhar, diário de expedição à Serra do Norte*. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul.

Feldman-Bianco, Bela y Miriam Moreira Leite

- 1998 *Desafios da imagem: fotografia, iconografia e vídeo nas Ciências Sociais*. Campinas: Papirus.

- Fonseca, Claudia; Veriano Terto Júnior y Caleb Faria Alves
 2004 *Antropologia, diversidade e direitos humanos: diálogos interdisciplinares*. Porto Alegre: UFRGS.
 2004 *Família, fofoca e honra*. Porto Alegre: UFRGS.
- Frehse, Fraya
 2005 *O tempo das ruas na São Paulo de fins do Império*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Geertz, Clifford
 1973 *The interpretation of cultures: selected essays*. Nueva York: Basic Books.
- Gonçalves, Marco Antonio
 2008 *O real imaginado: etnografia, cinema e surrealismo em Jean Rouch*. Río de Janeiro: Topbooks.
- Gordinho, Margarida Cintra
 2008 *Livro de Ruth*. São Paulo: Fecap.
- Gregori, Maria Filomena
 1987 'Cenas e queixas, um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. São Paulo.
 1994 'Meninos nas ruas: a experiência da viração'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. São Paulo.
- Grossi, Miriam
 1995 O significado da violência nas relações de gênero no Brasil. *Revista Sexualidade, gênero e sociedade*. 2 (4): 35-57.
- Guimarães, Carmem Dora
 1977 'O homossexual visto por entendidos'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Río de Janeiro. Río de Janeiro.
- Guran, Milton
 2000 *Agudás: os "brasileiros" do Benim*. Río de Janeiro: Nova Fronteira.
- Heilborn, Maria Luiza de A.
 1984 'Conversa de portão: juventude e sociabilidade em um subúrbio carioca'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Río de Janeiro. Río de Janeiro.
 1992 'Dois é par: conjugalidade, gênero e identidade'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Río de Janeiro. Río de Janeiro.
- Holston, James
 1982 A linguagem das ruas: o discurso político em dois modelos de urbanismo. *Anuário Antropológico*. 80: 151-186.
- Iluminuras, Revista Eletrônica do Banco de Imagens e Efeitos Visuais. Disponible en: <http://seer.ufrgs.br/iluminuras/index> (Acceso: 25/11/2013).

Kofes, Maria Suely

- 1991 'Diferença e identidade nas armadilhas da igualdade e desigualdade: integração e relação entre patroas e empregadas domésticas'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. São Paulo.

Koury, MauroGuilherme

- 2001 *Imagem e memoria: ensaios em Antropologia Visual*. Rio de Janeiro: Garamond.

Kuschnir, Karina

- 1993 'Política e mediação cultural: um estudo na Câmara Municipal do Rio de Janeiro'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.
- 1998 'Política e sociabilidade: um estudo de antropologia social'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.
- 1999 "Política, cultura e espaço urbano". En: Gilberto Velho (ed.), *Antropologia urbana: cultura e sociedade no Brasil e em Portugal*, pp 88-97. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lago, Mara Coelho de Souza

- 1983 'Memória de uma comunidade que se transforma: de localidade agrícola pesqueira a balneário'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.
- 1996 *Modos de vida e identidade: sujeitos no processo de urbanização da Ilha de Santa Catarina*. Florianópolis: UFSC.

Lask Tomke, Christiane

- 1991 'Ordem e progresso: a estrutura de poder na "cidade operária" da Companhia Siderúrgica Nacional em Volta Redonda'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.

Leal, Ondina Fachel

- 1986 *A leitura social da novela das oito*. Petrópolis: Vozes.

Lopes, José Sérgio Leite

- 1978 *O vapor do diabo: o trabalho dos operários do açúcar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- 1988 *A tecelagem dos conflitos de classe na cidade das chaminés*. São Paulo: Marco Zero.

Lopes, José Sérgio Leite y Luiz Fernando Duarte

- 1987 *Cultura e identidade operária. Aspectos da cultura da classe trabalhadora*. Rio de Janeiro: Marco Zero.

Leite, Miriam Moreira

- 1993 *Retratos de família: leitura da fotografia histórica*. São Paulo: EDUSP.

Lemgruber, Julita

- 1979 'Cemitério dos vivos'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.

- Levi-strauss, Claude
 1994 *Saudades do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Le Boulter, Jean Pierre
 2002 *Pierre Fatumbi Verger: um homem livre*. Salvador: Fundação Pierre Verge.
- Lima Filho, Manuel Ferreira
 2001 *O desencanto do Oeste: memória e identidade social no médio Araguaia*. Goiânia: UCG.
- Luz, Margareth
 2008 'O melhor de Niterói é a vista do Rio. Políticas culturais e intervenções urbanas: MAC e Caminho Niemeyer'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal Fluminense. Niterói.
- Macedo, Carmen Cinira
 1985 'Nós, a comunidade: o estudo de uma CEB na periferia de São Paulo'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. São Paulo.
- Machado da Silva, Luiz Antonio
 1979 "O significado do botequim". En: Luiz Antonio Machado da Silva (ed.), *Cidades: usos e abusos*, pp 86-87. São Paulo: Brasiliense.
- Machado, Rosana
 2005 'A garantia "soy yo": Etnografia das práticas comerciais entre camelôs e sacoleiros em Porto Alegre e Ciudad del Este'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.
- Magnani, José
 1982 'Festa no pedaço: o circo-teatro e outras formas de lazer e cultura popular'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. São Paulo.
 1998 *Festa no pedaço: O circo-teatro e outras formas de lazer e cultura popular*. São Paulo: Hucitec.
- Magnani, José Guilherme Cantor y Lilian de Luca Torres
 1996 *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo: Fapesp.
- Marcus, George y Michael Fischer
 1999 *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Melatti, Julio Cezar
 1984 A antropologia no Brasil: um roteiro. *Boletim de Informações Bibliográficas em Ciências Sociais*. 17: 3-52.
- Monte-Mór, Patrícia y José Inácio Parente
 1994 *Cinema e antropologia: horizontes e caminhos da antropologia visual*. Rio de Janeiro: Interior Produções.
- Montero, Paula
 2004 "O campo da Antropologia no Brasil". En: Wilson Trajano (ed.), *Balanço da antropologia no Brasil*, pp 117-142. Rio de Janeiro: Contra Capa.

- Morgado, Paula y João Cláudio de Sena (directores)
2007 *Do São Francisco ao Pinheiros* [Documental]. São Paulo: Lisa/USP. (productora).
- Moura, Cristina
2003 'Ilhas urbanas: novas visões do paraíso: uma discussão etnográfica dos condomínios horizontais'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.
- Niemeyer, Ana Maria
1985 'Lugar da pobreza: moradia e controle de espaço na favela de São Paulo'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. São Paulo.
- Novaes, Sylvia Caiuby
1993 *Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo: EDUSP.
2004 *Escrituras da imagem*. São Paulo: EDUSP.
- Novaes, Sylvia Caiuby; Cornelia Eckert y José S. Martins
2005 *O imaginário e o poético nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC.
- Nunes, Márcia
1977 'Anões contra gigantes: o movimento de defesa da ecologia no bairro da Gávea, Rio de Janeiro'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.
- Oliveira, Marcelo
1997 'O lugar do travesti em Desterro'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.
- Oliveira, Roberto Cardoso de.
1995 "Notas sobre uma estilística da antropologia". En: *Estilos de antropologia*, pp 177-189. Campinas: Unicamp.
1988 *Sobre o pensamento antropológico*. Brasília: Tempo Brasileiro.
2000 *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Unesp.
- Oliven, Ruben George
1977 'Urbanization and social change: a case study of Porto Alegre' Tesis. Doctorado en Antropología. University of London. Londres.
1980 *Urbanização e mudança social no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
1982 "Chame o ladrão: as vítimas da violência no Brasil". En: Renato Raul Boschi (ed.), *Violência e cidade*, pp 21-28. Rio de Janeiro: Zahar.
1985 *A antropologia dos grupos urbanos*. Petrópolis: Vozes.
- Peirano, Mariza
1995 *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
2006 *A teoria vivida: e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Peixoto, Clarice Ehlers
2000 *Envelhecimento e imagem: as fronteiras entre Paris e Rio de Janeiro*. São Paulo: Annablume.

- Peixoto, Fernanda
 2006 “As cidades nas narrativas sobre o Brasil”. En: Heitor Frúgoli Jr. (ed.), *As cidades e seus agentes: práticas e representações*, pp 177-197. Belo Horizonte: PUC-MG.
- Pereira, Vera Maria Cândido
 1979 *O coração da fábrica: estudo de caso entre operários têxteis*. Rio de Janeiro: Campus.
- Perelberg, Rosine
 1976 ‘Fronteiras do silêncio: um estudo de desvio e ritualização’. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.
- Pessanha, Elina
 1986 ‘Vida operária e política: os trabalhadores da construção naval de Niterói’. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. São Paulo.
- Pinheiro, Paulo Sérgio de M. S.
 1998 *São Paulo sem medo: um diagnóstico da violência urbana*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Porto, Eymard
 1993 *Babaquara, chefetes e cabroeira: Fortaleza no início do século XX*. Fortaleza: Fundação Waldemar de Alcântara.
- Ramalho, José Ricardo
 1979 ‘Mundo do crime-a ordem pelo avesso’. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. São Paulo.
- Rial, Carmen
 1988 ‘Mar de Dentro, a transformação do espaço social na Lagoa da Conceição’. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.
- Ribeiro, Darcy
 1996 *Diários índios os Urubus-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ribeiro, Gustavo Lins
 2004 “Cultura, direitos humanos e poder. Mais além do império e dos humanos direitos. Por um universalismo heteroglóssico”. En: Cláudia Fonseca (ed.), *Antropologia, diversidade e direitos humanos*, pp 1-16. Porto Alegre: UFRGS.
- Rifiotis, Theophilus *et al.*
 1998 *Relações de poder, cidadania e violência*. João Pessoa: UFPB.
- Revista Studium/UNICAMP. Disponible en: www.studium.iar.unicamp.br/capas.htm (Acceso: 25/11/2013).
- Rocha, Ana Luiza Carvalho da
 1985 ‘A dialética do estranhamento: a reconstrução da identidade social de mulheres separadas em Porto Alegre/RS’. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.

- Rocha, Ana Luiza Carvalho da *et al.* (directora)
2008 *A tradição do Bará do mercado público: os caminhos invisíveis do negro em Porto Alegre* [Documental]. Porto Alegre: BIEV/PPGAS/UFRGS (productora).
- Rocha, Ana Luiza Carvalho da y Maria Henriqueta Satt (directoras)
1997 *Arqueologias urbanas: memórias do mundo (40 min)*. Porto Alegre: Fumproarte (productora).
- Russo, Jane
1991 'O corpo contra a palavra: as terapias corporais no campo psicológico dos anos 80'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.
- Sakurai, Celia
1987 'Estudo da associação de bairro na cidade de São Paulo'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. São Paulo.
- Salem, Tania
1980 *Ovelho e o novo: um estudo de papéis e conflitos familiares*. Petrópolis: Vozes.
1987 'Sobre o casal grávido: incursão em um universo ético'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.
- Samain, Etienne
1998 *O fotográfico*. São Paulo: Hucitec.
- Santos, Carlos Nelson
1979 'Três movimentos sociais urbanos no Rio de Janeiro'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.
- Sarti, Cynthia
1994 'A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres na periferia de São Paulo'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. São Paulo.
- Satiko, Rose Hikiji (directora)
2008 *Cinema de quebrada* [Documental]. São Paulo: Lisa/USP (productora).
- Scarfon, Maria de Lurdes
1982 'Mundo da pobreza: um estudo sobre as organizações de assistência às famílias pobres no município de Piracicaba'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. São Paulo.
- Schutz, Alfred
1974 *Estudios sobre teoría social. Escritos II*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Silva, Hélio
1993 *Travesti, a invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Silva, Vagner
1996 "As esquinas sagradas: o candomblé e o uso religioso da cidade". En: José Guilherme C. Magnani (ed.), *Na metrópole: textos de antropologia urbana*, pp 88-123. São Paulo: Fapesp.

- Simmel, Georg
 1984 *Sociologia: estudos sobre las formas de socializacion*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Soares, Luiz Eduardo
 1996 *Violência e política no Rio de Janeiro*. Río de Janeiro: Top Books.
- Tacca, Fernando de
 2004 “Luiz Thomaz Reis: etnografias fílmicas estratégicas”. En: Francisco Elinaldo Teixeira (ed.), *Ensaio sobre o documentário brasileiro*, pp 313-380. São Paulo: Summus.
- Teixeira, Carla Costa y Christine de Alencar Chaves
 2004 *Espaços e tempos da política*. Río de Janeiro: Relume Dumará.
- Telles, Vera da Silva
 2001 *Pobreza e cidadania*. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Toledo, Luiz Henrique
 1996 “A cidade das torcidas”. En: José Guilherme C. Magnani (ed.), *Na metrópole: textos de antropologia urbana*, pp 124-155. São Paulo: Fapesp.
- Tricot, André
 1995 Chroniques: hypertextes et hypermedias. *Bulletin d’Informatique Approfondie et Applications*. 46: 21-38.
- Valladares, Licia do Prado
 2005 *A escola de Chicago: impacto de uma tradição no Brasil e na França*. Belo Horizonte: UFMG.
 s.f. La recherche urbaine au Bresil: bref aperçu de son evolution. Disponible en: www.revues.msh-paris.fr (Acceso: 10/12/2009).
- Vedana, Viviane
 2008 ‘No mercado tem tudo que a boca come: estudo antropológico da duração das práticas cotidianas de mercado de rua no mundo urbano contemporâneo’. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Río Grande do Sul. Porto Alegre.
- Velho, Gilberto
 2002 *Mudança, crise e violência: política e cultura no Brasil contemporâneo*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
 1975 ‘Nobres e anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia’. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. São Paulo.
 1980 *O desafio da cidade. Novas perspectivas da antropologia brasileira*. Río de Janeiro: Campus.
 1978 “Observando o familiar”. En: Edson de O. Nunes (ed.), *A aventura sociológica*, pp 36-46. Río de Janeiro: Jorge Zahar.
- Verger, Pierre Fatumbi
 2002 *Orixás*. Salvador: Fundação Pierre Verger.
- Vianna, Hermano
 1994 “O funk como símbolo da violência carioca”. En: Gilberto Velho (ed.), *Cidadania e violência*, pp 178-187. Río de Janeiro: UFRJ.

Viegas, Ana Claudia Coutinho

- 1997 'Trocacis, facções e partidos: um estudo da vida política em Araruama-RJ'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro Rio de Janeiro.

Vogel, Arno, *et al.*

- 1985 *Quando a rua vira casa: a apropriação de espaços de uso coletivo em um centro de bairro*. Rio de Janeiro: Ibam; CPU.

Von Simson, Olga

- 1990 'Branco e negro no carnaval popular paulistano. (1914-1988)'. Tesis. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. São Paulo.

Zaluar, Alba y Marcos Alvito

- 1998 *Um século de favela*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas.

Zaluar, Alba

- 1985 *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense.
- 1994 *Cidadãos não vão ao paraíso: juventude e política social*. Campinas: Escuta.
- 1996a *Condomínio do diabo*. Rio de Janeiro: Revan.
- 1996b *Da revolta ao crime*. A. Rio de Janeiro: Moderna.
- 2000 *Violência, cultura, poder*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas.

Prácticas antropológicas,
mercado laboral y globalización

6. Trabajo de campo en la antropología contemporánea: mercancía y globalización en América Latina¹

SUSANA RAMÍREZ HITA²

Introducción

Este artículo es una reflexión sobre la construcción del conocimiento actual en la antropología y la transformación del oficio del antropólogo que está llevando al deterioro de la base que define y diferencia esta disciplina: el trabajo de campo. La inclusión, cada vez mayor, de antropólogos en las empresas mineras y petroleras en América Latina, y las consecuencias que esta integración tiene para la disciplina abre una reflexión en torno a los procesos globales de los mercados y la responsabilidad de las universidades en este proceso. Mientras que en Estados Unidos pareciera inseparable la etnografía de la antropología, no ocurre lo mismo en muchas universidades latinoamericanas y españolas. Si bien existen diversas maneras de otorgar significado al trabajo de campo, de acuerdo con las distintas corrientes epistemológicas en las que se sustenta el investigador, resulta evidente que los procesos de elaboración científica no se limitan a lo que finalmente se constata por escrito, sino a la misma práctica. ¿Qué es lo que se realiza como práctica antropológica? y, en concreto ¿Qué se está haciendo en América Latina? Como señala Fernández de Rota (2012) se debe entender la tarea de los antropólogos como acción social o práctica.

En la actualidad, la transformación del significado del trabajo de campo se produce a causa de la oferta laboral existente, las políticas educativas globales y, entre otros factores, por el convencimiento y consenso entre algunos antropólogos que consideran que el trabajo de campo prolongado está 'pasado de moda' y que no concuerda con

1 Parte de esta reflexión fue presentada en el Congreso: *Encounters and engagement. Creating new agendas for medical anthropology*. Tarragona, España 12-14 junio 2013.

2 Profesora del posgrado de Antropología Médica y Salud Global. Universidad Rovira i Virgili (España). La autora agradece los valiosos aportes de María Julia Castellón-Arrieta, Lluís Mallart, Mauricio Sepúlveda y a Constanza Forteza por la revisión del artículo.

las dinámicas económicas y necesidades del presente histórico. En estos momentos nos encontramos ante universidades latinoamericanas —por ejemplo, el caso de Chile, Perú o Bolivia— y europeas —como el caso español— que no ofrecen ni espacio ni tiempo para la realización de trabajo de campo. En algunos departamentos de antropología, la recolección de datos para las investigaciones la realizan estudiantes, egresados de la carrera de antropología o diversos profesionales, a quienes se les encarga la tarea de efectuar las entrevistas para a continuación ser el profesor/investigador quien desarrolla el análisis del material. De esta manera, se pierde la conexión entre el objeto/sujeto de estudio y el sujeto analítico: el investigador. Así, para las nuevas generaciones el modelo se convierte en el del investigador a distancia, aquel que apenas tiene contacto con el trabajo de campo pero que, sin embargo, presenta sus resultados como la realidad (Ramírez Hita 2013b). En el caso de algunos antropólogos se trata de una cuestión de comodidad. Sin embargo, en otras ocasiones, el origen se encuentra en las políticas universitarias que homogeneizan a todas las disciplinas por igual, sin considerar que la antropología conlleva como elemento imprescindible el trabajo de campo y que este requiere una consideración especial del *tiempo*, para lograr investigaciones en profundidad y comprometidas, algo no contemplado en las nuevas políticas.

Esta forma de entender la antropología como un producto de mercado se correlaciona con uno de los espacios donde más antropólogos trabajan: las consultorías. Producciones rápidas en periodos cortos que implican una relación sujeto/sujeto casi inexistente y en todo caso la relación es de sujeto/objeto debido a la falta de compromiso que existe entre investigador/investigado en periodos tan cortos como los de las llamadas etnografías rápidas.

Globalización y academia: el problema en antropología

Dentro de los parámetros de la globalización cuyo cometido es la homogenización —económica, política e ideológica fundamentalmente—, no queda fuera el ámbito académico con el interés de nivelar los mecanismos que llevan a la construcción de conocimiento. Uno de los elementos claves se encuentra en las actuales políticas educativas que se están implementando desde comienzos de siglo en universidades europeas y, posteriormente, en latinoamericanas. En el marco de las políticas de Educación Superior de la Unión Europea se constituyó el Plan Bolonia, firmado en 1999 por los ministros de Educación de los países miembros. Este modelo fue diseñado con el interés de reformar las universidades y conseguir un mayor control de la calidad de la enseñanza, la equiparación de títulos universitarios europeos y la movilidad de docentes y estudiantes, todo ello a través de una importante reforma económica que afecta de manera especial a la universidad pública. El trasfondo de la reforma era la equiparación del sistema educativo al empresarial, incorporar a las universidades en los sistemas de objetivos y competencias, de manera que estas se configuraran como instituciones cuyo ideal es adaptarse a las necesidades del

mercado (Salaburi, Hang y Mora 2011). Ante este contexto globalizador la pregunta que surge es: ¿cuál es la definición de calidad que se propone? Hay que destacar que, tanto para las ciencias naturales como para las ciencias sociales se plantean los mismos parámetros de medición sobre la productividad académica, y ello repercute de manera clara en el campo antropológico y, en concreto, en la etnografía como eje que sustenta la disciplina.

Como señala Brenneis (2004), la planificación política en el marco de la Educación Superior configura la manera de considerar lo que es científico, a través de la evaluación de los pares, la decisión de las comisiones de evaluación y la subvención de proyectos científicos. Esto supone entender la ciencia a través de modelos de gestión empresarial. Inscribir el trabajo del antropólogo dentro de la lógica empresarial supone reducir nuestro oficio a un trabajo que se aleja del que desempeña el artesano en los términos en que lo plantea Richard Sennett (2006).³

Uno de los cambios fundamentales introducidos por el Plan Bolonia se encuentra en la división en dos ciclos de la Educación Superior. En primer lugar, un grado con orientación generalista y, a continuación, un posgrado orientado a la especialidad y dirigido a dar respuesta a las necesidades laborales. De esta forma, la licenciatura europea se transforma en un grado mientras se reducen los años —y por tanto, los contenidos— al tiempo que aumentan las evaluaciones continuas y las cargas burocráticas que impiden a los profesores pensar, lo que debería ser requisito fundamental en las universidades. La burocratización, la exigencia de que la publicación se efectúe en revistas indexadas ISI —mediante los parámetros de medición que se aplican a las ciencias duras— y el aumento de cursos que en algunas universidades debe dictar el profesor, son factores que contribuyen, sin duda, al deterioro de la calidad formativa.

En la reforma de las políticas educativas el interés se centra más en formar trabajadores que en transmitir conocimiento (Informe Tunig 2003); un determinante que de cara a las futuras generaciones supondrá contar con una masa de población que trabaje más y piense cada vez menos. Esta política educativa repercute en los contenidos de los programas de metodología, que se encaminan hacia un nuevo estilo de hacer antropología. Mediante la justificación epistemológica de hacer antropología *at home*, en algunos departamentos de antropología se imparten cursos dedicados exclusivamente a técnicas cualitativas, incentivando la utilización de la técnica de entrevista, aun cuando esta esté muchas veces descontextualizada, fuera de un trabajo etnográfico y aislado de la realidad donde se investiga.

3 Según este autor, el consultor debe tener la habilidad de no pensar, ya que se especializa en el trabajo en proceso, opuesto al trabajo del artesano cuyo aprendizaje es hacer bien algo, cuidadosamente. En el contexto de la globalización el talento está en los sujetos que saben resolver problemas sin profundizarlos (Sennett, en Ramírez Hita 2011a: 145-146).

Esta —mal entendida— antropología que se enseña en algunos departamentos dificulta que los alumnos se desprendan de sus propios prejuicios y conlleva problemas para una buena recogida y producción del dato. Es imprescindible que los alumnos se coloquen en otros contextos diferentes al cotidiano para que comprendan aquello que no pueden observar, ni entender desde adentro. En algunos departamentos de antropología se incentiva a elegir un problema de investigación en el que él forme parte, por ejemplo, a los alumnos de posgrado que provienen de enfermería o medicina se les incentiva a buscar una problemática en su mismo espacio de trabajo para realizar la tesis. Algunos antropólogos consideran que cuánto más cerca esté el investigador de su grupo de estudio más lo conoce y por tanto más fácil y confiable será su investigación.⁴ Al permitirse esa cercanía en el proceso de aprendizaje, no se tienen en cuenta las dificultades que los alumnos van a tener en el trabajo profesional, sea dentro o fuera de la academia. La distancia es necesaria en el proceso de aprendizaje a fin de que, una vez que se maneja el campo, la teoría y el proceso de reflexividad imprescindible de la distancia, puedan acercarse al otro cercano para entender y analizar la proximidad.

En algunas universidades latinoamericanas y europeas se está comenzando a formar a los alumnos de grados para ser técnicos en antropología y no antropólogos, aun cuando el título sea de grado o licenciatura en antropología. No se les proporcionan las herramientas necesarias para llevar a cabo una investigación exitosa en términos de calidad, algo que requiere un buen trabajo de campo y elaboración teórica, sino que, en el mejor de los casos, son formados para ser consultores.

En Chile, por ejemplo, los alumnos de antropología tienen como requisito de la formación realizar una 'práctica profesional' en una institución, sea pública o privada, incluidas empresas mineras y ONG, y sin embargo, no se exige un trabajo de campo como requisito de la formación.⁵ La práctica profesional incluye un margen de 360 a 440 horas y se exigen, dependiendo de cada universidad, de una a dos prácticas profesionales.

4 En numerosos casos en las primeras investigaciones cuando se realizan trabajos sobre problemáticas cercanas no suele aparecer el dato que se desconoce, el que a mi modo de ver es el que debe ser descubierto. Se debería averiguar lo que no se sabe en vez de describir exclusivamente sobre lo que se sabe. Si bien existen excelentes trabajos, por ejemplo, en el caso de la salud sobre diversas patologías padecidas por los propios antropólogos y analizadas por ellos, en la instancia formativa no se tiene por lo general, los elementos necesarios para realizar ese trabajo satisfactoriamente. Para llevar a cabo una etnografía de la cercanía se debe saber hacer una etnografía de la lejanía. Solo así se pueden apreciar las falencias y dificultades en lo cercano, es decir se necesitan espacios comparativos para ejercer la reflexividad antropológica.

5 Como tampoco es un requisito hacer trabajo de campo en algunas universidades europeas como en el caso español.

El primer Departamento de Antropología del país fue creado en 1971 en la Universidad de Chile, y la práctica profesional como requisito de la formación se encuentra en la *currícula* desde el año 1982 (Arnold 1990). La mayoría de los departamentos de Antropología coinciden en la necesidad de estas prácticas como parte del aprendizaje del oficio del antropólogo, sin que se considere la necesidad de dedicar horas al aprendizaje del trabajo de campo y, menos aún, al método etnográfico. De las nueve universidades del país que ofertan antropología, solo la Universidad Académica de Humanismo Cristina exige cuarenta y cinco días de terreno obligatorio para concluir la formación.⁶ Dado que Chile es uno de los países latinoamericanos con una trayectoria de carácter neoliberal en sus políticas de educación, la incorporación del Plan Bolonia únicamente supuso dar continuidad a dichas políticas, de tal manera que el cambio en la *currícula* de las carreras, tanto en objetivos como en competencias, no comportó mayor complejidad en su adaptación.

La formación del campo laboral antropológico en Chile fue acompañado por diversas leyes. En 1970 se aprobó la Ley de Monumentos Nacional⁷ (Ley 17.288) y, posteriormente, en 1994 —revisada en el año 2007— la de Medio Ambiente (Ley 19.300). En ambas se regula la obligatoriedad de realizar evaluaciones de impacto ambiental en las que, a su vez, se contempla la necesidad de efectuar “estudios sobre reasentamientos de comunidades humanas o alteraciones significativas de los sistemas de vida y costumbres de grupos humanos” (Ley 19.300, artículo 13: 6 apartado c) y estudios sobre el impacto ambiental que se desprenda de las alteraciones de monumentos, sitios con valor antropológico, arqueológico o histórico. También se considera necesaria en este contexto la realización de los correspondientes planes de manejo para la implementación de los proyectos.

La aplicación de ambas leyes ha generado una importante fuente de ocupación laboral para los antropólogos y arqueólogos de este país. De tal manera que, desde las mismas universidades se incentiva a los alumnos para que lleven a cabo este tipo de trabajo que se realiza mediante estudios en períodos muy cortos, bien remunerados y en cuyo desarrollo pasan a ser mediadores frente a las poblaciones donde actúan, al servicio de las empresas o de las instituciones, sean públicas o privadas. El trabajo que se realiza en este ámbito consiste mayoritariamente en la presentación de informes con el objetivo de que las empresas cumplan los términos legales establecidos por el Estado —adscrito a convenios internacionales, como el caso del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)—. Por su parte, las empresas extractivas contemplan generalmente en sus presupuestos las multas que deberían pagar en caso de no seguir las recomendaciones que figuran en

6 Trabajo de campo. Disponible en: <http://antropologia.academia.cl/escuela/trabajo-de-campo> (Acceso: 12/04/2014).

7 Véase, Ley Nacional de Monumentos. Disponible en: [www.monumentos.cl/OpenDocs/asp/pagDefault.asp?boton=Doc50&argInstanciaId=50&argCarpetaId=19&argTreeNodosAbiertos=\(0\)\(19\)&argTreeNodoSel=19&argTreeNodoActual=19&argRegistroId=116](http://www.monumentos.cl/OpenDocs/asp/pagDefault.asp?boton=Doc50&argInstanciaId=50&argCarpetaId=19&argTreeNodosAbiertos=(0)(19)&argTreeNodoSel=19&argTreeNodoActual=19&argRegistroId=116). (Acceso: 10/04/2014).

los informes otorgados por antropólogos o arqueólogos. De este modo se desplaza la función propia del antropólogo social, *investigador*, basada en investigaciones en profundidad, empírica y analíticamente, por funciones que hasta hace poco correspondían más con el perfil del trabajador social.

En algunas universidades chilenas se incluye, como una de las salidas laborales para el perfil profesional de la carrera de Antropología, la de gestor o mediador cultural.⁸ Se pretende que los alumnos se formen en competencias para la resolución de conflictos y así, una de las asignaturas en una de las *currícula* se denomina 'Gestión comunitaria, negociación y resolución de conflictos sociales'. Una orientación de la formación que se dirige más al perfil de trabajador social que del antropólogo.⁹ No hay que olvidar que la función fundamental del antropólogo es la de investigar, sea en el ámbito público o privado, dentro o fuera de la academia. Y para la investigación antropológica resulta esencial la utilización del método etnográfico, aquel que nos proporciona una identidad diferenciada respecto del resto de las ciencias sociales. La aplicación de este método implica una larga estancia de trabajo de campo, acompañado de construcción de conocimiento y no de una mera descripción de la realidad o realidades acotadas a los tiempos del investigador rápido.

La mercantilización del oficio del antropólogo

Actualmente la investigación antropológica pasa en muchos casos a ser una mercancía al alcance del mejor postor. La consultoría se ha convertido en una de las estrategias de la globalización, que significa acaparar investigadores que cumplen un rol funcional para empresas, ONG, organismos de cooperación, etc. Se ejerce en periodos cortos, tan breves que en el caso de las investigaciones antropológicas no hay espacio para incorporar teoría y, por tanto para construir conocimiento sobre la realidad que se investiga. Se *usa* al antropólogo como sustento científico para dar mayor credibilidad a las propuestas de intervención de políticas o programas.

En el caso de Bolivia,¹⁰ un gran número de antropólogos están insertos en el mercado a través de las agencias de desarrollo, que son las que demandan sus servicios. En la mayoría de los casos, las universidades financian sus investigaciones con fuentes procedentes de la cooperación internacional. Es la cooperación la que

8 Véase por ejemplo, Antropología, Univesidad Alberto Hurtado. Disponible en: www.uahurtado.cl/facultades-y-carreras/antropologia (Acceso: 13/04/2014).

9 En la Universidad de Tarapacá por ejemplo, existen cuatro asignaturas obligatorias en la misma línea: Antropología y desarrollo; Planificación y desarrollo; Diseño, formulación y evaluación de proyecto sociales, y Gestión comunitaria, negociación y resolución de conflictos.

10 Sin desconocer las excelentes etnografías realizadas en su mayoría por mujeres extranjeras que han vivido por décadas en Bolivia como son Alison Spedding, Pascal Absi o Denis Arnold entre otras.

decide, por tanto, qué se investiga y durante cuánto tiempo. Las investigaciones están impregnadas de la lógica del mercado y de la funcionalidad que caracteriza a las cooperaciones, que persiguen influir en la creación de políticas públicas. Cuando se trata de investigaciones para las que se requieren antropólogos —comúnmente— no se demanda investigar como paso imprescindible para conocer la realidad y, a partir de ahí, crear las políticas acordes a los resultados obtenidos, sino que lo que se busca es justificar las políticas que ya se han diseñado. De la misma manera que las agencias globales, el Estado boliviano promueve y realiza consultorías para la implementación de proyectos de desarrollo, iniciativa que incluye a las universidades y a las propias comunidades indígenas y campesinas. Es un tipo de trabajo que en Bolivia no se cuestiona, ya que se trata de una fuente de ingresos para el Estado, para un gran número de profesionales y para las propias comunidades que, a través de esta dinámica son beneficiarias de recursos (Ramírez Hita 2011a).

Al contrario del ejemplo chileno, el contexto político boliviano se enmarca dentro de políticas educativas socialistas. Pese a ello, no existe diferencia substancial en lo que concierne a las investigaciones antropológicas. Desde las universidades se ha impulsado la reducción sistemática del trabajo de campo, acorde con los tiempos que marcan las consultorías propuestas tanto por el gobierno como por las agencias de cooperación internacional, las ONG o por los propios actores involucrados (comunidades indígenas, personas viviendo con VIH/sida, etc.), que han asumido la consultoría como el medio a través del cual obtener recursos o mejoras de cualquier tipo.

La reforma de la Educación Superior en Bolivia se inició en el año 2001, enfocada a la universidad pública y con recursos del Banco Mundial; esta pretendía hasta el año 2005 mejorar la acreditación, la eficacia financiera y modernizar la gestión universitaria, aun cuando ninguno de estos objetivos se haya conseguido. Con el cambio de gobierno en el 2005 y la llegada del Movimiento al Socialismo —MAS—, la política de Educación Superior ya no estaba enfocada a la calidad, la eficiencia y los vínculos con el mercado, sino que se proponía trabajar en la cobertura y la pertinencia, fundamentalmente en el caso de los pueblos indígenas (PIEB 2007).

Si bien la investigación en Bolivia está asociada a la cooperación internacional, el gobierno boliviano se propuso controlar la ayuda internacional mediante su participación en la dirección del destino de los fondos. Ello ha llevado a que sea el propio gobierno quien decida cuáles son las prioridades en la investigación. Sin embargo, no ha supuesto muchos cambios en lo que concierne al *uso* de la antropología. Esta sigue siendo utilizada, al igual que lo hacía la cooperación internacional, para la creación de políticas públicas. La diferencia estriba en que, en vez de utilizar los informes de los antropólogos para justificar la política internacional ya diseñada —como en el caso de numerosas intervenciones en el campo de la salud (véase Ramírez Hita 2011a; 2011b; 2013a)—, ahora se usan para justificar las políticas internas del gobierno, también diseñadas *a priori*. Por

ejemplo, ante las críticas que comenzaban a aparecer desde algunos intelectuales bolivianos y extranjeros sobre cómo había sido elaborado el concepto de *Vivir bien*, *Suma qamaña* —concepto de las poblaciones indígenas aymaras y quechuas— como la alternativa al concepto de desarrollo capitalista, se cuestionaba que en ese concepto aparecían reificadas estas culturas y esto contribuía a subordinar a las otras treinta y tres culturas indígenas del país. Ante las críticas, el gobierno contrató a antropólogos —en su mayoría estudiantes de último año— para que fueran a todas las poblaciones indígenas y preguntaran cómo denominaban en su propio idioma este concepto y qué significado se le otorgaba. Todo ello mediante el formato de consultoría, pocas semanas de trabajo de campo y realizado a través de la técnica de entrevista. El propósito era obtener un informe que cumpliera con la función de validar que todas las poblaciones indígenas del país tenían un mismo concepto sobre *Vivir bien* como alternativa al concepto de bienestar, acorde con lo ya establecido en la Nueva Constitución Política del Estado boliviano. De esta manera se justificaba lo que estaba ya previamente establecido (véase: Spedding 2010; Bautista 2010; Ramírez Hita 2011a).

En el caso boliviano como la mayor parte de la oferta laboral está en las consultorías, los antropólogos que desean seguir insertos en el mercado laboral deben presentar informes no críticos y simplemente funcionales a la institución, de tal manera que existe un fuerte consenso en no cuestionar. Durante los años 2005 al 2010 revisé más de cien informes de consultorías en el campo de la salud y pude constatar las falencias teórico-metodológicas en este tipo de estudios que, posteriormente, sirven de base para la creación de políticas y programas de salud en el país, que más que acercarse a la realidad se alejan de ella, pero que evidencian el peso que actualmente se otorga a los científicos sociales y a la utilización de metodología cualitativa en los informes de consultoría (Ramírez Hita 2011b).

La transformación del oficio antropológico tiene su base en la consideración del producto antropológico como mercancía. Como señala Menéndez (2011) existe una tendencia a organizar la producción antropológica como empresa de producción y venta de servicio. En el ámbito académico se concreta en las publicaciones que se encuentran en la base de datos denominada *Current Contents del Institute for Scientific Information—ISI*¹¹ que conllevan una remuneración importante a los académicos de algunas universidades.¹² Ello ha generado una avalancha de publicaciones debido al incentivo que representan. En algunas universidades una publicación ISI implica menor carga docente, sin embargo, la escritura de un libro al no generar beneficio económico a la universidad no implica reducción de dichas tareas. La creciente producción de artículos conllevó entre otros aspectos, a la reducción del tiempo de trabajo de campo y al aumento del número de proyectos de investigación cuyo objetivo es publicar más

11 Actualmente llamada *Thomson Reuters*.

12 En las universidades chilenas el incentivo por una publicación ISI es de 3,000 dólares.

rápido. Como estrategia a este tipo de presión en el que se ve envuelto el profesor universitario, las publicaciones aparecen asociadas a varios autores, aunque se trate de un solo investigador, para conseguir disminuir la carga docente así como el incentivo económico que tienen algunas universidades.

Dentro de las actuales condiciones globales se valora más el artículo científico que el libro, parámetro extraído de las ciencias duras y consensuadas en las sociales. Sabemos que en el caso de la antropología es necesario el *tiempo* como requisito importante para una buena calidad de trabajo de campo y para relacionar y construir conocimiento novedoso, que los antropólogos transmiten de mejor manera en libros que en artículos. Si bien a partir de la década de los setenta hubo corrientes epistemológicas que cuestionaban sobre a quién beneficia el trabajo de campo y se pensaba en cómo se han extraído los datos. En las nuevas generaciones debido a la extensa fuente laboral en el campo de la antropología aplicada rápida y al cambio en la formación antropológica, existe un desinterés de crítica que es lo que pretende el espíritu globalizador: adormecimiento de las mentes pensantes que van a justificar el oficio del antropólogo como técnico. Por tanto “se considera el conocimiento como un producto en vez de considerar el conocimiento como un proceso científico” (Fernández de Rota 2012: 160).

A modo de conclusión

Las actuales políticas de Educación Superior están enmarcadas dentro de una actividad política global que se canaliza a través de instituciones locales: las universidades (Sassen 2007). En este contexto y como plantea Arrighi (1994), en diferentes momentos de la economía capitalista se reiteran determinados patrones organizativos, programados, cada vez con mayor complejidad, a fin de dar continuidad a las configuraciones particulares de dicha economía. De manera consecuente, la inserción de la globalización en el funcionamiento académico de las instituciones universitarias ha dado como resultado un orden institucional que afecta a la práctica concreta del antropólogo.

La antropología está siendo usada, cada vez más, en todos los espacios públicos y en una gran diversidad de instituciones. Demanda que tiene una relación directa con el auge y la creciente importancia que en la actualidad se concede al concepto de *cultura* y a todas las categorías a ella asociadas: diversidad cultural, multiculturalidad, interculturalidad, transculturalidad y un sinfín de términos, todos ellos insertos hoy en el discurso de los organismos globales, del Estado, de las ONG, en los sectores populares y, finalmente, en las universidades, cada vez menos independientes.

Es en el proceso de trabajo antropológico donde se inserta el sistema económico global, proponiendo estrategias económico-políticas determinadas que influyen en la práctica antropológica, en la reducción de los contenidos en la formación y del

trabajo de campo. En la mayoría de los casos vienen dados por los recortes en los presupuestos de investigación y por el creciente número de consultorías que son efectuadas para las organizaciones globales por antropólogos que ejercen tanto dentro como fuera de la academia. Como consecuencia directa de este proceso, resulta evidente la tendencia a reducir no solo los tiempos del trabajo de campo sino también la continuidad del mismo (Ramírez Hita 2013b). Como señala Menéndez:

En los últimos años la tendencia a presentar un proyecto de investigación escasamente desarrollado y explicitado, ha sido reforzado por los formatos a través de los cuales diferentes instituciones, incluidas las de mayor apariencia científica, establecen las condiciones de cómo debe presentarse un proyecto de investigación para obtener financiamiento, el cual generalmente limita explícita o tácitamente el desarrollo del proyecto en casi todos sus pasos y especialmente de los dedicados a los desarrollos teóricos y metodológicos (2001: 25).

En algunos países latinoamericanos como Chile, Perú o Bolivia, y recientemente en Colombia comienza a normalizarse la inclusión de la práctica antropológica dentro de la actividad de las empresas extractivas —fundamentalmente las mineras, petroleras y madereras— como un apartado laboral específico de la antropología contemporánea y que en algunos casos es incentivado desde la propia universidad. En consecuencia, comienza a normalizarse en el discurso de los alumnos la participación en estudios de impacto ambiental como una función que se corresponde con la del trabajo antropológico.

En este contexto, considero que el problema lo genera el conformismo que presentan los propios antropólogos ante la modificación del mercado laboral sin que, paralelamente, se haya dado un interés por defender nuestro propio espacio, sin que se hayan dado a conocer las diferencias sustanciales que existen entre este tipo de trabajo y el que se lleva a cabo con el tiempo y la profundidad necesarios para su óptima realización. De manera general, se podría decir que la imagen actual que presenta el oficio del antropólogo es la de un investigador capaz de proporcionar resultados en períodos breves de *tiempo*.

Si bien existen actitudes autorreflexivas y un reconocimiento de los problemas antropológicos, esto no se ve reflejado en la acción hacia los cambios. Y aunque existen muchos antropólogos disidentes son pocos los consecuentes con esa disidencia. No se puede olvidar que para posibilitar la progresión de la actual política de Educación Superior, ha sido necesario un consenso o como mínimo, el desactivismo de los mismos antropólogos, y el conformismo ante la disminución de los tiempos del trabajo de campo, para que estas políticas hayan sido aceptadas. Como plantea Dejours (2009) lo que ha cambiado en la vida de la institución o de la empresa es la destrucción de la capacidad colectiva de resistencia.

En síntesis, es la demanda del mercado global la que irrumpe en el accionar disciplinar, generando un quiebre epistemológico al reducirse lo que define a la disciplina: el método de investigación (etnografía), los planteamientos epistemológicos, la interacción sujeto/investigador en el trabajo de campo y el tiempo prolongado en la población de estudio. Cambiar el método modifica radicalmente la construcción del conocimiento disciplinar propio y, en consecuencia, afecta sustancialmente a la contribución diferenciada y particular de la disciplina en el campo científico.

A lo largo de los últimos años han proliferado los aportes que no pueden ser considerados investigaciones científicas rigurosas y confiables, sino únicamente reportes de realidades parciales, financiadas y predeterminadas por el modelo hegemónico globalizador, que pretende enmascarar los datos no deseados y, por el contrario, resaltar aquellos intencionalmente buscados. No es por tanto un hecho menor la modificación del método que define a la disciplina, ya que implica cambiar la forma de describir y analizar el objeto/sujeto de estudio y, esto supone un quiebre en la concepción antropológica. La sustitución progresiva de los métodos de investigación debería generar un serio cuestionamiento sobre cuál será el devenir de la disciplina. Al mismo tiempo que deberían ser parte del debate y de la reflexión antropológica, las estrategias de investigación que proponen las agencias globales y las razones específicas por las cuales se adoptan estas estrategias.

Referencias citadas

- Arnold Cathalifaud, Marcelo
 1990 La antropología social en Chile: producciones y representaciones. Disponible en: <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/122304/Arnold%20L001%201990.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acceso: 04/04/2016
- Arrighi, Giovanni
 1994 *The long twentieth century: money, power, and the origins of our times*. Nueva York: Verso.
- Bautista, Rafael
 2010 *Hacia una constitución del sentido significativo del "Vivir Bien"*. La Paz: Rincón ediciones.
- Brenneis Donald
 2004 A Partial View of Contemporary Anthropology. *America Anthropologist*. 106 (3): 580-588.
- Dejours, Christophe
 2009 *Trabajo y sufrimiento: cuando la injusticia se hace banal*. Madrid: Modus Laborandi.
- Fernández de Rota y Monter, José Antonio
 2012 *Una etnografía de los antropólogos de EE. UU.: consecuencias de los debates posmodernos*. Madrid: Akal.

Informe Tunig - European Commission

2003 *Tunig Educational Structures in Europe*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Menéndez, Eduardo

2001 Técnicas cualitativas, problematización de la realidad y mercado de saberes. *Cuadernos de Antropología Social*. (13): 9-51.

PIEB —Programa para la Investigación Estratégica de Bolivia—

s.f. PIEB. Disponible en: www.alertas-pieb.com/archivo/temas/TdD%207.pdf (Acceso: 5/04/ 2014).

Ramírez Hita, Susana

2011a *Salud intercultural: crítica y problematización a partir del contexto boliviano*. La Paz: editorial ISEAT.

2011b Ética y calidad en las investigaciones sociales en salud. Los desajustes de la realidad. *Acta bioethica*. 17(1): 61-71.

2013a Problemas metodológicos en las investigaciones sobre VIH/SIDA en Bolivia. *Ciência & saúde coletiva*. 18(5): 1321-1329.

2013b “Los usos y desusos del método etnográfico: las limitaciones de las narrativas en el campo de la salud”. En: Oriol Romaní (ed.) *Etnografías y técnicas cualitativas en la investigación sociosanitaria*, pp 43-63. Tarragona: Publicacions URV, Colección Antropología Médica.

Salaburu Etxeberria, Pello; Guy Haug y José-Ginés Mora

2011 *España y el proceso de Bolonia: un encuentro imprescindible*. Madrid: Academia Europea de Ciencias y Artes.

Sassen, Saskia

2007 *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz editores.

Sennett, Richard

2006 *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.

Spedding, Alison

2010 Suma qamaña ¿kamsañ muni? ¿Qué quiere decir “vivir bien”? en Suma qamaña. Miradas críticas al vivir bien. *Revista Fe y Pueblo*. (17): 4-39.

7. Entre los mercados del conocimiento y del trabajo en Chile: los desafíos para la formación en antropología

JUAN CARLOS SKEWES¹

Introducción

La antropología chilena contemporánea, a diferencia de lo que fuera una buena parte de su historia, se encuentra hoy cómodamente hospedada en las dos principales universidades del país, la Universidad de Chile —UCh— y la Pontificia Universidad Católica —PUC—. Cuenta además, con recursos institucionales de los que escasamente pudo beneficiarse en el pasado: centros de investigación, formación doctoral, becas de posgrado y fondos para sus proyectos. A pesar de este arsenal de recursos, la disciplina carece de una presencia pública relevante y, más que encarar los grandes temas de la sociedad chilena actual pareciera eludirlos. El carácter de esta paradoja tiene un valor referencial para pensar una antropología desde América Latina: se entreveran en esta consolidación iniciativas públicas con los mercados académicos y los del trabajo, al tiempo que alertan sobre los riesgos que enfrenta la disciplina en los escenarios actuales. No resulta aconsejable, en este sentido, separar los ámbitos que enmarcan el desarrollo institucional de la antropología: Estado y mercado.

En lo que sigue procuro avanzar en alguna explicación de lo que es una nueva paradoja en la trayectoria de la antropología chilena —desarrollo institucional y ausencia de presencia pública— y explorar con mayor detalle cuáles son las

1 Juan Carlos Skewes es académico de la Universidad Alberto Hurtado en Santiago de Chile, donde dirige el Departamento de Antropología desde su creación en 2011. Sus líneas de investigación abarcan la antropología del paisaje y el patrimonio. Entre sus últimas publicaciones se incluyen el libro *Campus en el Centro Histórico*. La Universidad Alberto Hurtado y sus casas patrimoniales (ediciones Alberto Hurtado 2013) y los artículos: 'Los paisajes del agua: naturaleza e identidad en la cuenca del río Valdivia' (Chungará 44 [2012], 2: 309-322) y 'Ciudadanía y sustentabilidad ambiental en la ciudad' (EURE 38 [2012], 127-145). Actualmente dirige el proyecto 'Antropología del Bosque' (Fondecyt 1140598). Participa del Grupo de Estudios de Antropología y Arqueología de Fondecyt y del Comité de Área de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación, de la Comisión Nacional de Acreditación.

alternativas que permitirán revertir esta tendencia a través de procesos formativos que fortalezcan la vinculación entre la docencia, la investigación y la extensión en el contexto de una antropología que se despliega desde América Latina pero surcando aguas convulsionadas por las disputas políticas y económicas que definen el marco de sus posibilidades de desarrollo. La discusión de una perspectiva antropológica latinoamericana no presupone renunciar a tradiciones de más largo aliento ni a la aspiración transdisciplinaria que demanda el estudio de los fenómenos complejos. Más bien, se plantea por una parte la necesidad de un enfoque que desde su particularidad contribuya a un diálogo que rebase las fronteras de las ciencias. Y, desde la otra, el desafío de politizar la disciplina en un contexto rico en matices históricos que condicionan su ejercicio. Además, en esta discusión cabe preguntarse de qué manera las nuevas prácticas antropológicas contribuyen a remodelar el carácter de la disciplina y hasta qué punto fluye de esta tensión un modo de hacer ciencia propio, de una condición latinoamericana, pregunta que queda abierta para futuras conversaciones.

Algunos elementos de contexto

El sistema de la Educación Superior chilena encarna una de las tantas crisis que dejó instalada la dictadura militar. Bajo el modelo de un Estado subsidiario se promovió la formación de un sistema privado que amplió de ocho a sesenta y cuatro los establecimientos de educación superior y que, al mismo tiempo forzó al endeudamiento del estudiantado para la obtención de títulos profesionales y grados académicos. Más de treinta años tardó el país, merced a la movilización estudiantil, en reconocer que la educación no era un servicio y que las universidades no eran centros de negocios (Riquelme y Skewes 2012). Hoy el sistema en su conjunto está en un proceso de reforma, teniendo como referencia principal la gratuidad de esta. *Acceso más que calidad* es la consigna del día, lo que constituye un problema para el desarrollo disciplinar: la gratuidad no garantiza revertir las tendencias que aquí se observan.

Si bien es cierto que los estudiantes de antropología debieran beneficiarse con los procesos de la reforma educacional, todavía persisten algunos problemas que van determinando el desarrollo de la disciplina en su conjunto y que requieren ser abordados en aras de una mayor pertinencia respecto de la realidad chilena y latinoamericana. El sesgo de clase es, sin duda, el que más gravita en el escenario local: las principales universidades tradicionales que imparten la carrera —Universidad de Chile y Pontificia Universidad Católica— congregan a estudiantes de excelencia académica provenientes en porcentajes altísimos de los sectores más acomodados de la sociedad chilena, quienes a su vez, están llamados a ejercer futuros liderazgos académicos y sociales. Es, justamente, este sesgo el que invita a focalizar el análisis en aquellas universidades. Por otro lado, estudiantes de orígenes más diversos y de calificaciones académicas más precarias se distribuyen entre las universidades privadas metropolitanas (Academia de Humanismo Cristiano y Alberto Hurtado) y

las regionales (Tarapacá, Concepción, Católica de Temuco y Austral de Valdivia), que han desarrollado experiencias innovadoras importantes pero cuyo impacto queda limitado por la estructura y contexto social en que se desenvuelven.²

La profunda desigualdad entre estudiantes plantea problemas que no se resuelven con la gratuidad que, en este caso, favorece ostensiblemente a quienes ya han sido privilegiados por la estructura de clases de la sociedad chilena. Las diferencias se proyectan más allá de las aulas en los ámbitos profesionales tanto como académicos. La estructura de oportunidades de empleo favorece claramente a estudiantes cuyas redes familiares facilitan la transición hacia los mercados laborales.³ De igual modo, la profesionalización, sumada a una cierta vocación asistencialista de estudiantes de clases altas, ha producido una transformación de las aspiraciones disciplinarias, sus orientaciones teóricas y prácticas laborales (Arnold 2005). En lo más sustantivo, la disciplina contrajo sus aspiraciones teóricas y críticas y respondió con mayor prontitud a las demandas de un mercado laboral emergente en estudios de impacto ambiental, consultorías y de un Estado cuya práctica social adquirió características tecno-clientelistas. La evolución de las ONG en 1980 es tal vez uno de los procesos más evidentes desde esta perspectiva. Como lo sugieren Gundermann y González, “la actividad de los ONGs [sic] [...] tiene un periodo inicial de crecimiento, favorecidas por una nueva relación con el Estado, pero derivan luego hacia organismos técnicos que ejecutan proyectos licitados por agencias públicas y, con los cambios, pierden capacidad crítica y nivel de investigación” (2009: 109). Este fuerte énfasis en lo profesional explica en parte que el primer posgrado ofrecido por la Universidad de Chile haya sido el de una maestría en Antropología y Desarrollo. Entre las bajas del período, la etnografía es tal vez la que con mayor notoriedad se presenta. Juan Carlos Olivares (2010) ha acuñado el concepto de *terrenología* para referir aquellas prácticas mediante las cuales las oficinas se desplazan a los territorios a fin de obtener información específica para satisfacer los requerimientos de las empresas e instituciones mandantes. De igual peso ha sido la mutilación de la visión holística que se ha traducido en intervenciones focales con un fuerte énfasis instrumental.

Por otra parte, las posibilidades de continuar estudios de posgrado con financiamiento público recaen en el mismo sector de estudiantes. BECAS CHILE, la principal fuente de financiamiento para la formación de posgrado, ha sido generosa en recursos pero, a condición de usarlos en universidades ‘ranqueadas’ en Shangai. La proliferación

2 Las universidades chilenas administran el ingreso de sus estudiantes por un sistema de selección nacional con puntajes que oscilan entre los 550 y 800 puntos. Los puntajes de corte son, para el año 2013, de 700 para la Universidad de Chile, 660 para la Pontificia Universidad Católica y 600 para la Alberto Hurtado y, de ahí hacia abajo. Cien puntos de diferencia es significativo en términos de las capacidades académicas de los estudiantes.

3 Los antropólogos que ocupan cargos gubernamentales de alto nivel o con mayor presencia pública provienen de la Universidad de Chile. La actual Ministra de la Mujer, por ejemplo, es egresada de esa universidad.

de doctores en antropología formados en instituciones británicas, norteamericanas y, en menor medida, francesas, invita a pensar que es probable que la agenda de la antropología chilena de los próximos veinte años sea fijada desde el norte. Algo del antiguo colonialismo académico se percibe en un ambiente que, teniendo los medios para constituir sus propios ejes, prefiere replicar las preocupaciones teóricas y empíricas del norte. Quienes hoy estudian en las universidades de elite y que acceden al sistema público de becas bien pueden considerarse protagonistas del futuro desarrollo disciplinar, de aquí que sea necesario prestar atención a lo que en ambos contextos ocurre actualmente.

Síntomas previos del desencuentro y vacíos actuales

Algunas de las claves que permiten entender los procesos que han modelado el desarrollo de la disciplina han sido abordadas en otros estudios (Arnold 1990; Skewes 2004). La paradoja que caracterizó el período anterior que va desde la instalación de la antropología en el medio universitario hasta su consolidación en el sistema de la Educación Superior chilena —segunda mitad del siglo XX— fue su asincronía con los procesos históricos y su nunca bien consolidada postura disciplinaria, teórica y metodológica (Garbulsky 1991-1992; Skewes 2004). En ese proceso para la antropología chilena fue difícil encontrar un centro: el de una ciencia que tiene la virtuosa capacidad de inmiscuirse en la intimidad de los fenómenos sociales para, desde ahí, descubrir el significado que estos adquieren en la vida cotidiana de quienes los experimentan. Los factores que claramente influyeron en este proceso, entre otros, fueron los de carecer de una impronta antropológica en su origen. Es curioso que prácticamente todas las escuelas fueran fundadas por sociólogos o al alero de los institutos de sociología. Una parte importante de las primeras generaciones de estudiantes de antropología poco supieron de las teorías antropológicas más allá de los manuales básicos traducidos al español, el resto lo aportaban autores claramente vinculados a la tradición sociológica, desde Durkheim, pasando por Parsons, hasta llegar a Luhmann. La teoría de sistemas y su énfasis en los procesos auto-poieticos y recursivos —tal como fue interpretada en el contexto antropológico nacional— permitió prescindir de los contextos históricos y, con ello, de la visión holística de la mirada clásica de la antropología.⁴ Al mismo tiempo, esta teoría se torna dúctil en el contexto de una gestión neoliberal del Estado basada en sistemas de concesiones (ver Brans y Rossbach 1997; Mascareño 2010).⁵

4 Una revisión de los índices de la revista MAD —revista del Magíster Análisis Sistemico Aplicado a la Sociedad— de la Universidad de Chile da cuenta exhaustiva de la preeminencia de este enfoque y de la ausencia de la mirada antropológica entre sus contenidos, salvo —claro está— que se defina como antropológica la Teoría de Sistemas, en cuyo caso es omniabarcante y excluyente.

5 Es interesante subrayar que la maestría ofrecida por la Universidad de Chile se haya finalmente rebautizado como de Análisis Sistemico aplicado a la Sociedad.

Aparejada con la falta de reflexión antropológica estuvo la ausencia de un genuino esfuerzo etnográfico, herramienta que bien puede concebirse como vertebradora de la experiencia antropológica. A esto último puede que hayan contribuido los complejos escenarios que caracterizan el mundo indígena y los sectores urbano-populares, invitando a algunos a replegarse a las bibliotecas y a otros al estudio de las clases medias y de temas que no se expresan bajo la forma de alteridades radicales.

La formación de los estudiantes estuvo centrada en cursos de Metodología (sea cualitativa, cuantitativa o de las ciencias sociales en general); se aceptó de buena manera la jerga cientificista en relación con el trabajo de campo y, en lugar de profundizar el ejercicio etnográfico, se terminaron incorporando a la formación los instrumentos de la investigación cualitativa. Lo que desde un punto de vista resulta comprensible y conveniente, desde otra perspectiva —la de la comprensión holística de los procesos culturales— significó, como se ha dicho, perder de vista el contexto. Sin embargo, las antropologías regionales siguieron cursos propios. Es conveniente en este sentido precisar que estas experiencias resultaron más productivas e innovadoras que las que se viven en el centro del país, rara vez trascendieron sus límites territoriales: tales desarrollos, producto del centralismo, no han logrado permear la imagen disciplinar a nivel nacional. Más aún, en el caso del norte, hay un sentido andino de tal intensidad que invita a considerar esa historia regional en sus propios términos (Gundermann y González 2009).

Al consolidarse la antropología en la estructura de la Educación Superior chilena, la formación antropológica pareciera, en ocasiones, seguir anclada en una visión sociológica que la aleja de su centro. En un trabajo reciente, Palestini, Ramos y Canales (2009) constatan que la incorporación de referencias a la teoría antropológica en una revisión de 112 artículos publicados entre 2000 y 2006 ha decrecido en relación a las tesis de grado del período de 1977 a 1978. Señalan estos autores:

Se podría decir, que la antropología chilena se ha sociologizado en sus preferencias teóricas. En efecto, mientras en el período inicial los seis autores más citados eran claramente vinculables al núcleo teórico de la antropología, en el período reciente sólo dos autores [Geertz y Leach] son propiamente teóricos de la antropología (p. 112).

De igual preocupación disciplinar es la ausencia de referencias latinoamericanas en los estudios contemporáneos de la antropología chilena:

En 1990, Arnold se asombraba por las pocas referencias a teóricos y científicos sociales latinoamericanos. El único que figuraba en ese entonces era Germani con seis citas. La situación no ha variado en el período reciente, los únicos científicos sociales latinoamericanos que destacan son Stavenhagen (16 citas) y García Canclini (14 citas) (p. 112).

Entre las causas que concurren a explicar este descentramiento disciplinar se cuentan la abrupta interrupción de los procesos formativos en la Educación Superior tras el golpe militar y la afrenta que representó la intervención militar para las universidades chilenas y el desarrollo de las ciencias sociales (Bengoia 2014). Pero no es menor el impacto que tiene la transición política chilena en la reorientación de las prácticas antropológicas en el concierto nacional. Así, mientras la década de los ochenta fue de resistencia y destierro para muchos antropólogos, la década de los noventa se inaugura con una creciente expansión de los mercados laborales para la disciplina (Castro 2014; Skewes 2004). De una parte, la creciente demanda del Estado por contar con profesionales en las áreas de desarrollo e interculturalidad se traduce en “la contratación de antropólogos en organismos públicos, desde donde realizan su aporte a la documentación, planificación e intervención estatal desarrollista” (Gundermann y González 2009: 109). De la otra, las empresas privadas en el campo de los estudios de impacto ambiental se constituyen en magnetos para egresados de las carreras de Antropología.

Ambas demandas, la pública y la privada, reorientan las agendas forjadas en la década anterior, cuando la antropología estuvo estrechamente vinculada a la defensa y promoción de los Derechos Humanos, organizaciones populares, reivindicaciones indígenas e identificación de personas desaparecidas bajo la dictadura, lo que queda plasmado en la fundación del Colegio de Antropólogos de Chile en 1984 y la realización del Primer Congreso Chileno de Antropología al año siguiente.

Inversiones públicas: resultados preliminares

Las expectativas de reencauzar la historia a favor de una antropología con una vocación teórica y metodológica propias se alimenta con grandes inversiones públicas que propenden, la una, a saldar la deuda histórica con las ciencias sociales; y la otra, a potenciar el acervo académico con el fin de abordar la interculturalidad en Chile. Estas inversiones, que han favorecido ostensiblemente a la antropología metropolitana son la Iniciativa Bicentenario Juan Gómez Millas (2008)⁶ y la Iniciativa Milenio que funda un Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales e Indígenas (ICIIS 2012), respondiendo a la premisa de “que Chile, en comparación con otros países de Latinoamérica está lejos de una adecuada valorización de los pueblos originarios”.⁷ Los fondos favorecieron a la Universidad

6 Iniciativa Bicentenario Juan Gómez Millas. Disponible en: www.uchile.cl/iniciativaJGM (Acceso: 04/06/2014).

7 UC inauguró Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales e Indígenas. Disponible en: www.uc.cl/es/la-universidad/noticias/12224-uc-inauguro-centro-interdisciplinario-de-%20estudios-interculturales-e-indigenas (Acceso: 15/06/2014).

de Chile y a la Católica, respectivamente, y no consideraron las experiencias regionales donde la disciplina, a pesar de las limitaciones institucionales, avanza en derroteros que le son propios (en Valdivia, Temuco, Concepción y Arica).

Si se analiza la producción y orientaciones específicas de estas iniciativas usando la información que ellas mismas producen nos encontramos con algunas sorpresas. En el caso del Fondo Gómez Millas, los índices de la *Revista Chilena de Antropología* de la Universidad de Chile, y Chungará la *Revista de Antropología Chilena* arrojan resultados modestos en lo que tiene que ver con la producción académica en antropología social.⁸ Los resultados, a la otra orilla de la inversión, son diferentes. La Iniciativa Milenio ha logrado congregarse en torno suyo una serie de reflexiones teóricas contemporáneas que, sin embargo, guardan poca relación con la intención original de constituir un centro que permitiera aunar perspectivas en torno a la interculturalidad y con ello alimentar con una reflexión académica a las discusiones atingentes a los pueblos indígenas en Chile y, en forma muy particular, al pueblo mapuche. Conspicua es la ausencia de investigadores provenientes de estos sectores en la conformación del núcleo de trabajo financiado con este fondo.⁹ Por lo mismo, no sorprende que en el breve tiempo transcurrido desde la creación del Centro sean pocas las orientaciones generadas para el sector público en sus relaciones con el pueblo mapuche.¹⁰

Semejantes inversiones, en su aún corta existencia, parecieran no haber rendido —hasta la fecha, 2015— los frutos esperados. Parte de las limitaciones que me interesa destacar son aquellas que se relacionan con las concepciones generales de la formación en antropología y los supuestos subyacentes. En este sentido, la sugerencia

8 En la segunda de estas publicaciones, indexada de acuerdo con los más altos estándares, no se registra entre los años 2009 y 2014 ni un solo artículo cuya autoría o co-autoría sea atribuible a académicos del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile. En el caso de la primera revista en proceso de indización, se cuentan para igual período solo con dos artículos de autores de la unidad (Foerster 2010; De la Fuente y Quiroz 2011).

9 Sorprende que, señala una Declaración Pública suscrita por sesenta intelectuales mapuche, “se asigne dinero a instituciones que no tienen una trayectoria ni una producción seria, maciza y continua frente a estos temas. Lamentablemente esto devela que la exclusión y la desigualdad que enfrentan los pueblos indígenas no sólo es un negocio rentable para minorías económicas sino que también para elites académicas, ‘especializadas’ en una continua práctica de [...] conocimientos provenientes de nuestros territorios”. Profesionales mapuche critican millonario financiamiento otorgado a centro de investigación. Disponible en: www.eldinamo.cl/pais/2013/02/28/profesionales-mapuche-critican-millonario-financiamiento-otorgado-a-centro-de-investigacion/ (Acceso: 18/05/2014)

10 La realización de un evento literario de vasto alcance (Coloquio Internacional ‘Los Ríos del Canto’), organizado por el Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales e Indígenas en noviembre de 2014 debe ser considerado como un hito importante de presencia indígena en la vida académica. Sin embargo, allí no se refleja el desarrollo disciplinario a que se aspira en este contexto. Disponible en: http://interculturalindigena.uc.cl/images/pdf/programa_retiro3f.pdf (Acceso: 22/05/2014).

de Palestrini, Ramos y Canales resulta plausible: “Una hipótesis posible es que las debilidades encontradas en las investigaciones antropológicas estén vinculadas a falencias institucionales, tanto en los programas de formación de los profesionales y científicos, como en los mecanismos de financiamiento y de regulación del campo” (2009: 118). Si se toma como referencia a la Pontificia Universidad Católica, debemos considerar el carácter reciente que tiene la fundación de la carrera (2012) al alero del Instituto de Sociología de esa universidad y con egresados de la carrera de Sociología —doctorados en antropología— como primeros protagonistas. El programa de Antropología de la PUC, donde se asienta el ICIS, pareciera tener una hoja de ruta propia que le aleja más de lo que la acerca a la reflexión antropológica latinoamericana. Su producción académica, esto es publicaciones disponibles para el período que va desde 2009 a 2014 consta de quince artículos, solo dos de los cuales están escritos en español.¹¹ La revisión de la producción académica constituye un indicador del nivel de integración de un programa de formación en antropología, lo que podría explicar que la propuesta curricular de la carrera ofrecida por la PUC no plantee una misión clara y específica para su proyecto.¹²

La propuesta de la Universidad de Chile a su vez tampoco es muy específica: propone una “carrera dirigida a jóvenes con inquietudes por el estudio sistemático y riguroso de sociedades y grupos humanos. La antropología social se dedica al estudio de grupos humanos contemporáneos”.¹³ Si la formación de las nuevas generaciones se circunscribiera a las dos principales casas de estudio es muy probable que la disciplina pudiera erigirse desdeñosa en relación con las prácticas locales o bien refugiarse en territorios académicos que pudieran tornarla prescindible en las principales discusiones que reclama el país. ¿Enclave académico en un proyecto neocolonial (latinoamericanistas residentes, en el planteamiento de Esteban Krotz 2011), filantropía

11 Los contenidos de estas publicaciones dan cuenta de una vasta dispersión que va desde cinco artículos relativos al parentesco, el intercambio y los modales en la isla de Apiao en Chiloé, uno sobre linchamiento e inseguridad en El Alto (Bolivia), un par de artículos sobre maternidad y movilidad en Chile, otro sobre la experiencia italiana en la periferia, uno sobre migración, un comentario de libro, otro sobre fotografía, un libro sobre fotografía del desierto y el altiplano, y un libro y un artículo sobre las disputas rituales en el mundo mapuche.

12 Afirmaciones como: “El estudiante tomará distintos tipos de cursos: introductorios en antropología y disciplinas complementarias, procesos históricos y sociales, teoría antropológica, métodos en ciencias sociales, investigación etnográfica, antropología temática, antropología regional y antropología aplicada” o “El antropólogo UC puede desenvolverse en labores de investigación, intervención y desarrollo en áreas tan diversas como salud, educación, patrimonio, migración, entre otros, tanto en contextos urbanos como rurales. El antropólogo UC también puede desenvolverse exitosamente en las áreas de investigación y consultoría en distintas industrias y mercados”, informan de una dispersión que de un propósito. Licenciatura y título profesional. Disponible en: antropologia.uc.cl/Licenciatura-y-Titulo-Profesional/licenciatura-y-titulo-profesional.html (Acceso: 21/05/2014).

13 Antropología Física/Antropología Social/Arqueología. Disponible en: www.facso.uchile.cl/carreras/4990/antropologia-fisicaantropologia-socialarqueologia (Acceso: 23/05/2014).

profesional o ejercicio intelectual para la elite? La búsqueda de alternativas para la formación en una antropología situada, reflexiva, crítica, pertinente y socialmente relevante es urgente.

Una alternativa de formación en antropología

En un escenario como el descrito se plantea la oportunidad de generar propuestas académicas que tengan la virtud de recuperar un centro para hacer efectiva la reflexión antropológica desde América Latina. En los inicios de la década de los noventa, Esteban Krotz había formulado un llamado en este sentido: “El estudio de las antropologías del Sur apenas ha sido iniciado”; señalaba entonces, “Este necesitará de especialistas (tanto antropólogos como expertos en otros campos relevantes para el tema) dedicados de modo específico a ello”. De todos modos prosigue, requiere “que se extienda la conciencia de la necesidad y urgencia de esta tarea”(1993: 10). No queda tan claro que, al menos en las instituciones educacionales más desarrolladas del país se haya recogido el llamado. De aquí el desafío de avanzar en una opción con perspectiva propia, con vocación latinoamericana, enraizada en la etnografía, socialmente pertinente, vinculada a su medio, éticamente reflexiva, y profesionalmente competente.

Desde este punto de vista, el desafío consiste en centrar la formación en el estudio de los procesos culturales, valiéndose de la etnografía como opción metodológica y promoviendo la reflexión ética del quehacer antropológico. Al mismo tiempo se reconoce que tanto las capacidades académicas de las diversas instituciones que imparten la carrera ameritan, por una parte, circunscribir el ámbito formativo a sus áreas de competencia; y segundo, reconocer que el destino de los egresados es, mayoritariamente, el ejercicio profesional y que, por lo mismo, tanto la formación ética como la instrumental resultan prioritarias. Los énfasis de una formación disciplinaria que se vuelva socialmente relevante invitan a considerar las siguientes dimensiones:

Vocación latinoamericana

La antropología latinoamericana es un contexto histórico que demanda problematización. Como lo sugiere Guber en este mismo volumen, “la disciplina antropológica académica y universal se especifica en este subcontinente [...] al mismo tiempo que el subcontinente afecta, modela y transforma a esa disciplina universal” (Ver capítulo 4). No se trata pues, de limitar la formación a *estar o hacerlo* en América Latina. Se busca, en cambio —siguiendo con la autora— problematizar las orientaciones pretendidamente universalistas a partir no solo del análisis teórico “sino de su articulación necesaria e imprescindible con el trabajo de campo y todo cuanto él conmueve” (Ver capítulo 4).

La antropología latinoamericana, sujeta a una necesaria discusión, ha logrado constituir un importante corpus tanto de investigación empírica como de reflexión teórica cuya inclusión en los programas de formación de pregrado se torna imperativa. Pensar desde (y no exclusivamente acerca) de América Latina significa leer autores del continente, situarse y experimentar la realidad de sus sociedades. Desde un punto de vista curricular esto se traduce en constituir bibliografías latinoamericanas en la mayoría de las asignaturas, a la vez que establecer colecciones de esa raíz en las bibliotecas, creando archivos y repositorios virtuales que les complementen, pero también es necesario inmiscuir el proceso formativo en los ámbitos más amplios del hacer ciencia en el país y del resto del continente. La formación en terreno es tan prioritaria como la movilidad académica docente y estudiantil en América Latina. En este último caso no solo se trata de generar intercambios sino además de realizar actividades formativas colectivas en el exterior.

Teoría antropológica

El énfasis en la formación teórica demanda capitalizar el extenso bagaje disciplinar identificando las modalidades a través de las que el pensamiento antropológico ha sedimentado sus estrategias para abordar el estudio de las culturas. Más que establecer cronologías históricas o revisar escuelas de pensamiento en particular, el esfuerzo debiera centrarse en delinear trayectorias teóricas. Así pues, los materialismos, por ejemplo, desde las teorías evolucionistas, pasando por el histórico y las ecologías culturales y políticas hasta llegar al giro ontológico y los materialismos vitales representan tradiciones que conviene ver en su propia dialéctica más que por separado. Algo similar ocurre con las teorías interpretativas y las de la práctica. Se trata de conversaciones disciplinarias de largo aliento a las que hay que convocar a las nuevas generaciones. En este contexto, el pensamiento crítico y latinoamericano constituye el recurso educativo de mayor potencia, toda vez que permite retrotraer la discusión teórica a sus ámbitos contextuales y situacionales.

Etnografía

La principal apuesta de esta propuesta es la etnografía. Se recoge, en este sentido, la reflexión de Rosana Guber sobre la importancia de la formación de campo como un ejercicio constante practicado a través de un laboratorio en que se combinen la reflexión teórica y metodológica como un ingrediente central de esta opción formativa. En este sentido, se requiere asumir la responsabilidad por un ejercicio que, en otros escenarios, queda entregado a los estudiantes sin prestar demasiada atención a las consecuencias que su accionar pueda representar para las personas y comunidades con las que se relacionan.

De especial importancia es promover la movilidad académica internacional sobre la base del trabajo de campo y la inmersión en temáticas de relevancia social para fundar escuelas protagónicas en los debates contemporáneos. Por ello resultan interesantes

experiencias como, por ejemplo, la que se desarrolla entre las universidades Nacional de Cuyo y Alberto Hurtado de Santiago de Chile. En este caso, estudiantes de la segunda casa de estudios se vinculan a los programas sociales del Fondo Profesor Mauricio López en Mendoza. La inmersión de estudiantes en programas autogestionados relacionados con la educación, la agricultura, la alimentación y las artes da la oportunidad de poner a prueba las herramientas adquiridas en la formación, a la vez que someter a una intensa reflexión ética el contenido del quehacer profesional.

Algunas consideraciones finales

La antropología chilena no se ha caracterizado ni por un liderazgo interno ni externo a nivel disciplinario ni de opinión pública. No ha concurrido en forma clara a educar antropológicamente a la sociedad (ni a sus elites). Ha permanecido en cierto modo enclaustrada en una vocación eurofílica en metodologías y orientaciones prácticas más próximas a la sociología que a sus propias tradiciones disciplinares. Se mantiene la falta de “preocupación centralizada en la fundamentación teórica y, sobre todo, en alguna que acentúe una estrategia de delimitación de los problemas fundamentales que enfrenta nuestra sociedad”, tal como lo reclamara para Argentina a inicios de la década de los noventa Edgardo Garbulsky (1991-2: 30).

Los mercados académicos y laborales de las últimas décadas la han hecho oscilar entre la arrogancia de una escuela de elites y la liviandad de preocupaciones laterales a los profundos desafíos que plantea una realidad marcada por la desigualdad, el racismo en todas sus formas y una compleja dependencia de economías externas. Los estudios de impacto ambiental, las consultorías en empresas privadas y el desarrollo de un aparato estatal cuyas políticas están fuertemente marcadas por un clientelismo tecnificado no han ayudado al desarrollo de una disciplina cuya vocación le lleva a hurgar en otros aspectos de la historia contemporánea. El mercado del trabajo ha drenado una parte importante de los recursos académicos, a tal nivel que el mercado ha desviado el rumbo de la formación en antropología hacia otro destino, aproximándose riesgosamente a lo que Krotz (1993) denominara como una especie de *sociología nativa*. Cabe, no obstante, plantearse hasta qué punto las prácticas que se han impuesto en el medio profesional —más allá del carácter erosivo que aquí se les atribuye— pudieran remodelar el concepto mismo de antropología y, por esa vía, también contribuir a la emergencia de una disciplina con voz propia en el contexto de las ciencias sociales.

En este escenario, resultan bienvenidas aquellas propuestas que plantean derroteros alternativos, más próximos a las posibilidades, oportunidades y necesidades de la sociedad chilena y latinoamericana contemporánea. Una antropología latinoamericana que integre una perspectiva teórica propia con prácticas etnográficas reflexivas puede incrementar su protagonismo en la discusión de los temas centrales de las sociedades contemporáneas y participar con voz propia en los espacios transdisciplinares.

Referencias citadas

Arnold Cathalifaud, Marcelo

1990 La antropología social en Chile: producciones y representaciones. Disponible en: <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/122304/Arnold%20L001%201990.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (Acceso: 31/05/2016).

2005 Desde dónde y hacia dónde: antropología y desarrollo. *Revista de Ciencias Sociales*. 1: 149-157.

Bengoa, José

2014 La trayectoria de la antropología en Chile. *Revista Antropologías del Sur*. (1): 15-42.

Brans, Marleen y Stefan Rossbach

1997 The Autopoiesis of Administrative Systems: Niklas Luhmann on Public Administration and Public Policy. *Public Administration*. 75 (3): 417-439.

Castro Lučić, Milka

2014 A sesenta años de la antropología en Chile. *Revista Antropologías del Sur*. (1): 43-64.

Garbulsky, Edgardo

1991-1992 La antropología social en Argentina. *RUNA*. XX: 11-33.

Guber Rosana

2016 “¿Cómo se enseña y cómo se aprende? ¿Cómo enseñar trabajo de campo antropológico? De la improvisación a la experiencia de la reflexividad en América Latina” [En este volumen]. Jairo Tocancipá-Falla (comp.), *Antropologías en América Latina*. Popayán: Universidad del Cauca.

Gundermann, Hans y Héctor González

2009 Sujetos sociales andinos, antropología y antropólogos en Chile. *Alpha*. (29): 105-122.

ICIIS —Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales e Indígenas—

2012 Culturas indígenas. Disponible en: <http://interculturalindigena.uc.cl/index.php/es/> (Acceso: 21/05/2014).

Iniciativa Bicentenario Juan Gómez Millas

2014 Convenio de Desempeño de revitalización de las Humanidades, Artes, Ciencias Sociales y de la Comunicación en el campus Juan Gómez Millas: un proyecto para Chile. Disponible en: www.uchile.cl/iniciativaJGM (Acceso: 21/05/2014).

Krotz, Esteban

1993 La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*. 3 (6): 5-11.

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.

Mascareño, Aldo

2010 Coordinación social mediante políticas públicas: el caso chileno. *Revista Cepal*. (101): 111-126.

Olivares Toledo, Juan Carlos

2010 'Las techumbres de la Garúa: el sentido de lo propio en los discursos de la arquitectura de lo sur'. Tesis doctoral en Ciencias Humanas. Universidad Austral de Chile.

Palestini, Stefano; Claudio Ramos y Andrea Canales

2010 La producción de conocimiento antropológico social en Chile: Postransición: Discontinuidades del pasado y debilidades presentes. *Estudios atacameños*. (39): 101-120.

Riquelme, Wladimir y Juan Skewes

2012 *El quinquenio de la indignación: las marchas estudiantiles en Chile*. Santiago de Chile: Le Monde Diplomatique.

Skewes, Juan Carlos

2004 La enseñanza de la antropología en Chile. *Anales del Instituto de Chile*. 24(2): 357-400.

Antropologías nacionales,
historiografía y perspectivas

8. La antropología sociocultural en Cuba: historia y actualidad

PABLO RODRÍGUEZ RUIZ¹

El tema que nos convoca es las *Antropologías en América Latina: prácticas, alcances y retos*. El estar situados en una parte de esa periferia global que la acumulación y concentración histórica del capital fue configurando —siempre atomizada, inferiorizada, explotada, empobrecida a pesar de las inmensas riquezas en recursos naturales y humanos que guardan en su seno—, le da una significación trascendente al hecho de reunirnos para dialogar e intentar comprendernos y, *de facto*, poner nuestro granito de arena en el esfuerzo de construirnos como comunidad. El plural con que se definen a las antropologías en América Latina es explicativo y claro, aunque todos participamos de una misma tradición científica surgida e impuesta desde los centros coloniales y hegemónicos, la desconexión preexistente —porque como expresión de esa dominación, en muchas ocasiones, miramos más al norte, a los centros, que a nosotros mismos, con lo que construimos una lejanía que no tiene nada que ver con las distancias y los problemas comunes que compartimos—, el modo de asimilar las diferentes influencias teórico-metodológicas y las disímiles condiciones nacionales en las que se ha venido desarrollando la disciplina en el continente nos han hecho diversos en nuestras prácticas, experiencias y posicionamientos sociales. Compartir esas experiencias, encontrar los elementos que nos identifican, nuestros puntos comunes, se convierte en un momento excepcional.

Lo que hacemos y cómo lo hacemos en cada uno de nuestros países es un buen principio para empezar a conocernos y dialogar. Por tal motivo haremos un esbozo de lo realizado en Cuba en el campo de la antropología sociocultural, desde qué marco institucional y en qué condiciones se desarrolla. Desde esta mirada, bien podría cambiarse el título de la exposición por el de *una antropología cimarrona*,² *la experiencia cubana*. Para brindar un panorama es necesario situar la cuestión en tres ejes que se presuponen entre sí: las instituciones, la formación de los antropólogos y el tipo de problemáticas que ha privilegiado la disciplina y sus consecuentes

1 Profesor e investigador del Instituto Cubano de Antropología. La Habana, Cuba.

2 El cimarrón fue el esclavo que resistió la esclavitud, se opuso a ella, por lo que se fugaba a los montes para vivir en libertad.

enfoques teóricos y metodológicos. Pero ello solo se hace comprensible si se le sitúa en contexto; este engloba e integra siempre un conjunto de fenómenos de corte histórico y de actualidad de lo que acontece; de interacciones locales, regionales, nacionales y globales; de tradiciones específicas y entornos socioeconómicos, políticos y culturales. En lo contextual siempre está presente la historia. Por lo tanto, es necesario aventurarse a apuntar —con las limitaciones que impone este trabajo—, al menos algunos aspectos que sirvan para dar una idea del medio social y cultural en el que se desarrolla la disciplina.

Para entender el fenómeno cubano y su cultura me parece conveniente resaltar las determinaciones que tienen que ver con el espacio y el tiempo o los tiempos. Del mismo modo, las condiciones de poblamiento de la isla y los procesos de configuración del proyecto de nación permitirían adelantar algunas ideas que sirvan de telón de fondo al tema.

El espacio: Cuba es una isla de unos 110 mil kilómetros cuadrados situada a la entrada del golfo de México, entre las dos Américas —la del norte y la del sur— y mirando al o en el Caribe. Es un territorio estrecho y alargado; tal ubicación geográfica ha marcado muchos aspectos de la vida del país desde el primer momento del *encontronazo*. Su ubicación determinó que fuera punto de partida y tránsito entre las Américas y Europa, de su territorio salieron expediciones para la conquista del continente. El puerto de la Habana —cuando la acción de corsarios y piratas hizo prácticamente imposible la navegación de barcos aislados—, se convirtió en el punto de reunión de las flotas que llevaban el oro y la plata americana para España. Con las flotas llegaban los situados³ desde México, insuflando un hálito de vitalidad a la economía de servicios que se desarrolló en torno a este hecho en la zona occidental.

Su ubicación geográfica, más que sus recursos naturales, la ha mantenido en centro de las aspiraciones de los hegemonismos de cada momento, determinando muchos aspectos de las doctrinas y las prácticas políticas, sociales y culturales en el país. España casi gasta hasta la última peseta para mantener el dominio colonial sobre la isla y cuando este concluye con la intervención norteamericana, comienza el primer experimento neocolonial de la historia. Nacimos como Estado-nación con la imposición de una enmienda constitucional que daba derecho a los Estados Unidos a intervenir militarmente y a establecer, de por vida, bases militares y carboneras en la isla. Allí está la base de Guantánamo, devenida en prisión de personas que no han sido juzgadas como testimonio de aquellas imposiciones. De este modo, la alteridad de lo cubano, *el ellos*, ha estado señalando, enfatizando contradicciones y tensiones que nos vienen y que miran hacia afuera.

3 Dinero que se entregaba al gobierno de la isla para el pago de funcionarios y soldados.

El tiempo o los tiempos—en plural, porque en la sociedad los tiempos se sobreponen—, han dejado improntas significativas en los procesos socioculturales que han tenido lugar en el país. Al menos la intensidad de tales procesos está relacionada con ello. Hay en lo cubano ciertas llegadas tardes que han obligado a superar las metas pero aprisa; una combinación, un interjuego, del retrasarse-adelantarse que nos ha signado. La isla después del *descubrimiento* y los primeros años de encomiendas quedó prácticamente despoblada porque el oro no era abundante. La economía se centro en una ganadería extensiva que aprovechaba los inmensos pastos naturales, alguna minería y en occidente el tabaco y los servicios. La plantación azucarera —el desarrollo a gran escala— llegó relativamente tarde, después de la Revolución de Haití. Con ella se produce la entrada en masas de esclavos africanos,⁴ ya cuando prácticamente en el mundo la trata era cuestionada; a pesar de ello, Cuba logró convertirse en la primera exportadora de azúcar en el mundo y dominar la cadena durante mucho tiempo. También fue tardía la abolición de la esclavitud: los proyectos de independencia se retrasaron respecto al resto del continente casi medio siglo, por lo que estos tuvieron lugar cuando ya nadie se ocupaba de estas cuestiones. El esfuerzo por alcanzar la independencia debió ser mayor: incluyó tres guerras contra el dominio español. En las ideas y en las prácticas, la conjunción de los factores internos brotó del surtidor que generaron tales condiciones, contribuyendo a gestar un modo particular de mirarnos a nosotros mismos.

Los cambios en la isla se han producido con intensidad, a saltos y sobresaltos, como dijera Fernando Ortiz (1993). En apenas 500 años pasó por modelos socioeconómicos que en Europa requirieron miles. De la llamada comunidad primitiva se pasó en pocos años a formas incipientes de explotación feudal, al esclavismo hacendario vinculado al sistema de acumulación global del capital, al capitalismo republicano dependiente y neocolonial, y al socialismo. Este último vino emparejado con el contrapunteo con los intereses norteamericanos, el bloqueo económico, el aislamiento en la región y el consecuente despliegue de un proyecto social en condiciones de plaza sitiada, con todas las consecuencias socio-psicológicas y culturales que ello conlleva.

Cuando el socialismo europeo cae en bancarrota, volvimos a quedar prácticamente solos. Una profunda y prolongada crisis económica, social y de sentidos (en tanto el fracaso del socialismo puso en dudas el paradigma seguido hasta el momento), ha afectado a la sociedad. No obstante, se continúa con la experiencia: se buscan fórmulas innovadoras, se experimenta. Seguimos aferrados a los logros sociales, a los derechos conquistados, a la vez que hurgamos en nuestros defectos, desaciertos y limitaciones, con el afán de renovarnos sin perder lo alcanzado.

4 Según los registros, los primeros esclavos africanos llegaron a la isla en 1506 y siguieron arribando en ese tiempo, puesto que su demanda dependía de las limitaciones de la economía, y en particular de la plantación azucarera que demanda fuerza de trabajo esclavo en grandes cantidades.

El poblamiento: los pobladores originarios de la isla —unos dos mil aruacos que exhibían diferentes fases de existencia económica social, desde recolectores simples hasta agroalfareros—, fueron prácticamente extinguidos por los aventureros que conformaron la base social de la conquista. Para el siglo XVIII habían sido reducidos a pequeñísimos núcleos de población que sobrevivían en regiones apartadas del país. Las necesidades de la producción y la reducción de la población aborígen motivaron la importación masiva de esclavos africanos. De África llegaron representantes de más de novecientas denominaciones étnicas.⁵ Cuando la trata negrera se hizo insostenible, para 1847 la importación de chinos se hizo con base en contratos de trabajo que los sometía a una situación de casi esclavos, llenando un vacío en la plantación de caña de azúcar.

En su historia, Cuba fue un país de inmigración con o por la fuerza. Hasta la década de los cuarenta del siglo XX aproximadamente mantuvo esta condición. A los cuatro componentes poblacionales fundamentales (aruacos, españoles, africanos y chinos), se sumaron representantes de los más diversos pueblos del mundo: antillanos, norteamericanos, italianos, etc. La interacción de las diversas poblaciones fue configurando una cultura, un nosotros que primero fue criollo y después cubano. Con todo, se fueron configurando como dos Cubas: una en occidente donde la plantación azucarera y la trata negrera alcanzó toda su magnificencia, y otra en el oriente, marginal y transgresora. En gran medida el desarrollo económico de la región de Bayamo se debió al comercio de contrabando con corsos y piratas. Precisamente la región oriental es el escenario fundamental de las tres guerras por la independencia en el siglo XIX. En las logias masónicas bayameses se fraguaron las primeras conspiraciones y el proyecto de nación que se construyó de algún modo miraba el esplendor de occidente. Si en lo regional eran dos, en el campo de las ideas y la nación deseada también pugnarón diversas tendencias. Por un lado, la de las élites blancas —propietarias de esclavos y de fortunas que de algún modo incrustaban sus raíces en el comercio de seres humanos—, que siempre miraron con desconfianza, subestimación y temor al negro y las masas populares. José Antonio Saco es uno de sus exponentes, que antes de reconocer en lo cubano a negros mandinga, congo o carabalí, prefería demonios; por otro, la que se formó desde abajo en las clases populares, negras, mulatas o blancas. De estas capas son los maceos, los Quintín Bandera, Guillermon Moncada y otros veinte generales más, negros y mestizos que ganaron méritos durante las tres guerras. Con ello, hacían confluír en un mismo campo de interacción proyectos diferentes de independencia y de país.

De la síntesis de toda la experiencia histórica y de la clara visión de las circunstancias desde las que se pretendía construir un proyecto de nación surgió la propuesta martiana de una república inclusiva, *con* y *para* el bien de todos. Idea que no solo debió vencer las oposiciones internas, sino también situarse por encima de

5 Las investigaciones de Rafael López Valdez (1990) sobre los componentes étnicos de los esclavos arribados a la isla arrojan una cifra muy próxima.

las representaciones dominantes en la época. El siglo XIX estuvo dominado en gran medida por el racismo doctrinal; incluso las mentes más lúcidas no pudieron sustraerse a su influencia, por ejemplo, en Carlos Marx es posible encontrar más de una alusión a la raza como factor determinante del grado de civilización. Martí le da un giro humanista y antirracista a la cuestión vinculando la solución de los asuntos raciales y sociales, lo que se sintetiza en su idea de que hombre es más que blanco, más que negro, dígase *hombre* y se dirán todos los derechos.

El sentido de *cubanía* surgió desde abajo, en oposición a un ‘otro’—español o norteamericano— que dominaba. Ello, en alguna medida ha marcado un rasgo de nuestro hacer: la subordinación de las contradicciones internas a las que se derivan o provienen del exterior, de ese ‘otro’ que siempre ha tratado de poseer este enclave a las puertas de las Américas. Sin tales postulados no habrían sido posibles las guerras por la independencia nacional. En la preocupación por esa alteridad y la que emanaba de la interacción de los diferentes componentes étnicos con lo cubano que surgía se fue configurando el pensamiento antropológico en la isla.

La antropología en Cuba antes del primero de enero de 1959

Los abordajes históricos en Cuba tienden a asumir casi automáticamente la periodización de colonia, república y revolución. No obstante, como lo que nos proponemos es apenas bosquejar la cuestión antes de la revolución para poder concentrar el análisis en lo que hoy se hace, asumiremos dos grandes periodos, antes y después de 1959. La historia de la antropología sociocultural en Cuba está todavía por hacer, de hecho existe en este momento un proyecto dirigido por la Dra. Niurka Núñez en el que interviene el Instituto Cubano de Antropología y el Centro de Investigación la Cultura Cubana ‘Juan Marinello’ que tiene por objeto esta cuestión. Por tanto solo intentaremos adelantar algunas notas que contribuyan a la comprensión de las tradiciones que se fueron configurando en el campo de la antropología sociocultural.

Existe una producción intelectual durante la etapa colonial que guarda una estrecha relación con el desarrollo del pensamiento antropológico. Tratando de hacer una síntesis, con todas las omisiones que el pensamiento sintético arrastra, es posible agrupar esta producción en dos líneas fundamentales: una que va a poner la mirada en el criollo, sus particularidades, los rasgos que lo distinguían en el leguaje, las costumbres, su socialidad y, en fin, en los elementos que lo empezaban a identificar como un nosotros; y la otra, exigida por las condiciones de explotación esclava en las plantaciones azucareras, que se centraba en la población negra y esclava del país. La economía, la historia, la lingüística, la medicina, el ensayo social, la poesía y otras formas literarias apuntaban a describir y reafirmar el criollismo, sus raíces y expresiones. Dentro de la primera línea mencionada se cuentan autores como José María Peñalver, Pedro de Espínola, Esteban Pichardo, José María de la Torre, Antonio

Bachiller y Morales, Pedro Santanilla, entre otros, que entre finales del siglo XVIII y 1877 producían títulos como *El diccionario provincial casi razonado de voces cubanas* (1836), *Pueblos y costumbres familiares de los indígenas de la isla de Cuba* (1838), *Que fue la vida pública en Cuba antes de 1839 o Entretenimientos históricos sobre la isla de Cuba. El idioma primitivo* (1842) y *El idioma ciboney* (1849).

Muy vinculada a la línea que miraba al esclavo como elemento de la producción y la población negra y mestiza del país es posible mencionar, entre otras, obras como el *Vademecúm de los hacendados cubanos* (1831), una de las más conocidas y famosas de la época, escrita por el médico francés Honorato Bernard de Chateusalan asentado por muchos años en el Caribe, o las de Henry Dumont, *Investigaciones generales sobre las enfermedades de la razas que no padecen la fiebre amarilla y estudio particular sobre las enfermedades en los ingenios de azúcar o hinchazón de los negros y chinos* (1865) y *Antropología y patología comparada de los hombres de color africanos que viven en Cuba* (1876), premiada por la Real Academia de Ciencia Médicas y Naturales de la Habana en 1876. También las investigaciones del médico andaluz Francisco Barrera, inédita durante 155 años —hasta que Lidia Cabrera y María Teresa de Rojas la encontraron en los fondos de la biblioteca nacional en 1953—, y el trabajo de José Reynés *Algunas consideraciones sobre la raza negra, su patología y terapéutica* (1868), entre otras investigaciones y trabajos, constituyen un verdadero antecedente de la antropología médica en Cuba.

En la década de los setenta del siglo XIX se producen una serie de hechos que van a tener su reflejo en las preocupaciones intelectuales de la época. Entre ellos es posible enumerar:

1. Inicio de la primera guerra por la independencia del país, que incluyó el otorgamiento de la libertad de los esclavos—acto de gran trascendencia simbólica—, protagonizando por el jefe insurrecto Carlos Manuel de Céspedes.
2. El gobierno colonial español proclama la Ley Moret, o de vientres libres, que declaraba emancipados a todos los negros que nacieran después del 17 de septiembre de 1868 y todos los esclavos mayores de sesenta años.
3. Fin de la guerra grande en 1878, protesta de Baragua —escenificada por Antonio Maceo— e inicio de la llamada Guerra Chiquita de 1879.
4. Proclamación de la Ley de patronato en 1880. Esta concedía la libertad a los esclavos pero los mantenía bajo la condición de patrocinados en ciertas formas de dependencia y esclavitud. No obstante es un momento de un proceso que apuntaba a la abolición total de la esclavitud, proclamada para 1886.

Nuevas circunstancias eran previsibles en el escenario cubano. Con la eminente eliminación de la esclavitud, esa masa de negros criollos y africanos, hasta entonces sometida y controlada bajo las férreas condiciones de la esclavitud, pasaría a ocupar un estatus de ciudadanos libres. Ello lógicamente se reflejó en las preocupaciones

de la época y los nuevos enfoques que se fueron conformando. Tal situación, no estaba condicionada solamente por el miedo al negro como entidad física y demográfica —arraigado y acentuado en las elites cubanas por el impacto de la Revolución Haitiana—, sino también por el temor a la influencia que pudieran ejercer sus expresiones culturales en el modo de vida, las costumbres, los espacios públicos y de gobiernos. Estos temores no se expresaron solamente en el campo intelectual, sino que tomaron cuerpo en medidas represivas en contra de esas manifestaciones tanto materiales como simbólicas. La persecución a que fueron sometidas las sociedades *abakua*⁶ durante esta etapa y la prohibición casi sistemática de las comparsas de carnaval a lo largo de este período (concretamente de 1885 a 1898 y posterior en 1916 a 1933), y otras medidas que afectaron la sociedad en su conjunto son un ejemplo de ello.

En este contexto, un hito importante en el desarrollo de la disciplina fue la fundación de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba en 1877, por el Dr. Luis Montane, quien había realizado sus estudios de medicina en Francia y de antropología en el laboratorio y museo de la Sociedad Antropológica de París; bajo su liderazgo la creación de esta institución siguió los cánones de su homóloga parisina. La Sociedad contó con un boletín del cual aparecieron siete números entre 1879 y 1880. El centro de atención estuvo en los estudios de la antropología física o biológica, pero no dejaron de tener espacio temas relacionados con la antropología sociocultural y los enfoques culturales de muchos temas abordados.

El desafío que planteaba la convivencia interétnica ante la eminente culminación del sistema esclavista,⁷ las rémoras sociopsicológicas de este y el recurrente miedo al negro, crearon un terreno fértil para la asimilación de teorías en moda entre las elites científicas como el social darwinismo y los racismos científicos de la época. Se ponen en circulación conceptos como el del *contagio moral* y la *degeneración cultural* en torno a los cuales encontraron concenso intelectuales de diferentes tendencias.

El eminente médico Carlos J. Finlay, una de las principales figuras en los estudios de población, en sus investigaciones sobre aclimatación de las razas sostiene que el clima de la isla es uno de los “más saludables del mundo para la raza blanca”, defendiendo una “mayor probabilidad de vida” (1878: *s.p.*) para inmigrantes europeos y una virtual

6 La sociedad secreta *abakua*, o ñañiguismo, es una institución surgida en las zonas portuarias de la región occidental del país, Ciudad de la Habana y Matanzas, de origen africano, en particular de la región del Calabar. Es de carácter masculino y se estructura en torno a un grupo de mitos fundacionales que se refieren a un secreto revelado, el de la voz del pez tanze. Se formó en un principio por esclavos provenientes de aquella región en el segundo tercio del siglo XIX, pero pronto pasó a ser practicado por criollos y blancos. Hoy muchos de los juegos que subsisten, provienen del primer juego de blancos existente. Al respecto puede verse el trabajo de Ramón Torres (2008).

7 Para un análisis del espacio público emergente en esta década del siglo XIX, con su multitud de sociedades, asociaciones, gremios y revistas, etc., véase Barcia (2000).

disminución de las poblaciones afrocubana y asiática, con lo que se disminuiría los efectos de su contagio. Por su parte el eminente e influyente intelectual Enrique José Varona,⁸ en una sesión de la Sociedad Antropológica, al intervenir en torno a lo que él denominó una *psicología étnica* —paso previo hacia una *sociología* cabal—, afirmaba que si los signos religiosos o propiamente culturales de origen africano habían permanecido hasta entonces reclusos, o bien en el marco de la esclavitud o en el interior de la literatura costumbrista, ahora forman parte de una dinámica social más abierta y tangible con mayor número de intersecciones, en la que está en juego un permanente intercambio simbólico. Según él, este intercambio producto del roce de la raza negra con personas incultas de la blanca comporta un trasiego de groseras supersticiones que se sostendría en razón inversa del grado de cultura de las capas sociales. Bajo el signo de tales preocupaciones, desde la sociedad antropológica y otras instituciones, se ponen en tela de juicio fenómenos sociales como el de la sociedad *abakua*, la brujería, el espiritismo y otras creencias compartidas por los cubanos en las guerras por la independencia y que formaban parte de las prácticas cotidianas de las poblaciones.

Una alternativa a la omnipresencia del negro fue abundar en la influencia del aborigen, ya casi extinto en Cuba para esta época. Ello tuvo su reflejo en la literatura y en la ciencia; títulos como *Cuba primitiva. Origen, lenguas, tradiciones e historia de los indios de las Antillas mayores y las Lucayas* (1877) y *Los negros* (1887) de Antonio Bachiller y Morales, *Cuba indígena* (1881) de Nicolás Fort y Roldán; *Medicina de los siboneyes* (1888) de Enrique López y Veitía, entre otros, se inscriben en esa tradición⁹ que la arqueología se ha encargado de mantener latente en todas las etapas del desarrollo de la disciplina.

Inmersa en estas circunstancias, la antropología lógicamente fue derivando hacia una visión más social y cultural de los fenómenos que pretendía explicar. La definición que hacía de esta disciplina el médico Aristes Mestre, uno de los miembros de honor de la mencionada Sociedad, da fe de las intenciones abarcadoras con las que concebía la disciplina. Al respecto apuntaba: “[...] no se ocupa aquella ciencia de investigar los caracteres físicos y los fisiológicos, las facultades intelectuales del grupo humano,

8 Ver, Varona (1879) *Sobre el espiritismo* (1884 y 1894). Aquí Varona postula el *contagio social* como fenómeno negativo, aun cuando defiende una educación de las masas dirigida al “avance de los rezagados” (*s.p.*): “El ñáñigo negro da origen al ñáñigo blanco, levantar al uno es evitar la caída del otro” (*s.p.*). También otros autores de la época siguen la misma línea de argumentación. Véase al respecto, Mestre (1879) y Arango (1880).

9 Las problemáticas abordadas no estaban muy distantes de aquellas que fueron dando cuerpo al sistema de conocimiento de la disciplina antropológica. Para mediados del siglo XIX estaba en ciernes todavía. En 1871 publica *La cultura primitiva* y Bachofen en 1861 *El derecho materno*; Maine *El derecho antiguo* y McLennan, *El matrimonio primitivo*. La dicotomía primitivo-civilizado que estructuró gran parte del pensamiento antropológico de la época, en Cuba tomó cuerpo como historia o etnografía de usos y costumbres y prácticas médicas y administrativas.

sino también de lo referente al estado social y moral, a los datos arqueológicos y lingüísticos, etc. [...]” (1999: 142). Los retos de la convivencia interétnica, el miedo al negro y su contagio, los evolucionismos en moda no solo se expresaron en el campo de las elaboraciones intelectuales. Muchas de estas ideas cobraron cuerpo en proyectos biopolíticos tendientes a mejorar la población; el estímulo de la inmigración blanca, con el claro propósito del blanqueamiento de la isla es una de sus expresiones más claras. Tales concepciones y prácticas encuentran continuidad en el siglo XX y se convierten en premisas para la asimilación de doctrinas eugenésicas,¹⁰ que tuvieron expresiones concretas en la naciente república mediatizada, en particular en políticas de migración y de control de la natalidad.¹¹

Toda esta producción fue creando una tradición que definiría la antropología que se hizo y se hace en Cuba; que no pudo salir a buscar al otro en lugares remotos, ni deslumbrar con lo exótico de lugares lejanos, por lo que debió concentrarse en la mirada al nosotros, a la *mismidad*. El otro que miramos y construimos siempre está de algún modo entre nosotros mismos. Este quizás sea un rasgo que nos une e identifica a quienes hacemos antropología del lado de acá. Quizás sea una circunstancia que nos impone su impronta metodológica y el modo se asimilar las teorías elaboradas en los centros hegemónicos. Por eso, más que por el chovinismo de pueblo nuevo, se levantó más una voz en la época para llamar a hacer y constituir una antropología que fuera cubana antes de ser general.¹²

El fin del siglo XIX y principios del XX coincide con la intervención norteamericana en la guerra por la independencia, que finalizó con la firma de un tratado de paz del cual estuvieron excluidos los cubanos que habían guerreado en tres contiendas por la misma, así como por la formación de una república a medias. Durante el gobierno interventor de Estados Unidos se crearon las premisas para esa mediatización y asegurar la dominación política, económica y cultural. El ejército insurrecto fue desmovilizado, se impuso la firma de un tratado que daba derecho a aquella nación

10 La influencia de la eugenesia en Cuba tiene mucho que ver con Charles B. Davenport (1866-1944), zoólogo, genetista y prominente líder de la eugenesia en Estados Unidos; y por el genetista y Premio Nobel en 1933, Tomas H. Morgan (1866-1945) por la demostración de que los cromosomas son portadores de los genes. Puede verse además, las actas de la primera Conferencia Panamericana de Eugenesia y Homicultura, La Habana (1928).

11 Por ejemplo, en 1900 se dictó la Orden 451 que regulaba la entrada de inmigrantes, con el objetivo de “proteger al país contra la posible introducción de personas que, por razones de orden social o económico, puedan ser perjudiciales a la comunidad” (*s.p.*). La lista incluía a locos, idiotas, criminales, mendigos y todo aquel que padezca alguna “enfermedad repugnante o grave y contagiosa” (*s.p.*). Entre 1902 y 1906 la Estación de Inmigrantes de La Habana devolvió a 1521 “indeseables”, 43 de los cuales fueron considerados enfermos mentales. Al respecto puede consultarse a Barnet (1905); y como consolidación de la biopolítica a comienzos del siglo XX pueden consultarse las obras de Fosalba (1909, 1914, 1917 y 1918).

12 Este tipo de ideas la podemos encontrar en Varona *et al*, en el discurso de inauguración de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba en 1877 que pronunció el Dr. Luis Montane.

a intervenir militarmente y a instalar de por vida bases navales y carboneras; y se reformó el sistema de educación, de salud pública y saneamiento ambiental. El crecimiento de los capitales norteamericanos fue exponencial. El desaliento y la frustración marcaron a toda una generación, no solo a los luchadores por la independencia,¹³ sino a todas las capas de la población incluyendo a la intelectualidad.

Cuba y su evolución colonial de Francisco Figueras (1902) es una obra poco conocida o referida por los antropólogos cubanos, pero que sin embargo expresa ese momento de tránsito de la colonia a la república, reflejando de modo evidente ese estado de frustración. En tono amargo y pesimista logra dibujar un excelente cuadro de la sociedad y la cultura cubana de finales del siglo XIX y principios del XX, utilizando fuentes estadísticas y documentales. Los defectos de los cubanos aparecen referidos como una especie de fatalismo que nos determina; esta es una característica que va a aparecer en la producción de corte antropológico que mira, no a los criollos sino a los cubanos, durante toda la etapa republicana pero que se enfatiza en los primeros años.

En ese estado de frustración colectiva, las viejas concepciones del contagio moral se fueron entrecruzando con los aportes de los estudios de ‘psicología de masas’, que para 1890 empiezan a consolidarse cuando se difunden los escritos clásicos de Scipio Sighele, Gabriel Tarde y Gustave Le Bon.¹⁴ Bajo esta perspectiva las masas populares son descritas como resultado del contagio, en términos peyorativos, endilgándoseles en muchos casos el triple estigma de negras, criminales y femeninas. En particular, estas posiciones se hacen evidentes en los trabajos del antropólogo y criminalista Israel Castellanos,¹⁵ a quien se debe una extensa bibliografía sobre instituciones importantes de la sociedad cubana, entre la que es posible contar títulos como: *Etnología del hampa cubana* (1914a), *La fisonomía del brujo* (1914c), *Psicología de las multitudes cubanas* (1915), *La brujería y el ñañiguismo desde el punto de vista médico legal* (1916), *La delincuencia femenina en Cuba* (1914b) (dos tomos) (1929); y otros. Su filiación lombrosiana, a la que fue fiel hasta los últimos días de su vida, lo llevó a darle una connotación central a los conceptos de degeneración y atavismo que le sirvió para construir una concepción elitista, en la que el sujeto popular aparece estigmatizado, contaminado por la influencia de los negros, “atrasados, incapaces de gobernarse por sí mismo” (s.f.),

13 Sobre todo los luchadores provenientes de las capas populares y en particular los negros y mestizos experimentaron con particular rigor esta situación. Un ejemplo paradigmático es el general negro de las tres guerras Quintín Banderas, jefe de la infantería de las tropas invasoras a occidente comandada por Antonio Maceo. Este murió pobre, y sin ni siquiera una pensión del gobierno. Existe más de una biografía publicada sobre esta figura.

14 En particular este último autor es bien conocido en la época. Al respecto pueden verse textos como: *Psicología de las multitudes* (Le Bon 1895); *La opinión y la multitud* (Tarde 1904).

15 Este intelectual estuvo vinculado a diferentes instituciones policiales y migratorias del país, tales como la Oficina de Identificación de Criminales, posteriormente Gabinete Nacional de Identificación.

correspondiendo este papel a las elites que habían sabido guardar distancia y mantenerse puras. Tales posiciones, formaron parte del esfuerzo y el movimiento de las elites blancas por situar *en su lugar* a las masas de negros, mestizos y blancos pobres que habían tenido roles protagónicos en las guerras por la independencia y salían de ellas con la certidumbre del derecho ganado en tantos años de batallar.

Tales elaboraciones no quedaron encerradas en los círculos académicos, sino que se reflejaron en la prensa y las prácticas sociopolíticas. Los relatos sobre negros insurrectos, brujos¹⁶ maléficos, violadores de mujeres blancas y asesinos¹⁷ se empeñaban en demostrar esos defectos atávicos de dicha población, ayudando a crear y acentuar cierto complejo de inferioridad que los ataba, desde la subjetividad, a la posición de subordinación en la que estructuralmente estaban situados y legitimar así, la exclusión, la marginación y falta de oportunidades a la que estaban sometidos. Todo este estado de cosas trajo aparejado la insatisfacción de la población negra y la creación de un movimiento de protesta que incluyó el intento de formación del partido de los independientes de color, el levantamiento de estos y la masacre con la que fueron reprimidos.¹⁸

La antropología de principios del siglo no pudo sustraerse al estado de frustración y los intentos de reconstrucción de los equilibrios sociales después la guerra. El hurgar en los defectos de los cubanos sobre todo de las capas populares fue una constante que atravesó casi toda la producción de la época. Fue como un ajuste de cuentas del cual sacar explicación del espasmo que produjo el curso de los acontecimientos y las aspiraciones insatisfechas; un rasgarse las vestiduras para develar el chivo expiatorio de nuestros males. Muchas de las obras de esta época los dibujaban como indiferentes,

16 A la visión de la brujería negra como un signo de atraso y perversión no se sustrajeron ni los intelectuales más brillantes de la esa época. En sus obras tempranas de influencia lombrosiana el joven Fernando Ortiz lo dejaba ver cuando definía que: “El brujo afro cubano, desde el punto de vista criminológico, es lo que Lombroso llamaría un delincuente nato, y este carácter de congénito puede aplicarse a todos sus atrasos morales, además de a su delincuencia. Pero el brujo nato no lo es por atavismo, en el sentido riguroso de esta palabra, es decir, como un salto atrás del individuo con relación al estado de progreso de la especie que forma el medio social al cual aquél debe adaptarse; más bien puede decirse que al ser transportado de África a Cuba fue el medio social el que para él saltó improvisadamente hacia adelante, dejándolo con sus compatriotas en las profundidades de su salvajismo, en los primeros escalones de la evolución de su psiquis. Por esto, con mayor propiedad que por el atavismo, pueden definirse los caracteres del brujo por la primitividad psíquica; es un delincuente primitivo, como diría Penta. El brujo y sus adeptos son en Cuba inmorales y delinquentes porque no han progresado; son salvajes traídos a un país civilizado” (1906: 230-231).

17 En la prensa de la época abundaron referencias en este sentido. En particular puede seguirse el caso —todavía dudoso— de la niña Zoila que fue amplificado a nivel nacional. Un negro brujo raptó a una niña blanca para violarla y hacer con ella ritos maléficos.

18 Sobre este proceso puede verse la excelente monografía *Los independientes de color* (2002) de Portuondo Linares y también *Una nación para todos* (2000) de Alejandro de la Fuente.

dormidos, frívolos, con poca previsión, carentes de motivaciones, despreocupados e incapaces del esfuerzo intelectual. En *El manual del perfecto fulanista. Apuntes para el estudio nuestra dinámica político-social* (1916), dedicado a la descripción de la política de esclavos liberados y el clientelismo de la época, José Antonio Ramos hace referencia al escepticismo y la modorra que vive el país. Los cubanos aparecen descritos como seres bulliciosos, expresivos y frívolos. No obstante, ateniéndose a la experiencia práctica, daba un halito de esperanza al reconocer su capacidad para luchar a sangre y fuego por una idea durante ochenta años. Por este tiempo también aparece la denuncia a la presencia yanqui en la isla y el reclamo a rescatar la herencia política de José Martí en el libro de Julio Cesar Garandilla, *Contra el yanqui* publicado en 1913.

Las obras tempranas de Fernando Ortiz, construidas bajo la influencia de las doctrinas de Cesar Lombroso, también se enfilan por este rumbo. En su ensayo 'Entre Cubanos. Psicología tropical' (1914) hace notar que toda la psicología de los cubanos, por lo menos en sus aristas más agudas, se encierra en la máxima verdad que la filosofía popular acuña y repite hasta la saciedad: "entre cubanos no andamos con boberías". La bobería, la describe como la muerte civil que se condena con el choteo. Para él, la desgracia criolla que moteja todo de ridículo (Ortiz 1987). El choteo criollo va a ocupar la reflexión de más de un autor. Para Fernando Ortiz (1914)¹⁹ es causa de muchos de los males del cubano, José Antonio Ramos (1916) por su parte, consideraba que era efecto de antiguos vicios; Jorge Mañach (1928) le dedica un elegante ensayo que se ha convertido en referencia para el tema. De un modo u otro, todos coinciden en ver en el choteo un defecto cubano fatal y casi innato, sobre todo del popular, que limita y degrada. Sin embargo, no perciben que este es, ante todo, un arma de lucha del pueblo. Una alternativa de última instancia para condenar y revelarse contra situaciones de opresión ante las cuales no tienen otras alternativas, ni salidas. Esta es la caricaturización de etiquetas impuestas que no tienen nada que ver con sus condiciones de vida, un grito de protesta contra un deber ser o una normatividad que ata, constriñe, y pretende convertirlos en seres extraños a sí mismos. Es también un modo de superarse y tomar conciencia de su situación, burlándose de ella y de quienes la impusieron. Así fue y así es hoy.

Fernando Ortiz es sin lugar a dudas la figura más sobresaliente de la antropología cubana en el siglo XX. En sus primeras obras, tales como *Los negros brujos: del choteo. Revista Cubana de Pensamiento e Histor criminal* (1906), *La filosofía penal de los espiritistas. Estudio de filosofía jurídica* (1912) o *El Hampa afro cubana. Los negros esclavos. Estudio sociológico y de derecho público* (1916) resalta la influencia de la doctrina lombrosiana. Sin embargo, el contacto y la profundización de su

19 Fernando Ortiz (1889-1969) estudió Derecho en España donde tuvo en su formación una influencia directa de Cesare Lombroso. De hecho, en sus primeros proyectos y obras se aprecia su filiación a esta concepción. Junto a Israel Castellanos y el novelista Miguel del Carrión quienes proponen hacer un macroestudio sobre la vida cubana. Por sus aportes en el estudio de la cultura cubana se le considera el tercer descubridor de Cuba.

objeto de estudio lo llevaron a evolucionar hacia posiciones más avanzadas. Su creación intelectual estuvo acompañada de una intensa actividad en la divulgación científica. Entre las instituciones que creó, impulsó o participó se cuentan: *Revista Bimestre Cubana* (1910-1959) en la Sociedad Económica de Amigos del País, la Sociedad de Folklore Cubano 1923-1931 y su revista *Archivos de Folklore Cubano* (1924-1930), la Institución Hispanocubana de Cultura (1936-1948) desde la que se editó la revista *Ultra. Cultura Contemporánea* (1936-1947) y la Sociedad de Estudios Afrocubanos (1937-1946) que contó para la difusión con la publicación *Estudios afrocubanos* (1937-1940, 1945-1946).

Su larga vida dedicada por completo al estudio de la cultura cubana, su honestidad científica, su compromiso con el objeto de estudio, el contacto con la realidad y en particular con actores de ese segmento de la cultura de origen africano vilipendiada, negada y marginada, lo llevaron a evolucionar hacia posiciones más avanzadas y profundas que lo convirtieron en la figura más destacada de la antropología cubana en el siglo XX. En la medida que profundizaba en su objeto, su pensamiento se fue complejizando y dejando atrás las concepciones iniciales. En su conferencia 'Los factores humanos de la cubanidad' (1940) presenta el fenómeno cubano como resultado de la interacción de diversos componentes étnicos, utilizando la conocida metáfora del ajiaco para explicar la cultura cubana y distingue *cubanidad* de *cubanía*. La primera la define como *condición genérica del cubano*, y la segunda como *cubanidad plena*, sentida, consciente y declarada. Así mismo, la síntesis de su pensamiento y labor de investigación la alcanza en la propuesta del concepto de *transculturación* en su trabajo 'Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar'. Tal noción marcó y marca la antropología que se hizo y se hace en Cuba. Muchas de las obras que se elaboraron por esa época siguieron ese derrotero o se incorporaron a la polémica que él abrió. En esta línea se inscriben, por ejemplo los trabajos de Elías Entralgo Perioca sociológica de la cubanidad (1947) y *La liberación étnica cubana* (1953).

El concepto de *transculturación* lo propone Ortiz en la década de los cuarenta cuando toda —o casi toda— la antropología americana se movía en torno a la noción de *aculturación*. Ante el fenómeno cubano tal idea le resultó poco explicativa al no considerar las relaciones de poder, ni los nuevos complejos culturales que surgían como resultado de las interacciones de las partes. Desde la *aculturación*, la existencia de una cultura y una identidad cubana se tornaba misteriosa más en la noción de *transculturación* adquiriría sentido. Al respecto el propio autor señala:

Hemos escogido el vocablo *transculturación* para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejas transmutaciones de cultura que aquí se verifican, sin conocer las cuales es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico, como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y los demás aspectos de la vida [...] (1983 [1963]: 102).

El concepto que propone apunta más a los procesos que a sus resultados, incluyendo sus diferentes fases. En tal sentido se contrapone al de aculturación en uso por la antropología en estos momentos. El propio autor lo dejaba ver cuando escribía, más adelante:

Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una nueva y distinta cultura, que es lo en rigor indicado por la voz inglesa *aculturation*, sino que en el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una desculturación y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación. En su conjunto, el proceso es una transculturación, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola (p. 103).

El concepto de transculturación fue respaldado —legitimado— por Malinowski por lo que en ocasiones Ortiz aparece referido como un funcionalista. Otros lo han tratado de situar como un estructuralista o un funcional estructuralista. En tiempos de marxismos encartonados, no faltó quien —atendiendo al papel relevante que este le otorgaba a los modos de producción o modelos productivos en los procesos socioculturales—, tratara de enfatizar en su aproximación al marxismo. Para él, no solo expresa la relación entre culturas o de conflictos étnicos, sino de diferentes modos de producción, el cruce de las economías que se pusieron en juego en el escenario cubano. Pero Ortiz no fue ni marxista ni funcionalista, fue un cubano que desde Cuba trató de explicar el fenómeno cultural del cual era su producto. Fue un rebelde del pensamiento que no se conformó con asumir los códigos de su época para descifrar su realidad, sino que buscó códigos propios.

En torno al magisterio y la influencia de don Fernando se formaron figuras relevantes de la antropología cubana, algunas de las cuales dejaron obras consideradas clásicas en el estudio de la cultura de origen africano. *El monte. Igbo Finda. Ewe Orisha. Vititinfinda* (1954) de Lidia Cabrera²⁰ es una de ellas. También los trabajos de Rómulo de Lachatañeré²¹ hicieron significativos aportes en la visibilización de los aportes de estas religiones a la cultura del cubano. Ese insistir en los defectos de los cubanos presente en una parte sustancial de la producción de corte antropológico, sirvió para alimentar cierto estado de creencia en las elites que de algún modo se veían excluidas de los mismos. El pueblo fue imaginado por ellas como un adolescente

20 De esta autora ver títulos como: *Cuentos negros de Cuba* (1940), *Refranes de negros viejos* (1955), *Anagó. Vocabulario Lucumí* (1957) y *La sociedad secreta Abakuá* (1959).

21 Entre los trabajos más conocidos de este autor se cuentan: *¡¡Ob mío Yemayá!!* (1938), *El sistema religioso de los lucumís y otras influencias africanas en Cuba* (1940) y *Manual de santería. El sistema de cultos «lucumíes»* (1942).

irresponsable e irreflexivo, vacío, frío y despreocupado,²² dado a la provisionalidad. Tal estado de creencias alimentó ese paternalismo enfermizo y simplón con que las elites establecidas, o las que se establecen por el ascenso al poder, miran al pueblo. Incluso en la revolución constituida, burócratas provenientes de esas mismas clases populares ponen de manifiesto la aprehensión de esa ideología elitista en expresiones, como “las gentes no están preparadas para entender o emprender esto”.

La antropología después del primero de enero de 1959. Instituciones y formación

La Revolución triunfa el primero de enero de 1959. En marzo de ese mismo año Fidel Castro entrega las escrituras de propiedad de la tierra a 304 vegueros de las Martinas, en los Remates de Guane, provincia de Pinar del Río, con lo que se da inicio al proceso de la reforma agraria, cuya ley se firma el 17 de mayo en un consejo de ministros celebrado en los altos de La Plata, en la Sierra Maestra. La ley y el proceso que con ella se desencadena estaba enfocado a la eliminación del latifundio y la transformación radical del campo cubano. Esta medida afectó los intereses de los Estados Unidos, en tanto sus compañías eran propietarias de grandes extensiones de tierras en la isla; el conflicto con ese país se hizo eminente. Los acontecimientos se sucedieron con una intensidad inimaginable: las elites económicas —con la certidumbre de que aquello no podría sostenerse—, emigraron con la esperanza de regresar en unos meses; junto a ellas, también salieron muchos elementos de las capas medias e intelectuales. Por ejemplo, de seis mil médicos que existían en el país antes de 1959 solo quedaron unos tres mil. Este hecho le dio a la Revolución Cubana un sello de particularidad que la hace única e irrepetible.

Ese pueblo analfabeto, mestizo, anatematizado por las doctrinas de modas, debió tomar en sus manos su propio destino. Se vivió una etapa de una gran movilidad social, de asumir responsabilidades en ocasiones sin la calificación para ello, de golpes y contra golpes. La antropología no estuvo al margen de estos procesos: unos se fueron a seguir pensando a Cuba desde la lejanía, otros se quedaron y se sumaron al reto de crear una nueva intelectualidad técnica y cultural de base popular con los escasos recursos con que se contaba. En el mismo año se constituye una institución de carácter antropológico: el Centro de Estudios del Folklore adscrito al Teatro Nacional

22 La descripción de muchos de estos rasgos es posible encontrarlos incluso en el excelente ensayo *Lo cubano en la poesía* (1958) de Cintio Vitier. En él se aparece, de algún modo, la rémora de ese fatalismo, ese pesimismo, esa propensión a tomar al pueblo como chivo expiatorio que arrastró el pensamiento cubano durante la etapa republicana, cuando define a este país como el quienes están de vuelta sin haber ido, que no creen en bobería, que no tienen por divisa el no vale la pena; de quienes arrastran su desanimo como una sabiduría. El mismo autor en la edición que se realizó del libro en 1970 reconocía errores al no considerar la acción, la acción práctica revolucionaria.

de Cuba, el cual devino en Instituto de Etnología y folklore, el cual fue creado el 19 de diciembre de 1961 por la Ley No. 994.²³ Para estos fines el Estado entregó el palacio de uno de los antiguos esclavistas habaneros: el palacio de Aldama, en el corazón mismo de la ciudad de La Habana. En la letra de la ley se definían las misiones que la institución debía cumplir señalándo, entre otras, las siguientes:

- a. Promover, ordenar y sistematizar la investigación científica de las manifestaciones del pueblo cubano y las formas de vida que condicionan esa cultura.
- b. Estimular esos estudios e investigaciones por los medios que considere idóneos y propiciar reuniones e intercambios de técnicos científicos y técnicos extranjeros, así como de estudiantes de unos y otros centros de reconocido mérito [...] (Cuba, Consejo de Ministros 1963: 34).

En la formación del personal se siguió la misma lógica de todo el país. La utilización de los profesionales que había decidido permanecer en el territorio en la preparación de las nuevas captaciones marcó cierta continuidad. Muchos de los jóvenes incorporados a la institución se formaron desde el propio quehacer investigativo bajo la dirección del personal experimentado y que tenían ya una historia de trabajo. También se aprovechó el paso por la isla de especialistas extranjeros para impartir cursos de actualización. De aquellos primeros grupos provienen figuras como Miguel Barnet —actual presidente de la Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba—, Rogelio Martínez Furé, Alberto Pedro Díaz, Marcelino Arozarena, R. Leovigildo López Valdés, Concepción T. Alzola y otros. Su formación no estuvo sujeta a una escuela determinada de la antropología; mas en la obra y el magisterio de don Fernando Ortiz encontraron el basamento de su formación.

El contexto de aparición y existencia de esta institución se caracteriza por la destrucción del antiguo orden y los primeros pasos en la institucionalización del orden revolucionario. Fue una etapa de profundas luchas de clases: contra las guerrillas de la contrarrevolución en el Escambray, los sabotajes, la invasión por Playa Girón, la crisis de octubre y también de profundas transformaciones sociales: campañas de alfabetización en las que los jóvenes de las ciudades salieron al campo a enseñar a los campesinos analfabetos, eliminación de barrios marginales, elaboración de planes de desarrollo para zonas desfavorecidas; el propio pueblo fue actor protagónico de esos acontecimientos. Del mismo modo, la antropología que se hacía no se encerró en los muros del academicismo sino que participó en los hechos y movió su enfoque hacia un tratamiento que dignificaba al sujeto popular. *Historia de un cimarrón* de Miguel Barnet, al rescatar la historia de Esteban Montejo —un negro esclavo, cimarrón, mambí

23 El contenido de la ley puede consultarse en la revista *Actas del folklore* No. 10-11 y 12(1961), La Habana. Aquí se publica como anexo a la información de la constitución del instituto. También en la Gaceta oficial de Cuba correspondiente a ese año.

y sobreviviente en los avatares de la historia del hombre humilde de pueblo— quizás sea el paradigma de aquella situación. El rescate de la cultura popular y su validación se refleja en los títulos de los trabajos publicados en los números de las revistas *Actas del folklore*²⁴ y *Etnología y folklore*, a través de las cuales se realizaba la promoción de los resultados de las investigaciones del instituto. Entre ellos se cuenta con temas como: las recetas de la comida cubana, antecedentes sociales de la tumba francesa, el *minuet* de sala, tipos étnicos de los africanos, los collares de la santería, las firmas de los santos, la vivienda campesina en Cuba, la procedencia social de los obreros portuarios, trabajo típicos del mercado único, etc. Existe, además otra producción no publicada, dispersa en diferentes archivos, que tiene que ver con la participación directa en los procesos de cambio de los primeros años revolucionarios; se trata de diagnósticos de comunidades, estudios territoriales, etc.

El instituto funcionó hasta principios de la década de los setenta.²⁵ Su disolución coincide con el chasco de la zafra de 1970 y todas las consecuencias económicas y sociales que este trajo aparejado; aunque detrás de este proceso hay una historia no escrita de desajustes administrativos y pugnas internas, que quizás, escondían diferencias en posicionamientos metodológicos y problemas de otra naturaleza. Sus investigadores se dispersaron por diferentes instituciones, aunque un núcleo fundamental permaneció en el Instituto de Ciencias Sociales,²⁶ anexo a la Academia de Ciencias de Cuba en el Departamento de Etnología que dirigió durante mucho tiempo Isad Barreal. En 1983 se disuelve esta institución y se crea el Instituto de Ciencias Históricas con tres departamentos: Historia, Arqueología y Etnología.

En 1986 el de Historia pasa a formar parte del Instituto de Historia de Cuba y con los de Etnología y Arqueología se constituye el Centro de Arqueología y Etnología,²⁷ que ha derivado hacia lo que es hoy el Instituto Cubano de Antropología.

24 De esta revista existen unos diez números. Los números 10, 11 y 12 aparecen en una revista. En 1966 se cierra para reaparecer bajo un nuevo formato y el nombre de *Revista de etnología y folklore*.

25 La zafra de 1970, en la que el país se propuso la meta de producir diez millones de toneladas métricas de azúcar, constituye un momento de inflexión en la vida económica y social del país. En función de ello se pusieron todos los recursos existentes, se detuvieron otros procesos productivos, se movilizó a toda la población y al final no se alcanzó.

26 Fue un intento fallido de organizar las ciencias sociales en un mismo instituto. Incluyó los departamentos de Historia, Psicología social, Sociología, Estudios de África, Arqueología y Etnología. Esa intención de reunir en una misma institución a diversas ciencias resultó un experimento inmanejable y con muy pocos resultados.

27 En 1993 —en los momentos más agudos de la crisis económica de 1990 en Cuba—, cambia el nombre por el de Centro de Antropología y luego en el 2006 se le concede la condición de Instituto Cubano de Antropología. Este no fue un simple cambio de nombre que pusiera a tono a la institución con la producción intelectual de Occidente sino que constituyó todo un replanteamiento del carácter de sus investigaciones ante las nuevas problemáticas que se abrían.

Todo este proceso de disolución, reestructuración y reacomodo de las instituciones científicas encargadas de hacer antropología en el país se produce entre la década de los setenta y mediados de los ochenta. Coincidió con una etapa de reordenamiento general del país y la creación de nuevas instituciones: redacción y aprobación de una constitución²⁸ de carácter socialista, experimentos para la creación del poder popular y su instauración, etc. El modelo seguido tomó muchos aspectos del llamado socialismo real. El marxismo de manual importado de la Unión Soviética se trató de implantar como ideología oficial. En el campo de la antropología, la teoría del *ethnos* de Bromlei se fue imponiendo como orientación metodológica fundamental, como criterio de la verdad; ello se vio reforzado por los convenios de colaboración con el instituto Miklujo Maklai, que incluyeron la realización de una obra científica conjunta: el atlas etnográfico de Cuba. Incluían dichos convenios, además, la posibilidad de estancias de trabajo cortas de los investigadores en la institución y la posibilidad de obtención de grados científicos. También durante este periodo son enviados a estudiar en aquel país los primeros estudiantes de postgrado en las especialidades de Etnología y Arqueología.

John Quincy Adams había planteado su teoría de 'la fruta madura' para el caso cubano. En la república esa fruta cayó en lo económico, político y estructural, pero en lo espiritual quedó flotando, no llegó a caer en manos de los yanquis. Esa cualidad que Cintio Vitier denominó *ingravidéz* atribuyéndosela a lo cubano y que Michel de Certau (1999) le da un carácter más universal cuando observa que el texto que se le impone a los lectores es siempre asimilado desde la experiencia de este, funcionó en aquella ocasión y volvió a funcionar en las nuevas condiciones. La teoría del *ethnos* pasó a ser un punto de vista más. El atlas etnográfico,²⁹ que comenzó a realizarse en conjunto con aquella institución, fue terminado por los propios cubanos uniendo los esfuerzos de varias instituciones. Esta obra fue además un taller en el que se formaron jóvenes investigadores que provenían por lo general de otras disciplinas.

En la segunda mitad de la década de los ochenta por una solicitud de los gobiernos de Cuba y de la República Popular de Angola se crea un equipo multidisciplinario para el estudio de la cuestión nacional angolana. Estuvo conformado por especialistas cubanos y angolanos, en las especialidades de sociología, psicología, lingüística, historia, politología, antropología, y matemáticos y especialistas de

28 El país había funcionado hasta ese momento bajo los preceptos jurídicos de la constitución de 1940, un documento muy avanzado pero que estaba muy lejos del proyecto socialista que se había emprendido.

29 El atlas etnográfico de Cuba sobre la cultura tradicional campesina terminó siendo un producto de la ciencia cubana. En medio de su realización se producen los acontecimientos en la URSS, lo que obligó a reorientar todo el trabajo. Se unieron los esfuerzos y trabajos que venía realizando el Centro de la Cultura Juan Marinello, con lo que se había avanzado por el Centro de Antropología. El atlas se logró concluir de esta forma y se realizó una edición en DVD. Por lo costoso de su edición nunca se ha podido editar en otro formato.

diseños muestrales. Las preguntas básicas de la investigación estaban relacionadas, una con la cuestión de la formación de la nación en Angola, y la otra sobre las posibilidades de la instauración del socialismo en aquella nación. Para los participantes aquella investigación devino en un verdadero reto, tanto de carácter teórico-metodológico como en su organización empírica, puesto que poner a dialogar disciplinas tan diversas en función de un objetivo común, encontrar ese lenguaje que permitiera conciliar los resultados de cada una de ellas, fue sin lugar a dudas uno de los logros metodológicos de aquel trabajo, del cual se ha publicado muy poco.³⁰ Para la antropología cubana en particular resultó una experiencia enriquecedora, en primer lugar porque la puso en contacto con instituciones abordadas por la antropología clásica, pero muy lejanas de la realidad cubana, tales como sistemas de parentesco clasificatorios, de organización social y jerarquías tradicionales, etc. Fue además una experiencia muy rica, porque el trabajo de campo se realizó en las condiciones de un país inmerso en una guerra civil y de agresión de los racistas de África del Sur que involucraba a los cubanos y los convertía en objetos de atención tanto de las guerrillas opositoras al gobierno, como de los invasores sudafricanos.

En 1990 la sociedad cubana experimenta un verdadero *shock* social. Las condiciones de intercambio con la antigua Unión Soviética y el resto de los países socialistas que sobrepasaba el 85 % de este, le habían permitido atenuar los efectos del cerco económico y financiero a que ha estado sometido por las diferentes administraciones de Estados Unidos y desarrollar políticas de equidad y justicia social, en torno a ejes básicos tales como, el derecho universal de todos los cubanos a la educación y la salud pública, el pleno empleo y cobertura total a la seguridad y la asistencia social. Los acontecimientos en la URSS impactaron de inmediato en la vida económica y social del país. En apenas tres años, el PIB descendió un 34 %, las líneas de abastecimiento de energía y materias primas se vieron interrumpidas y solo permaneció funcionando un 13 % de la industria. La voluntad política de no lanzar a nadie sin protección a la calle, trajo como consecuencia que la masa de dinero en circulación creciera exponencialmente, a la vez que disminuía la masa de productos que la sociedad estaba en condiciones de ofertar. El salario real se devaluó hasta niveles que rozaban con lo absurdo. Para 1993 y 1994 un litro de aceite de soya se vendía en el mercado negro en unos 150 pesos y ese era el salario de casi el 50 % de la fuerza laboral activa del país en aquel momento; o sea, un litro de aceite se llegó a cambiar por un mes de trabajo. El dólar alcanzó a valer cerca de 150 pesos. Las políticas de ajuste

30 De aquella solo se ha publicado el libro *Los Nhaneca Humbi de Angola: Procesos etnosociales*, Premio Pinos Nuevos de Pablo Rodríguez Ruiz (1993). Existe una monografía más amplia del mismo autor 'Los Nhaneca Humbi. Economía y sociedad' que estuvo en edición por el Instituto del Libro angolano, pero con la desaparición de esta institución se detuvo el proceso y duerme entre los documentos olvidados. Sin embargo, la experiencia metodológica que ello entrañó no ha sido tratada, a pesar de ser un precedente significativo.

y la conformación de un sector económico que funcionaba con esa moneda agregaron complejidad a la situación. La prolongación de la crisis ha puesto sobre el escenario nuevas contradicciones y retos para las disciplinas sociales.

En esta situación de ahogo económico y social aprieta el cerco de los Estados Unidos en un intento de rematar el proceso cubano. Se aprueban las leyes Helms Burton y Torriselli con sus implicaciones extraterritoriales. La escasez se generalizó y afectó todos los ámbitos de la vida económica y social, desde la familia hasta las instituciones. Ante la sociedad cubana se abrieron una serie de problemáticas que anteriormente no tenían visibilidad, tales como las raciales, las nuevas marginalidades, la reconstitución de la noción de pobreza, etc. Para ellos, la teoría del *ethnos* soviética no brindaba códigos que permitieran explicarlos; por ley natural esta dejó de ser un criterio de verdad diversificándose los enfoques metodológicos. En medio de esa situación de penuria y carencias generalizadas, irrumpió un grupo de investigadores que marcaron la pauta. El estudio de los problemas raciales en ese contexto fue uno de ellos, justo cuando se presentaba el momento más agudo de la crisis. La lucha por la supervivencia ocupaba a la gran mayoría de la población ya que faltaba la luz eléctrica entre ocho y diez horas diarias, la lectura se alumbró con la luz del sol y el aire del malecón habanero fue el alivio fundamental para los calores del trópico: el transporte era prácticamente inexistente, en ocasiones se requería utilizar entre cuatro a cinco horas para moverse de un lugar a otro de la ciudad en transporte público. La comida escaseaba, lo que llegaba a la población por la canasta subvencionada por el Estado apenas cubría entre 50 y el 60% de los requerimientos energéticos del organismo y las proteínas y las grasas no llegaban al 15 %; ello, permitió evitar la hambruna pero no el hambre. La oferta de ropa y el calzado era prácticamente inexistente en el mercado formal, que llegó a tener per cápita de una pieza de ropa interior de mujer por cada cuatro féminas existentes en la población. En estas condiciones, cada cual puso los recursos de que disponía en función de la sobrevivencia, ya sea la red de relaciones sociales, la vivienda, o el propio cuerpo, haciendo que se hicieran perceptibles fenómenos anteriormente poco visibles en la sociedad cubana, tales como la prostitución.

En aquel contexto la existencia de un grupo de personas preocupadas y ocupadas en los problemas de la sociedad parecía un anacronismo. Cada uno de los involucrados tenía ante sí varios dilemas: sobrevivir, investigar y romper creencias preestablecidas. Las preguntas básicas que se planteaba la investigación apuntaban al replanteamiento de posiciones doctrinales,³¹ creencias y códigos significativos del núcleo de verdad

31 Se refiere a cierta interpretación dentro de la línea de pensamiento marxista que vincula y subordina la cuestión de raza a la de clase, considerando que una vez resuelta la segunda, la otra encontrara solución con cierto automatismo. Una de las expresiones concretas de este tipo de interpretación es el hecho que durante todos los años de revolución —con excepción de los primeros años en que fue motivo de atención— nunca se elaboraron políticas específicas en este terreno.

con el que había venido funcionando el poder. Una de las principales cuestiones planteadas interrogaba si en medio de un proceso revolucionario de profunda base popular, que había eliminado en gran medida las contradicciones de clases y desarrollado políticas sociales de alcance universal, persistían desigualdades y discriminaciones raciales. Lógicamente, tal planteamiento exigía interrogarse sobre las características de tales desigualdades y las condiciones sociales de su persistencia y reproducción. Todo ello plantaba retos metodológicos y contextuales de diferentes niveles de expresión.

En Cuba después de los primeros años de la revolución el problema salió del debate académico y público, por lo que no existía una actualización del tema en las nuevas condiciones. Una combinación de circunstancias contribuyeron a ello: la creencia de que era un problema resuelto y que además era susceptible de crear divisiones internas y caldo de cultivo para el enemigo,³² por lo que hacía que desde las estructuras del poder se mirara con desconfianza a quienes trataban de plantárselo y por otro lado, porque en las propias dinámicas sociales producto a lo que se había avanzado en materia de igualdad racial y dignificación de las poblaciones humildes —incluyendo a negros y mestizos—, no encontraba resonancia en las bases sociales. El tema quedó, en este sentido, como adormecido, subordinado a otras preocupaciones de la dinámica revolucionaria. Estas circunstancias creaban cierto vacío metodológico que se convertía en un atrayente para la adopción de posicionamientos conceptuales elaborados en otros contextos,³³ lo que podía generar sesgos de interpretación. Se decidió, por tanto hacer un estudio previo de los diferentes modelos de relaciones racial y tradiciones de pensamiento en torno al tema y ponerlos a dialogar con la propia experiencia histórica y de pensamiento cubano, incluyendo la monumental obra de José Martí, de modo que nos permitiera crear un instrumental interpretativo que estuviera en armonía con las raíces históricas y factuales de la cuestión en Cuba.

32 Aunque esta era la actitud más generalizada en el funcionariado inserto en la estructura del poder, siempre existieron personas con sensibilidad social y visión de las circunstancias que comprendieron la importancia del tema y desde posiciones que se los permitían apoyaron y estimularon su estudio. Otros consideraron que se trataba de la simple elucubración de intelectuales trasnochados y nuestros primeros resultados de mamotretos. Ello fue cambiando a partir de la divulgación casual por la prensa internacional de algunos de estos resultados y termina con el reconocimiento del problema por Fidel Castro en el congreso de UNEAC. Ello significó una ruptura del consenso preexistente que permitió que el tema permaneciera durante años alejado del debate académico y público.

33 Uno de los dilemas que se nos planteaba por delante era el hecho de que casi el 90 % de la producción intelectual sobre relaciones raciales tiene su origen en Estados Unidos, en la que la historia del problema, prácticas y las representaciones configuradas en aquel contexto eran muy distintas a las de Cuba, a pesar de los elementos comunes que pudieran tener.

En otro nivel, aparecía la dificultad de las variables raciales que habían desaparecido del sistema nacional de estadísticas. Solo se contaba con una monografía estadística sobre el tema, elaborada a partir de los datos del Censo Nacional de Población y Viviendas de 1980, el cual develaba algunas desproporciones en cuanto al acceso de la población negra y mestiza a los puestos de dirección,³⁴ entre otras. Tales datos resultaban insuficientes dados los profundos cambios experimentados en el contexto con la crisis económica y las primeras políticas de ajuste. Ello dificultaba el proceso de elaboración de hipótesis. Para mitigar estas dificultades, parte del equipo se propuso hacer un censo en una circunscripción electoral, pero para ello apenas se disponía de unas 2.000 hojas de un mal papel amarillento y que se partía con su manipulación. Se construyó un instrumento en el que con una sola hoja era posible captar información sobre las personas, núcleos familiares, matrimonios, viviendas y por extensión la comunidad, además de incorporar un grupo de preguntas básicas de corte valorativo sobre la cuestión. El procesamiento de la información permitió cruzar unas 300 variables y elaborar un informe³⁵ que sirvió para situar el problema sobre una base factual y pasar a otro momento de la investigación que privilegiaba como unidades de observación los centros laborales.

Las investigaciones develaron la reproducción de desigualdades raciales y formas discriminatorias hacia estas poblaciones. Con ello se abría una perspectiva distinta en la antropología y las ciencias sociales. Si en los primeros años de la transformación revolucionaria estas acompañaron los procesos de cambio revolucionario, en estos nuevos escenarios incorporaba una función crítica de lo realizado.³⁶ Tales resultados se alcanzaban en condiciones de acoso político, económico y de representaciones del país, que genera actitudes internas y externas. Una de estas actitudes de quienes miran a Cuba desde el exterior ha sido la tendencia a hiperbolizar los hechos que se producen en la isla, en ocasiones con argumentos que lindan con lo absurdo. Con el tema racial sucedió algo parecido. En un evento científico en el que se estaban exponiendo parte de los resultados entró la prensa internacional y estos se divulgaron por los cables y diferentes

34 Las desproporciones en cuanto a presencia de negros y mestizos, mujeres y jóvenes encontraron reflejo en las políticas aprobadas por el III Congreso del Partido Comunista de Cuba, celebrado entre el 4 y 7 de febrero de 1986. En el caso de la cuestión racial fue una política de corte afirmativo, en cierto sentido lineal, que no tuvo muchos efectos, dejó pocas contribuciones y feneció por su propio peso.

35 La localidad seleccionada fue una barriada histórica de la ciudad de La Habana de tradición obrera. El informe en cuestión aborda temas tales como la etnohistoria del barrio, la ocupación y el color de la piel, educación y color, estructuras familiares y color de la piel, vivienda, ocupación y color, matrimonio y color de la piel, etc. Al respecto puede consultarse a Rodríguez Ruiz, Pablo *et al.* (1996), *Estructuras y relaciones raciales en un barrio popular, durante la crisis de los noventa*. Material Mecnografiado. En: Archivo del Instituto Cubano de Antropología.

36 Dentro de esa línea crítica se puede mencionar también el libro de Pablo Rodríguez Ruiz *Los marginales de las alturas del mirador. Un estudio de Caso* (2006), editado por la fundación Fernando Ortiz.

medios de prensa. En Miami una mesa de expertos, en la mal llamada Radio Martí, sacaba la conclusión de que aquello no era otra cosa que una jugada macabra de Castro en la que utilizaría a los negros puesto que no podían comprender que fuera el resultado de la labor abnegada y honesta de un grupo de profesionales preocupados con los problemas de su país.

De este modo, esta investigación se develó no solo como un campo de conocimiento, sino también de lucha en un terreno muy complejo y situado en medio de una especie de fuego cruzado entre las representaciones del país que se construían desde fuera y las formadas dentro. Fue un campo de lucha contra un estado de creencia profundamente arraigado y contra un núcleo de verdad y doctrinal con el cual había funcionado el poder hasta ese momento. El problema racial se consideraba resuelto.³⁷ Ese era un problema de los otros, de los países capitalistas. Pero además, se consideraba un tema con una alta capacidad de generar divisiones internas y consecuentemente, deteriorar la capacidad de resistencia. Al trabajo en grupo anteriormente descrito, se suma la experiencia en la participación en equipos multidisciplinarios que se fue convirtiendo en cierto estilo de hacer, en el que ha estado involucrada la antropología. Las investigaciones sobre violencia criminal, mercado negro, prevención social y corrupción administrativa, solicitadas por la dirección del Estado cubano fueron escenarios en el que se repitió esa práctica. En las mismas se lograron excelentes diagnósticos de las problemáticas estudiadas.

Actualmente el Instituto Cubano de Antropología mantiene abiertas tres líneas de investigación permanentes. Una sobre las religiones de origen africano, que cada año celebra un simposio internacional con temáticas relacionadas; otra sobre estudios comunitarios y la tercera sobre culturas del trabajo. La institución convoca cada dos años las conferencias internacionales con un amplio perfil de temáticas de corte antropológico, lo que permite la actualización de las tendencias en esta disciplina. Aunque no existe una carrera de Antropología en la universidad, su estudio se introdujo en diferentes disciplinas tales como los estudios socioculturales, la historia, la sociología, etc. También se desarrollaron tres ediciones de una maestría de Antropología en la Universidad de La Habana. Muchos investigadores graduados de otras disciplinas y dedicados a las investigaciones antropológicas encontraron la oportunidad de actualizar sus conocimientos.

Las investigaciones de este corte encontraron espacio en otras instituciones. Algunas con cierta tradición como la Casa del Caribe en Santiago de Cuba, otras abren espacio a la disciplina como el Centro de Estudio de la Cultura Juan Marinello, que ya había compartido la experiencia del atlas etnográfico de Cuba. Otras se crearon dando un particular impulso a la divulgación de los conocimientos en la

37 El libro de Pedro Serviat *El problema negro en Cuba y su solución definitiva* (1982) expresa por su mismo título el sentido y lo arraigado de esta creencia en los círculos de poder.

antropología. En la provincia de Camagüey se constituyó un centro de antropología a finales de 1990 y la Universidad de Cienfuegos mantiene abierta una maestría en la disciplina. Sin embargo, un lugar destacado en este sentido lo ocupa la Fundación Fernando Ortiz, dirigida por el antropólogo y actual presidente de la Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba, Miguel Barnet, que ha venido desarrollando una meritoria labor de investigación relacionada con la obra de este pensador cubano y editorial de perfil antropológico. En su revista *Catauro* se publica una buena parte de la producción disciplinaria actual en el país y la colección *La fuente viva* cuenta ya con más de treinta libros publicados con resultados de investigaciones actuales de este corte en el país.

Condiciones actuales y retos de la antropología ante los cambios en Cuba

Las condiciones actuales en la isla y los retos de la antropología se derivan de la historia de su hacer y el modo en que se ha inscrito e inscribe en el contexto, de su compromiso con su sociedad y su época. Por lo general, la mirada hacia el país desde el exterior se centra mucho en los cambios actuales que experimenta la sociedad; sin embargo posiblemente no exista una sociedad que en tan corto tiempo haya experimentado tantas transformaciones, muchas de ellas traumáticas, sobre su condición actual. La historia de Cuba y la cubanidad, como escribiera Fernando Ortiz (1993), se estructuró a saltos y sobresaltos. El camino recorrido por Europa en miles de años —desde la llamada ‘comunidad primitiva’ a los intentos de socialismo—, se transitó en Cuba en apenas unos cinco siglos, en ocasiones, con la prisa impuesta por ciertos retardos históricos³⁸ muy influyentes en el rumbo y las características específicas de los procesos etnoculturales que definieron lo cubano. La revolución del primero de enero de 1959 es uno de esos momentos que marcan el punto de inicio de profundas, continuas e intensas transformaciones que han signado la vida del país en los últimos cincuenta años.

38 En ocasiones pasa inadvertida la influencia de los tiempos en los procesos sociales y culturales. Dos ejemplos significativos que se pueden señalar en el caso cubano son el relativo retraso temporal que tuvo la expansión de la economía de plantación esclavista azucarera y la gestación del proyecto de independencia nacional en la isla. Uno y otro en cierto sentido están vinculados. El gran auge de la plantación azucarera con su demanda de mano de obra esclava se produce entre finales del siglo XVIII y primera mitad del XIX, cuando ya la institución de la trata negrera y el esclavismo empezaba a ser un freno para el capitalismo en expansión de la época. Este contexto de algún modo, le dio un sello particular al carácter de las relaciones esclavista en el país. El proyecto de independencia nacional, por su parte, se produjo casi medio siglo después del que tuvo lugar en las colonias españolas de América. En la práctica y en las ideas sentó una premisa de lo que Martí sintetizó con la idea de una república ‘con todos’ (el ‘con todos’ incluía también a los negros que se ganaron su lugar en las guerras por la independencia) y ‘para el bien’ de todos.

Por tanto, el cambio ha sido una constante, vivida, sentida y experimentada por los cubanos. En ello la antropología encuentra un campo de múltiples aristas y complejidades en el que los esquemas conceptuales de la disciplina deben ser puestos a prueba.

Las transformaciones a las que se ha visto enfrentada la sociedad cubana en los últimos años se producen sobre un contexto que tiene mucho que ver con la forma particular de configuración de las estructuras, las prácticas y las mentalidades en estos cincuenta años de revolución. Se comprende que este es un problema que por la cantidad de variables que pone en juego se hace imposible de resumir en unas cuartillas. No obstante, y a pesar del riesgo que conlleva la síntesis y la esquematización, se plantean algunas condiciones actuales y algunos retos que la sociedad y la práctica antropológica en Cuba deben enfrentar en el futuro inmediato.

En cuanto al tránsito de una condición histórica del pasado en el presente

Para empezar, la revolución dio inicio al conflicto de intereses con los Estados Unidos que fue derivando rápidamente hacia la delineación de la política hacia Cuba, signada por bloqueo o embargo como también se le denomina. Este conflicto, con el aislamiento concomitante que trajo aparejado durante un largo período, constituye otra constante en la vida social y cultural del país. Ha marcado la vida de más de una generación de cubanos con sus determinaciones económicas, políticas y, por qué no, también culturales. La política del bloque o el embargo como gusta llamarse desde los Estados Unidos, no solo generó la interrupción de un comercio que abarcaba casi la totalidad del intercambio exterior de la isla, sino también la obsolescencia de una gran parte de la base tecnológica de que se disponía. Los esfuerzos realizados posteriormente en la reconversión se vieron frustrados con los acontecimientos del campo socialista. Así que estamos ante un país que en cincuenta años ha tenido que cambiar su base tecnológica casi en su totalidad dos veces; quizás un caso único en la historia. Las prácticas que todo ello ha engendrado, la necesidad de inventar con lo que se tiene, fue calando en el sentido del estar aquí ahora, del modo de hacer y de ser. La noción de plaza sitiada, de un enemigo omnipresente y amenazante se unió a las dificultades económicas para marcar el estilo, los comportamientos y el modo de vivir de las gentes. El otro, el enemigo se situó afuera y adquirió un contorno específico. Transitar por las marcas culturales y los significados de este complejo proceso constituye un verdadero reto para la antropología y la etnohistoria en Cuba.

En segundo lugar, la burguesía —casi en su totalidad, y una gran parte de las élites intelectuales y capas medias económicas, técnicas y profesionales— emigraron con la convicción del pronto regreso. Tal éxodo le da un sello particular, único y quizás irrepetible al proceso cubano. Las contradicciones y amenazas fundamentales se situaron una vez más hacia afuera del país, subordinándose a ella las internas. Las

corrientes de pensamiento antimperialista que siempre existieron en la sociedad cubana tomaron cuerpo y concreción en las prácticas cotidianas. Las nociones de patria y revolución y, posteriormente socialismo, se fundieron en una especie de mito integrador que modulan las conductas y las relaciones sociales. Los cubanos ganaron mucho en autoestima y orgullo nacional en todo este proceso. El heroísmo trascendente ha venido fundiéndose con un cierto sentido de heroísmo cotidiano que lo amerita y enorgullece. Este no ha tomado todavía la connotación de conciencia plena pero está latente, con un potencial tremendo de reclamación que ante un error de cálculo puede llevar al poder a un gobierno arbitrario que puede generar un conflicto de nunca acabar al estilo del Macondo de Gabriel García Márquez en *Cien años de soledad*. Quienes apuestan por la solución neoliberal del cambio en Cuba, no solo deben tener en cuenta que lo que le tocaría al país es un capitalismo tercermundista, sino también este antecedente potencial.

En tercer lugar, y en gran medida este espíritu nacionalista fue monopolizado por la dirección revolucionaria que había impulsado los cambios y los proyectos de justicia social, que en más de un aspecto sobrepasan las metas que proponen para el milenio las Naciones Unidas. La revolución quedó con una base popular amplísima, muy comprometida y protagónica, involucrada en procesos de una intensidad tremenda. Todo ello, tuvo implicaciones sociológicas diversas. Por un lado, situó la resistencia y la base social fundamental de la contrarrevolución fuera del país y por otro, generó un vacío que propició una intensa movilidad social en la que los elementos de las capas populares, muchas veces con deficiente calificación, debieron asumir en sus manos la dirección de complejos procesos de gestión social. La creación de una intelectualidad nueva de origen popular fue otra de las consecuencias y resultados de ese proceso, lo que constituye también un reto de investigación antropológica. La formación y existencia de una amplia base social de apoyo a la dirección revolucionaria y una intensa participación de masas en los procesos de gestión social.

En cuarto lugar está el campo económico y estatal administrativo. La crisis económica se conjugó con la del modelo del socialismo real. Fue también una crisis ideovalorativa. En agosto de 1962 se produce un hecho cuyas repercusiones sociológicas no se le ha prestado gran atención: el cambio de moneda. Esta fue una medida que afectó considerablemente en lo económico a la contrarrevolución interna y dificultó las fuentes de suministros desde Estados Unidos. A partir de allí, la moneda que comenzó a circular solo tenía valor en las relaciones internas. Con ello, toda la población quedó desvinculada de una parte sustancial del intercambio mundial y el Estado y sus entidades económicas tuvieron que mantener un control o monopolio sobre el mismo. Así, al no ser cambiante la moneda, el país empezó a funcionar como un proceso de reproducción de 'puertas adentro', lo que de por sí plantea un problema en una antropología de la economía. El sistema productivo

se deterioró profundamente poniendo en entredicho su capacidad para sostener los beneficios sociales alcanzados: ha sido, sobre todo una crisis de la oferta, que trajo aparejado un deterioro del salario real hasta niveles que frisaban en lo absurdo. Otro efecto fue el valor de intercambio que se sedimentó con el paso de las décadas. Igualmente, la economía informal fue adquiriendo un espacio significativo y visible en la vida cubana, incluyendo el impulso a la denominada 'cultura del rebusque'. El cambio y sobre todo la esfera del cambio para el consumo ha venido siendo dominado por factores extraeconómicos. El valor trabajo se deterioró profundamente y paralelamente las prácticas de sobrevivencia y de captación de recursos alternativos han tenido una gran expansión en el cuerpo social. El resultado fue la configuración de espacios de desigualdad anteriormente poco visibles, regionales, socioeconómicos, de raza.

El otro aspecto es que se facilitó y, en cierto sentido, condicionó la configuración de un sistema social y económico altamente centralizado en el que el Estado devino en administrador y redistribuidor universal, con todas las connotaciones prácticas y de mentalidad que ello trae aparejado. El sistema administrativo, poco flexible, lento, costoso y centralizador generalizó las relaciones verticales que muchas veces alejaba la toma de decisiones del escenario en el que se producían los acontecimientos, dando lugar a un funcionariado que disidía muy poco y se adaptaba a cumplir las formalidades de las orientaciones de arriba, con lo que se diluían las responsabilidades, y permitía que se entronizara una burocracia que se fue extendiendo en cuerpo social e influenciando cada vez más en la vida de las gentes. El posicionamiento de ese aparato burocrático fue cooptando espacios de participación popular. A la vez, se fueron configurando ciertos sentimientos de conformismo, indiferencia y abulia social que permearon a las masas populares y su capacidad de reclamación. Se entronizaron ciertas formas de voluntarismo y paternalismo que contribuyeron a disminuir el papel de dichas masas. Como consecuencia se generó una noción de igualitarismo y de justicia social con base en la redistribución, que muchas veces olvidaba el hecho simple de que antes de redistribuir hay que producir, y anulaba al sujeto de la producción, con todas las connotaciones sociopsicológicas y culturales que ello tiene. Se olvidaba que lo que se distribuye igualitariamente parte de un proceso de apropiación desigual en el que los más eficientes son condenados a participar de las mismas condiciones de los que menos hacen, incluso de los que no hacen nada. Yo he utilizado en Cuba, en determinados contextos la noción de *subvención* de la vagancia, para referirme a determinados aspectos de esta cuestión, que en nada es simple. Al menos pone sobre la mesa cierta lógica del menor esfuerzo que apunta a una espiral invertida de los procesos socioproductivos. En general desde el punto de vista de la participación del Estado, se fue gestando un sistema de normatividad que muchas veces enfatizaba más en lo prohibitivo y pensado en cuotas de poder que en aspectos operativos y efectivos.

En cuanto a los retos de la antropología, del pasado en el presente y hacia el futuro

Existimos en medio de una crisis civilizatoria que tiene ya expresiones concretas, muchas de ellas de profundas raíces culturales. En los tiempos de nuestra especie hay un dominio abrumador del 'bárbaro cazador' sobre el 'racional civilizado'. La maratón tecnológica del ser humano tiene apenas unos 300 años, contra cientos de miles de la caminata del cazador recolector o agricultor simple. Por tanto, hay una contradicción entre el desarrollo tecnológico de la humanidad y su desarrollo cultural. Somos, en cierto sentido, bárbaros con cohetes nucleares en nuestras manos, o emprendemos una supersónica carrera cultural o nos extinguimos, esa es una de las grandes disyuntivas de nuestros tiempos de la cual no podemos estar ajenos. El uso de la violencia y la imposición de la verdad de los más fuertes con la fuerza y a la fuerza, las guerras son cada vez más devastadoras, como la salida más común a los conflictos; la acumulación y la concentración de las riquezas creadas por el trabajo humano llegan a niveles exorbitantes. La privatización de recursos tan elementales para la vida, como el agua; el papel determinante del trabajo pretérito en la producción material en deterioro del trabajo vivo o presente, por lo cual millones de seres humanos empiezan a sobrar, a convertirse en simples despojos del sistema de producción-consumo capitalista, con la concomitante carga de exclusiones sociales, marginaciones, violencias y enajenación que trae aparejada. Las megas urbes creadas por nuestra civilización, devenidas en verdaderos horrores, que como agujeros negros atraen a más y más seres humanos sometiéndolos a la más absoluta soledad en medio de las multitudes. El evidente impacto de estas sobre el medio ambiente y en especial sobre las disponibilidades hídricas; los desequilibrios ecológicos provocados que se tornan cada vez, más agudos y visibles; todos estos elementos hablan de la crisis, cuya salida demanda una verdadera revolución antropológica de generación de nuevos sentidos, de capacidad de dialogar y comprender y de crecimiento cultural del *homo sapiens*. Ante ella, la antropología con su larga tradición comprensiva y su capacidad de traducir códigos culturales diferentes, tiene un papel importante en el tendido de puentes para la apertura del necesario diálogo global que se debe abrir para encontrar los caminos de salida.

Existir, persistir y trabajar en medio de esa crisis global buscando códigos explicativos, comprensivos y transformativos que trasciendan los cánones preestablecidos como lo demanda la situación, constituye uno de los retos compartidos de la antropología que se hace en Cuba con la de nuestra América y el mundo. En tal sentido, el modo particular de situarse ante el objeto, la capacidad de poner a dialogar las realidades contextuales concretas con los aportes del pensamiento universal y desde ese posicionamiento sublevarse contra verdades acuñadas presente por ejemplo, en el antirracismo de José Martí o el concepto de transculturación de Fernando Ortiz que la historia nos devela, quizás pueda constituir un modestísimo aporte de la antropología cubana a esa situación.

Cada contexto concreto plantea a su vez retos particulares a la disciplina de carácter conceptual, teórico-metodológico y relacionado con sus posicionamientos en la sociedad, en su tiempo y sus compromisos con estos. En Cuba uno de los retos fundamentales que plantea la situación es preservar su existencia en medio de las profundas dificultades económicas de la prolongada crisis de los años noventa, extendida hasta la actualidad.³⁹ La introducción de la disciplina en algunas carreras de humanidades y la participación de especialistas en investigaciones nacionales solicitadas por el Estado han sido pasos loables en ese sentido, pero todavía el país no cuenta con una carrera de antropología y las instituciones que se dedican a las investigaciones antropológicas perviven bajo el efecto del anterior material que provocó el llamado 'periodo especial'. Se une a lo anterior, un modelo de asignación y control de los escasos recursos que se disponen muy influenciado por el de las ciencias naturales y exactas lo que dificulta el despliegue de los métodos tradicionales de la antropología de estar *en* y *con*. No obstante la historia, los tiempos y los espacios de la existencia de lo cubano hacen de este un escenario particular, un laboratorio excepcional para la antropología levantándose ante ella como un verdadero reto.

—En la antesala del triunfo de la revolución del primero de enero de 1959, los personeros del gobierno de Bastida cargaron dentro de sus maletines gran parte de las reservas de divisas del país (en los aviones que los llevaron a Miami). Todo lo que se pretendía hacer en lo económico, social y cultural, empezó con una carencia casi absoluta de recursos financieros. Desde ese mismo momento la escasez de liquidez ha sido una constante, tornándose crónica. Alrededor de esta situación y sus derivaciones se fueron configurando estilos de hacer, prácticas e imaginarios que han penetrado en el modo de vida cubano. El inventar, el intentar hacer mucho con poco y en ocasiones sin nada, en cierto sentido tiene su raíz en esa situación.

—También, en el imaginario Miami quedó marcado en un primer momento de simbolización como el lugar del enemigo. Esa noción situada en el exterior ha permeado los estilos de hacer, el funcionamiento de las instituciones y el cotidiano de las gentes, para situarse ante la antropología como un código de una gran riqueza de significaciones.

39 A pesar que en el 2006 el ministro de Economía declarara que había concluido el periodo especial (calificativo con el que el discurso oficial se refiere a la crisis), atendiendo a que el PIB había alcanzado los niveles de 1989 y a la culminación de otros ajustes estructurales, estos cambios no han llegado a la mayoría de los trabajadores cubanos que todavía siguen sufriendo muchos de los desajustes que este fenómeno trajo aparejado, entre ellos el deterioro del salario real. En otras palabras, los avances de la economía no han llegado a la mesa del cubano de a pie. En el caso concreto los investigadores y profesores universitarios hacen antropología con un salario que al cambio de 24 pesos —por un cuc (igual a un dólar) —, fluctúa entre 30 y 50 dólares mensuales.

—El ya mencionado proceso de la reforma agraria —que en el contexto regional y en la época, fue un acto de audacia sin igual—, modificó profundamente las estructuras agrarias del país, pero generó la confrontación con los intereses y los poderes de los grandes terratenientes, entre ellos los de las compañías de Estados Unidos que poseían una porción significativa del suelo agrario del país. Ello marcó posiciones y, en lo interno, abrió un escenario de una intensa lucha de clases a la que las capas populares, históricamente preferidas, se fueron sumando masivamente. El estar, participar, actuar e identificarse con las medidas que tomaba el gobierno revolucionario modificó profundamente las estructuras sociopsicológicas de la masa desposeída que ganó en autoestima y dignificación. En este campo la antropología tiene mucho que aportar.

La revolución quedó con una base popular amplísima, muy comprometida y protagónica, involucrada en procesos de una intensidad tremenda. Todo ello, tuvo implicaciones sociológicas diversas. Por un lado, situó la resistencia y la base social fundamental de la contrarrevolución fuera del país. Por otro, generó un vacío que propició una intensa movilidad social en la que elementos de las capas populares, muchas veces con deficiente calificación, debieron asumir en sus manos la dirección de complejos procesos de gestión social. La creación de una intelectualidad nueva de origen popular fue otra de las consecuencias y resultados de ese proceso.

—En agosto de 1962 se produce un hecho cuyas repercusiones sociológicas no se le ha prestado gran atención: el cambio de moneda. Esta fue una medida que descabezó en lo económico a la contrarrevolución interna y dificultó las fuentes de suministros de Estados Unidos. Desde ese momento, la moneda que comenzó a circular solo tenía valor en las relaciones internas. Con ello, toda la población quedó desvinculada de una parte sustancial del intercambio universal y el Estado y su entidad económica adquirió el monopolio de este. Así, al no ser cambiante la moneda, el país empezó a funcionar como un proceso de reproducción de puertas adentro.

—En medio de todo este proceso de intensa lucha de clases internas y de agresiones exteriores se producen las nacionalizaciones y el paso de una economía de mercado y acumulación privada a una de predominio estatal sobre los medios de producción, lo que demandó una cantidad de cuadros y especialistas, muchas veces con escasa calificación. La diversificación posterior de las formas de propiedad y gestión económica a partir de este escenario ha condicionado la configuración de asimetrías, desequilibrios y modificaciones de las estructuras, las prácticas, las maneras de hacer y las mentalidades que de por sí constituyen un reto para la antropología, y en particular para lo que se pudiera enmarcar dentro de una antropología económica.

Finalmente, existen otros retos importantes que las futuras generaciones deberán enfrentar en este contexto de cambio creciente:

1. La sucesión generacional de la estructura del poder con todas sus connotaciones. Se trata de un problema complejo que impactará en toda la sociedad y cuyos efectos no pueden ser predecibles, pero sí deja clara una premisa y es que las generaciones venideras de cuadros del país no podrán reproducir, ni imitar muchos de los estilos de la generación histórica, porque las circunstancias son otras y porque no cuentan con el capital simbólico de las primeras generaciones.
2. La reanimación del aparato productivo, de modo que haga sostenible las conquistas sociales que lleva implícito.
3. La articulación de los diferentes espacios socio-productivos que se están formando con todas sus implicaciones socio-estructurales, a partir de la diversificación de un sistema altamente centralizado y en el que el predominio de la propiedad pública, social o estatal, como guste llamarse, alcanzaba aproximadamente el 90 %. Tal diversificación incluye el sector estatal o público, el privado nacional, el de la inversión extranjera y el cooperativo.
4. El cambio de la estructura demográfica del país, en condiciones de una muy baja productividad del trabajo. La población de Cuba envejece muy aceleradamente y tiene una estructura de país del primer mundo con una economía del tercer o cuarto mundo.
5. El evitar la pérdida de las capacidades creadas, para lo cual la artillería pesada de la burocracia no puede ser una solución.
6. Recuperar el trabajo como eje articulador de los proyectos de vida de las gentes, del sentido de ciudadanía y de posicionamiento en el ordenamiento social.
7. En fin, continuar el proceso de conquista de toda la justicia social y dignificación humana posible.

El camino por delante es complejo y lleno de dificultades y riesgos, abre nuevos escenarios de lucha, expectativas diversas y rumbos encontrados. La ruta a seguir está determinada por múltiples factores, pero su trazado no puede dejarse solo en manos de burócratas y tecnócratas que por muy capacitados que estén, son los que tienen siempre la capacidad de negociar. Si se quiere preservar lo mejor de lo logrado hasta hoy, hay que luchar para que el productor se apropie realmente de sus condiciones de producción y con ello, brote una sociedad en la que los ciudadanos sean cada más dignos, plenos y libres. En ese gran campo de acción y pensamiento la antropología encuentra sus retos y su sentido de ser.

Referencias citadas

- Arango y Parreño, José Francisco
1880 Consideraciones fisiopatológicas sobre el espiritismo. *Revista de Cuba*. 7: 32-44.
- Bachiller y Morales, Antonio
1865 Informe sobre las fuentes de desmoralización de las personas libres de color, 31 de octubre de 1864. En: *Memorias de la Real Sociedad Económica*. La Habana.
1864 Que fue la vida pública en Cuba antes de 1839. En: *Memorias de la Real Sociedad Económica*. La Habana.
1883 *Cuba primitiva. Origen, lenguas, tradiciones e historia de los indios de las Antillas Mayores y las Lucayas*. La Habana: Miguel de la Villa.
1887 *Los negros*. Barcelona: Gorgas y compañía.
- Barcia, María del Carmen
2000 *Una sociedad en crisis: La Habana a finales del siglo XIX*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Barnet, Enrique
1905 *La sanidad en Cuba*. La Habana: Imprenta Mercantil.
- Beldarraín Chapel, Enrique
2002 La antropología médica en Cuba. *Catauro, Revista Cubana de Antropología*. 3(4): 30-34.
- Cabrera, Lydia
1940 *Cuentos negros de Cuba*. La Habana: La Verónica.
1954 *El Monte: Igbo Finda, Ewe Orisha Vivitifinda, (Notas sobre la religión, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y del pueblo de Cuba)*. La Habana: ediciones C. R.
1955 *Refranes de negros viejos*. La Habana: ediciones C. R.
1957 *Anagó; vocabulario lucumí (el yoruba que se habla en Cuba)*. La Habana: ediciones C. R.
1959 *La sociedad secreta Abakuá, narrada por viejos adeptos*. La Habana: ediciones C. R.
- Castellanos, Israel
1914a Etnología del hampa cubana. *Revista Vida Nueva*. (3): s.p.
1914b *La delincuencia femenina en Cuba*. La Habana: Ojeda.
1914c La fisonomía del brujo. *Revista Vida Nueva*. (8): s.p.
1915 Psicología de las multitudes cubanas. *Revista Vida Nueva*. (3): s.p.
1929 *La brujería y el ñañiguismo, desde el punto de vista médico-legal*. La Habana: Lloredo y Ca.
- Conferencia Panamericana de Eugenesia y Homicultura
1928 Actas de la primera Conferencia Panamericana de Eugenesia y Homicultura. La Habana, República de Cuba.
- Consejo de Ministros
1963 Ley No. 994 del 19 de abril de 1961, de creación del Instituto de Etnología y Folklore. *Revista Actas del Folklore*. (10-11-12): 34-35.

- Certeau, Michel de
 1999 *La invención de lo cotidiano. 2. Habitar, cocinar*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Lahaye, Rosa María
 2002 Estudio de maestría en antropología. *Catauro, Revista Cubana de Antropología*. (6): s.p.
- Dumont, Henry
 1865 *Investigaciones generales sobre las enfermedades de la razas que no padecen la fiebre amarilla. Y estudio particular sobre las enfermedades en los ingenios de azúcar o binchazón de de los negros y chinos*. La Habana: Cárdenas Imprenta, del Boletín Comercial.
 1876 *Antropología y patología comparada de los hombres de color africanos que viven en Cuba*. La Habana.
- Entralgo, Elías José
 1947 *Periódica sociológica de la cubanidad*. La Habana: Jesús Montero Editor.
 1953 *La liberación étnica cubana*. La Habana: Universidad de la Habana.
- Figueras, Francisco
 1902 *Cuba y su evolución colonial*. La Habana: imprenta Mercantil.
- Finlay, Carlos
 1878 *Clima de la Isla de Cuba*. *Gaceta Médica de La Habana*. (2): s.p.
- Fosalba, Rafael
 1909 El problema de la población de Cuba. *Anales de la Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de La Habana*. t-45: s.p.
 1914 La mortinatalidad y la mortalidad infantil en la República de Cuba. *Anales de la Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de la Habana*. t-51: s.p.
 1917 Nueva orientación del método estadístico en el estudio de los fenómenos colectivos de la población cubana. *Anales de la Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de la Habana*, t-53: s.p.
 1918 La teoría cualitativa de la población y el tipo demográfico cubano. *Anales de la Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales de la Habana*, t-55: s.p.
- Fuente, Alejandro de la
 2000 *Una nación para todos. Raza, igualdad y política en Cuba 1900-2000*. Madrid: Colibrí.
- Garandilla, Julio Cesar
 1913 *Contra el yanqui*. La Habana: Imprenta Rambla Bouza.
- Instituto Cubano de Antropología y Centro de la Cultura Juan Marinello
 1998 *Atlas etnográfico de Cuba*. La Habana: Centro de Antropología.
- Lachatañeré, Rómulo de
 1993 [1938] *¡¡Oh mío Yemayá!!: cuentos y cantos negros*. La Habana: Ciencias Sociales.
 1946 El sistema religioso de los lucumís y otras influencias africanas en Cuba. *Estudios Afrocubanos*. 5: s.p.
 [1995] [1942] *Manual de santería. El sistema de cultos «lucumíes»*. La Habana: Ciencias Sociales.

- Le Bon, Gustave
1936 *Psicología de las multitudes*. Santiago de Chile: Editorial Cultura.
1904 *Las opiniones y las creencias, génesis y evolución*. Madrid: Librería Guterei Berg.
- López Veitía, Enrique
1888 *Medicina de los siboneyes*. La Habana: s.f.
- López Valdés, Rafael I.
1985 *Pertenencia étnica de los esclavos de Tinguaro (Guantanamo)*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
1990 *Componentes étnicos de la nación cubana*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Martínez Fuentes, Antonio
2002 *La antropología física en Cuba*. Catauro, *Revista Cubana de Antropología* (5): s.p
- Mañach, Jorge
1928 *Indagación del choteo*. *Revista Cubana de Pensamiento e Historia*. s.f.
- Mestre, Antonio
1879 *El Nuevo Abraham*. *Revista de Cuba*. (6): 64-72.
- Mestre Aristides
1999 *La Antropología en Cuba*. Catauro, *Revista Cubana de Antropología*. (0): 139-156.
- Moreno Fragials, Manuel
2014 *El ingenio: complejo económico-social cubano del azúcar*. (Tres tomos). La Habana: Ciencias Sociales.
- Ortiz, Fernando
1906 *Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal)*. Madrid: América.
1912 *La filosofía penal de los espiritistas; estudio de filosofía jurídica*. Madrid: Reus.
1914 *Entre cubanos. Psicología tropical*. Paris: Lireria Paul Allenderff.
1917 *Hampa afro-cubana. Los negros brujos (apuntes para un estudio de la etnología criminal)*. Madrid: América.
1950 *La tragedia de los ñañigos*. *Cuadernos Americanos*. 52 (4): s.p.
1975 *Los negros esclavos. Estudio sociológico y de derecho público*. La Habana: Ciencias Sociales.
1983 [1963] *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencias de sus contrastes agrarios, económicos históricos y sociales, su etnografía y transculturación*. La Habana: Ciencias Sociales.
1987 *Entre cubanos: psicología tropical*. La Habana: Ciencias Sociales.
1993 *Factores humanos de la Cubanidad. Etnia y sociedad*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Ortiz García, Carmen
2001 *Relación de Fernando Ortiz con los antropólogos españoles*. Catauro, *Revista Cubana de Antropología*. 4: 60-78.
- Pichardo, Esteban
1836 *Diccionario provincial casi-razonado de voces cubanas*. Matanzas: imprenta de la Real Marina.

- Portuondo Linares, Serafín
 2002 *Los independientes de color: historia del Partido Independiente de Color*. La Habana: Caminos.
- Ramos, José Antonio
 1916 *Manual del perfecto fulanista: apuntes para el estudio de nuestra dinámica político social*. La Habana: Ojeda y Ca.
- Reynes de Verdier, José A
 1868 Algunas consideraciones sobre la raza negra, su patología y terapéutica. *Anales de la Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y naturales de la Habana*. 5: 139-222.
- Rodríguez Ruiz, Pablo
 1993 *Los nbaneca humbi de Angola: procesos etnosociales*. La Habana: Ciencias Sociales.
 2006 *Los marginales de las alturas del Mirador: un estudio de caso*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- Rodríguez Ruiz, Pablo *et al.*
 1996 Estructuras y relaciones raciales en un barrio popular, durante la crisis de los Noventa. Material Mecanografiado. Archivo del Instituto Cubano de Antropología.
- Santacilla, Pedro
 1842 *Entretenimientos históricos sobre la isla de Cuba: el idioma primitivo*. La Habana: Faro industrial.
- Serviat, Pedro
 1982 *El problema negro en Cuba y su solución definitiva*. LaHabana: Política.
- Tarde, Gabriel de
 1890 *Les lois de l'imitation ; etude sociologigui*. Paris: Edto Fialcam.
- Torres, Ramón
 2008 *El Abakua y el barrio*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- Varona, Enrique
 1879 El espiritismo. *Revista de Cuba*. t -6: 42-50.
 1884 Sobre el espiritismo. *Periódico El País*. 2 de septiembre. La Habana.
 1894 Carta a Juan Gualberto Gómez. *Periódico La Igualdad*. 3 de febrero. La Habana.
- Vitier, Cinttio
 1970 *Lo cubano en la poesía*. La Habana: Instituto Cubano del Libro.

9. La antropología costarricense en contexto: *réquiem* por el exotismo

ONÉSIMO RODRÍGUEZ AGUILAR,¹ MARCOS GUEVARA BERGER,² DENIA ROMÁN³

Preliminares

Las siguientes líneas presentan sobre algunos escenarios que en las últimas décadas la antropología en Costa Rica ha sido desarrollada desde el ámbito académico-institucional. Nos referimos específicamente al quehacer antropológico implementado por lo que hoy es la Escuela de Antropología de la Universidad de Costa Rica —UCR— que no siempre fue escuela y no siempre tuvo dicho estatus disciplinar.⁴ La intención general es recobrar ciertos procesos históricos que hicieron posible la aparición y posterior institucionalización de la antropología en nuestro país. Para este cometido, empezamos por ahondar en la forma en cómo esta llega a la academia para posteriormente instituirse como una carrera con todas las atribuciones que esto implica. Para ello, hemos dividido la historia disciplinar en tres fases, a saber: gestación, institucionalización y afirmación. Esta última fase la dividimos en otros tres momentos: nacionalista anti-hegemónico, transición y redefinición identitaria y, el momento actual, hacia un proyecto propio.

1 Profesor asociado de la Escuela de Antropología, Universidad de Costa Rica. Doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Ciudad de México.

2 Profesor catedrático de la Escuela de Antropología Universidad de Costa Rica. Doctor en Etnología y Sociología comparada por la Universidad París X-Nanterre, Francia.

3 Profesora instructora de la Escuela de Antropología e Investigadora del Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad de Costa Rica. Doctora en Antropología Social por la Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil.

4 En 1975 se fundó el Departamento de Antropología como parte de la Escuela de Ciencias del Hombre; en 1977 se crea la Escuela de Antropología y Sociología (el Departamento de Antropología se dividió en dos secciones: arqueología y antropología social). En el 2006 Antropología se constituye como una escuela independiente.

Esta segmentación histórica no desconoce imbricaciones contextuales, y lo que perseguimos, más bien, es reconocer los esfuerzos por instituir la disciplina en Costa Rica por parte de personajes que fungieron como precursores y pioneros, además de los llamados ‘padres fundadores’ de la antropología costarricense: María Eugenia Bozzoli y Carlos Aguilar Piedra. Estos últimos —protagonistas importantísimos de la historia disciplinar—, pueden considerarse los primeros investigadores que desde los temas clásicos en antropología social y arqueología, respectivamente intentan implementar el modelo de las ‘antropologías centrales’ (Cardoso de Oliveira 1998). Enfoque que al institucionalizarse la disciplina es minimizado a favor de una antropología de inspiración marxista, reflejo tanto de las influencias teóricas de las ciencias sociales del momento como de las contradicciones de la región centroamericana. Como veremos en lo sucesivo, se muestra una disciplina inmersa en las problemáticas nacionales que estudia, cuestiona y propone políticas para su propia sociedad. Lejos de focalizarse en el presente etnográfico de la ‘otredad’ indígena, se aproxima a comprender y explicar el presente problematizado de la sociedad nacional a partir de los grupos considerados, en las diferentes fases y momentos planteados, como los más vulnerables, a saber: campesinos, obreros agrícolas, mujeres, indígenas, ‘marginados’ urbanos, entre otros.

Así —con excepción de un breve período—, nuestra antropología no se constituyó a partir del exotismo, por el contrario surgió construyendo un ‘objeto de estudio’ contemporáneo y próximo, restringiendo el horizonte teórico y conceptual a un ámbito más sociológico, y desatendiendo los principios canónicos de las llamadas ‘antropologías centrales’ (Cardoso de Oliveira 1998) o ‘primeras’ (Krotz 2004, 2011). Las crisis disciplinares provocadas por diversos procesos como la descolonización, los movimientos sociales-mundiales, autocríticas epistemológicas y metodológicas han influido en esa ‘desobediencia disciplinar’ de la antropología costarricense. Esta es respaldada por algunos datos ofrecidos en la sección tres de este capítulo referido a los proyectos (de investigadores de la Escuela) y las tesis de licenciatura y maestría desarrolladas por estudiantes desde la década de los setenta y hasta la actualidad.

Finalmente, se presenta una discusión epistemológica concerniente, precisamente, a la ‘influencia’ de las ‘antropologías del norte’ en las ‘del sur’ (Krotz 2011); donde proponemos un paradigma político latinoamericano, partiendo del caso costarricense, que piensa más en un quehacer relacionado con los mundos contemporáneos que con los modelos clásicos de aprehensión asociados a la formación disciplinar. **Hablamos así, de una antropología con una marcada tendencia política y una visión *descentrada* que ha anunciado desde sus inicios un réquiem por el exotismo.**

Institucionalización del conocimiento antropológico en Costa Rica

La formación en antropología de la Universidad de Costa Rica —UCR— es la única que se brinda en el país. Eso implica que la mayoría de antropólogos costarricenses son formados en esta institución y que la investigación antropológica se lleva a cabo,

fundamentalmente, desde este recinto académico, evidenciando la trascendencia que ha tenido la institucionalización de la antropología en los procesos de enseñanza-aprendizaje y reproducción de conocimiento antropológico en el país. Es importante mencionar que los espacios de ‘institucionalización’ del conocimiento de la disciplina han sido reducidos; además de la carrera ofrecida en la UCR, otras universidades han brindado uno que otro curso de antropología de forma discontinua, y solo como parte de otras carreras.

Las razones para esta ausencia de espacios de institucionalización pudieran ser varias:

— Las universidades privadas han tenido enfoques mercantilistas y no han fomentado la apertura de carreras que no generen oportunidades directas de mercado para los estudiantes que gradúan, bajo el supuesto de que no sería una profesión rentable. Esta visión implica que no se abran en esos ámbitos carreras como filosofía, lingüística y antropología, que se consideran tienen carácter más académico y humanístico que práctico. Así las cosas, carreras sociales que pueden tender a la ‘tecnificación’ como la psicología (ofrecida en varias universidades privadas), trabajo social y ciencias políticas (ofrecidas en la Universidad Libre de Costa Rica —ULICORI—), son prácticamente, las únicas disciplinas sociales que tienen representación en el sistema de educación privado.

— Las universidades públicas, después de reflexionar sobre las consecuencias de abrir las mismas carreras (en dos o más instituciones), como ocurrió con sociología, psicología, historia y educación, han negociado y coordinado para abrir —por economía de recursos y para justificar sus gastos en el presupuesto ordinario de la República—, carreras únicas o especialidades. Así, en la UCR se ofrece antropología, trabajo social, ciencias políticas, comunicación colectiva, entre otras, entre tanto, se ofrecen únicamente en la Universidad Nacional —UNA—⁵ carreras como teología, relaciones internacionales, planificación económica social, entre otras.

Ahora bien, en materia laboral —aparte de la UCR— solamente el Museo Nacional de Costa Rica como institución, contrata profesionales en antropología (en la especialidad de arqueología) en forma continua y en buen número, debido a las funciones que desempeña. Si bien muchas instituciones públicas y privadas han contratado profesionales en antropología, esto ha sido una práctica coyuntural o ligada a objetivos específicos de proyectos o políticas particulares, pero en ninguna otra institución hay algo semejante a ‘departamentos’ o ‘secciones’ que se conformen con plazas específicamente de antropología. Aunado a este panorama, está el hecho de que la comunidad de profesionales de la disciplina no ha logrado agremiarse en forma

5 La Universidad Nacional de Costa Rica —UNA— junto a la UCR son las universidades públicas más representativas del país. La educación diversificada pública de Costa Rica se complementa con la existencia de otras dos instituciones: el Tecnológico de Costa Rica —TEC— y la Universidad Estatal a Distancia —UNED—.

efectiva, ya sea bajo la figura de colegio profesional o la de asociación u otro tipo de organización para constituirse en un punto de referencia o contrapeso del quehacer antropológico con respecto a la academia.

Así las cosas, el ‘conocimiento antropológico’ en Costa Rica no se encuentra únicamente en la UCR o en el Museo Nacional. Está disperso en toda la comunidad de profesionales que se han graduado en antropología y realizan trabajos muy diversos, algunos en plazas que se han diseñado bajo ese perfil, pero la mayoría de ellas están para cargos en los que no necesariamente se requerían destrezas antropológicas o en las que cabían profesionales de otras disciplinas. Pero el hecho de que la UCR haya reunido siempre una gran cantidad de personas especialistas o en formación en antropología, la ha convertido inevitablemente en un punto de referencia a nivel nacional (e incluso, centroamericano). Es preciso señalar que esto no hace que la UCR sea necesariamente representativa del conocimiento antropológico del país. Hay una diferencia entre la que se gesta en la academia (también en el Museo Nacional) y la que se da en llamar *en* Costa Rica como ‘antropología de la calle’. Esta última se mueve desde otras preocupaciones, mucho más pragmáticas. En algunos casos (no en todos) esta práctica ‘de la calle’ genera conocimientos muy diferentes a los que se desarrollan en la academia, por ejemplo con la participación de estos profesionales en empresas, proyectos de manejo ambiental, proyectos de educación popular, consultorías en desarrollo, agencias publicitarias, etc.

En este punto es necesario retomar la idea que en Costa Rica no existe una institución gremial que agrupe a los antropólogos del país. Esta situación ofrece una serie de condiciones que preliminarmente se pueden resumir en: (i) No se fomentan opiniones ‘colegiadas’ sobre asuntos nacionales o disciplinarios más que en la Escuela de Antropología; (ii) La existencia de una organización gremial indudablemente dinamizaría el debate antropológico en muchos aspectos pues canalizaría las opiniones dispersas de ‘la calle’ y lograría hacer contrapeso con la antropología académica de manera más coherente, y constructiva y; (iii) La inexistencia de dicha organización inevitablemente causa que se consulten asuntos a la Escuela de Antropología que deberían ser de competencia de otros, por ejemplo, asuntos sobre destrezas profesionales, capacidad laboral, cuestiones políticas, y temas que afectan laboralmente a los profesionales de antropología.

Pero ¿cómo empezó a generarse y fraguarse esta especificidad institucional académica en Costa Rica? Hay en todo esto un proceso de construcción histórica que ha propiciado la paulatina constitución de la disciplina dentro y desde la Escuela de Antropología, al punto de tener hoy un programa de bachillerato (pregrado y grado) con varias décadas de existencia y con más de mil estudiantes empadronados, además de una maestría con casi veinte años de graduar especialistas en la materia. En las siguientes páginas intentaremos revisar esa historia de la ‘institucionalización’ de la antropología en Costa Rica que, como señalamos anteriormente, por razones explicativas la dividimos en tres fases cronológicas continuas.

Primera fase: gestación

Este primer momento se caracteriza por la reafirmación de antropología como disciplina, y en particular con el desarrollo de la arqueología que tuvo su núcleo a partir de 1887 en el Museo Nacional de Costa Rica. Los primeros trabajos fueron desarrollados por precursores como Anastasio Alfaro (1896), Juan Fernández Ferraz, José Fidel Tristán (1904), María Fernández de Tinoco (1935), William Gabb (1875), Henri Pittier (1896), Carlos Gagini (1917) y Jorge Lines (1936, 1943). Fue precisamente Lines el que tuvo un importante rol en la temprana definición académica de la disciplina “con la apertura, en 1941, de los primeros cursos sobre Etnología y Antropología en el seno de la Universidad de Costa Rica, fundada un año antes” (Departamento de Antropología 2005: 4).⁶

Los trabajos pioneros (primeros estudios científicos) en arqueología y etnología en Costa Rica fueron elaborados por figuras como Samuel K. Lothrop (1926 y 1963), Claude Baudez (1958 y 1967) —quien realiza las primeras excavaciones científicas en Guanacaste entre 1957-1960— y Doris Stone (1949 y 1962), entre otros. Estos ‘pioneros’ son importantes porque provocan la motivación y el interés del desarrollo de una antropología ejercida por costarricenses, en ese sentido se da una influencia decisiva para que se formen y gradúen en el exterior los primeros costarricenses (entre ellos, figuras como Carlos Aguilar, María Eugenia Bozzoli y José Antonio Camacho).

La figura de Doris Stone debe destacarse por varias razones fundamentales:

— Produce las primeras etnografías con una rigurosidad y sistematización que supera las descripciones de William Gabb o de Henri Pittier, quienes habían investigado anteriormente las sociedades *bribri*, *cabécar*, *teribe* y *boruca*.

— Ocupa cargos políticos de importancia en asuntos relacionados con la arqueología y el indigenismo en la Junta del Museo Nacional y la Junta de Protección de Razas Aborígenes de la Nación. En cierto modo, se evidencia la falta de cuadros costarricenses especializados en antropología social y arqueología.

— Incide en políticas públicas como la definición de las primeras ‘reservas indígenas’, los intentos de una educación bilingüe en comunidades indígenas y la apertura de algunas oportunidades de estudios secundarios y universitarios que preparan a los primeros dirigentes indígenas del país, que juegan un rol importante posteriormente (y hasta el presente) en la discusión de las políticas indigenistas y la reivindicación de la autonomía.

⁶ Aún no se impartía la carrera como tal, dicho acontecimiento tuvo que esperar hasta la década de los sesenta.

— Representa muy evidentemente a una antropología no solo clásica sino hegemónica y hasta colonialista en la medida en que las oportunidades de producir etnografías y de realizar excavaciones arqueológicas (científicas o de rescate), ocurre colateralmente al desarrollo del enclave bananero que su propio padre, Samuel Zemurray, impulsa a través de una empresa transnacional.

Por esta última razón, aunque posiblemente también por celos profesionales, Doris Stone es acusada de fomentar o de ser cómplice de la destrucción de las comunidades indígenas, pues la compañía bananera de su padre invade territorios y desplaza comunidades indígenas completas y una forma particular de huaquerismo para museos norteamericanos que se apropian de lo que será calificado legalmente como patrimonio nacional a principios de 1970.

Segunda fase: institucionalización

Esta fase de ‘institucionalización’⁷ abre con una visión bastante clásica de una antropología surgida de profesionales que, a defecto de no existir una carrera en el país, se formaron fuera de las fronteras nacionales. Como en otros países de la región, la generación de espacios de formación en instituciones de Educación Superior ocurre con la inevitable circunstancia de constituir potencialmente una ‘antropología periférica’ (Cardoso de Oliveira 1998); es decir dependiente en términos intelectuales de los fines, objetivos y metas de las antropologías de los centros iniciadores de la disciplina en países del primer mundo. Para este momento solo se cuenta con unos pocos profesionales en antropología, quienes dan cursos básicos. La carrera nace en 1964 inscrita en la sección de Ciencias del Hombre, Facultad de Ciencias y Letras junto con la de sociología y psicología.⁸ El estudiantado interesado explícitamente en antropología lleva muchos cursos de otras disciplinas y unos pocos especializados en su temática. No se ofrece un título terminal, solo el título de bachillerato, por lo que las posibilidades laborales específicamente en esta disciplina son limitadísimas. De hecho la creación de la carrera obedece fundamentalmente a objetivos académicos, argumento que logra vencer la oposición de quienes alegan que los profesionales en estas áreas invadirían el campo de los trabajadores sociales.

7 Por ‘institucionalización’ debe entenderse solo eso: la inserción de la disciplina en una institución, con miras a consolidarse, proyectarse y sostenerse en el tiempo.

8 En el campo de la arqueología la institucionalización es anterior, pues el Museo Nacional antecede a la creación de la Escuela de Ciencias del Hombre y desarrolla trabajo arqueológico a cargo de profesionales. Pero el Museo Nacional no forma nuevos profesionales, solo contrata servicios de arqueólogos formados en el exterior o extranjeros graduados.

En esta segunda fase son fundamentales las contribuciones del Mg. Carlos Aguilar Piedra en Arqueología⁹ y de la Dra. María Eugenia Bozzoli en Antropología social,¹⁰ quienes durante las décadas de los cincuenta y los sesenta, tanto en el Museo Nacional como en la Universidad de Costa Rica, desarrollaron procesos de investigación que podrían ser considerados como los prolegómenos de la actividad académica (institucionalizada) de la antropología en el país. Precisamente, en reconocimiento a sus aportes en el ámbito antropológico y arqueológico es que los laboratorios de arqueología y etnología de la Escuela de Antropología de la Universidad de Costa Rica llevan sus nombres.

En 1967 la Facultad de Ciencias y Letras aprueba el proyecto de “convertir a la Sección de Ciencias del Hombre en Departamento, con las Secciones de Antropología, Sociología y Psicología” (Departamento de Antropología 2005: 5). En 1974 este departamento, como Escuela de Ciencias del Hombre, se integra a la Facultad de Ciencias Sociales (recién fundada). Este cambio de ubicación disciplinaria responde a una reorientación general de la Universidad de Costa Rica; en aquel momento se empieza a concebir que la relación universidad-sociedad debe responder a criterios a la vez más pragmáticos y solidarios y no solo académicos. Esta visión se consolidó desde años anteriores con el activismo político de docentes y estudiantes en trabajos prácticos voluntarios en comunidades rurales, lo que luego se formalizó en la UCR como requerimiento obligatorio en todas las carreras, denominado ‘trabajo comunal universitario’, reforma impulsada especialmente desde las nacientes carreras en ciencias sociales. Es indudable que esta visión influyó determinantemente el surgimiento de una carrera profesional en antropología.

Hasta el año 1975 se otorgó únicamente el bachillerato en Antropología en un programa de cuatro años. En 1977, con la creación de la Escuela de Antropología y Sociología (con los Departamentos de Antropología y Sociología), se ofreció ahora sí, el nivel de licenciatura. La década de los setenta constituyó en un período importantísimo de crecimiento de la disciplina; durante los últimos años de dicha década obtuvieron sus títulos de bachillerato y licenciatura los primeros graduados, algunos de los cuales se fueron incorporando como profesores e investigadores de la Escuela, otros se ubicaron en espacios diversos, fundamentalmente relacionados con el Estado costarricense.

9 “Don Carlos Aguilar Piedra se graduó en 1946 en Arqueología, con el título de Maestro en Ciencias Antropológicas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México e hizo posteriormente una pasantía en la Universidad de Kansas. A su regreso a Costa Rica, trabajó dos años a cargo de la Sección de Arqueología del Museo Nacional de Costa Rica y en 1963 asumió, en la Universidad de Costa Rica, las cátedras de Arqueología de América y Arqueología de Costa Rica” (Departamento de Antropología 2005: 5).

10 “María Eugenia Bozzoli Vargas obtuvo en 1958 el grado de *Master of Arts* en Antropología con énfasis en Arqueología en la Universidad de Kansas y regresó a Costa Rica en el año de 1959. Desde ese momento en adelante, se dedicó principalmente a la Antropología Social. Posteriormente, en 1975, doña María Eugenia Bozzoli obtuvo el grado de PhD. en Antropología en la Universidad de Georgia” (Departamento de Antropología 2005: s.p.).

Tercera fase: afirmación

Esta tercera fase inicia en las postrimerías de la década de los setenta (precisamente con la creación de la Escuela de Antropología y Sociología), y se mantiene hasta la actualidad; es decir, es una fase en la cual consideramos que nos encontramos. La razón de la denominación de esta fase (afirmación) obedece al hecho de que la carrera pasa una etapa inicial experimental y se asegura su permanencia en la institución (UCR) con flujos regulares de estudiantes y dinámicas académicas. La apertura de la licenciatura permite la profesionalización en antropología, lo que no solo contribuye a una formación más completa y una mejor capacidad para la investigación, sino que abre la discusión sobre el carácter más ‘pragmático’ de la disciplina; estimulando tanto a profesores como a estudiantes a la proyección de una práctica política, profesional y ética de la disciplina.

Desde un punto de vista más académico podemos dividir esta fase en tres momentos: un momento ‘nacionalista antihegemónico’, uno de ‘transición y redefinición identitaria’ y finalmente uno que llamamos “Hacia un proyecto propio”. Los tres guardan relaciones estrechas con acontecimientos regionales y globales, no por seguir ‘modas académicas’ sino porque al cerrarse ciertos derroteros se abren otros para los que ya hay iniciativas esperando sus oportunidades de desarrollarse. Estos momentos se reflejan también en los planes de estudio de la carrera como parte de esa ‘afirmación’ en 1978, 1997 y 2010, lo mismo que con la creación de la Escuela de Antropología como unidad académica independiente en la Facultad de Ciencias Sociales en el 2008. Cada una de estas etapas, lejos de ocurrir ‘automáticamente’ o ‘por inercia’, ha requerido procesos, debates y discusiones a veces arduas y acaloradas, verdaderos giros o ‘cambios de timón’ en la línea que se llevaba.

Momento nacionalista anti-hegemónico

En 1977 con la creación de la licenciatura se generan las condiciones para graduar profesionales en los años siguientes y abrir el mercado laboral inexistente en antropología, salvo en la misma Universidad de Costa Rica, que incorpora interinamente a varios de los nuevos licenciados. Así, este momento significa un escenario de ‘engarce’ entre el conjunto docente iniciador de la carrera (formado en el exterior) y una generación local, totalmente formada en casa. Estas dinámicas internas se suscitan en un momento de polarización política en la región centroamericana. Guatemala, El Salvador y Nicaragua especialmente, viven procesos de guerra civil, con uno o varios frentes insurgentes armados que aplican tácticas de ‘guerrilla’ para tratar de derrocar férreas dictaduras o grupos políticos que mediante fraude, opresión y violencia se mantienen en el poder con apoyo político y militar de los Estados Unidos. Los grupos insurgentes adhieren a posiciones radicales de izquierda, con apoyo directo o velado de la Unión Soviética y sus aliados en el mundo, entre ellos, Cuba. América Central es un escenario convulso con flagrantes atropellos a los Derechos Humanos

y procesos etnocidas y genocidas promovidos por déspotas que generan el repudio no solo de grupos insurgentes, sino de una gran cantidad de actores sociales y de la sociedad civil en general.

Entre tanto, en el ámbito académico esta situación tiene una consecuencia manifiesta. La percepción generalizada de los cuerpos docentes universitarios es el deber de asumir la posición de ‘intelectuales orgánicos’, criticar las estructuras de poder y opresión, y denunciar las violaciones a los Derechos Humanos. Igualmente, deslindarse de los intelectuales extranjeros que promueven o justifican el *status quo* al no militar o solidarizarse directamente con las causas populares; o bien, al no incluir en sus investigaciones las condiciones de explotación y marginalidad socioeconómica de los grupos investigados, ni discutir el contexto político de las mismas.

La conjunción de los diversos esquemas de poder que promueve la opresión imperialista y de las elites locales, así como la afluencia de antropólogos cuyas preocupaciones continúan dentro de este escenario —siendo únicamente académicas y apolíticas—, genera la radicalización de muchos antropólogos locales, especialmente en Guatemala, declarando que aquella del primer mundo es una ‘antropología de la ocupación’ (como efectivamente se le llamó en ese país). El rechazo de esa antropología hegemónica no significó solo la oposición a académicos e investigadores que la representaban, sino también el rechazo a sus contenidos teóricos y a sus prácticas estructurantes. Se refutan sus escuelas de pensamiento que son tildadas de positivistas o retrógradas, se rechaza la antropología cultural norteamericana, casi toda la antropología social británica y el estructuralismo francés, entre otros. Igualmente se debate la idea de seguir definiendo la disciplina en torno a un objeto de estudio ‘primitivo’, tradicional o comunitario y se afirma la necesidad de redefinirlo en virtud de las transformaciones políticas urgentes y pensarlo a partir de amplios grupos sociales. Como consecuencia, se plantea la necesidad de destrucción de los paradigmas del ‘exotismo’ y la adopción de nuevas posturas teóricas y epistemológicas.

Los procesos de industrialización en América Central son marginales y de pequeña escala (comparativamente con otras regiones del mundo) por lo que las ideas marxistas clásicas del desarrollo de la conciencia de clase y la explotación, que permitirían al proletariado fomentar la revolución, no tienen la misma repercusión en nuestras sociedades, las cuales son fundamentalmente agrícolas de base campesina o indígena y, en algunos casos, aún reproducen situaciones más parecidas al feudalismo que a economías de mercado o capitalistas. Empresas agrícolas de capital transnacional (banano e incluso café) promueven esquemas productivos en que los medios de producción están en manos burguesas (extranjeras o nacionales), mientras que el producto es, muchas veces, de origen campesino o indígena (es decir, que producen para la agroindustria). Así las cosas, las empresas agroindustriales acumulan y acaparan tierras y requieren mano de obra barata que provee la sociedad campesina. Por otro lado, las posturas marxistas construyen una particular interpretación del desarrollo de

las sociedades centroamericanas y se interesan muy especialmente por el campesino como posible gestor de la transformación de la sociedad. Se le visualiza como la base que sustenta la seguridad alimentaria contra los procesos de industrialización que promueven la dependencia.¹¹

La vocación de esta antropología, entonces, habría sido la de negar el estudio de lo indígena a la usanza clásica y afirmar su condición de explotado y de oprimido. No enfocar lo étnico permitía en cierto modo ‘liberarlo’ de sus ‘ataduras atávicas’ para eventualmente vincularlo con las transformaciones requeridas por la nación, con miras a instaurar una economía solidaria y visualizarlo como agente revolucionario. Lejos de ser una postura solamente costarricense, reconocemos aquí los trazos de otras antropologías latinoamericanas de ese momento, sin embargo, las condiciones de la región centroamericana son particulares y, por ello, estas posturas adquieren matices particulares en la antropología de la región. Aún así, y para efectos de intentar caracterizar más una ‘antropología costarricense’ (o una de ellas), es interesante notar cómo los mismos presupuestos teórico-políticos dan pie a una disciplina con matices diferentes en otros países del área, como en Guatemala.

En Guatemala, en donde ha existido una población mayoritariamente indígena,¹² deslindar la antropología del estudio de otredades culturales (con respecto a una identidad cultural nacional ladina) se asemeja a un ‘destierro’ a la vez voluntario e impuesto, pues los antropólogos son marginados de procesos políticos en los que deberían de ser requerida su experticia, como en los procesos de trabajo y análisis que se desprendieron de las negociaciones de la paz, consultas populares, comisiones partidarias y otros. Además, las posturas académicas provocan persecuciones políticas y, como bien se sabe, muchos académicos fueron asesinados por sus relaciones (o presuntas relaciones) con fuerzas y comunidades insurgentes. En Costa Rica las condiciones fueron otras. No había guerra civil, ni fuerzas insurgentes, no había (ni hay) ejército, la población indígena representa una pequeña y dispersa minoría (en ese tiempo se estimaba en 1 %). La población criollo-campesina es mucho más numerosa (60 % de la población nacional es rural), y no tenía o no presumía tener orígenes

11 Gracias a la recuperación de teorías como las de Chayanov (1985), que se plantean casi como dogmas fundantes, se construye una postura marxista campesinista con la que se identifican no solo antropólogos sociales sino también arqueólogos. Algunas consecuencias de esta postura fueron: el sutil rechazo del indígena como sujeto étnico —que si bien no podía tildarse de racista, sí suponía cierto principio etnocida-, de equiparlo a toda costa a un ‘pequeño productor’, categoría que equivalía a simplemente considerarlo como ‘campesino’ y de subrayar por ende su condición subalterna sin considerar aspectos propiamente culturales.

12 Los cálculos de la población indígena varían según las fuentes. Oficialmente la población indígena es menor al 50 %, pero organismos internacionales incluso han reconocido que puede representar el 85 %. De cualquier modo, se tomen las cifras más conservadoras o las más críticas, hablamos de un contingente de población que no puede calificarse como ‘minoría’.

indígenas, ni etnicidad alguna. Asumir una posición ‘campesinista’ aunque negadora de la indianidad no resultaba igualmente escandaloso, ni parecía discriminatorio pues se afirmaba que lo indígena entraba dentro de lo campesino.

Por otro lado, la presencia de una antropología hegemónica en Costa Rica no es tan patente como en Guatemala como para hablar de ‘Antropología de la ocupación’. A Guatemala llegan antropólogos culturalistas de renombre, muchas veces con decenas de sus estudiantes para realizar trabajos de campo para las carreras de Antropología de universidades del primer mundo. La lista de estos estudiosos es larga y entre ellos se destacan a Evon Vogt, Richard Adams y Sol Tax. Antropólogos y estudiantes se afincan en comunidades para desarrollar por largas temporadas estudios e investigaciones, las cuales se convierten luego en publicaciones y en textos de referencia para otras academias. Es como la historia de las materias primas y los países industriales, caso ejemplar, el algodón que se cultiva en un país periférico para las industrias del primer mundo que a su vez, lo procesan y lo regresan en prendas de vestir de consumo masivo, sin importar los usos y los tejidos locales.

En Costa Rica esto no se produce con tanta frecuencia, entre otras cosas, porque su composición étnica la hace poco atractiva para ‘las antropologías del exotismo’. Además, por las condiciones de relativa tranquilidad y por la tradicional afinidad de sus gobiernos a la política de intervención norteamericana; entre otros factores se establece generalmente un diálogo con docentes y estudiantes de otras universidades en un nivel menos vertical. Un ejemplo de ello es la participación de Robert Carmack de la Universidad Estatal de Nueva York —SUNY—. Carmack llega con sus estudiantes a fines de 1980, pero también invita a trabajar a los de la UCR; dicta allí seminarios y conferencias, y luego facilita la consecución de becas para que estudiantes locales cursen posgrados en la SUNY.

El plan de estudios vigente durante este momento (desde 1978) refleja la composición del Departamento de Antropología, que incluye a docentes de la ‘vieja guardia’ (los iniciadores) y docentes de la nueva generación que se forman en el país. El plan tiene elementos clásicos y a la vez muchos cursos que, abierta o solapadamente, abren sus contenidos a las teorías campesinas marxistas. El principio de la ‘libertad de cátedra’ (garantizado por la Constitución de la República) que indudablemente se respeta y defiende permite que las tendencias más clásicas de la antropología, que no son dominantes, funcionen a manera de una ‘oposición política’. El plan de estudios de 1978 abre con la siguiente proclamación:

Costa Rica, como el resto de los países subdesarrollados, se encuentra actualmente en una situación de dependencia en relación con los centros metropolitanos mundiales. Esta dependencia no solo se manifiesta en las esferas económicas y políticas, sino que también se refleja en la forma de analizar y comprender nuestra propia realidad: dependencia cultural. Partiendo de este hecho, surge la necesidad imperiosa de que,

en el campo de las Ciencias Sociales las actividades de investigación y docencia deban estar encaminadas a despertar tanto en los estudiantes como en profesores, un sentido crítico ante la teoría, y una actividad creativa para analizar nuestra propia realidad circundante (Escuela de Antropología y Sociología 1978: *s.p.*).

El plan se estructura en cuatro ejes: métodos, teorías específicas y complementarias, y realidad latinoamericana. Dentro del eje de *realidad latinoamericana* se situaban cursos cuyos nombres reflejan por sí mismos las posturas caracterizadas: Seminario sobre indígenas y estructura de clases en América Latina; Estado costarricense y economía campesina; Seminario sobre cuestión campesina latinoamericana, Mujer campesina y desarrollo rural, El Estado en América Latina; Desarrollo rural en Centroamérica, y Arqueología y marxismo en América Latina.¹³

Un curso clave y representativo de esta fase es el de Antropología económica que se brindaba en dos semestres (diferenciándolos como I y II) y cuyos contenidos simplemente se alinean con las tesis de Godelier (1974) que critican las posturas formalistas y sustantivistas de las antropologías clásicas, para finalmente presentar al marxismo renovado como la síntesis teórica de sus contradicciones y dar paso al estudio de las economías campesinas desde Chayanov y de la dominación capitalista. Verdadero ‘catecismo marxista’, el curso I se describe así:

Se estudiará las categorías esenciales necesarias para la comprensión de la dinámica de las formaciones económicas precapitalistas, o sea, su surgimiento, desarrollo y desaparición. Se buscará tanto las leyes generales de todo desarrollo económico como la especialidad histórica de cada modo de producción (Escuela de Antropología y Sociología 1978: *s.p.*).

Y el curso II:

Busca dar una visión del desarrollo del capitalismo, se analizarán las leyes propias al capitalismo, la fase imperialista y esta última tanto desde el punto de vista del centro como de la periferia; se dedicará especial

13 Las específicas y complementarias también apuntaban en la dirección señalada: antropología rural, economías precapitalistas y el capitalismo, Seminario sobre campesinado, política rural y movimientos campesinos; Arqueología y marxismo, Seminario sobre Gramsci y la teoría del cambio cultural, Seminario del materialismo histórico y Antropología social; Conclusión de las culturas y luchas de clases, Teoría y métodos en estudios de campesinado, Estado y movimiento social en Centroamérica. Ello sin contar que otros cursos de los ejes de Métodos y teorías igualmente asumen contenidos relacionados, como Antropología económica I y II, Estructura económica y social de Costa Rica I y II; Seminario de autores I y II; Seminario crítico del pensamiento antropológico; Método y teoría en la arqueología contemporánea I y II, Métodos y técnicas de investigación I y II e Investigación de campo (centrados en estudios en comunidades campesinas); y la práctica de Trabajo comunal universitario.

atención a la articulación de modos de producción en América Latina durante la época colonial pero sobre todo en la actualidad; se estudiará con la ayuda de trabajo de campo, cómo las formas no capitalistas de producción son subsumidas al capital (*s.p.*).

En definitiva, la orientación de esta antropología anti-hegemónica por sus presupuestos críticos contra la antropología clásica niega lo exótico como objeto de estudio, aunque no logra conceptualizar —dentro de sus rígidos esquemas interpretativos— la naturaleza de las diferencias culturales, las cuales simplemente decide subvalorar. En estas condiciones lo exótico es negado pero no por ello desaparece.

Momento de transición y redefinición identitaria

Los acontecimientos socioculturales y políticos de la época en la región y en el mundo tuvieron incidencias importantes en los posicionamientos ideológicos de muchos antropólogos. La caída del Muro de Berlín y la desestructuración, reestructuración (*perestroika*) y apertura (*glasnost*) de la Unión Soviética con Gorbachov, llevaron no solo a un cambio drástico en el apoyo a esta nación y sus aliados con respecto a la guerrilla en América Central, sino que condujeron gradual aunque velozmente a una ‘desilusión marxista’ o, al menos, a un cuestionamiento sobre sus reales alcances. En la región se inician los procesos de negociación que concluyen en El Salvador y Guatemala con acuerdos de paz y con la apertura de elecciones populares, además, de la afirmación de procesos democráticos en la definición del poder. En Costa Rica los procesos políticos no cambian radicalmente porque no hay guerra civil, aunque la distensión en toda la región favorece posturas ideológicas neoliberales, al calor de las cuales empieza a cambiar el panorama de las políticas económicas y se desvanecen los esfuerzos por sostener el modelo de producción campesino y la seguridad alimentaria del país. A su vez, las políticas conservacionistas se fortalecen y hacen ingentes esfuerzos por frenar la deforestación e implementar sistemas de compensación por el mantenimiento de cobertura boscosa.

Estos cambios tienen repercusiones radicales en el mundo campesino. A nivel económico, desde el gobierno de Luis Alberto Monge (1982-1986) se definen las primeras medidas de un Programa de Ajuste Estructural —PAE— que trasciende en los siguientes gobiernos y busca reducir la institucionalidad del Estado, eliminar la producción campesina en favor de una economía de exportaciones (llamada ‘agricultura de cambio’) centrada en la agroindustria y liberación de la economía. Se reducen los subsidios y programas a favor de la producción campesina, el apoyo a empresas medianas y grandes para producir bienes exportables y son los programas de beneficio social para el agro reducidos a su mínima expresión etc. El campesino pasa de ser el héroe que abre la montaña y coloniza la selva, a ser el villano que tala bosques y destruye las tierras de vocación forestal. Muchas comunidades campesinas se desvanecen porque ya no logran colocar sus productos en el mercado nacional

(pues se importan a costos más competitivos) ni convertirse a esta ‘agricultura de cambio’ que requiere tierras de vocación agrícola y mayores capitales (económicos y culturales). De modo, que por efecto empiezan a convertirse en peones de las empresas agroindustriales exportadoras; su economía está en ruinas y queda demostrada su insospechada fragilidad y capacidad de resistencia, a la vez que el exiguo arraigo a la tierra hace que se venda al mejor postor en búsqueda de nuevas y mejores condiciones de sobrevivencia.

Paradójicamente, estas condiciones provocan de parte de la antropología académica un parcial abandono de los estudios sobre campesinado en el preciso momento en que resulta más complejo comprender las transformaciones socioculturales que las políticas neoliberales provocan. La antropología campesinista ‘tira la toalla’ al no encontrar vocación para abordar estos estudios desde perspectivas más culturales que políticas, más antropológicas que sociológicas. En la academia se agudiza la crisis y se profundiza la convicción —generalizada— de cambios necesarios en la orientación de la formación. La renovación y el crecimiento del cuerpo docente tampoco responde ya a un criterio de ‘argolla de poder’ definida por afinidades ideológicas, sino que se hace con más énfasis en una meritocracia y en la versatilidad teórica y funcional de los nuevos jóvenes candidatos a puestos de docencia e investigación en la UCR.

Es interesante constatar que en el paso de la década de los ochenta a la de los noventa ocurren cambios notables en la demanda por la carrera de Antropología en la UCR. A mediados de los años ochenta hubo un intento de cerrar el Departamento porque, según el cálculo de las autoridades universitarias del momento, el cuerpo docente representaba un gasto superfluo considerando los pocos estudiantes que se atendían. En esta época fue frecuente que ciertos cursos debieran cerrarse o abrirse en un sistema de ‘tutoría’ por no alcanzar el mínimo requerido de cinco estudiantes matriculados para abrirlos. A mediados de los años noventa en cambio, la demanda por la carrera se triplicó provocando que hubiese que abrir, en muchas ocasiones, grupos de los mismos cursos para dar abasto.¹⁴ En 1997 surge, después de un largo proceso de reflexión y autocritica, un nuevo plan de estudios. Contrario al plan anterior, que reflejaba una tendencia dominante (campesinista y marxista) y una voz opacada de una ‘oposición’ más afín a una antropología clásica; el nuevo plan se gesta en un ambiente de concertación y con el ánimo de fortalecer la formación de los estudiantes para que se coloquen más ventajosamente en un mercado y un

14 Durante los primeros cinco años de esta década, el empadronamiento de los estudiantes de antropología creció un 75 % y, cercanos al año 2000 ese porcentaje se elevó hasta el 100 %. Esto significa que en un período menor a diez años la cantidad de estudiantes del Departamento de aquel momento se duplicó. La siguiente década (2000) mantuvo esta tendencia creciente; en 2004 habían un total de 426 estudiantes empadronados (Departamento de Antropología 2005: 16-17). Para el 2014 como mencionamos más arriba son aproximadamente mil los estudiantes empadronados.

ámbito profesional que ya ha empezado a identificar las capacidades particulares que poseen, como la capacidad de dialogar mejor con profesionales de otras disciplinas sociales, los contextos culturales particulares de comunidades humanas de diversa composición y origen, etc. Este enfoque centrado en la comprensión de los vínculos comunitarios y locales construidos culturalmente constituye indudablemente una ventaja para incidir en la toma de decisiones en medio de grandes transformaciones estructurales y globalizantes en las que las identidades se aferran a contextos barriales, comunales, regionales y gremiales.

El objetivo de la formación de este plan propone la necesidad de: “formar antropólogos con visión crítica y capacidad para desempeñarse profesionalmente en un mundo caracterizado por cambios acelerados y contextos socioculturales diferenciados” (Escuela de Antropología y Sociología 1997: 25). Además subraya la necesidad de formar profesionales con capacidad para trabajar en equipos interdisciplinarios y con capacidad para desempeñarse en los ámbitos académico e institucional. En él se refuerzan los cursos de Teoría, Metodología cualitativa, Estudio del cambio social y cultural en Costa Rica; se ofrecen insumos metodológicos y teóricos sobre gestión de la investigación y acción social. El abandono de las perspectivas doctrinarias del plan anterior se refleja en el cambio de nombre del curso de Antropología económica, que pasa a ser Antropología y economía y en el que se estudian las relaciones entre lo cultural y lo económico como procesos determinantes e interrelacionados. El nuevo título, indudablemente, autoriza una mayor libertad de enfoque. También se reforma para acortar los plazos para graduación, articulando cursos que permiten a los estudiantes potenciar sus posibilidades de terminar el bachillerato con un diseño de tesis bien desarrollado, lo que antes solo ocurría al finalizar la licenciatura. Es en este momento en que también surge el programa de posgrado (en 1997, aunque la primera promoción comenzó en 1998) que permite a bachilleres optar por una formación de maestría en lugar de una de licenciatura, aunque con mayores costos y un plazo ligeramente superior. Dicha apertura actualiza las necesidades de formación, pues el título de maestría es definido entonces como título mínimo para poder optar por una plaza docente en la UCR. El posgrado, por lo tanto —como lo hizo la apertura de la licenciatura en 1978— también cumple la función de formar a antropólogos para renovar el cuerpo docente del Departamento.

En esta etapa se inician las discusiones apuntando a la separación de la formación de Antropología de la Escuela, situación que se concreta en el 2008. Las razones son muchas, especialmente de orden administrativo, pues la autonomía permite una mejor gestión de los recursos propios pero también hubo argumentos de fondo, especialmente en cuanto a una reorientación epistemológica que inclinaba a esta a diferenciarse de la formación dominante en sociología; esta última, con una visión más cuantitativa y positivista. Desde lo académico, y siendo un aspecto que el plan de estudios refleja, se proyecta una antropología que ya no tiene interés en afirmar algo ‘propio’ negando supuestamente lo ‘exótico’ (es decir lo que sería ‘exótico’ para las antropologías del primer mundo), pues ha comprendido que la diversidad cultural de la sociedad costarricense es constituyente y que es por cuestiones ideológicas cuestionables que

se ha presentado un panorama dividido entre un ‘nosotros’ y unos ‘otros’. Desde ese momento se afirma que somos un *nosotros diverso* y que el reto de la disciplina está, justamente, en promover mediante el estudio y la reflexión los cambios políticos necesarios para construir una sociedad y un Estado que se acepten y se definan como multiculturales. Sin embargo, a nivel académico al menos, se insiste en la validez de que el estudio de lo social o lo comunal siga los preceptos clásicos de la etnografía, es decir de una metodología propia de la disciplina y que nació para informar sobre lo ‘exótico’ y que requirió, desde Malinowski, lograr describir lo ‘diferente’ relativizando los prejuicios de la persona observadora socializada con otras ideas de lo correcto y lo incorrecto, lo aceptable y lo inaceptable, lo bueno y lo malo, etc. El respaldo a esta tradición disciplinaria, renovado desde este plan de estudios, exigía también la circunstancia de poder relativizarse frente a la observación de lo ‘no ajeno’, por ejemplo cuando los antropólogos deberían hacer etnografía de una comunidad o un sector social culturalmente cercano, una cualidad metodológica muy particular frente a las otras ciencias sociales, que uno de los fundadores de la antropología costarricense, José Antonio Camacho (Camacho y Pardo 1994 y Camacho 2002), llamó *descentramiento* (más adelante abordaremos en extenso esta idea). En esta visión disciplinaria —hay que decirlo— la afiliación del cuerpo docente es unánime y ello supuso no solo la evolución de aquellos que permanecieron y sustentaron en el pasado posiciones campesinistas radicales, sino también supuso cambios de perspectivas o definición de intereses por parte de quienes seguían y se habían formado en el exterior dentro de las concepciones más clásicas de la disciplina.

Cabe aún señalar que la antropología académica de la Universidad de Costa Rica no solo se abrió hacia la idea de la diversidad étnica o cultural, sino en la percepción de diversidades de otra índole, como la diversidad sexual, de género, laboral, social, etc.; algunas de las cuales, se venían investigando desde la década de los setenta, solo que en forma menos visibles, como por ejemplo, los estudios de género.

En marzo de 2003 en un intercambio con el antropólogo francés Marc Augé fue posible señalar las características epistemológicas de la antropología costarricense y sus diferencias con las de una antropología clásica como la francesa, aunque en medio de una crisis existencial que la forzaba a redefinirse. La tesis central de Augé ha sido que la antropología debió cambiar ante la constatación de que la otredad ya no se encontraba en lugares específicos del planeta y con tecnologías primitivas, debido a los procesos de globalización (que él prefiere llamar *sobremodernidad* en vez de posmodernidad). La ‘aceleración del tiempo’ y el ‘achicamiento del planeta’ han hecho, según él que la otredad esté hoy en día a la vuelta de la esquina, en el vecindario mismo en que viven los antropólogos. Por eso se inclina por hablar de una antropología que debe abandonar sus paradigmas exotistas que pensaron ‘al otro’ en una dimensión temporal y espacial lejana, proclamando el advenimiento de una ‘antropología de los mundos contemporáneos’. Ante sus ideas tuvimos la oportunidad de afirmar que en Costa Rica al igual que en otros países de América Latina *siempre hemos practicado una antropología que no veía al otro como exótico sino como*

constituyente, por lo que nuestra antropología siempre ha sido una ‘antropología de los mundos contemporáneos’. Entonces, para nosotros no se trata de la periferia que llegó por fin al centro, o que el centro se degradó en periferia haciéndolo desaparecer, se trata más bien de que nunca hemos aceptado la existencia de centros o periferias, salvo, quizás en un breve momento de nuestra historia disciplinaria. A este nivel, el exotismo se ha convertido en la menor de las preocupaciones. Se visualiza como una suerte de fetiche sin sentido en la medida que lo diverso se piensa como parte de una realidad cotidiana.

Momento de reformulación con vistas a consolidar un proyecto propio

A partir del surgimiento de una Escuela de Antropología independiente en 2008 se ha vislumbrado un momento que se diferencia del anterior por la autonomía administrativa y la consecuente libertad para definir los caminos a recorrer, sin tener que negociarlos permanentemente en el seno de las asambleas de Escuela en que los antropólogos fuimos una minoría. Se trata de un momento de reformulación que podría llamarse ‘experimental’ en la medida que ha dado pie a intentar nuevos y algo atrevidos procesos curriculares. El nuevo plan de estudios definido en este proceso e implementado a partir de 2010, ensaya un currículo totalmente abierto con unos pocos cursos obligatorios y una gran mayoría de créditos electivos. A la vez, se trabaja en la propuesta de un centro de investigaciones que articule las iniciativas de investigación y acción social o extensión de docentes y de estudiantes. Aunque ya hay algunas apreciaciones críticas recogidas al cabo de cuatro años de funcionamiento de este plan, es aún difícil sacar conclusiones. La crítica más contundente que se ha hecho es que este, al dejar espacios aleatorios tan amplios (en que los profesores definen a conveniencia los temas a trabajar) brinda una formación fragmentaria y algo caótica, por lo que se ha aceptado la necesidad de reformularlo y, quizás llegar a una solución un poco más estructurada sin perder la posibilidad de que un contingente importante de cursos se ofrezca de manera electiva. Uno de los argumentos que se esgrimió para proponer este plan de estudios fue que brindaba libertad para que los estudiantes —prácticamente— armaran a conveniencia sus propios derroteros de formación, escogiendo los cursos que les fueran más útiles y los hicieran avanzar más rápidamente hacia sus trabajos finales de graduación. Sin embargo es posible que esto haya sido ilusorio y debamos pensar en tramos del plan que sean menos ‘constructivistas’.

Actualmente, nos encontramos en este punto. Seguimos construyendo este último momento en nuestra práctica académica cotidiana, enfrentando y tomando decisiones al calor de discusiones que se desarrollan al interior de la terna de profesores de la Escuela en conjunción con representaciones estudiantiles procurando —aunque no en todos los casos—, una actitud deliberativa a favor de los proyectos que sobre la disciplina se han venido impulsando.

Temáticas generales desarrolladas desde y en la Escuela de Antropología

Si bien, la institucionalización no constituye un fundamento conceptual para la primera generación de antropólogos, puesto que este esfuerzo de proveer una formación clásica a los primeros estudiantes interesados en antropología se da desde un abordaje periférico y dentro de un espacio universitario absolutamente interdisciplinar y con un grupo mínimo de docentes. Fue además una época donde el perfil de formación y el ideal de antropología a ser enseñado estaban aún en proceso de definición. En tal sentido, es en la fase siguiente de 'afirmación', donde podemos decir que se conforma la primera orientación temática de la disciplina a nivel nacional, precisamente guiada por esa primera generación imbuida en la teoría marxista y sus diferentes versiones. Esta orientación teórica y el proyecto de una antropología anti-hegemónica que lo acompañaba, concibió el 'objeto de estudio' dentro de la propia sociedad costarricense, tanto campesinos, indígenas o mujeres que eran convocados por igual para la transformación revolucionaria. De esta manera el lugar del sujeto en el 'objeto de estudio' de la antropología fue un *nosotros* ampliado.

Es importante destacar la particularidad anti-reflexiva que tiene la antropología costarricense sobre la nación. A pesar de que su objeto de estudio siempre es próximo y extensible a un 'nosotros', y a pesar de su disposición a la práctica política y a la aplicación de sus conocimientos, es una antropología que no discute ni piensa sobre lo nacional, el nacionalismo o lo costarricense. En ese sentido no contribuye a formar ideales nacionalistas o una cultura nacional, como sí sucede en muchas latinoamericanas. En Costa Rica esta labor queda en manos de historiadores y escritores y no en los antropólogos. No hay en los proyectos de investigación un interés por conocer la conformación de la 'costarriqueñidad', sino una preocupación por los sectores sociales particulares, más que por las construcciones histórico-culturales de la nación. Incluso es interesante que en los títulos de las investigaciones del Departamento/Escuela se use más el termino 'país' que 'nación', muy acorde a su foco sociológico y no cultural que la caracterizó en sus inicios.¹⁵ Quizás esto tenga relación con la consolidación de la identidad nacional, que fue un proceso más temprano que en el resto de América Central y por el contrario, el surgimiento de la antropología fue más tardía en nuestro país en relación con los otros países latinoamericanos.

15 En el conjunto de las tesis hay tres investigaciones que discuten tangencialmente esta temática. Estas son: la tesis de A. Dobles 'Folklore e ideología: vigencia actual de los contenidos ideológicos de canciones folklóricas en tres poblaciones rurales de la Región Central de Costa Rica' (1980), la de G. Valitutti 'La sociedad costarricense y los intelectuales de la década de 1970, análisis de su concepción del mundo' (1990) y la tesis de maestría de V. Varas 'Violencia política en Costa Rica y la construcción de una tradición de paz: una perspectiva antropológica' (2004). En el año 2000 se presenta como tesis de maestría en la Universidad de Brasilia un trabajo que discurre sobre estos temas desde una perspectiva más etnográfica: 'La nación vivida: modernidad e identidades en Costa Rica' de D. Román.

El estudio sobre etnología indígena, a pesar de permanecer durante las cuatro décadas en la antropología nacional ha sido un tema cuantitativamente mucho menor, jugando un papel clave como contrapunto metodológico, tal como se detallará más adelante. Inmerso en un contexto académico local, la alteridad entre investigador e investigados se desvanece en función de los proyectos políticos y la inscripción de las sociedades indígenas en el espacio nacional. Lo que no implica evidentemente una anulación de la diferencia, esta se mantiene especialmente como un principio heurístico y como una posición metodológica y etnográfica fundamental para la antropología. Contribuye en buena medida, a pesar de las perspectivas sociológicas, a mantener latente el enfoque etnográfico y ese lugar descotidianizante y de *descentramiento* (Camacho y Pardo 1994 y Camacho 2002), como ya se apuntó.

El tema de antropología y su desarrollo que pareciera ser un enfoque natural o consecuente de la anti-hegemónica nacionalista, no es profusamente investigado ni teorizado como en otros países latinoamericanos. Dentro del ámbito de la Universidad de Costa Rica esta línea temática atraviesa transversalmente varios de los temas claves como campesinado y salud, y recientemente es retomada bajo la lógica del desarrollo sostenible y el intercultural. Ello se explica porque en la antropología fuera de la academia, 'los antropólogos de la calle' sí cuentan con una rica experiencia desde la cual han acumulado un bagaje teórico-metodológico importante que se evidencia en un compendio de publicaciones dispersas tanto a nivel nacional como internacional. La sistematización e integración de estas experiencias y las teorizaciones de más de tres décadas son una tarea pendiente de la actual Escuela, y que hoy se hace improrrogable ante una posible creación de la maestría profesional.

Una investigación preliminar —sistematizada para los propósitos de este texto— sobre las temáticas de los proyectos de investigación inscritos por los profesores de la UCR y de los trabajos finales de graduación y maestría de esta misma institución¹⁶ durante los últimos cuarenta años evidencian cuatro tópicos/temáticas principales de análisis: i) sociedades rurales y campesinos, ii) mujer y género, iii) educación, salud y Estado y; iv) etnología indígena; con menciones exiguas en comparación con otros contextos latinoamericanos. En la Tabla 13 se presenta una síntesis de los resultados de dicha investigación, y como se puede apreciar, los criterios para la definición de las categorías son una suerte de híbrido entre tema y población de estudio. Esta opción nos permite tener un panorama más general y sintético para este texto, así como evita entrar tanto en detalles numéricos más complejos como en definiciones muy específicas.¹⁷

16 En lo sucesivo emplearemos el término 'proyectos de investigación' para referirnos a las investigaciones de profesores inscritos en la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de Costa Rica. Con el término 'tesis' haremos referencia a los trabajos finales de investigación realizados por estudiantes para concluir su licenciatura o maestría en Antropología.

17 Es necesario indicar que estos resultados son el producto de los primeros análisis de una investigación interna de la Escuela de Antropología que busca determinar las líneas teórico-metodológicas de estas cuatro décadas con el objetivo de redefinir la labor del Laboratorio

Tabla 13. Principales líneas temáticas de proyectos de investigación y tesis de licenciatura y maestría. Departamento/Escuela de Antropología —UCR—.

Principales temáticas de investigaciones por parte de docentes de la Escuela de Antropología por orden de importancia (1969-2013)	%	Principales temáticas de los trabajos finales de graduación de estudiantes en licenciatura y maestría, por orden de importancia (1977-2011)	%
1. Campesinado y mundo rural	25,6	1. Campesinado y mundo rural	15,3
2. Temática indígena	14	2. Mujer y género	14,5
3. Salud y alimentación	11,5	3. Temática indígena	13,7
4. Eventos y discusiones sobre el quehacer nacional y centroamericano.	8,9	4. Mundo urbano y ciudad	10,6
5. Educación	7,6	5. Salud	7
6. Estado e instituciones estatales	5	6. Folclor, patrimonio y políticas culturales	6
7. Historia y etnohistoria	5	7. Jóvenes y grupos etarios	6
Estos temas concentran el 77,6 % de todas las investigaciones realizadas y en ejecución.		Estos temas concentran el 73,1 % de todas las tesis defendidas.	

Fuentes: Vicerrectoría de Investigación (2014), Departamento de Antropología (2005) y Alpizar, Campos y Zúñiga (2013).

Sociedades rurales y campesinos

Como ya fue señalado, la investigación antropológica en el ámbito de la Universidad de Costa Rica tiene la particularidad de iniciar con un fuerte énfasis en los estudios rurales y de campesinado, orientado por diversas perspectivas marxistas. Esta tendencia se mantuvo dominante tanto en los proyectos como en las tesis durante

de Etnología en el marco del futuro Centro de Investigaciones Antropológicas. Estamos hablando de un universo de investigaciones relativamente pequeño, de acuerdo con las dimensiones del país; son 131 tesis presentadas hasta el 2011, en treinta y cuatro años de instaurada la licenciatura y diecisiete de la maestría. Así como de setenta y ocho proyectos de investigación desde 1969, excluyendo proyectos de acción social y arqueológicos. No está demás, indicar que los datos muestran únicamente las investigaciones en el ámbito de la Universidad de Costa Rica, que si bien es el principal centro de producción de investigaciones en antropología no es el único, ya que hay algunas investigaciones adscritas a instituciones públicas, museos y en la propia práctica profesional en agencias de cooperación y organismos no gubernamentales.

las décadas de los setenta y ochenta, en las cuales se consolida la carrera y por ende la disciplina. Algunas líneas de interés contenidas en los proyectos de investigación de los profesores de la Escuela giran en torno a temáticas como: las cooperativas de caficultores y su relación con la economía capitalista en Costa Rica, tenencia de tierra en zonas rurales, naturaleza y desarrollo del capitalismo agrario, entre otras. Los temas de las tesis de la época siguen definiendo esta tendencia: la reproducción de la fuerza de trabajo, pequeños productores y asalariados de regiones rurales, espacio e ideología en zonas bananeras, y relaciones entre el hombre y la tierra en zonas agrarias, entre otros.

En la década de los noventa como ya fue apuntado, disminuye considerablemente la incidencia de esta temática; deja de ser el centro de las investigaciones y a finales de este decenio fue prácticamente abandonado en proyectos de investigación de la Escuela. En las tesis, por el contrario se mantienen durante esta década, pero con enfoques teóricos y metodológicos diferentes. Aparece el concepto de *identidad* como articulador de varios estudios rurales, así como un interés en la vida cotidiana y en diversos aspectos culturales relacionados con procesos de cambio. Ante este interés en lo local se enfatiza más en los ‘descubrimientos etnográficos’ antes que en los conceptos teóricos, restableciendo los principios de la perspectiva etnográfica.

Siempre inscrito dentro de los estudios rurales se buscaron nuevos enfoques teórico-metodológicos y se exploraron e implementaron propuestas más participativas, dicho sea de paso que estas constituyeron herramientas importantes para la formación de varias generaciones de antropólogos que a finales de la década de los ochenta e inicios de los noventa se dedicaron a la práctica profesional fuera de los espacios gubernamentales, principalmente organismos de cooperación y organizaciones no gubernamentales —ONG— (recordemos la reducción del Estado costarricense en esas épocas). En la primera década del siglo XXI el tema rural toma otro rumbo, a pesar que se mantiene como tema de interés, ya que hay un número considerable de tesis que trabajan en comunidades rurales (aproximadamente un 11 % de las tesis defendidas entre el 2000 y 2011) que se focalizan en asuntos relativos al medio ambiente, saberes tradicionales, conservación, turismo y algunas mantienen el foco en el tema identitario de la década anterior.

Mujer y género

Es interesante que los estudios sobre mujeres se mantengan en los proyectos como un ámbito de interés que cruza tanto las décadas como los otros ámbitos temáticos. Tal como se indica en la Tabla 1 (segunda columna), el 14,5 % de los trabajos finales de graduación en antropología realizados en la UCR por parte de estudiantes entre 1977 y 2011 abordan el tema de mujer y género. Sin embargo, la construcción de un enfoque de género no siempre ha estado presente. Caso emblemático de esto último, son las investigaciones realizadas por docentes (primera columna) en que no se identifica

directamente el tema de género, pero debe recalcar que el 23 % de las pesquisas inscritas sobre los temas de salud, campesinado y pobreza, entre 1969 y 2013, se centraron en mujeres. En las décadas de los setenta y los ochenta se inscriben dentro de las conceptualizaciones de la teoría marxista dominante; en los años noventa se orientan más a la lógica del desarrollo y políticas estatales, y más recientemente las investigaciones que han disminuido en relación con el pasado se han relacionado con temas diversos, como por ejemplo, salud reproductiva y religiosidad popular.

Como se puede apreciar en la Tabla 1, los estudios sobre mujeres se mantuvieron como una constante desde finales de los años setenta hasta la actualidad, siendo la segunda en importancia en el ámbito de los trabajos finales de graduación, después del tema de campesinado y antes que la temática indígena. Incluso la primera tesis de licenciatura defendida en el Departamento en 1977 es dedicada a este tema: la mujer y el estrato socioeconómico. La primera investigación con una discusión teórica y un enfoque empírico sobre el género es del 2000, y de las veinte dedicadas a esta temática, solo cuatro parten de un enfoque de género y únicamente hay una que estudia la población homosexual.

Educación, salud y Estado

Salud como institucionalización política y como experiencia

El tema de ‘salud, nutrición y alimentación’ es el tercero en importancia en las investigaciones de la Escuela y quinto en las tesis. En estas últimas se mantienen una temática constante hasta la actualidad, mientras que en los proyectos de investigación tiene bastante trascendencia a finales de los años setenta y ochenta —que como ya dijimos se caracterizan por investigaciones aplicadas—, disminuyendo su interés a mediados de los noventa. Algunos de estos estudios, en especial los relacionados con nutrición, se realizan por la colaboración con instituciones públicas y organismos internacionales, lo que hace que los resultados y análisis tengan una orientación más técnica limitando así la producción académica y la reflexión teórica sobre el tema. Es interesante hacer notar que en estas décadas los proyectos de investigación con frecuencia relacionaban el tema de salud, con el de educación, ruralidad y estudios de la mujer. Las temáticas de los proyectos de esos años son elocuentes en ese sentido: la educación para la salud en Costa Rica, mujer y sida, mujer campesina, Estado y desarrollo rural entre otras.

Las tesis mantienen este principio de aplicabilidad y de vínculo con las políticas públicas, pero en la década de los noventa y el siglo XXI el tema se diversifica abordando objetos de estudios tan diversos como: la sexualidad en enfermos de sida, representaciones sociales sobre agro-tóxicos y salud; cultura hospitalaria y maternidad o salud sexual en mujeres indígenas.

Educación, Estado y antropología

Los proyectos de investigación referentes al tema educativo se concentran en las décadas de los ochenta y los noventa, con la particularidad de que no necesariamente tienen un interés directo en la aplicación de sus resultados —como sucede con la temática salud—, y no se limita teóricamente al marxismo, sino que el tema educativo es, más bien, entendido como un proceso cultural amplio. Así se empiezan a explorar aspectos como la socialización de los niños, educación y transmisión cultural; educación formal y etnicidad. En las tesis el tema educativo es casi imperceptible: un 2 % del total (tres tesis defendidas en 1998, 2000 y 2010); sin embargo, son trabajos innovadores en el contexto nacional: etnografías en escuelas y procesos cognitivos. Es necesario señalar, que fuera del ámbito académico es un tema en el que varios antropólogos vinculados a instituciones públicas han estado trabajando e investigando. Áreas como educación alternativa, educación y nuevas tecnologías; y educación y género, son espacios que han generado importantes aportes teóricos y metodológicos desde la llamada ‘antropología de la calle’.

Un tema de importancia coyuntural en los proyectos de investigación del cuerpo docente es el relacionado con el Estado e instituciones estatales, que se aborda en los años noventa a raíz de las transformaciones del Estado costarricense (iniciadas durante los años ochenta). Estas líneas investigativas ‘estatales’ se han seguido abordando desde nuevas perspectivas etnográficas, lo cual ha permitido una cierta continuidad reflexiva. Por otro lado, en relación con las tesis, el tema de estos entes puede ser considerado como un subtema (no es central); existen tres que evalúan políticas públicas dentro de diversas instituciones y de alguna forma contribuyen con una visión antropológica del Estado en contextos más delimitados.

Si se integran los temas ruralidad, salud, género, educación y Estado —que son temas afines y, que como hemos dicho, varios de los proyectos los relacionan—, tenemos que este grupo integra la mitad (52 %) de todas las investigaciones realizadas por los profesores, evidenciando no solo el potencial de estas líneas temáticas para aplicación del conocimiento antropológico, sino que este es el eje de más fuerza en la investigación de la Escuela.¹⁸ La Tabla 1 integra los ejes o núcleos temáticos que más han sido desarrollados, pero hay un 22,4 % en los proyectos del profesorado de la Escuela y un 26,9 % de las tesis que corresponden a temáticas o cruces temáticos muy particulares, difíciles de agrupar bajo uno de los ejes explicitados; lo que significa que hay una multiplicidad de ‘objetos de estudio’, en especial en las últimas dos décadas, donde estudiantes y profesores se atreven a estudiar temas novedosos y a hacer relaciones poco convencionales. Se desvían de los temas

18 Algunos temas que aparecen en la Tabla 1, y que no están en la lista de ‘tópicos medulares’ son los de ‘mundo urbano’ y ‘juventud’, los cuales, de forma unida representan alrededor del 16 % de las tesis desarrolladas en la Escuela de Antropología. De esta forma, es importante su mención aunque no sean de las temáticas más investigadas.

clásicos y deconstruyen enfoques teóricos dando paso a una renovación creativa en el ámbito nacional y estableciendo sintonía con la diversidad disciplinar que hoy caracteriza a la antropología en el mundo.

Temática y etnología indígena

El tema de etnología indígena merece una atención particular, no solo porque es el objeto más clásico de la antropología, sino porque en el caso costarricense se ha mantenido constante durante los cuarenta años de constitución de la misma pero en una posición ambivalente. Esta temática fue la línea de salida, nuestro mito de origen, que se remonta a 1950 con las primeras investigaciones institucionalizadas de María Eugenia Bozzoli y Carlos Aguilar y se ha mantenido hasta hoy como un contrapunto analítico (o epistémico). En ese sentido, su importancia ha sido más en el ámbito cualitativo y reflexivo, que en el cuantitativo.

Así, el número de investigaciones relacionadas con este ‘mito fundador’ de la disciplina ha sido relativamente escaso. De los setenta y ocho proyectos referidos en la Tabla 1, solamente once son dedicados a la población indígena, es decir un 14 % en más de cuarenta años de investigación. Dentro de este 14 % se mantienen dos líneas de aproximación: una clásica, un tanto culturalista y otra, influenciada por la línea marxista y proyectada a la política pública que se enfoca a estudiar temas como cambio cultural y desarrollo. En relación con las tesis sucede algo similar, solo un 13,7 % trabaja el tema indígena, sin embargo es importante destacar que en los últimos quince años este tema ha despertado el interés del estudiantado. Ahora bien, el lente desde el cual se analiza lo indígena en las tesis está focalizado especialmente por elementos externos al mundo nativo, es decir, desde referentes no-indígenas. Nos referimos a aspectos como: exploraciones económicas (extranjeras), los intermediarios comerciales en la economía indígena talamancaña del plátano, el sistema jurídico nacional, antropología biológica (intolerancia a la lactosa) y servicios de salud estatales. Las temáticas más tradicionales, tales como organización social, parentesco, rituales, mitos, cosmología, chamanismo, etc., están prácticamente ausentes, de modo que algunos son abordados como temas secundarios. En compensación hay varias tesis —en su mayoría de maestría— que abordan temas más etnológicos, realizando cruces temáticos híbridos, tales como: tintes artesanales y significación nativa, relaciones de género, migración indígena transfronteriza, etnicidad y límites culturales; auto-medicación en indígenas, globalización y autogobierno; sincretismo religioso (religión *mama chî*) y una que discute los conflictos internos ante un proyecto hidrométrico.

Los estudios más recientes están relacionados con los siguientes temas: educación indígena dentro del sistema público, cambio cultural, mujeres indígenas y salud; y cosmología talamancaña e inundaciones. Podemos decir, que son tanto temas como enfoques diversos que no muestran una reflexión continuada ni acumulativa. Explicaciones a estas condiciones pueden ser variadas, habrá que profundizar en

diversos aspectos, sin embargo, tentativamente podemos hacer mención de un par de causas: (i) La construcción de la identidad (nacionalismo) costarricense que desde el siglo XIX ha estado ligada a un imaginario europeizado (étnicamente blanco), además de pacifista y democrático, tendencias que han sido desmitificadas por varios autores (Jiménez 2002; Molina 2003) y, (ii) El porcentaje de población indígena en Costa Rica que ronda el 1 % (de los más bajos en Centroamérica). Finalmente, hay otras temáticas que han estado casi ausentes en las agendas investigativas *desde* y *en* la Escuela de Antropología; por ejemplo, cultura popular, interculturalidad, arte, y saberes locales; políticas culturales, población afro-costarricense (a pesar de que el 7,8 % de la población del país se autodenominó como afrodescendiente en el último censo nacional), pobreza, migración y religión, entre otros. Es decir, estas investigaciones (proyectos y tesis) marcan una constante despreocupación de nuestra antropología por temas que suelen considerarse como claves desde la clásica o hegemónica. Esto indica un alejamiento sistemático e histórico de esas líneas de pensamiento ‘primeras’ o ‘centrales’, un interés ensimismado en temas nacionales, evidenciando una especie de ‘rebeldía disciplinar’ de los enfoques antropológicos que se han desarrollado y desarrollan en Costa Rica.

Paradigma político costarricense: una antropología *descentrada*

Krotz desarrolla un acercamiento de corte histórico sobre de la importancia que ha tenido el viaje en la construcción de diversas formas de conocimiento científico (incluyendo a la antropología). Hace un breve recorrido iniciando en el Siglo de las Luces; pasando revista por las experiencias del siglo XIX denominado por el autor como “el siglo de los viajes” (1988: 25), donde el surgimiento de los Estados-nación facilitó un aumento significativo en las exploraciones de las grandes potencias mundiales, lo cual propició la consolidación del viaje como actividad trascendental para develar un conjunto variado de saberes, conocimientos y avances científicos; aunque también, para Krotz el viaje propició la expansión de diversos proyectos colonizadores que culminaron con la instrumentalización de las gentes y las tierras originarias. Asimismo, en la sección de reflexiones finales del artículo menciona que la literatura de viaje que mezclaba ficción con observaciones de hechos —materia prima de los primeros antropólogos— acusaba una constante: ‘el asombro’; según Krotz, este se ha ido desvaneciendo, fundamentalmente en la —por él llamada—, ‘antropología de un solo país’ (como es el caso de los países latinoamericanos), lo cual:

Tiene implicaciones *objetivas*: a pesar de todas las diferenciaciones de clase, de etnia y de región, estudiosos y estudiados son resultados de los mismos procesos históricos de orden económico, político y cultural, están sujetos a los mismos mecanismos de enajenación e ideologización, forman parte, antes, durante y después de la etapa del viaje antropológico de un mismo tejido social de carácter estatal-nacional. Y tiene implicaciones *subjetivas*: en términos globales, la socialización específica (la formación

escolar preuniversitaria, la de la carrera y la misma práctica profesional) tiende a producir la idea de la vigencia de una especie de conocimiento *a priori* de los fenómenos socioculturales, de la realidad todavía por estudiar, a ver a los grupos sociales todavía por conocer a modo de segmentos poblacionales fundamentalmente idénticos de una misma estructura ya conocida, a convertir el proceso de conocimiento de lo nuevo en el mero re-conocimiento de algo suyo ya sabido. El viaje antropológico en un solo país contribuye, pues, a su modo, a suprimir el asombro (1988: 47).

Para Krotz el desvanecimiento del asombro posibilita tratados carentes de dialogismo, por lo cual, llama la atención sobre la necesidad de recuperarlo para reconocer la participación de “estudiados y estudiosos en los mismos procesos” y, por último, que esos otros “sean admitidos finalmente como interlocutores sobre sus resultados formulados e incluso como co-autores de éstos” (p. 48). No obstante, llevando esta lógica hasta el final, si la ‘antropología en un solo país’ propicia la pérdida del asombro, podríamos estar en un callejón sin salida: ¿Cómo conceptualizar epistemológicamente el asombro si desde siempre los antropólogos, en su abrumadora mayoría, hemos realizado abordajes desde el ‘acá’ latinoamericano, es decir, sin ‘asombro’? Esto es, ¿cómo recuperar aquello de lo cual nunca hemos partido? La opción de Krotz no parece ser la de dejar de hacer ‘antropología en un solo país’, sería insólito pensar en ello.

El punto es que el autor no se detiene a reflexionar sobre esta imposibilidad geográfica y epistemológica. Por tanto, pareciera que el ‘asombro’, como posicionamiento subjetivo, reivindica cierta visión exotista de la disciplina (el asombro *hacia el otro y lo otro*), por lo cual termina siendo una postura ficcional, imposible de interiorización en un contexto donde la tendencia, evidentemente no generalizable, ha sido el compromiso político con los sujetos (esos que Krotz llama los ‘estudiados’), donde se denota otro tipo de manifestaciones como la angustia, la alegría, la amistad, la actividad política, en fin, antropólogos tomando partido de aquello que estudian. Nuestro ‘asombro’ (si se pudiera llamar así) es una manifestación, muchas veces, visceral y de solidaridad con la miseria de este mundo; es, por citar a Benjamin (1942), una reivindicación de la historia subterránea de los vencidos.¹⁹

19 Acá la referencia es al texto *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, específicamente la tesis XII: “ El sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida misma, cuando combate. En Marx aparece como la última clase esclavizada, como la clase vengadora, que lleva a su fin la obra de la liberación en nombre de tantas generaciones de vencidos. Esta conciencia, que por corto tiempo volvió a tener vigencia con el movimiento ‘Spartacus’, ha sido siempre desagradable para la socialdemocracia. En el curso de treinta años ha logrado borrar casi por completo el nombre de un Blanqui, cuyo timbre metálico hizo temblar al siglo pasado. Se ha contentado con asignar a la clase trabajadora el papel de redentora de las generaciones *futuras*, cortando así el nervio de su mejor fuerza. En esta escuela, la clase desaprendió lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de

Entonces, ¿se puede aceptar de primera entrada esta formulación que sobre el asombro esgrime Krotz? ¿En realidad es así como ha funcionado la antropología latinoamericana? Más aún, ¿es necesario el asombro para hacer una antropología comprometida con los ‘sujetos estudio’? Guevara (2004) y Camacho y Pardo (1994) desde la antropología costarricense nos presentan un panorama alternativo; el primero es un ‘paradigma político’ de reivindicación de una antropología nuestra, comprometida desde su misma raíz con los sujetos que nos ayudan a conformar y (de)construir las historias que contamos y, el segundo es la idea del *descentramiento* como una lógica antropológica de resituación epistemológica de quienes investigan que les permita abordar esos otros mundos de sentido, evitando prejuicios o interpretaciones socio y etnocéntricas. Pero antes de extendernos en los puntos medulares de estas propuestas, quisiéramos abordar un texto más actualizado de Krotz, a partir del cual ‘sin perder el asombro’ podamos vincularlo con nuestra propuesta política, epistemológica y descentrada.

Krotz habla de la existencia de ‘antropologías segundas’, esto es, formas de hacer antropología producto de la formación de antropólogos sureños nativos (dentro de ellos, latinoamericanos pero también, asiáticos y africanos) en universidades del norte (aquellos centros de enseñanza ubicados en países poderosos), mediante procesos difusionistas. Así, menciona la existencia de polos opuestos a estas antropologías segundas, a saber: antropologías originarias, occidentales, centrales, es decir, “las del Sur, frente a las del Norte” (2011: 11), enfatizando en que gran parte de los conceptos y categorías empleados en ciencias sociales fueron creados entre el siglo pasado y antepasado en algunos países del norte (Alemania, Francia, Estados Unidos, Inglaterra e Italia). A pesar de ello —según el autor— se dieron esfuerzos por intentar generar marcos teóricos y conceptuales más relacionados con las realidades de los países del sur (por ejemplo, la teología de la liberación y la pedagogía popular liberadora)

la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados” (Benjamin 1942: 27-28).

Esta sugerente intervención implicaría colocar en el centro de la trama sociohistórica y epistemológica a aquellos sujetos que han sido instrumentalizados por poderes hegemónicos, podríamos decir: colectividades que en Latinoamérica, han significado los ‘sujetos’ y ‘objetos de estudio’ por excelencia de los abordajes antropológicos. Esto a ratos ha implicado “cepillar la historia a contrapelo” (p. 23) como lo establece Benjamin en la Tesis VII, es decir, intentar mirar a los procesos sociohistóricos en dirección contraria a lo que establece la “norma hegemónica”, casi como un principio dialéctico que sea capaz de formular interrogantes ahí donde se han establecido grandes y absolutas verdades esbozadas por los “vencedores”. Implica entonces suponer que: “los dominadores actuales son herederos de todos los que han vencido antes. La empatía con el vencedor, por consiguiente, siempre favorece al dominador actual [...] Todo aquel que hasta el presente día logró la victoria marcha en el desfile triunfal que conduce a los hoy dominadores por encima de quienes hoy yacen por tierra” (*s.p.*).

Más allá de la postura pesimista e historicista-estructuralista benjaminiana, podemos retomar acá su búsqueda visceral por reivindicar las ‘pequeñas historias’, aquellas voces oprimidas que es lo que para nosotros han desarrollado en gran medida las ‘antropologías de un solo país’: un constante compromiso político con aquellos sujetos históricamente oprimidos.

y con esto tratar de combatir el ‘colonialismo cultural y mental’; aún así la tendencia ha sido la de “apropiarse creativamente de la tradición antropológica universal para acondicionarla a las condiciones socioculturales peculiares”; es decir, de manera difusionista, inscribiéndose en un proceso de transformación de una “antropología en el Sur hacia una antropología del Sur” (pp 12-14).

Es sugestiva la relación de estas ‘antropologías segundas’ o ‘del Sur’ con la propuesta de la ‘antropología en un solo país’ aquella del ‘no-asombro’ (latinoamericanas ambas), las cuales parecieran estar subordinadas a ciertos designios hegemónicos de las antropologías originarias, o como también las llama el autor, ‘primeras’ (las clasificaciones ‘primarias’ y ‘segundas’ ya son bastante sugerentes al respecto). Krotz intenta demostrar que las antropologías ‘segundas’ resultan de un proceso de difusión desde las ‘originarias o primeras’ y que, en este proceso se han mantenido ciertas cualidades ‘autónomas’ y otras han sido ‘apropiadas’, esto es, han estado bajo el control de las ‘segundas’ y otras circunstancias ‘impuestas’ o ‘enajenadas’ que están más allá del control de las formas de hacer disciplina en nuestros contextos sureños.

En correspondencia con tales condiciones, [los jóvenes sureños que estudian en el norte] suelen ser domesticados a lo largo de sus estudios universitarios; en consecuencia, su motivación para cambiar el desorden social establecido, que muchas veces externan todavía durante sus primeros semestres, se evapora conforme avanzan en el cumplimiento de su plan de estudios. A su vez, académicos formados en o fascinados por la antropología nortea, pueden convertirse en palabras de Octavio Ianni [...] en una especie de ‘latinoamericanistas nativos residentes’ y, por ende, bloquear la percepción certera de la realidad sociocultural sureña y de sus tendencias evolutivas aún abiertas (p. 17).

De nuevo, llevando hasta el final esta propuesta, la pregunta que se plantea de inmediato es, ¿Acaso no hemos aportado (hablamos de las antropologías ‘segundas’ o ‘en un solo país’) al conocimiento y la forma de hacer investigación de las antropologías ‘originarias’ o ‘primeras’? ¿Hemos simplemente recibido, apropiado y reapropiado o simplemente aceptado el conocimiento de ‘afuera’? Al final, el autor intenta perfilar una composición ‘peculiar’ de la antropología latinoamericana, aduciendo que “las particularidades de la diversidad sociocultural existente en cada país y región [...] seguirán dando a la antropología latinoamericana sus matices específicos” (p. 17). Aún así, no se evidencia la injerencia de nuestra forma de hacer antropología en esas tradiciones ‘originarias’ o ‘primeras’. Pareciera ser que hay una especie de sujeción al norte que imposibilita la emergencia de una propuesta novedosa desde el sur, desde lo nuestro.

Los argumentos del paradigma político latinoamericano intentan reflexionar en una vía alternativa y diferente. Guevara sostiene que las elecciones epistemológicas del quehacer antropológico latinoamericano se sustentan en dimensiones políticas y

subjetivas. Más específicamente “que ciertas elecciones políticas más implícitas que explícitas determinan una epistemología particular” de la antropología que hacemos en el “Sur”.²⁰ Así, “la práctica de la antropología en América Latina (y como se ha demostrado acá, en el caso particular de Costa Rica) es política desde sus entrañas disciplinares epistemológicas” (2004: 203). Para fundamentar estas acotaciones recurre a dos anécdotas (una eminentemente personal y otra que se refiere a cierta interacción con una estudiante francesa) y al trabajo por él realizado durante varias décadas con los *bribris*, pueblo indígena de Costa Rica ubicado principalmente en la cordillera de Talamanca (la mayor elevación en el sur de América Central). La primera se refiere a la experiencia personal del autor de haber estudiado toda la carrera de Antropología en Francia, tiempo durante el cual siempre tuvo la certeza de volver a su país (Costa Rica) para hacer antropología en ‘su tierra’ (‘un solo país’), a diferencia de sus compañeros franceses que terminaban escogiendo hacer sus investigaciones en pueblos recónditos ubicados en Asia, África, Oceanía o América Latina; y la segunda con la estudiante francesa (sucedió al final de la década de los ochenta cuando, como hemos, visto el tema más ‘tratado’ de la academia era el campesinado/ruralidad), se resume en las intenciones de la joven de estudiar a los *ngöbes* panameños (pueblo indígena con pobladores en el sur de Costa Rica y norte de Panamá), cuando estos eran conocidos como *guaymíes*. Distintas situaciones políticas (intervención de Estados Unidos a Panamá, entre otras) impidieron que la etnóloga estudiara la institución del *sukia* (shamán) de los *guaymíes*, razón por la cual retorna a Costa Rica para buscar la orientación de Guevara. El consejo del profesor fue que estudiara a los *ngöbes* del lado costarricense, en los cuales la institución del *sukia* había desaparecido; esto no llamó la atención de la colega, pues estaba interesada en conocer y descifrar aquellos grandes y míticos relatos que podría portar un *sukia*; ella a todas luces “era una alumna más representativa de la antropología clásica”, es decir, su decisión era claramente “apolítica” y, lo que difería eran precisamente “los fundamentos epistemológicos en el ejercicio de nuestra disciplina [lo cual supone] que los supuestos desde los cuales unos y otros ‘construimos’ el conocimiento son diferentes. Y las razones que los hacen diferentes son políticas” (pp 206-207).

Para Guevara esto pudiera acontecer por las diferencias en las nociones de tiempo y espacio: en el pensamiento occidental una concepción lineal del tiempo entronca con el espacio solo cuando se hace referencia al recorrido, en contraste por ejemplo, con las concepciones *bribris*, las cuales plantean una concepción de tiempo y espacio diferente: en el idioma *bribri* (y otros idiomas vernáculos) estas nociones se expresan en un mismo concepto.

20 Nos referimos acá a esa construcción metafórica entre el ‘sur’ y el ‘norte’, en donde se debería acotar siempre la existencia diversa y múltiple, es decir: ‘sures’ y ‘nortes’. Además, cuando hablamos de ‘sures’ pensamos también en la parte más al norte y más al centro de esto que, política y geográficamente, entendemos como América Latina.

Esta concepción asociando tiempo y espacio como duración y recorrido, lógicamente, trascendió a la antropología desde sus inicios. Los antropólogos clásicos estudiaron las llamadas sociedades primitivas. Estas se ubicaban muy lejos de sus casas y universidades. El viaje al 'terreno' se asemejaba a un viaje en el tiempo, tanto por la duración que afirmaba la lejanía, como por la constatación de llegar a sociedades carentes de tecnologías modernas o con tecnologías 'atrasadas'. La distancia se prestaba para confundir 'terreno' y pasado. Los pueblos estudiados se consideraron casi como un pasado viviente, una imagen de algo muy antiguo, casi fósil, superado. Esta sensación se veía evidentemente apoyada por el hecho de que en el 'terreno', el etnógrafo encontraba entonces pocas huellas de lo occidental (Guevara 2004: 212).

Esta situación tuvo un par de implicancias; en primer lugar, la destrucción de la "noción de un pensamiento silvestre [diferente al occidental], afirmando la idea de progreso y evolución" y, en segundo lugar, "la de casi nunca asociar el contexto etnográfico con el contexto doméstico del antropólogo" (pp 209, 210 y 213). Lo interesante de estas referencias del texto de Guevara es que se marca una notable diferencia en la forma de aproximarnos (desde el 'Sur') a las problemáticas que nos planteamos, en relación con las que se plantean en el 'Norte' (no menos interesantes e importantes): nuestro mundo de trabajo ha estado, durante una parte importante de la historia disciplinar-institucionalizada, en un 'aquí' indistinguible espacio-temporalmente de nuestro sustrato de vida cotidiana, a diferencia de las antropologías clásicas más vinculadas a una tradición que recorre distancias significativas para llegar a sus territorios de trabajo, lejos de sus hogares.²¹

Más aún, la pregunta pareciera diferir: la pregunta antropológica clásica más que sobre el 'otro' sugiere ser una pregunta indirecta por un *nosotros occidental*, o bien, 'lo que los pueblos de Occidente fueron en un pasado remoto', la pregunta era '¿cómo fuimos?'; posteriormente la pregunta dejó de ser '¿cómo fuimos?', y pasó a ser '¿cómo son los otros?', los no-nosotros; una pregunta relativista que suponía la documentación de las formas de vida de todos los pueblos llamados primitivos. En cambio, "la pregunta actual por los mundos contemporáneos" de la antropología política latinoamericana, la de 'un solo país' es "una pregunta por nosotros [...] es decir, por un mundo en el que hemos verdaderamente abolido distinciones evolucionistas [o difusionistas y relativistas] implícitas o explícitas en relación con las diversas culturas que, tanto en la lejanía como en las grandes ciudades, conviven cotidianamente" (Guévara 2004: 215, 216, 217).

21 Guevara aclara que existen países en América Latina donde los viajes etnográficos internos dan esta sensación de lejanía (espacio-temporal), precisamente, en países extensos y de difícil acceso a ciertas comunidades (por ejemplo, Colombia y Brasil); la diferencia entre antropólogos franceses y brasileños para visitar una aldea en el Xingu, argumenta Guevara, son solo las horas del viaje de Francia a la ciudad brasileña; lo cual no aplica para Costa Rica (y la mayoría de países centroamericanos), por sus pequeñas dimensiones y relativa facilidad de llegar a cualquier punto geográfico.

Aún así, Guevara esgrime que afirmar que las antropologías latinoamericanas se deslindaron tempranamente de los paradigmas dominantes sería faltar a la verdad (ya hemos demostrado acá que en sus inicios, la antropología costarricense asumió este mandato ‘clásico’). Quizás aún dicha forma de hacer antropología (clásica) se reproduce en algunas regiones remotas de países como Colombia, Ecuador o Brasil, con condiciones geográficas que se prestan a la perpetuación de estos enfoques.

La ruptura epistemológica (lo que hemos llamado desde la introducción del presente texto como *desobediencia disciplinar-epistemológica*) en los países centroamericanos en particular sucede porque, al ser países pequeños, por más remota que fuese una región a lo interno, siempre es relativamente cerca y posible llegar. “Objeto y sujeto de la antropología se constituyeron desde los orígenes en torno a un paradigma algo distinto”; en ese sentido, “la preocupación de los antropólogos por cualquier segmento de la sociedad o por cualquier pueblo dentro de la sociedad nacional, implicó una preocupación por el conjunto” más aún, “si hacemos una revisión de la literatura de antropólogos costarricenses” notaremos, “que la mayoría le escribe a un público costarricense, tratando de generar conciencia sobre algún fenómeno”. Lo cual no sucede con otras antropologías principalmente del norte o clásicas fundamentalmente academicistas (pp 220-221).

Esto ha posibilitado que en muchas ocasiones quienes trabajan con nosotros, pedantemente llamados ‘informantes’, se conviertan en nuestros amigos y que a su vez nos cuenten sus historias y relatos en medio de la sala de sus casas o bien, en el centro del parque, espacio que compartimos todos los días cuando lo cruzamos para dirigirnos a los respectivos trabajos; esta antropología es, a todas luces, *dialógica*; no podría ser de otra forma. Por eso, la pregunta implícita y explícita es, finalmente, por un *nosotros inclusivo*, que rompe con paradigmas clásicos, en fin como menciona Guevara (2004), “una antropología nuestra” que se pregunta “¿Cómo somos nosotros?”

El ‘asombro’ no tiene mucho sentido cuando se habla de comunidades que son vecinas de la casa de quien realiza el trabajo etnográfico, ‘asombrarse’ ante las angustias económicas, políticas y culturales de nuestros vecinos podría ser visto incluso como una falta de sensibilidad y de respeto por sus miserias cotidianas, que al final nos afectan directamente. Entendemos que el ‘asombro’ del que habla Krotz no sugiere desensibilización y falta de respeto, pero no tiene sentido asombrarse por lo que ya somos, por una historia compartida.²² Este paradigma político que anuncia una ruptura epistemológica con las formas clásicas de hacer antropología, supone entonces más que ‘asombro’ un *descentramiento*, como lo entienden Camacho y Pardo, es decir una “detección de conjuntos de fenómenos de orden sociocultural diferentes a los del grupo de origen del observador” que lo lleva en últimas a efectuar interpretaciones

22 La crítica más sensible que formulamos en este texto es hacia ese ‘asombro exotista’ (propuesto por Krotz), que se encuentra lejos de tipificarse como un asombro heurístico, es decir, el asombro ‘corriente’/cotidiano por nuestros ‘objetos de estudio’.

más comprensivas e inclusivas, o menos etnocéntricas en sus análisis posteriores. Este *descentramiento*, fenómeno estrechamente ligado al conocimiento de la diferencia, “se refiere entonces a un proceso por medio del cual el investigador se aparta, en sus estados iniciales de observación, de una posición reflexiva que tiende a erigir en normas universales las reglas o hábitos de su conducta” (1994: 4).

No obstante, la etnografía, en su aproximación cualitativa al conocimiento de la realidad social, ofrece también la posibilidad de hacer a un lado los propios condicionamientos culturales, el etnocentrismo occidental, las concepciones de clase y género, para aprehender el mundo desde el punto de vista de seres humanos que construyeron sistemas simbólicos diferentes (p. 9).

Este *descentramiento* supone un proceso de *resituación epistemológica*: un esfuerzo intelectual y emocional de quien investiga para poder aproximarse a esas mínimas o máximas diferencias encontradas en realidades diversificadas, implementadas y constituidas por sujetos o actores ubicados en escenarios políticos, económicos, sociales y culturales muy similares de los que proceden los investigadores. De ahí que, abordar las realidades de gentes residentes en barrios contiguos, sugiere un serio y profundo esfuerzo por *resituarse*, y pensar las diferencias más allá de las múltiples semejanzas. Podríamos preguntarnos ¿Cuáles son las diferencias entre estas gentes (vecinos, amigos), tan próximas a mi sensibilidad subjetiva, y mis perspectivas de vida y de existencia? ¿Cómo, en medio de condiciones materiales, políticas, económicas y simbólicas similares, construyen escenarios y realidades diferentes a mi mundo de sentido? Con todo, y en consecuencia, nos resistimos a ser ‘antropologías segundas’. Lo discutido anteriormente antepone más bien, un paradigma subjetivamente político que habla de procesos diferentes, separados de una antropología ‘original’ o ‘primera’, a la cual sin duda, debemos parte de nuestra especificidad, pero que difiere en materia de posicionamiento epistemológico, porque con Benjamin también conformamos parte del paraje de sujetos “vencidos”,²³ unos más que otros, en el que nos ha tocado convivir, estudiar y trabajar.

Conclusiones

La historia de la antropología en general no ha sido otra que la del paulatino reconocimiento de otros saberes y otras formas de cognición, sin embargo, este se limita a sus ‘objetos/sujetos’ de estudio, en consecuencia, le es difícil asumir la existencia de otros saberes dentro de su propio campo disciplinar. Si en verdad hoy su horizonte de sentido epistémico está dado por la pluralidad de sus ‘objetos’, evocando una “antropología de los mundos contemporáneos” (como la llama Augé

23 ‘Vencidos’ se usa como una licencia metafórica, aunque hay que recordar los procesos de opresión que han sufrido las gentes de estas tierras (América Latina). Aún así, no queremos que ‘vencidos’ sea entendido igual que ‘víctima’.

1998), no podrá pensarse más dentro de un único paradigma, sino que deberá abrirse a diferentes enfoques. La antropología latinoamericana prefigura un panorama de heterogeneidad y tiene en la actualidad la prerrogativa de constituirse en un movimiento de vanguardia, basta con dejar de pensarse en función de un centro y *descentrarse*, reconociendo ese momento contemporáneo e inaplazable. De ahí que la historia de la costarricense haya mantenido esa tendencia constante de alejamiento de las normas clásicas, constituyendo una disciplina autóctona, contemporánea y políticamente comprometida con sus 'objetos' y 'sujetos'; que ha negado casi desde su génesis el exotismo de las antropologías 'primeras'.

Las posturas antihegemónicas de fines de los setenta y los ochenta, a pesar que nos parecen hoy algo discriminatorias, tuvieron un resultado colateral no programado pero fundamental para entender la afirmación de nuestra antropología: obligaron a simpatizantes y a detractores a pensar críticamente la disciplina y sus convencionalismos tradicionales, incluyendo lo que atañe a su 'objeto de estudio', para hacer surgir lo 'propio' como nuevo paradigma. Esta teorización —hay que decirlo— ha sido poco sistematizada, aunque sí ha generado una cultura verbal que inspira indudablemente la forma en que se conceptualiza la enseñanza en la Universidad de Costa Rica. Las implicaciones de estos simples trazos aún en definición o afirmación se reflejan especialmente en la producción de quienes se forman en la UCR, es decir, los estudiantes se atreven a plantear sus investigaciones para graduarse profesionalmente en torno a temas absolutamente variados y novedosos, sin que se asome siquiera como sombra la idea de que su 'objeto' debería ser delimitado en términos de un exotismo o una determinada otredad. Hemos logrado, al fin y al cabo, crear una generación de estudiantes 'agnósticos', epistemológicamente hablando.

La antropología nuestra está en redefinición constante, hay mejoras sensibles que deben de ser discutidas e impulsadas, las cuales tienen que ver con las contradicciones de los tiempos actuales; con todo, queda claro que nuestra vocación es y ha sido, el registro de 'lo propio', lo cual ha implicado un constante 'exorcismo de lo exótico'.

Referencias citadas

Alfaro, Anastasio

1896 *Antigüedades de Costa Rica*. San José: Tipografía Nacional.

Alpizar, Natasha; Pamela Campos y Mario Zúñiga

2013 Registro de tesis en el área de Antropología Social producidas por estudiantes del Departamento/Escuela de Antropología de la Universidad de Costa Rica (1977-2011). Disponible en: <http://cul.10-multa.com/doc/933/index.html?page=5> (Acceso: 15/06/2016).

- Augé, Marc
1998 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Baudez, Claude-François
1958 “Nuevos aspectos de la escultura lítica en territorio chorotega”. En: *Actas del XXXIII Congreso Internacional de Americanistas*, pp 286-298. San José.
1967 *Recherches Archéologiques dans la vallée du Tempisque, Guanacaste, Costa Rica*. París: Institut des hautes études de l'Amérique latine.
- Benjamin, Walter
1942 Tesis sobre la historia y otros fragmentos. Disponible en: www.bolivare.unam.mx/traduccion (Acceso: 15/05/2015).
- Bozzoli, María Eugenia y Margarita Bolaños
2011 La enseñanza de la antropología en Centroamérica: ¿desde lo propio o lo ajeno? *Alteridades*. 21(41): 107-110.
- Camacho, Carlos
1982 ‘Configuración espacial y discurso ideológico en el enclave bananero’. Trabajo de grado. Escuela de Antropología y Sociología. Universidad de Costa Rica. San José.
- Camacho, José Antonio
1998 El método etnográfico. *Repertorio Americano*. (5): 13-21.
2002 Perspectivas Etnográficas: la observación y la entrevista. *Cuadernos de Antropología*. 12: 51-73.
- Camacho, José Antonio y Marta Eugenia Pardo
1994 Etnografía, epistemología y cualidad. *Reflexiones*. 27(1): 19-31.
- Camacho, Natalia y Marcela González
2002 ‘La cultura hospitalaria y la maternidad institucionalizada: una lectura antropológica de la cotidianidad laboral del Hospital de las Mujeres. Dr. Adolfo Carit Eva’. Trabajo de grado. Escuela de Antropología y Sociología. Universidad de Costa Rica. San José.
- Cardoso de Oliveira, Roberto
1998 *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15.
2000 Peripheral anthropologies ‘versus’ central anthropologies. *Journal of Latin American Anthropology*. 4(2): 10-30.
- Chayanov, Alexander Vladimir
1985 *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Departamento de Antropología
2005 Proyecto Escuela de Antropología (Documento inédito). San José: Universidad de Costa Rica.
- Dobles, Álvaro
1980 ‘Folklore e ideología: vigencia actual de los contenidos ideológicos de canciones folklóricas en tres poblaciones rurales de la Región Central de Costa Rica’. Trabajo de grado. Escuela de Antropología y Sociología. Universidad de Costa Rica. San José.

- Escuela de Antropología y Sociología
- 1978 Plan de estudios de la carrera de Antropología con varios énfasis: Antropología Social y Arqueología. Vicerrectoría de Docencia, Escuela de Antropología y Sociología. Departamento de Antropología. Universidad de Costa Rica.
- 1997 Plan de estudios de la carrera de Antropología. Resolución No. 6264-97. Vicerrectoría de Docencia, Escuela de Antropología y Sociología. Departamento de Antropología. Universidad de Costa Rica.
- Fernández de Tinoco, María
- 1935 “Chira, la olvidada cuna de aguerridas tribus precolombinas”. En: Carlos Meléndez (ed.), *Viajeros por Guanacaste*, pp 539-554. San José: Ministerio de Cultura Juventud y Deportes.
- Gabb, William
- 1875 On the Indian Tribes and Languages of Costa Rica. *Proceedings of the American Philosophical Society*. XIV: 483-602.
- Gagini, Carlos
- 1917 *Los aborígenes de Costa Rica*. San José: Imprenta Trejos Hermanos.
- Godelier, Maurice
- 1974 *Antropología económica*. Barcelona: Gedisa.
- Guevara, Marcos
- 2004 Por una epistemología nuestra. Política y antropología, desde los *Bribris*. *Anales de Antropología*. 38 (1): 201-228.
- Gutiérrez, Yamileth
- 2011 ‘Percepciones de las mujeres *bribbris* sobre la salud sexual y los servicios institucionales de salud que reciben’. Tesis de Maestría. Escuela de Antropología y Sociología. Universidad de Costa Rica. San José.
- Jiménez Matarrita, Alexander
- 2002 *El imposible país de los filósofos: el discurso filosófico y la invención de Costa Rica*. San José: Perro Azul.
- Hernández, Omar y Murillo, Carmen
- 1981 ‘El fenómeno de la reproducción de la fuerza de trabajo: un análisis comparativo entre pequeños productores y asalariados vinculados a la producción del cacao en la Vertiente Atlántica de Costa Rica’. Trabajo de grado. Escuela de Antropología y Sociología. Universidad de Costa Rica. San José.
- Hoopes, John
- 1996 One hundred years of anthropology in Costa Rica: a bibliography of published and unpublished sources. Texto inédito.
- Krotz, Esteban
- 1988 Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos. *Nueva Antropología*. 9 (33): 17-52.
- 2004 *La otredad cultural entre la utopía y la ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México: UAM-I y Fondo de Cultura Económica.
- 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.

Leiva, Imelda y María Eugenia Bozzoli de Wille

- 1987 *Bibliografía antropológica de Costa Rica*. Costa Rica: Laboratorio de Etnología, Departamento de Antropología, Universidad de Costa Rica.

Lines, Jorge

- 1936 *Notes on the Archaeology of Costa Rica*. San José: Imprenta Lehmann.
1943 *Bibliografía antropológica aborigen de Costa Rica; incluye especialmente: arqueología, cartografía, etnología, geografía, historia y lingüística*. San José: Universidad de Costa Rica.

López Casas, Eugenia

- 1977 'La mujer de estrato socioeconómico bajo en Costa Rica, un ejemplo de marginalidad múltiple'. Trabajo de grado. Escuela de Antropología y Sociología. Universidad de Costa Rica. San José.

Lothrop, Samuel

- 1926 *Pottery of Costa Rica and Nicaragua*. Nueva York: Museum of the American Indian, Hege Foundation.
1963 *Archaeology of the Diquís Delta, Costa Rica*. Cambridge, Massachusetts: Peabody Museum.

Mojica, Javier Francisco

- 1998 'Agroquímicos y representaciones sociales de la salud y la enfermedad en Colas de Gallo'. Trabajo de grado. Escuela de Antropología y Sociología. Universidad de Costa Rica. San José.

Molina Jiménez, Iván

- 2003 *Costarricense por dicha: identidad nacional y cambio cultural en Costa Rica durante los siglos XIX y XX*. San José: Universidad de Costa Rica.

Pittier, Henri

- 1896 "Con el obispo Thiel en Guanacaste". En: Carlos Meléndez (ed.), *Viajeros por Guanacaste*. San José: Ministerio de Cultura Juventud y Deportes.

Román, Denia

- 2000 'La nación vivida: modernidad e identidades en Costa Rica'. Tesis de Maestría. Departamento de Antropología. Universidad de Brasilia. Brasil.

Solano, Nora María

- 1980 'Relaciones entre el hombre y la tierra en Zapote de Pejibaye de Pérez Zeledón'. Trabajo de grado. Escuela de Antropología y Sociología. Universidad de Costa Rica. San José.

Stone, Doris

- 1949 *The Boruca of Costa Rica*. Cambridge: The Museum.
1962 *The Talamanca Tribes of Costa Rica*. Cambridge: Peabody Museum

Tristán, José Fidel

- 1904 "Exploración del Volcán Miravalles". En: Carlos Meléndez (ed.), *Viajeros por Guanacaste (1974), s.p.* San José: Ministerio de Cultura Juventud y Deportes, Departamento de Publicaciones.

Valitutti, Gina

1990 'La sociedad costarricense y los intelectuales de la década de 1970'. Trabajo de grado. Escuela de Antropología y Sociología. Universidad de Costa Rica. San José.

Varas, Valeria

2004 'Violencia política en Costa Rica y la construcción de una tradición de paz: una perspectiva antropológica'. Tesis. Antropología Social. Universidad de Costa Rica. San José.

Vicerrectoría de Investigación

2014 Listado de proyectos vencidos, suspendidos, terminados y en desarrollo de la Escuela de Antropología. Sistema de Información de Proyectos, Universidad de Costa Rica.

10. La etnografía de Guatemala: de la pequeña comunidad a la consultoría rápida

TATIANA PAZ LEMUS¹

La etnografía de Guatemala: de la pequeña comunidad a la consultoría rápida

Guatemala ocupa un lugar interesante en el desarrollo del pensamiento antropológico no solo por su complejidad cultural y devenir histórico, sino por haberse constituido desde inicios del siglo XX en un paisaje continuamente dibujado por la disciplina. Este texto plantea un breve aporte para identificar algunos de los ejes de trabajo de la etnografía realizada en Guatemala. Se incluye la producida desde los centros hegemónicos y periféricos, reconociendo que la producción disciplinaria está entrelazada en las dinámicas de poder del sistema-mundo (Lins Ribeiro y Escobar 2009). La lectura de la producción antropológica bajo los lentes del sistema-mundo implica observar las alianzas, articulaciones y tensiones que han existido entre especialistas nacionales y extranjeros, lo que es reconocer el carácter transnacional de nuestra propia historia. Aunque enfrentamos limitaciones en términos de producción editorial, la llamada a dejar de ser ‘antropologías sin historia’ ha sido asumida por antropólogos guatemaltecos que han rescatado diferentes aspectos de la genealogía disciplinaria: Edgar Mendoza (2000; 2009a; 2009b), María Teresa Mosquera (2006), Olga Pérez (2010), Isabel Rodas (2011), entre otros. Se suman a estos esfuerzos, las genealogías trazadas por Richard Adams (1999; 2010) y Carol A. Smith (1999) que ilustran las múltiples conexiones entre académicos de diferentes nacionalidades. Dada la alta densidad de producción antropológica en Guatemala, se debe aclarar que este no es un análisis exhaustivo de la etnografía realizada en el país ni la única estrategia de lectura sobre su historia académica. En ese sentido, en este capítulo se exploran algunas de las transiciones que presenta la etnografía producida por parte de antropólogos nacionales y extranjeros dentro de un marco político-económico turbulento que el país ha vivido en las últimas décadas.

1 Investigadora y profesora de la Universidad del Valle de Guatemala, Guatemala.

Los inicios de la etnografía en Guatemala

El pensamiento antropológico en Guatemala tuvo como base diferentes fuentes de conocimiento dado el interés —en diferentes momentos del devenir histórico— por estudiar y administrar la diversidad étnico-cultural del territorio. En obras coloniales como los *Títulos* de diferentes pueblos mayas o los diccionarios y doctrinas de las lenguas —como fray Domingo de Vico o fray Francisco Ximénez— se realizaron registros detallados de dicha diversidad. Sin embargo, fue con el pensamiento humanista guatemalteco que se desarrolló una primera etnología de gabinete marcada por los cuestionamientos de su época. Entrado el período republicano, intelectuales liberales y conservadores discutieron sobre los retos de un país diverso en culturas y *razas*, y diseñaron para su gestión un modelo con ciudadanías diferenciadas que afectaban la distribución de recursos y poder. El aparato del nuevo Estado de Guatemala mantuvo, por medio de su sistema educativo, el ejército, la división de tierras y su marco legal; un eficiente sistema de subordinación y explotación. La preocupación sobre *el indio* fue tema de debate —particularmente en materia educativa tras la reforma liberal de 1871— en diarios, congresos y aulas universitarias. El intercambio entre los humanistas del istmo centroamericano incluyó tanto el positivismo liberal como el pensamiento espiritualista, en la segunda línea gracias al contacto con intelectuales latinoamericanos modernistas, hispanistas, vitalistas y teosofistas (Casaús y García 2005: 89). Estas redes de conocimiento compartieron ideas y experiencias con los países del *eje interamericano* descrito por Marisol de la Cadena para Perú y México (2009: 259).

La generación pionera de la antropología guatemalteca como la denomina Mendoza (2000: 29-30), estuvo conformada por intelectuales diversos, muchos de ellos autodidactas, maestros y profesionales del Derecho. El inicio de la exploración antropológica estuvo enfocada en la formación del sujeto nacional y la posible asimilación de la población indígena. Si bien se cuestionaron sobre la cultura y los idiomas presentes en el territorio, pocos escribieron a partir de la vivencia directa o de la recolección de datos empíricos. La excepción podría encontrarse en la labor del investigador y explorador suizo Otto Stoll, que en 1884 publicó *Zur Ethnographie der Republik Guatemala* tras una extendida visita por el país, y como tesis para optar a la cátedra de Geografía de la Universidad de Zurich. La obra llegó a manos de un pequeño círculo de intelectuales alemanes residentes en Guatemala, quienes la compartieron posteriormente (Goubaud 1958: xxii). En 1936 se publicó la traducción hecha por Antonio Goubaud Carrera, el primer antropólogo guatemalteco de formación universitaria, lo que facilitó su distribución a una mayor audiencia interesada en la diversidad lingüística del país. Stoll consideró “incierto formular una orientación etnográfica y cronológica del policromado mosaico que forman” (1958: 1) y optó por estudiar a los habitantes con base en la diferenciación lingüística y distancia geográfica. La decisión metodológica resultó en la descripción de ‘pueblos aislados’ con detalles generales sobre su ubicación y la caracterización

de la composición básica de las gramáticas. La preferencia de Stoll por su estudio resonó con el enfoque etnográfico de la Escuela de Chicago que llegó a Guatemala en la década de los treinta.

Es así que las etnografías de Guatemala describieron a las comunidades como *locus* de la cultura, siguiendo la línea trazada por Robert Redfield y su estudiante Sol Tax (Méndez-Domínguez 1975). Tax argumentó que el municipio era la unidad cultural, y por lo tanto el punto de partida para la investigación etnográfica (1937). Las barreras geográficas y la cohesión generada por el lenguaje, el vestido, las tradiciones y la organización cívico-religiosa, facilitaban la contención cultural. Él tomó como referencia los municipios del altiplano central, principalmente del departamento de Sololá, y con ello esbozó una tipología basada en la concentración permanente de población indígena en la cabecera municipal (Tax 1937: 427-432).² De acuerdo con él, los municipios indígenas eran unidades sociales y culturales coherentes, “un grupo único, unido por sangre y tradición, y diferenciado de todos los otros por su historia, lengua y cultura” (p. 433, mi traducción). Entendido de esta manera, el gentilicio equivalía a la identidad étnica (p. 425). Asimismo, la producción antropológica de ‘estudios de comunidad’ en municipios indígenas fue amplia: Charles Wisdom con los Ch’orti’ (1940); Oliver La Farge en Santa Eulalia (1947); Ruth Bunzel sobre Chichicastenango (1952); Maud Oakes en Todos Santos Huehuetenango (1951); Sol Tax sobre la economía montería en Panajachel (1953); Charles Wagley en Santiago Chimaltengango (1957); Melvin Tumin (1952) y John Gillin (1958) en San Luis Jilotepeque.³ Sin mayor interés o preocupación por los ladinos dentro de este esquema, la primera ola etnográfica en Guatemala tuvo un parco acercamiento a los *no-indígenas*.

El legado de Sol Tax fue más allá de los estudios de comunidad, y se extendió con la formación de una generación de antropólogos guatemaltecos como Antonio Goubaud Carrera, Juan de Dios Rosales y Alfredo Méndez-Domínguez. Cabe señalar que Goubaud no solo fue el primer antropólogo del país sino que tradujo varias etnografías, ahora consideradas clásicas, sobre Guatemala. De igual forma, continuó el enfoque de Tax y planteó que en el país para la década de los sesenta existían aproximadamente doscientos grupos étnicos distintos, siendo cada uno “[...] una comunidad social, un conjunto de costumbres, actitudes, sentimientos y modalidades del pensamiento que son compartidas en una forma convencional, por el grupo de personas que ocupan un área geográfica, un territorio” (1964: 23). Además identificó seis aspectos que fundamentaban la demarcación de estos grupos étnicos:

-
- 2 Clasifica a los municipios en tres tipos: pueblos vacíos, núcleo y una combinación de ambos. La variable que determina esta tipología es la presencia de población indígena. El que exista una concentración considerable de población ladina (no-indígenas) en la cabecera municipal resultaría en la clasificación del mismo como pueblo vacío o vacante.
 - 3 De las etnografías mencionadas, solo las realizadas por Charles Wisdom, Melvin Tumin y John Gillin se enfocaron en el oriente de Guatemala.

1. Diferencias lingüísticas, no solo los idiomas clasificados sino las posibles doscientas variantes dialectales.
2. Diferencias en indumentaria, en particular la vestimenta femenina.
3. Diferencias económicas, tanto diversidad laboral como ‘especialización industrial’.
4. Diferencias en la organización social, desde familia, matrimonio, herencia, propiedad y estructura política-administrativa.
5. Diferencias en la organización religiosa, enfocado en expresiones culturales como las cofradías no en la diversidad confesional.
6. Diferencias somáticas, pues “para el indígena estas diferencias físicas, entre los habitantes de un municipio y otro municipio, son reales” (p. 24).

La ‘hegemonía cultural’ al interior del municipio sostenía “el sentimiento de una solidaridad social” que el indígena no podía encontrar fuera de las fronteras geográficas (p. 24). Si bien algunos de los antropólogos pioneros compartieron estos criterios, no pasó mucho tiempo sin que el enfoque en las pequeñas comunidades fuera cuestionado. En la conferencia ‘Integración Social en Guatemala’ realizada en 1956, los antropólogos Ángel Palerm, Joaquín Noval y David Vela cuestionaron fuertemente la falta de visión regional y la supresión del contexto político nacional en el análisis de las condiciones de vida de la población indígena (Arriola y Noval 1959: 19-21). El municipio como unidad cultural y *locus* etnográfico constituyó uno de los pilares de la historia disciplinaria; incluso desde posiciones críticas al culturalismo de Redfield y Tax, se reconoció la identificación con la comunidad pequeña que en la cotidianidad podía ser más relevante que la categoría indígena. En términos de Smith:

Una categoría social usada por científicos sociales, censos oficiales y guatemaltecos no-indígenas, pero por pocos indígenas. Los indígenas se reconocen a sí mismos como miembros de comunidades específicas, que usualmente, pero no siempre, corresponden a la división administrativa más pequeña, el municipio [...] (Smith 1990: 3, mi traducción).

Ahora bien, el estudio de las pequeñas comunidades iba de la mano con las grandes tradiciones de Redfield o las áreas culturales como Mesoamérica. Al compartir características claves, las pequeñas comunidades eran parte de un marco de referencia histórico y cultural más grande (Kirchhoff 1952; Redfield y Tax 1952). Es así que bajo la influencia de la tradición de Chicago, y no tanto del particularismo cultural de Boas, las etnografías sobre pequeñas unidades culturales dibujaron un ecosistema más amplio. Planteamientos posteriores sobre Mesoamérica hablaron tanto del legado colonial y la resistencia comunitaria (Wolf 1967), como del substrato cultural presente en el cuerpo simbólico de las múltiples expresiones espirituales y rituales (Gossen 1986).

Los primeros nichos de la antropología guatemalteca

La llegada de la Revolución de 1944 tras el derrocamiento del entonces presidente Jorge Ubico, dio paso a la creación de espacios que albergarían la vanguardia de la antropología guatemalteca. El Instituto Indigenista Nacional —IIN— fundado en 1945 llevó “el pensamiento indigenista [...] a la institucionalidad del estatal” e incentivó “el estudio científico de la realidad nacional por medio de las herramientas que proveía la antropología social y cultural” (Dary 2013: 112-113). La vinculación entre la antropología y el indigenismo mantuvo una tensión —aún presente— entre el registro cultural y la gestión de la diferencia. A los ojos del Estado, los indígenas eran a la vez reliquias del pasado —sujetas a un registro museográfico— y poblaciones a integrar o asimilar. Sin embargo, entre los múltiples colaboradores del IIN existían diferentes posturas sobre el rol de la asimilación y la integración en el país (Adams 1999: 194). El IIN formó a una generación de antropólogos guatemaltecos que realizaron investigaciones propias con el método etnográfico, siempre enfocados en los municipios.⁴ Goubaud Carrera fungió como primer director del instituto, y organizó el primer equipo técnico para las investigaciones de campo. Joaquín Noval y Francisco Rodríguez Rouanet, ambos sin educación universitaria, aprendieron la antropología dentro de la institución (Rodríguez 1997; Escobar 2014); también sería la escuela de Elida Ester Cabrera, la primera mujer etnógrafa de Guatemala. La incorporación de técnicos de campo provenientes de diferentes regiones con dominio de los idiomas mayas permitió el trabajo paralelo en los departamentos del país. Las etnografías del instituto buscaban orientar posibles intervenciones estatales indagando desde las comunidades pequeñas la solución a problemas nacionales (Noval 1959).

Al poco tiempo de fundado el IIN Goubaud Carrera partió como embajador de Guatemala ante Estados Unidos; Joaquín Noval fue el nuevo director de la institución. Los lazos de Goubaud con el instituto no se rompieron, y durante su estancia en Washington solicitó al Smithsonian Institute el apoyo de un antropólogo social que impartiera cátedra en la recién formada Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos —USAC— y que proveyera asistencia técnica. Fue así que en 1950 Richard N. Adams fue propuesto por el *Institute of Social Anthropology* y, con el aval de Goubaud, llegó a Guatemala (Adams 2010: 153). El propósito de su estancia dentro del IIN era asesorar los proyectos de investigación y desarrollo. Cabe resaltar que esta no fue la única entidad estatal que realizó investigación antropológica en la primera mitad del siglo XX. El Instituto de Nutrición de Centroamérica y

4 Como ejemplo, solo en 1948 se publicaron los títulos: *Chinaulta: síntesis socio-económica de una comunidad indígena guatemalteca*; *Chuarrancho: síntesis socio-económica de una comunidad indígena guatemalteca*; *San Antonio Aguas Calientes: Síntesis socio-económica de una comunidad indígena guatemalteca*; *San Juan Sacatepéquez: síntesis socio-económica de una comunidad indígena guatemalteca*; *Santa Catarina Barabona: síntesis socio-económica de una comunidad indígena guatemalteca*.

Panamá —INCAP— fundado en 1949 condujo una exploración etnográfica con un enfoque aplicado. Nevin Scrimshaw, médico estadounidense, había consultado con Margaret Mead sobre la posibilidad de incorporar antropólogos en la investigación de la salud al momento de definir la labor del instituto (p. 153). A los seis meses de su llegada, Richard N. Adams dejó la cátedra en USAC y se trasladó al INCAP para realizar investigaciones etnográficas en las comunidades donde intervenía la institución; elaboró un manual sobre los principios de la antropología para capacitar al personal de salud, que luego fue publicado como un libro sobre antropología aplicada, el primero de su tipo en Guatemala (1952). Desde sus inicios, la unidad de antropología en el INCAP realizó estudios etnográficos sobre hábitos alimenticios y percepciones de salud-enfermedad; la demanda de trabajo era tal que se incorporó más personal formado en antropología.

La antropología en Guatemala, al igual que en otros países de América Latina, “emergió rodeada de instituciones de producción de población y apoyada por el Estado” (De la Cadena 2009: 275). Sin embargo, tras la caída de Arbenz en 1954, el escenario cambió sustancialmente. Hubo serios cuestionamientos a las instituciones creadas durante el gobierno revolucionario. Joaquín Noval se vio obligado a renunciar y fue perseguido, primero por su relación con el Partido Comunista y luego por su militancia con el Partido Guatemalteco de los Trabajadores —PGT—. El IIN suspendió actividades por tres meses y fue reinstaurado después de una evaluación sobre sus vínculos institucionales bajo el mando de Juan de Dios Rosales (Dary 2013: 119; Rodríguez 1997: 20-21). De modo que, en los primeros años del gobierno de la contrarrevolución, el IIN fue reestructurado y la integración se volvió el tema central de su agenda de trabajo.⁵ En 1957 se fundó el Seminario de Integración Social Guatemalteca con el propósito de fomentar la discusión de los paradigmas de integración. Claudia Dary explica que mientras el IIN recibió la influencia de Manuel Gamio, la nueva entidad tuvo como referencia a Aguirre Beltrán (2013: 121). Adicionalmente, el Seminario ejerció un papel importante como editorial de una diversidad de obras antropológicas y humanistas. Mientras tanto el IIN continuó sus labores de investigación, con un presupuesto limitado, en temas relacionados con la agenda de integración que establecía el gobierno de turno: lingüística, educación, migración, medicina popular, y otros (Rodríguez 1997: 66-105).

El INCAP continuó sus labores de investigación antropológica y en 1955 reforzó sus filas con más antropólogos. Nancie L. González,⁶ nutricionista con una maestría en Antropología, realizó sus primeras investigaciones para el Instituto sobre las prácticas alimentarias en el área *kaqchikel* (Adams 2010: 154). A los dos años se incorporó a Alfredo Méndez-Domínguez como investigador, y tras presentar la tesis de doctorado en la Universidad de Chicago en 1960 fue el primer antropólogo guatemalteco contratado

5 Claudia Dary sintetiza las objeciones de Joaquín Noval a la nueva agenda de trabajo del IIN por su visión asistencialista (2013: 124-127).

6 En sus primeras publicaciones firma bajo el nombre Nacie L. Solien.

a tiempo completo (p. 154). De igual forma, González regresó con el doctorado y permaneció de 1960 a 1964 en la unidad de antropología. En estos años también estuvo presente el médico pediatra Juan José Hurtado, que luego se convertiría en el referente de la antropología médica en Guatemala. Las investigaciones permitieron algunas innovaciones en el campo de la salud como la relación del destete con el espaciado de los embarazos y la creación de suplementos nutritivos alternativos a la leche vacuna. Por otro lado, la intervención militar estadounidense en el derrocamiento de 1954 supuso un quiebre en las alianzas académicas entre nacionales y extranjeros; la radicalización ideológica de algunos intelectuales guatemaltecos condujo a la sospecha de la antropología norteamericana en el país. Sin embargo, la colaboración permaneció en el campo de la aplicada. Alfredo Méndez-Domínguez continuó su vinculación con la academia norteamericana, particularmente en el campo de la salud a través de proyectos de investigación desde instituciones estatales como el INCAP. Cabe señalar que a pesar de la vasta literatura y labor etnográfica en el país, aún no se contaba con una formación de pregrado. Los primeros antropólogos recibieron su formación como etnógrafos en las instituciones estatales, algunos obtuvieron la formación de pre y posgrado en el extranjero por su relación con académicos estadounidenses. A partir de 1946 en la recién fundada Facultad de Humanidades de USAC se impartió la cátedra de antropología. Si bien, al ser creada dicha facultad, Goubaud presentó propuestas para la creación de una formación específica en antropología (Mendoza 2009a), no fue sino hasta 1975 que se creó el pregrado en la disciplina (Rodas 2011: 12).

Con la apertura al establecimiento de universidades privadas, se fundó la Universidad del Valle de Guatemala —UVG— en 1966, y con ella un nuevo espacio para la formación antropológica.⁷ A los dos años de su fundación se creó el área de Ciencias Sociales bajo la dirección de Alfredo Méndez-Domínguez, y luego esta se convirtió en la primera Facultad de Ciencias Sociales del país (Álvarez 2011). Ya en 1968 desde UVG, Méndez-Domínguez coordinó proyectos de investigación con carácter interinstitucional que incluía a personal del IIN (Rodríguez 1997: 46). Inicialmente ofreció licenciaturas en Ciencias Sociales y en Historia. Fue hasta 1985 que se creó el pregrado en Antropología bajo la dirección del belga Didier Boremanse, quien dio prioridad a la experiencia práctica en investigación y trabajo de campo como parte de la formación básica (Álvarez 2011; Rodas 2011).⁸ Este énfasis en el diseño de la carrera abrió las puertas a los antropólogos aplicados de INCAP pues tanto Nancie

7 Aún hoy en día, USAC y UVG son las únicas instituciones de Educación Superior que ofrecen la formación en antropología como pregrado.

8 En 1989 el plan de estudios fue modificado y se ofrecieron los títulos de *baccalaureatus* y licenciatura en Antropología y Arqueología. La historia de la Facultad de Ciencias Sociales y de la Licenciatura en Antropología es un proyecto que aún estamos desarrollando, y en ese sentido puede decirse que sigue siendo una ‘antropología sin historia’. Es posible hacer el recorrido por los precursores de la carrera Alfredo Méndez-Domínguez, Marion Popenoe de Hatch y Didier Boremanse (Álvarez Castañeda 2011).

L. González como Juan José Hurtado se incorporaron al claustro docente. González tuvo influencia en varias generaciones de vallerianas con la cátedra de antropología aplicada que impartió, esporádicamente, hasta la década de los noventa.

Transiciones en la preocupación etnográfica

En consecuencia con la dinámica en la política nacional (la militarización del gobierno y los levantamientos insurgentes) e internacional (el espíritu crítico de la lucha por los derechos civiles, el empuje de la Guerra Fría, los levantamientos de izquierda en América Latina), la etnografía de Guatemala desarrolló un mayor interés por la economía política. La transición fue lenta, y en buena medida liderada por los académicos guatemaltecos que discutieron sobre la articulación de la conciencia de clase, la diferencia cultural y la lucha contra el poder oligárquico en el país. El debate se forjó entre el marxismo ortodoxo de Severo Martínez Peláez (1970), quien consideró al *indio* una creación colonial desprovista de contenido cultural propio y que perpetuaba la subordinación y explotación por parte del criollo; y el marxismo cultural de Carlos Guzmán-Böckler y Jean-Loup Herber (1974) que plantearon la dicotomía *indígena-ladino* como la base de la contradicción de clase, fundada en opuestos raciales y culturales. A este escenario se sumó Humberto Flores Alvarado, antropólogo guatemalteco formado en Argentina, con una fuerte crítica a la burguesía servil guatemalteca y al colonialismo académico que mantenía Estados Unidos en sus coetáneos (Flores 1973); las discusiones convergieron en su postura anti-hegemónica con aquellas de Franz Fanon y Alberto Memmi, creando para posteriores generaciones una base crítica sobre el conocimiento propio (Adams 1999: 224-230). Estos mismos debates se dieron al interior del frente revolucionario ante la incorporación de las masas que estaban conformadas por indígenas campesinos (Murga 2007; McAllister 2010). El recrudecimiento de la violencia estatal y la reserva del movimiento insurgente impidieron la circulación amplia de la producción antropológica militante, que no eran etnografías sino análisis sobre lo vivido dentro de las filas y con las comunidades simpatizantes al levantamiento. Algunas luces de dicha riqueza pueden encontrarse en las memorias de Aura Marina Arriola (2000) y en el trabajo de recuperación que se realiza desde diferentes iniciativas académicas.⁹

9 Algunas antropólogas guatemaltecas se han dado a la tarea de explorar la labor de los antropólogos militantes y la formación de los cuadros políticos de la época, entre ellas Gabriela Escobar, Gabriela Grijalva y Ana María Cofiño. Además se han rescatado varios textos antropológicos de la época a través de la Cátedra Joaquín Noval. El antropólogo Felipe Girón también ha realizado investigación en las comunidades que vieron los primeros levantamientos en el Oriente durante la década de los sesenta. Véase: Antropología de Guatemala. Disponible en: <http://antropologiadeguatemala.tumblr.com/> (Acceso: 15/06/2016).

Las etnografías de las décadas de los setenta y ochenta continuaron centradas en la población indígena, y lentamente las descripciones fueron más allá del tradicional recuento de una comunidad pequeña, ensimismada y apolítica. Destaca aquí el trabajo etnográfico de Ricardo Falla, antropólogo y sacerdote jesuita guatemalteco, que en Quiché Rebelde (1978) describió las oposiciones locales a la tradición que podían llevar al cuestionamiento del *statu quo*. Su interés por la participación política de la población indígena le llevó a las comunidades desplazadas por la guerra en la década de los ochenta y posteriormente sería vertido en uno de los recuentos más crudos de la violencia experimentada por los desplazados en la selva guatemalteca (1992). Su línea de trabajo continuó con la antropóloga guatemalteca Myrna Mack Chang, quien puso la investigación etnográfica al servicio de las poblaciones desplazadas en resistencia; ella desempeñó un papel importante con la denuncia de las violentas políticas estatales en medios de comunicación y con el centro de investigación AVANCSO (del que fuera fundadora), hasta su asesinato por un comando militar en 1990. Ahora bien, pocas etnografías trataron en su momento las tensas relaciones entre la comunidad y el Estado durante el período más álgido del conflicto armado. Uno de los primeros trabajos compilados como recuento etnográfico de la guerra a nivel local fue *Harvest of Violence* editado por Robert Carmack (1988). Los artículos compilados abordaron la experiencia de violencia vivida por los pueblos indígenas en el altiplano e Ixcán. La compilación contó con los aportes de Shelton Davis, Richard Adams, Robert Carmack, Beatriz Manz y David Stoll, entre otros; y colocó a las comunidades dentro de un marco nacional compuesto por movimientos campesinos, organizaciones de guerrilla, represión militar y la política de despojo implementada por el Estado. El texto —publicado en inglés— tuvo impacto en la academia extranjera y asentó el esfuerzo por desarrollar una antropología de la violencia; sin embargo, no fue referencia en Guatemala hasta la década de los noventa tras la publicación en español por Flacso-Costa Rica.

Por otra lado, la mirada crítica desde la economía política se extendió a los otros campos de la disciplina, por ejemplo Robert Carmack (1979) analizó la asimetría del poder en la continuidad cultural dentro su análisis etnohistórico sobre el reino *K'iche'*. De acuerdo con Carol Smith, incluso los antropólogos que tenían un enfoque cultural, como es el caso de Barbara y Dennis Tedlock, incorporaron una visión histórica en sus escritos (1999: 135). Sin embargo Beatriz Manz, antropóloga chilena que colaboró con Myrna Mack en la década de los ochenta, indica que hubo un repliegue en la cantidad de publicaciones antropológicas sobre Guatemala y aquellos que lo hicieron difícilmente salieron del recuento ahistórico de las culturas (2004: 8). Lentamente antropólogos guatemaltequistas y mayanistas¹⁰ empezaron a leer y colaborar con intelectuales guatemaltecos. Carol Smith, en su volumen editado '*Guatemalan Indians and the State*' (1990) reconoció las críticas de Martínez Peláez y Guzmán-Böckler, y discutió las posibilidades de un semi-proletariado indígena, campesino y artesano que

10 Para usar la provocación de Edward Said, respecto a la academia dedicada a describir la otredad.

se enfrenta de diferentes formas al Estado. Como crítica de las etnografías tradicionales, Smith examinó el peso de la política nacional y la historia en la cuestión cultural, y planteó una relación dialéctica entre clase, etnicidad y comunidad con el Estado criollo monocultural. Su énfasis en las intersecciones de clase y cultura influyeron el trabajo de antropólogos extranjeros y nacionales. En general, al superar las fronteras de la pequeña comunidad las nuevas etnografías dejaron ver la subordinación y vinculación con las políticas estatales.

Ahora bien, es importante señalar que en la década de los ochenta también hubo innovaciones en la antropología aplicada y los proyectos de cambio en conocimientos, actitudes y prácticas —CAP—, con los aportes de Alfredo Méndez-Domínguez, Elba Villatoro y Elena Hurtado (Mosquera 2006: 28-28; Adams 2010: 156-158). Elena Hurtado se incorporó a la unidad de antropología de INCAP y desde ahí colaboró con Susan Scrimshaw en la adaptación de las metodologías rápidas para el análisis de enfermedades y comportamientos de riesgo en la nutrición de los infantes (Scrimshaw y Hurtado 1984; Scrimshaw y Hurtado 1988). Los aportes de Hurtado fueron referencia a nivel internacional para el diseño de marcos metodológicos de investigación y educación para la salud pública.

Identidad, comunidad política y plurivocalidad etnográfica

En la década de los noventa los movimientos mayas embistieron con fuerza las posturas colonialistas del Estado ante la conmemoración del V centenario; el llamado a descolonizar las identidades étnicas coincidió con el cese al fuego entre el frente guerrillero y el ejército, el primer golpe de Estado del período democrático y la implementación de políticas neoliberales que reducirían los servicios y empresas estatales. Los académicos mayas abordaron los argumentos multiculturales y escribieron sobre autonomía política, autodeterminación cultural y reparaciones materiales/terreno (Cojtí 1991; Rodríguez 1992). Adicionalmente, los debates sobre el pluralismo tomaron gran revuelo tras la firma de los Acuerdos de Paz (1996) y la consulta popular para las reformas constitucionales de 1999. Los debates más álgidos se dieron entre el antropólogo *kaqchikel*, el periodista de derecha Estuardo Zapeta (1999) y el literato Roberto Morales (1994; 1998). Se sumó a este escenario, la controversial postura de David Stoll (1999) frente al testimonio de Rigoberta Menchú (Menchú y Burgos-Debray 1985; Menchú 1998) que obtuvo gran atención de la comunidad internacional (Morales y Burgos-Debray 2001; Grandin 2011).

En la medida que la representación de la población indígena se hizo en términos de ser maya (o pan-maya) desde las organizaciones y desde el Estado (particularmente con el reconocimiento de la categoría de pueblos incluidos en los Acuerdos de Paz), un *corpus* grande de literatura antropológica se enfocó en el movimiento, sus líderes y detractores. Así mismo, la firma de tales acuerdos trajo un aumento en el financiamiento de programas de desarrollo y por ende, de las iniciativas académicas

en centros de investigación independientes como CIRMA, FLACSO, AVANCSO, entre otros. De modo que, en la década de los noventa mayas y no-mayas convergieron como autores en ediciones compiladas que cuestionaban las posturas oficiales y políticas estatales ante la diversidad étnico-cultural (Fischer y Brown 1996; Casaús y Gimeno 2000). En general, se puede afirmar que hubo un repunte de nuevo en la antropología mayanista producida por investigadores extranjeros; mientras tanto, los intelectuales mayas cuestionaron la tradicional autoridad académica, la construcción de la otredad y la univocalidad en la etnografía guatemalteca.

Con el ojo etnográfico puesto en el *performance* político a nivel nacional, las etnografías se movieron de la pequeña comunidad a la comunidad política; los argumentos esencialistas de cultura (ya sea como marcadores de identidad o substrato cultural) fueron instrumentales para la discusión de los derechos a la diferencia (Cojtí 1991; Fischer 2001). Los argumentos sobre el sustrato cultural del ser maya no se limitaron al conocimiento arqueológico o etnohistórico; los etnógrafos enfatizaron la continuidad cultural maya en la cosmovisión y la espiritualidad. Barbara Tedlock (1992) aprendió sobre epistemología y sanación como aprendiz de una *aj q'ij*; Carol Hendrickson (1995) resaltó el significado y contenido ancestral entretejidos en la indumentaria y la identidad política de las mujeres de Tecpán; Robert S. Carlsen (1997) describió en el *Jaloj-K'exoj*—una espiral de vida y muerte— un recurso utilizado por las personas de Santiago Atitlán para resistir la dominación colonial y estatal, y dar una voz a las personas después del enfrentamiento armado. Dennis Tedlock (1997) vertió su conocimiento como *aj q'ij* su dominio sobre el idioma *k'iche'* para elaborar una narrativa de la cosmogonía e historia política de dicho pueblo. Kay Warren (1998) describió el pan-mayanismo que oscilaba entre la esfera política nacional de los líderes mayas, los intelectuales pan-maya y la comunidad de San Andrés *Semetabaj* como escenario de prácticas y liderazgo ancestral del *Kamal B'e*. Edward F. Fischer (2001) demostró la relación entre el despertar pan-maya y las políticas culturales del Estado como producto de la relación dialéctica entre comunidad y nación; y también la planteó como hilo conductor de la historia política y económica de Tecpán Guatemala. Diane Nelson (1999) describió a los *maya-backers* que se infiltraban en la estructura institucional del Estado, junto a aliados no-mayas, y creaban incomodidad al poner 'el dedo en la llaga' del colonialismo guatemalteco. Santiago Bastos y Manuela Camus (2003) analizaron las posiciones políticas de los movimientos indígenas a través del tiempo y de las organizaciones (con agendas desde el campesinado, el radicalismo étnico y la reivindicación cultural), así como las alianzas y conflictos que se generan con el Estado y las élites nacionales.

Durante este mismo período, se vio un auge en la literatura producida por sociólogos, lingüistas, historiadores y antropólogos mayas; al reto de la *plurivocalidad académica*—llamada así por Demetrio Cojtí y Rajche Rodríguez—, se sumaron las investigaciones de muchos otros intelectuales mayas (Esquit 2004; Camposeco y Oxlay 2003). Ejemplos de lo realizado en el campo de la antropología son los aportes de Margarita López Raquec, Víctor Montejo e Irma Alicia Velásquez Nimatuj. López se

especializó en el conocimiento del idioma *kaqchikel*, trabajando tanto el desarrollo de la conciencia lingüística como el rescate y la estandarización de los idiomas mayas (1995). Montejo (1995; 2005) presentó la vivencia de violencia, despojo y destierro durante la guerra en formato de testimonio y seguidamente su análisis sobre el surgimiento de la intelectualidad maya. Velásquez Nimatuj (2002) exploró la conformación histórica de la pequeña burguesía *k'iche'* en Quetzaltenango, el desarrollo de sus argumentos políticos y su postura frente a los aspectos fundacionales de la revitalización y movimientos pan-maya. Otros autores se enfocaron en la arena política, explorando las fachadas de la apertura estatal para el diálogo y la adopción de un modelo multicultural de ciudadanía que reconocía al indígena siempre que este se ajustara a las normas y ventanillas de oportunidad (Cojtí 2005).

Tras la firma de los Acuerdos de Paz hubo un repunte en el abordaje de la identidad étnica, el posicionamiento político y la problematización del racismo y la discriminación. La Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales —AVANCSO— lanzó la colección *Racismo en Guatemala*,¹¹ el primer volumen presentó ideas novedosas para el estudio del racismo e incluyó dos textos sobre la genealogía del pensamiento antropológico elaborados por Richard Adams (1999) y Carol Smith (1999) que fueron referencia para el presente ensayo. El mismo volumen incluyó el acercamiento de Jorge Ramón González Ponciano al racismo presente en los imaginarios sociales sobre sangre —lo que él llamó ‘blancura’—, y que bajo la clásica dicotomía ladino-indígena ocultó la permanencia de nociones coloniales de pureza (1999). Del mismo modo, el Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica —CIRMA— produjo la colección *¿Por qué estamos como estamos?*, que acompañó la exposición interactiva y campaña educativa del mismo nombre. La serie contó con el volumen etnográfico *Las relaciones étnicas en Guatemala 1944-2000* elaborado por Richard Adams y Santiago Bastos (2003). Los autores tuvieron el apoyo de dieciséis etnografías ‘comunitarias y regionales’ para el análisis comparativo sobre la dinámica de poder en las relaciones étnicas en cinco regiones del país: en occidente, la población maya tomó el poder económico y político pero a nivel local; en el norte convergieron la continuada explotación bajo el sistema de fincas, la diáspora *q'eqchi'*, y las relaciones multiétnicas en Ixcán tras los desplazamientos poblacionales por la guerra; en suroccidente siguió como territorio poco explorado por el ojo antropológico, dominado por grandes fincas con mano de obra indígena y jornaleros temporales en condiciones precarias; en oriente, los enclaves indígenas pequeños (mayas y no-mayas) abrazaron la revitalización étnica, y junto a los mestizos pobres mantuvieron la protección sobre bosques comunales y acceso al agua; y la ciudad de Guatemala se dibujó como la mayor receptora de la migración (casi diáspora) indígena en asentamientos, barrios y ciudades dormitorio.

11 La serie editorial sigue activa y hasta la fecha está compuesta por siete libros, incluyendo la versión en español de textos como *Más que un indio* de Charles Hale (2006).

El estudio subsecuente de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales — FLACSO— Guatemala, denominado *Mayanización y vida cotidiana* se enfocó en las categorías naturalizadas y las experiencias locales de etnicidad. Coordinado por Santiago Bastos y Aura Cumes (2007), el trabajo proveyó un primer recuento plurivocal del ser maya (o no) en diferentes contextos: aldeas, pueblos, escuelas y oficinas estatales. El proyecto contó con dieciocho etnografías (compiladas en el volumen II) que dieron la base empírica para el análisis de la identidad étnica como afirmación política, la lucha por la reivindicación de prácticas y espacios, y las experiencias de discriminación y opresión en diferentes puntos del país. Cabe resaltar que entre los casos compilados se encuentran piezas etnográficas sobre espacios institucionales (oficinas estatales, por ejemplo) con discursos políticamente correctos que no se traducían en prácticas de mayor equidad. Los editores mostraron tanto una comunidad indígena activa en la política nacional, como una sociedad política que a través de la afirmación étnica rechaza el modelo monocultural del Estado-nación. Lentamente se abrió la labor etnográfica al análisis, la fuerza del Estado y el capital en las dinámicas locales de poder. Algunos textos prestaron atención a las tensiones existentes entre comunidad y Estado, sin presentar a las primeras como unidades culturales estancadas en el tiempo; también capturaron la agencia y las estrategias de actores locales, sin minimizar el peso de la violencia cotidiana. Como muestra de esta nueva línea etnográfica, pueden señalarse dos publicaciones recientes: *Paraíso en cenizas* de Beatriz Manz (2004) donde se describen las vicisitudes que vivió la población de Santa María Tzejá, Ixcán; también realizó un estudio longitudinal que abarcó desde el asentamiento de la comunidad en un nuevo territorio en la década de los setenta, hasta los reacomodos sufridos en la posguerra. Organizados en un modelo cooperativista, la población trabajó junta para obtener títulos de tierra; algunas familias se involucraron en los movimientos insurgentes tras ganar conciencia de la violencia física y el despojo estatal. Manz describió a esta comunidad como una en constante formación. Es decir, la comunidad no se creó *naturalmente* por la ascendencia o la cultura, sino que la colonización de la selva, la protección de los comunes y la represión estatal dieron un sentido de unidad y solidaridad. Esta ‘conciencia de comunidad’ facilitó la creación del pueblo y las estrategias de supervivencia (2004: 188-224). Entendido así, no fue la tradición lo que unió sino el trabajo conjunto contra el despojo. De igual forma, Liza Grandia en *Tz’aptzooqeb’: el despojo recurrente al pueblo q’eqchi’* (2009) publicado en inglés en 2012 bajo el título *Enclosed* presentó una comunidad formada bajo consentimiento grupal tras las migraciones *q’eqchi’* a las tierras bajas en el norte de Guatemala. El sitiado histórico de sus comunes, idioma y creencias compartidas permitieron a los campesinos *q’eqchi’* tomar las tierras de la selva ‘sin-dueño’. Las aldeas se asentaron sobre los *comunes*: las contribuciones monetarias, los servicios y el trabajo estuvieron distribuidos de forma equitativa (aunque los roles de género están claramente diferenciados); describe que una estructura social igualitaria, espiritualidad flexible (que subsiste a las religiones específicas), agricultura de subsistencia (que permite alta movilidad) y cohesión cultural (resultado de la historia colonia) les permitió crear y sostener estas nuevas comunidades (2012: 72-80); y desde esta posición, la comunidad *q’eqchi’* presentó sus demandas territoriales a

las ONG y el Estado (p. 137). En ambos casos las comunidades fueron creadas y recreadas no solo por un tejido cultural y ancestral intacto, sino por una historia de despojo y resiliencia. La agencia generada al enfrentar estos retos, y las estrategias de supervivencia se combinaron con un sentido de solidaridad y unidad que podría decirse no depende de las relaciones armónicas sino de la experiencia de violencia y conflicto (McAllister 2010: 301; Eriksen y Nielsen 2001: 33).

Otros *locus* etnográficos

La etnografía de Guatemala se concentró en el área maya, obviamente en consecuencia de la relevancia política y demográfica del pueblo. Se plantea en esta sección, una mirada sobre los aportes y vacíos en otros *locus* etnográficos. La etnografía de la Costa Sur y el suroccidente, como fue mencionado anteriormente, sigue siendo uno de los grandes trabajos pendientes por realizar (Adams y Bastos 2003). El oriente de Guatemala fue tratado etnográficamente con los primeros trabajos sobre los municipios *poq'omam* y *chorti'* (Tumin 1952; Gillin 1958; Wisdom 1940). Las comunidades *chorti'* continuaron presentes con enfoques sobre prácticas culturales y nutricionales, así como la organización para la revitalización en la región (López García 2002; Metz 2009). Los estudios antropológicos mostraron cómo la pérdida de marcadores étnicos en la región oriental no representa la ladinización de la población (Little-Siebold 2004; Girón 2007; Molina 2007). Estos trabajos hablaron de categorías no-étnicas locales para la otredad (por ejemplo, mezclados, mestizos o naturales) y de la distribución asimétrica del poder sobre el estatus diferenciado por 'pureza de sangre', así como la brecha de oportunidades entre los habitantes de las cabeceras municipales y de las aldeas. El estudio de los patrones migratorios en estas comunidades reveló cómo las alianzas y conflictos entre indígenas y ladinos configuraron diferentes patrones de asentamiento en Estados Unidos (Paz Lemus 2003; Rodman 2006). La antropóloga Claudia Dary (2003; 2010) identificó que la memoria de ancestros fundadores y la protección de la tierra comunal ha dado un contenido cultural y posición étnica a los ladinos pardos, los *xalapas* y *xinkas*. La evidencia etnográfica mostró cómo la revitalización en el oriente no es una fachada posmoderna sino una estrategia que da unidad, poder y voz a los comuneros frente a las fuerzas extractivas.

La Ciudad de Guatemala como *locus* etnográfico no captó el interés antropológico sino hasta finales del siglo XX. El municipio albergaba en el año 2002 a un millón de personas (7 % de la población estimada) y el departamento aproximadamente tres millones (22 % de los habitantes). Resaltan tres trabajos etnográficos realizados en los últimos quince años. Manuela Camus exploró en *Ser indígena en Ciudad de Guatemala* (2002) las percepciones y experiencias de ser indígena en barrios como La terminal, La brigada y La ruedita. Los pobladores experimentaron la discriminación y pobreza urbana tras procesos migratorios que les llevaron a asentamientos de alta vulnerabilidad. Si bien se detectó un patrón de diáspora

en la llegada a la ciudad, algunos marcadores culturales que les vinculaban a las comunidades de origen se quedaron en desuso (como el traje o el idioma maya) para evitar la discriminación. De esta manera, más que la identidad étnica fue el discurso de la pobreza y la experiencia de precariedad lo que articuló la lucha por los derechos en los asentamientos. Thomas Offit en *Conquistadores de la calle* (2008) describió el trabajo infantil en el mercado ‘El guarda’, espacio común para cientos de niños trabajadores, ya fuera de forma asalariada o en apoyo a los negocios familiares. La mayoría de los pequeños eran mayas, se comunicaban regularmente con el idioma aprendido de sus padres, y las niñas utilizaban la indumentaria, sin que necesariamente se vincularan con el pueblo de origen. Aunque el autor no exploró otros contenidos culturales (creencias, simbolismos), el marcador étnico marcaba una diferencia en las interacciones cotidianas: mientras algunos bienes como frutas y flores adquirirían un valor de autenticidad al ser asociados con infante maya, en otros servicios, particularmente en el área de alimentos, eran percibidos como poco higiénicos (2008: 132-133). En este sentido el racismo latente de la sociedad guatemalteca permeaba la dinámica del mercado. Una línea diferente de aproximación etnográfica se encuentra en el trabajo de Kevin O’Neil, quien en *City of God* (2009) reconstruyó la comunidad urbana a través de las células de oración que componían la congregación de feligreses neo-pentecostales. Según él, un ‘ciudadano cristiano’ emergía de la articulación entre individuos, Iglesia y Estado-nación. Esta forma de ciudadanía cultural vinculada a la gubernamentalidad eclesial creaba una visión neoliberal y cristiana del ser nacional.

La población garífuna y afrodescendiente tuvo poca presencia en el cuerpo etnográfico de Guatemala. La etnografía sobre el pueblo *garífunas* de Livingston, Izabal se concentró en Nancie L. González y Alfonso Arrivillaga, quienes mantuvieron redes de intercambio académico con intelectuales *garífuna* y afrocentroamericanos de Belice, Honduras y Nicaragua. González discutió la organización social caribeña y el carácter transnacional de una población móvil con comunidades hermanas a través de la Costa Atlántica centroamericana y la diáspora en Nueva York (González 1969; González 1988). Arrivillaga (2007) exploró tanto la memoria y la historia cultural —en tanto legado y reinención— como la etnomusicología *garífuna*. A diferencia de Belice y Honduras, poco sabemos sobre la relación de los afrodescendientes con el Estado, las prácticas de integración y los nichos laborales que les fueron asignados, particularmente con la agroindustria bananera o el Ejército de Guatemala.

De igual modo, la etnografía de los ladinos, mestizo y otros, inició con el trabajo de Richard Adams (1956), quien realizó una encuesta en diferentes municipios del país para describir a la población ladina en su diversidad. En los trabajos más recientes se puede mencionar la etnografía que realizó Charles Hale (2006) al servicio del movimiento maya y que se enfocó en la población ladina de Chimaltenango. Al posicionarse fuera del ambiente urbano capitalino, Hale cuestionó al ladino provincial y el discurso de ‘racismo al revés’ que surgió con los cambios en la estructura étnica del poder, particularmente con la llegada de autoridades mayas

a puestos gubernativos a nivel local y nacional. Su trabajo describió cómo la adopción de un modelo multicultural de ciudadanía por parte del Estado, facilitó la formación de un imaginario social sobre un 'indio permitido' entre la población ladina y las entidades políticas nacionales. Por otro lado, José Ramón González Ponciano en su tesis doctoral 'De la patria del criollo a la patria del *shumo*' (2005) exploró cómo el modelo de oposición colonial entre criollos e indígenas en términos de blancura (superioridad racial), reapareció en las categorías de *shumo* o *cholero* (jerga para gentuza o chusma) en Guatemala. Según el autor, al perderse los marcadores culturales y aparecer las masas populares no-étnicas, la justificación del otro retomó el repertorio colonial y la jerarquía social basada en la *blancura*; además mostró que bajo el lente de la blancura se visualizan las nuevas formas del racismo y la discriminación social en la ciudad y la periferia metropolitana.

Etnografías y neoliberalismo en Guatemala

En la medida que Guatemala acogió el neoliberalismo, se dismantelaron las pocas instituciones que se generaron bajo el modelo del Estado protector; las etnografías se enfocaron en la liberalización de la importación y exportación así como en la llegada de capitales extractivos al país. A la vez, el marco neoliberal abrió las puertas al mercado de las consultorías rápidas de expertos sociales en modalidad *freelance*. Esta sección presenta un breve balance de la antropología en tiempos líquidos, tanto de la etnografía sobre el neoliberalismo y el despojo existente bajo la retórica de una modernidad flexible; como de la maleabilidad de la misma disciplina, cuando las instituciones académicas o estatales no son ya el anclaje central sino el mercado global de las ciencias sociales (Bauman 2007; ver también en este volumen capítulo 6 y 7).

La liberalización de las fronteras comerciales trajo diferentes tipos de iniciativas empresariales y entre ellas, la producción de hortalizas no tradicionales para la exportación internacional que se convirtió en una forma de sustento para muchos campesinos del país. Los antropólogos delvallerianos hicieron trabajo de campo en este tema durante 1990 bajo la asesoría de Linda Asturias de Barrios, en proyectos cortos de investigación sobre el uso de fertilizantes y las estrategias seguidas por la población campesina para cumplir con los criterios de exportación. Los resultados se vertieron en tesis de grado, y se publicaron artículos sobre el impacto de cultivos de la fresa, brócoli, arveja china y productos similares en las parcelas del altiplano guatemalteco (Asturias de Barrios 1996; Tevalán 1999; Skinner-Klée 2002). La producción de no-tradicionales fue presentada por entidades de agro-exportación como una oportunidad monetaria, reduciendo la necesidad de emigrar y permitió de alguna manera el sostenimiento de la siembra de subsistencia. Los pequeños agricultores asumieron el riesgo financiero, invirtiendo en un mercado que no podían (ni pueden) controlar y sobre el que no tenían información directa. Sin embargo, el atractivo del ingreso ocultó el riesgo, la dependencia y la explotación creando la ilusión y realidad de mayores oportunidades (Fischer y Benson 2006).

Por otro lado, el incremento de la violencia urbana y la transferencia del aparato de seguridad a las fuerzas del mercado también han sido objeto de estudio en los últimos años (Thomas, O'Neill y Offit 2011). Mientras unas etnografías profundizaron sobre los nichos laborales en el creciente sector de servicios —concretamente en las compañías de seguridad privada como fuente empleo de muchos jóvenes mayas rurales (Dickins de Girón 2011)—, otras se enfocaron en la articulación entre intereses privados y públicos en la profundización de la violencia. Rodrigo Véliz y Kevin O'Neill (2011) exploraron las estrategias municipales que llevaron al desalojo de vendedores callejeros y la gentrificación de estos barrios en favor del mercado de bienes raíces. Al atraer nuevos residentes, estos espacios seguros quedan fuera del alcance de quienes padecieron la violencia que justificó la intervención. La violencia y los escenarios (reales e imaginarios) de inseguridad en la ciudad capital han sido tratados de forma sucinta, en parte por los riesgos que quien investiga debe afrontar y por el limitado interés de las instituciones de desarrollo e investigación en la pobreza y marginalidad urbana.

La tercerización de la producción textil a nivel mundial encontró un nicho productivo. Las maquilas no fueron exploradas tanto como podría ser posible a nivel etnográfico, pues tienen un importante rol en la vida de cientos de personas de la ciudad capital y otras ciudades secundarias. Entre los pocos estudios sobre la fuerza laboral en las maquilas se encuentra el realizado por Liliana Goldin (2009) sobre jóvenes indígenas que buscaron oportunidades laborales distintas a las de sus padres, bajo el supuesto que el trabajo asalariado es menos arduo y retribuye más que el agrícola. Adicionalmente, a muchas de las jóvenes indígenas les permitió obtener independencia económica y evitar tanto el matrimonio temprano como la alternativa de ser trabajadora doméstica sin salarios competitivos o prestaciones laborales. Si bien Goldin se enfocó en las razones que motivan el ingreso a las filas de las maquilas y las tensiones étnicas que existen en dicho espacio laboral entre empresarios asiáticos, gerentes mestizos y operarias mayas, escribió poco sobre las condiciones de explotación y discriminación que viven los jóvenes trabajadores. La llegada de estas industrias y el bajo costo de las vestimentas maquileras también representaron un reto para otras formas de industria textil. En el altiplano persisten las fábricas locales especializadas en prendas de vestir como suéteres, pantalones o camisas. Kedron Thomas describió que en la pequeña industria del altiplano guatemalteco, los comerciantes se enfrentan a la saturación del mercado capitalino y buscan nichos propios bajo riesgo no solo financiero sino físico y material, pues deben posicionar el producto en espacios de alta inseguridad y violencia (2011).

Este modelo, adoptado tanto por instituciones del Estado como por ONG y universidades, también ha transformado la investigación etnográfica. Es notable que instituciones como INCAP dejaron la investigación en salud por modelos de incidencia, vía la educación nutricional, transformando así el sentido de la unidad de antropología social con la que había dado inicio (Adams 2010: 157). La

contratación de expertos sociales en modalidad de consultorías se vio reforzada con la adopción de modelos de pequeño gobierno, impulsado con fuerza a finales de la década de los noventa. Sin prestaciones, puestos fijos o salario permanente, la antropología actual compite con diseños de propuesta para consultorías en ONG, entidades estatales, cooperación internacional, unidades de responsabilidad social empresarial, etc. Asimismo, la transición de la antropología académica hacia las consultorías rápidas también está relacionada con la flexibilización laboral y el pobre financiamiento de la investigación científica. En Guatemala esta última ocupa un nicho diminuto del presupuesto nacional, resultando en fomento limitado de las ciencias en general, con prioridad al conocimiento aplicado.¹² Si bien, las universidades privadas desarrollaron institutos de investigación, en los últimos veinte años la falta de fondos propios no solo limita a esta sino también a la incorporación de profesionales en la disciplina. En muchos casos, gracias a los proyectos de investigación se contratan expertos como miembros de dichos centros; algunos trabajos de gran envergadura se han generado precisamente bajo ‘estancias’ de investigación en modalidad de consultoría (González-Izás 2014).

Es así que la antropología aplicada, que vio sus inicios en instancias como el IIN o el INCAP y que estaba enfocada en la investigación etnográfica, ha quedado en un plano secundario frente a la demanda del diagnóstico rápido, las líneas de base y las evaluaciones de impacto. Desafortunadamente existe un récord muy limitado sobre lo desarrollado en esta línea de trabajo, pues queda mucha literatura calificada como trabajos grises dentro de las organizaciones contratantes (Álvarez 2011: 22). En 2014 la Universidad del Valle de Guatemala dio inicio a las Jornadas Nancie L. González, como un espacio de reflexión sobre las ciencias sociales aplicadas. Se espera que la discusión colegiada sobre el financiamiento de estas ciencias y los nuevos nichos laborales permitan rescatar los aportes de antropólogos profesionales que laboran fuera del marco tradicional de la academia lo que de por sí puede contribuir al desarrollo de la disciplina (Rodas 2011: 13).

12 El Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología —CONCYT— señala que los proyectos para ser considerados deben estar enfocados en: a) “Desarrollar y fortalecer la infraestructura para la investigación científica y tecnológica”; y b) “Realizar investigaciones y desarrollo tecnológico en las áreas prioritarias y las que promuevan: el mejoramiento de las condiciones de educación, salud, nutrición y vivienda; el uso racional de recursos naturales renovables que asegure su conservación, fomento y mejoramiento; la prevención de la contaminación ambiental y la protección de ecosistemas; o la vinculación de las universidades y centros de investigación con el sector productivo para la solución de problemas que limitan su calidad, competitividad y productividad”. Secretaría Nacional de Ciencia y Tecnología Guatemala. Disponible en: <http://senacyt.concyt.gob.gt/portal/> (Acceso: 14/06/2016).

Conclusiones

“La mayoría de las antropologías han sido siempre, en mayor o menor medida, transnacionales.”

Lins Ribeiro y Escobar (2009: 35)

Las primeras etnografías de Guatemala —bajo directa influencia de la academia estadounidense—, se enfocaron en espacios circunscritos donde la comunidad se percibía como homogénea y por lo tanto las particularidades locales eran exploradas a profundidad. La disciplina —con el paso de los años— recogió las críticas de los intelectuales guatemaltecos e incorporó el análisis de la dinámica estatal y los procesos históricos que llevan a los presentes etnográficos. Con la llegada de la antropología de la etnicidad, el cuerpo disciplinario transitó de la cultura con un contenido estático, hacia la exploración de las identidades políticas, las experiencias de discriminación y racismo, y las consecuencias del nuevo modelo de crecimiento económico. Si bien dejó de lado la descripción de culturas locales estáticas, aún corre riesgos al utilizar categorías étnicas que homogenizan y reducen la diversidad (por ejemplo, reducir a cuatro pueblos como *mayas*, *xinkas*, *garífunas* y ladinos). Por otro lado, el trabajo etnográfico de las categorías étnicas ha permitido una mirada a la formación de una nueva sociedad política, así como al entrelazamiento de élites, instituciones estatales y no estatales, y las organizaciones de los subalternos bajo el manto de la pluralidad (Chatterjee 2004: 39-40). De igual manera, dejó el estudio clásico de las pequeñas comunidades pero queda demostrado que aún puede revelar la formación y articulación cotidiana del entramado comunitario. La mirada etnográfica sobre las localidades también ha evidenciado las alianzas y conflictos que conlleva proteger el común y por ende, la formación de las comunidades políticas. Además, quedan muchos pendientes, como la investigación etnográfica del suroccidente del país, las clases medias, los capitales privados, las élites económicas, la narcoactividad, entre otros. Es decir, que aún en un país con una alta densidad etnográfica, la disciplina todavía tiene lugar y trabajo por hacer.

No obstante, la revisión de la producción antropológica en y sobre Guatemala, no debe circunscribirse a los temas o enfoques seguidos. Se hace necesaria una historia de la antropología guatemalteca que rescate tanto a los precursores y profesionales nacionales, como los aportes de los extranjeros y los espacios que han albergado la investigación etnográfica. No basta reducir esta historia a la adopción de corrientes teóricas o escuelas de pensamiento; debe explorar las alianzas y agendas comunes entre extranjeras y nacionales. Es innegable que dicha relación continúa en múltiples formas, no solo entre núcleo y periferia sino entre sur-sur por medio de investigaciones, conferencias, doctorados y trabajo de campo conjuntos. Entre los pendientes también queda por recabar la historia de la antropología aplicada, desde el indigenismo y el INCAP hasta las consultorías y las etnografías rápidas. De

igual manera, el autoconocimiento disciplinario requiere una seria reflexión sobre el quehacer antropológico en tiempos inciertos, particularmente cuando las demandas de flexibilización laboral dificultan el trabajo de campo prolongado y despojan al etnógrafo de los resultados de su investigación. Por ello, es necesario un relato que rescate la labor realizada dentro y fuera de los nichos académicos para evitar una historia fragmentaria y parcial; un relato con criterio amplio que reconozca las múltiples facetas de la labor etnográfica en el país, con sus alianzas, retos, estrategias, aportes e innovaciones.

Referencias citadas

Adams, Richard

1952 *Introducción a la Antropología aplicada: libro de texto y manual para trabajadores de bienestar social en América Latina*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.

1956 *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala*. Guatemala: Ministerio de Educación Pública.

1999 “De la hegemonía a la antihegemonía. Racismo y antropología estadounidense en Guatemala”. En: Clara Arenas Bianchi, Charles R. Hale y Gustavo Palma Murga (eds.) *¿Racismo en Guatemala? abriendo el debate sobre un tema tabú*, pp 15-46. Guatemala: AVANCSO.

2010 Social Anthropology in INCAP. *Food and Nutrition Bulletin*. 31(1): 152-160.

Adams, Richard y Santiago Bastos

2003 *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*. Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

Álvarez, Andrés

2011 *Antropología en la Universidad del Valle de Guatemala: Hacia una Antropología Aplicada al Desarrollo*. Mimeografía.

Arriola, Aura Marina

2000 *Este obstinado sobrevivir. Autoetnografía de una mujer guatemalteca*. Guatemala: Ediciones del Pensativo.

Arriola, Jorge Luis y Joaquín Noval

1959 *Integración social en Guatemala*. Vol. II. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.

Arrivillaga Cortés, Alfonso

2007 Asentamientos Caribes (garifuna) en Centroamérica: de héroes fundadores a espíritus protectores. *Boletín de Antropología*, Universidad de Antioquia. 21(38): 227-252.

Asturias de Barrios, Linda

1996 *Producción Agrícola en Santa María Cauqué*. Guatemala: Asociación de Investigación y Estudios Sociales —ASIES—.

- Bastos, Santiago y Manuela Camus
 2003 *Entre el mecapal y el cielo: desarrollo del movimiento Maya en Guatemala*. Guatemala: FLACSO Guatemala.
- Bastos, Santiago y Aura Cumes
 2007 *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Vol. II. Guatemala: FLACSO Guatemala.
- Bauman, Zygmunt
 2007 *Liquid times: living in an age of uncertainty*. Cambridge: Polity Press.
- Bunzel, Ruth Leah
 1952 *Chichicastenango; a Guatemalan village*. Locust Valley: JJ Augustin.
- De la Cadena, Marisol
 2009 “La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de una antropología andinista a la interculturalidad?” En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar, (eds.), *Las antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, pp 107-152. México: The Wenner-Gren International; CIESAS; UAM; Universidad Iberoamericana; Envión.
- Camposeco Montejo, Aroldo Gamaliel y Julio Oxlej
 2003 *Identidad popti’ y kaqchiquel: la visión de la juventud*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Camus, Manuela
 2002 *Ser indígena en ciudad de Guatemala*. Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales —FLACSO—.
- Carlsen, Robert
 1997 *The war for the heart and soul of a highland Maya town*. Austin: University of Texas Press.
- Carmack, Robert
 1979 *Historia social de los quichés*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.
 1988 *Harvest of violence: the Maya Indians and the guatemalan crisis*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Casaús Arzú, Marta Elena y Juan Carlos Gimeno
 2000 *Rujotayixik, k’iy b’anob’äl=Desarrollo y diversidad cultural en Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj.
- Casaús Arzú, Marta y Teresa García Giráldez
 2005 *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales, 1820-1920*. Guatemala: F&G editores.
- Chatterjee, Partha
 2004 *The politics of the governed: reflections on popular politics in most of the world*. Nueva York: Columbia University Press.
- Cojtí Cuxil, Demetrio
 1991 *La configuración del pensamiento político del Pueblo Maya*. Quetzaltenango: Asociación de Escritores Mayances de Guatemala.
 2005 Organizaciones indígenas: reivindicaciones étnico-culturales. *Cuaderno de Desarrollo Humano*. (1): 40.

- Dary, Claudia
 2003 *Identidades étnicas y tierras comunales en Jalapa*. Ciudad de Guatemala: IDEI.
 2010 *Unidos por nuestro territorio: identidad y organización social en Santa María Xalapán*. Guatemala: Universidad de San Carlos.
 2013 “El Estado y los indígenas: del indigenismo al multiculturalismo. En Guatemala: Historia reciente (1954-1996)”. En: Virgilio Álvarez, Carlos Figueroa Ibarra y Sergio Tischler (eds.), *Guatemala. Tomo III. Pueblos indígenas, actores políticos*. Guatemala: FLACSO.
- Dickins de Girón, Avery
 2011 “The security guard industry in Guatemala”. En: Kedron Thomas y Kevin Lewis O’Neill (eds.), *Securing the city: neoliberalism, space, and insecurity in postwar Guatemala*, pp 103-126. Durham NC: Duke University Press.
- Eriksen, Thomas Hylland y Finn Sivert Nielsen
 2001 *A history of anthropology*. Londres: Pluto Press.
- Escobar Urrutia, Gabriela
 2013 “Izquierda revolucionaria y población indígena en Guatemala (1946-1972)”. En Guatemala: Historia reciente (1954-1996)”. En: Virgilio Álvarez, Carlos Figueroa Ibarra y Sergio Tischler (eds.), *Guatemala. Tomo III. Pueblos indígenas, actores políticos*. Guatemala: FLACSO.
 2014 Joaquín Noval: Antropología y Revolución (1953-1976). Mimeografía.
- Esquit, Edgar
 2004 “Las rutas que nos ofrece el pasado y el presente: activismo político, historia y pueblo Maya”. En: Darío A. Euraque, Jeffrey L. Gould y Charles R Hale (eds.) *Memorias del mestizaje: cultura política en centroamérica de 1920 al presente*. Guatemala: CIRMA.
- Falla, Ricardo
 1978 *Quiché rebelde: estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970)*. Ciudad de Guatemala: Editorial Universitaria de Guatemala.
 1992 *Masacres de la selva: Ixcán, Guatemala, 1975-1982*. Ciudad de Guatemala: Editorial Universitaria.
- La Farge, Oliver
 1947 *Santa Eulalia: the religion of a Cuchumatán Indian town*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fischer, Edward
 2001 *Cultural logics and global economies : Maya identity in thought and practice*. Austin: University of Texas Press.
- Fischer, Edward y Peter Benson
 2006 *Broccoli and desire : global connections and Maya struggles in postwar Guatemala*. Stanford: Stanford University Press.
- Fischer, Edward y R. McKenna Brown
 1996 *Maya cultural activism in Guatemala*. Austin: University of Texas Press, Institute of Latin American Studies.

- Flores Alvarado, Humberto
 1973 *El adamscismo y la sociedad guatemalteca*. Guatemala: Piedra Santa.
- Gillin, John
 1958 *San Luis Jilotepeque: la seguridad del individuo y de la sociedad en la cultura de una comunidad guatemalteca de indígenas y ladinos*, John Gillin. Guatemala: Ministerio de Educación Pública “José de Pineda Ibarra”.
- Girón, Felipe
 2007 “Significados étnicos, sentidos locales: dinámicas socioeconómicas y discursos identitarios en Huité”. En: Santiago Bastos y Aura Cumes (eds.) *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Volumen 2: los estudios del caso*, pp 307-346. Guatemala: FLACSO Guatemala, CIRMA, Cholsamaj.
- Goldin, Liliana
 2009 *Global Maya: work and ideology in rural Guatemala*. Tucson: University of Arizona Press.
- González-Izás, Matilde
 2014 *Territorio, actores armados y formación del Estado*. Guatemala: Cara Parens, Universidad Rafael Landívar.
- González, Nancie L. Solien
 1969 *Black Carib household structure; a study of migration and modernization*. Seattle: University of Washington Press.
 1988 *Sojourners of the Caribbean: ethnogenesis and ethnohistory of the Garifuna*. Urbana: University of Illinois Press.
- González Ponciano, Jorge Ramón
 1999 “Esas sangres no están limpias”. Modernidad y pensamiento civilizatorio en Guatemala (1954-1977). En: Clara Arenas Bianchi, Charles Hale y Gustavo Palma Murga (eds.), *¿Racismo en Guatemala?: abriendo el debate sobre un tema tabú*, pp 1-44. Guatemala: AVANCSO.
 2005 ‘De la patria del criollo a la patria del *shumo*: whiteness and the criminalization of the dark plebeian in modern Guatemala’. Tesis. Doctorado en Antropología. Universidad de Texas. Austin.
- Gossen, Gary
 1986 “Mesoamerican Ideas as a Foundation for Regional Synthesis”. En: *Symbol and Meaning beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*, pp 69-76. Albany: Institute for Mesoamerican Studies, University at Albany, State University of New York.
- Goubaud Carrera, Antonio
 1958 “Prólogo del traductor”. En: Jorge Luis Arriola (ed.), *Etnografía de Guatemala*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.
 1964 *Indigenismo en Guatemala*. Guatemala: Ministerio de Educación Pública “José de Pineda Ibarra”.

- Grandia, Liza
2012 *Enclosed: conservation, cattle, and commerce among the Q'eqchi' Maya Lowlanders*. Washington: University of Washington Press.
- Grandin, Greg
2011 *Who is Rigoberta Menchú?* Londres: Verso.
- Guzmán Böckler, Carlos y Jean-Loup Herbert
1974 *Guatemala: una interpretación historico-social*. México: Siglo Veintiuno editores.
- Hale, Charles R
2006 *Más que un indio= More than an Indian: racial ambivalence and neoliberal multiculturalism in Guatemala*. Santa Fe, NM: School of American Research Press.
- Hendrickson, Carol Elaine
1995 *Weaving identities: construction of dress and self in a highland Guatemala town*. Austin: Universidad de Texas.
- Kirchhoff, Paul
1952 "Mesoamerica: its geographic limits, ethnic composition and cultural characteristics". En: Sol Tax (ed.), *Heritage of conquest: the ethnology of Middle America*, pp 1-10. Glencoe Ill: Free Press.
- Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar
2009 *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. México: The Wenner-Gren International; CIESAS; UAM; Universidad Iberoamericana; Enviación.
- Little-Siebold, Christa
2004 "Orientando las vicisitudes de la identidad: etnia, pueblo y comunidad en el oriente de Guatemala". En: Darío A. Euraque, Jeffrey L. Gould, y Charles Hale (eds.), *Memorias del mestizaje: cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. Guatemala: CIRMA.
- López García, Julián
2002 *Primero Dios: etnografía y cambio social entre los mayas ch'orti's del oriente de Guatemala*. Guatemala: FLACSO.
- Manz, Beatriz
2004 *Paradise in ashes: a Guatemalan journey of courage, terror, and hope*. Berkeley: Universidad de California.
- Martínez Peláez, Severo
1970 *La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Guatemala: Universitaria.
- McAllister, Carlota
2010 "A headlong rush into the future: violence and revolution in a Guatemalan indigenous village". En: Greg Grandin y Gilbert M. Joseph (eds.), *A century of revolution: insurgent and counterinsurgent violence during Latin America's long cold war*; pp 276-308. Durham: Duke University Press.
- Menchú, Rigoberta
1998 *Rigoberta, la nieta de los mayas*. Madrid: El País-Aguilar.

- Menchú, Rigoberta y Elisabeth Burgos-Debray
 1985 *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México: Siglo Veintiuno editores.
- MéndezDomínguez, Alfredo
 1975 Big and Little Traditions in Guatemalan Anthropology. *Current Anthropology* 16(4): 541-552.
- Mendoza, Edgar
 2000 *Antropologías y antropólogos: una generación*. Guatemala: Caudal.
 2009a *Ensayos sobre pensamiento antropológico (Guatemala y Brasil)*. Vol. I. Guatemala: USAC, Escuela de Historia, IIHAA.
 2009b *Ensayos sobre pensamiento antropológico (Guatemala y Brasil)*. Vol. II. Guatemala: USAC, Escuela de Historia, IIHAA.
- Brent Metz, Cameron L. McNeil y Kerry M. Hull
 2009 *The Ch'orti' Maya area: past and present*. Gainesville: University Press of Florida.
- Molina, Jorge Estuardo
 2007 “‘En Estanzuela no hay indios!’ Identidad ladina en un pueblo del oriente de Guatemala”. En: Santiago Bastos y Aura Cumes (eds.), *Mayanización y vida cotidiana: la ideología multicultural en la sociedad guatemalteca. Vol. II: los estudios del caso*, pp 469-494. Guatemala: FLACSO Guatemala, CIRMA, Cholsamaj.
- Montejo, Victor
 1995 *Testimony: death of a Guatemalan village*. Willimantic, CT: Curbstone Press
- Montejo, Victor
 2005 *Maya intellectual renaissance: identity, representation, and leadership*. Austin: University of Texas Press.
- Morales, Mario Roberto
 1994 *Señores bajo los árboles ó Brevisima relación de la destrucción de los indios*. Guatemala: Artemis-Edinter.
 1998 *La articulación de las diferencias, o, El síndrome de Maximón : los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*. Guatemala: FLACSO.
- Morales, Mario Roberto y Elisabeth Burgos-Debray
 2001 *Stoll-Menchú : la invención de la memoria*. Guatemala: Consucultura.
- Mosquera Saravia, María Teresa
 2006 “Médicos y antropólogos descifrando y tratando males: el desarrollo de la antropología de la medicina en Guatemala”. En: *Lógicas y racionalidades: entre comadronas y terapeutas tradicionales*, pp 1-21. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos, Universidad de San Carlos.
- Murga, Jorge
 2007 Debate sobre el racismo en Guatemala (1970-1973). *Revista Economía (IIES-USAC)* 173: s.p.

- Nelson, Diane
1999 *A finger in the wound: body politics in quincentennial Guatemala*. Berkeley: University of California Press.
- Noval, Joaquín
1959 *Tres problemas de la educación rural en Guatemala*. Guatemala: Ministerio de Educación Pública “José de Pineda Ibarra”.
- Oakes, Maud
1951 *The two crosses of Todos Santos, survivals of Mayan religious ritual*. Nueva York: Pantheon Books.
- Offit, Thomas
2008 *Conquistadores de la calle: child street labor in Guatemala City*. Austin: University of Texas Press.
- O’Neill, Kevin Lewis
2009 *City of God: Christian citizenship in postwar Guatemala*. Berkeley: University of California Press.
- Paz Lemus, Tatiana
2003 ‘Sueños americanos, realidades guatemaltecas: migración transnacional y juventud en San Pedro Pinula Jalapa’. Monografía. Licenciatura en Antropología Sociocultural. Universidad del Valle de Guatemala. Guatemala.
- Pérez Molina, Olga
2010 Desarrollo de la antropología guatemalteca: influencias intelectuales e institucionales en la década de los cuarenta y cincuenta del siglo XX. *Revista de Antropología, Arqueología e Historia*. 2010: 161-186.
- Redfield, Robert y Sol Tax
1952 “General characteristics of present-day Mesoamerican Indian Society”. En: Sol Tax (ed.), *Heritage of conquest: the ethnology of Middle America, s.p.* Glencoe: Free Press.
- Rodas Nuñez, Isabel
2011 *Estado de la cuestión sobre la investigación socio-antropológica en Guatemala*. Guatemala: Instituto de Estudios Humanísticos.
- Rodman, Debra
2006 ‘Gender, migration and transnational identities maya and ladino relations in eastern Guatemala’. Tesis. Doctorado Antropología. Universidad de Florida.
- Rodríguez Guaján, Raxche Demetrio
1992 *Cultura maya y políticas de desarrollo*. Chimaltenango: COCADI.
- Rodríguez Rouanet, Francisco
1997 *50 años con la antropología guatemalteca*. Guatemala: USAC, Escuela de Historia, IIHAA.
- Scrimshaw, Steward y Elena Hurtado
1984 Field guide for the study of health-seeking behavior at the household level. *Food Nutr Bull.* (6): 27-45.
1988 Anthropological involvement in the Central American diarrheal disease control project. *Food Nutr Bull.* (27): 97-105.

- Skinner-Klée, Cecilia
 2002 'Mujeres, cooperativa y producción agrícola en Sacatepéquez'. Monografía. Licenciatura. Universidad del Valle de Guatemala. Guatemala.
- Smith, Carol
 1990 *Guatemalan Indians and the state, 1540 to 1988*. Austin: University of Texas Press.
 1999 "Interpretaciones norteamericanas sobre la raza y el racismo en Guatemala. Una genealogía crítica". En: Clara Arenas Bianchi, Charles R. Hale y Gustavo Palma Murga (eds.), *¿Racismo en Guatemala?: abriendo el debate sobre un tema tabú*, pp 93-126. Guatemala: AVANCSO.
- Stoll, David
 1999 *Rigoberta Menchú and the story of all poor Guatemalans*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Stoll, Otto
 1958 *Etnografía de Guatemala*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- Taracena Arriola, Arturo
 2002 *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala 1808-1944*. Vol. I. Guatemala: CIRMA.
 2004 *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala 1944-1985*. Vol. II. Guatemala: CIRMA.
- Tax, Sol
 1937 The municipios of the midwestern highlands of Guatemala. *American Anthropologist*. 39(3): 423-444.
 1953 *Penny capitalism: a Guatemalan Indian economy*. Washington: U. S. Govt. Print. Off.
- Tedlock, Barbara
 1992 *Time and the highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Tedlock, Dennis
 1997 *Breath on the mirror: mythic voices and visions of the living Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Tevalán, Brenda
 1999 'La división del trabajo agrícola por género en Santa María Cauqué, durante la segunda mitad del siglo XX'. Monografía. Licenciatura en Antropología. Universidad del Valle de Guatemala. Guatemala.
- Thomas, Kedron
 2011 "Spaces of Structural Adjustment in Guatemala's Apparel Industry". En: Kedron Thomas y Kevin Lewis O'Neill (eds.), *Securing the city: neoliberalism, space, and insecurity in postwar Guatemala*, pp 147-164. Durham NC: Duke University Press.

- Thomas, Kedron; Kevin Lewis O'Neill y Thomas Offit
2011 "Securing the city: an introduction". En: Kedron Thomas y Kevin Lewis O'Neill (eds.), *Securing the city: neoliberalism, space, and insecurity in postwar Guatemala*, pp 83-99. Durham NC: Duke University Press.
- Tumin, Melvin Marvin
1952 *Caste in a peasant society; a case study in the dynamics of caste*. Princeton: Princeton University Press.
- Velásquez Nimatuj, Irma Alicia
2002 *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala : desigualdades de clase, raza y género*. Guatemala: AVANCSO.
- Véliz, Rodrigo y Kevin Lewis O'Neill
2011 "The displacement of street vendors in Guatemala City". En: Kedron Thomas y Kevin O'Neill (eds.), *Securing the city: neoliberalism, space, and insecurity in postwar Guatemala*, pp 83-99. Durham NC: Duke University Press.
- Wagley, Charles
1957 *Santiago Chimaltenango : estudio antropológico-social de una comunidad indígena de Huehuetenango*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- Warren, Kay
1998 *Indigenous movements and their critics : Pan-Maya activism in Guatemala*. Princeton: Princeton University Press.
- Wisdom, Charles
1940 *The Chorti Indians of Guatemala*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wolf, Eric
1967 *Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Zapeta, Estuardo
1999 *Las huellas de B'alam, 1994-1996*. Guatemala: Cholsamaj.

11. Recuperar la memoria para escribir la historia: la antropología en Uruguay

MARÍA GARCÍA ALONSO,¹ KARINA BOGGIO²

El desarrollo de la antropología en Uruguay ha estado condicionado fuertemente por sus características demográficas y por su historia. Además, es un país con una población actual de cerca de tres millones de personas y una sola universidad pública, la de la República —Udelar—, que se encuentra en la capital, y es el único lugar donde se estudia de manera formal la disciplina. Montevideo agrupa cerca del 70 % de la población total de la nación. Sin embargo, estos datos no tendrían más que un interés informativo si no fuera porque la suma de estos factores (poca población y por lo tanto, pocas personas que se dedican profesionalmente a la disciplina antropológica concentradas en un único lugar) fue determinante para aniquilar prácticamente una pujante antropología uruguaya durante la época de la dictadura militar, que se desarrolló durante doce años: de 1973 a 1985, aunque formalmente comenzara a impartirse como carrera universitaria por una necesidad de carácter táctico en este período. En primer lugar el exilio, seguido de la crisis económica que sacudió el país en el año 2000, han impedido hasta hace pocos años volver a consolidar la disciplina que surgió en los años cincuenta, ligada a los movimientos pedagógicos del momento que intentaban, a partir del estudio y la intervención social y educativa, transformar la realidad del campo uruguayo.

El surgimiento de la antropología en Uruguay

En la década de los cincuenta, jóvenes estudiantes de la Udelar comenzaron a participar de modo frecuente en una iniciativa que había surgido del impulso de los normalistas, y que tenía hondas raíces en experiencias similares en México y España: las misiones socio-pedagógicas. El movimiento misionero comenzó en 1945 cuando un grupo de estudiantes de magisterio, acompañados por sus maestros y un alumno de Medicina dedicaron unos días de sus vacaciones de verano a visitar el

1 Profesora de la Universidad Nacional de Educación a Distancia —UNED—, España.

2 Profesora de la Universidad de la República del Uruguay —Udelar—.

rancherío de Caraguatá —en el interior del país— con la intención de llevar allí algo de lo que sabían hacer: transmitir conocimiento. El brusco choque con una realidad desconocida de miseria y abandono transformaría sus vidas y sus intenciones para convertirlas en un vigoroso y continuado trabajo de transformación social. El maestro Julio Castro reflexionaba así a la vuelta de este viaje:

Fuimos con el propósito de hacer cultura y nos encontramos con que antes de cada acto teníamos que darles de comer a los pequeños y a los grandes. Fuimos a hacer propaganda sobre higiene y nos encontramos con que no hay agua y la que se consigue es como un tesoro que sólo se usa para beber. Niños hay de ocho o diez años que nunca han tomado leche; que se crían y se alimentan con agua de maíz. Vimos ranchos con diez o doce personas y una sola cama —si a aquello pudiera llamársele así— para todos (Castro 1945: *s.p.*)

Pronto estudiantes de otras disciplinas se sumarían a este proyecto, que modelaría sus destinos profesionales para acercarlos a posiciones políticas más radicales y perspectivas científicas con una clara aplicación social. Así ocurrió con un joven alumno de Derecho de veinte años, llamado Renzo Pi,³ que tendría posteriormente un papel protagónico en el afianzamiento de la antropología en Uruguay. Sus estudios sobre los rancharíos rurales y suburbanos, realizados en esa época en colaboración con German Wettstein —otro compañero de facultad que acabaría siendo pionero de la geografía humana uruguaya—, constituyen interesantes ensayos de unas ciencias sociales que no habían fijado todavía sus límites. Ambos viajarían en esa época por Bolivia, Perú y la Amazonía para tener elementos de contraste con la cultura de la pobreza de su propio país. De igual modo, la Facultad de Derecho sería el caldo de cultivo de una generación inquieta de intelectuales como Daniel Vidart, que también se formaría como antropólogo años más tarde, llegando a ser el director del Centro de Estudios Antropológicos publicó *Esquema de una Sociología Rural Uruguaya* (1948).

La implicación de la universidad en el proyecto misionero se tradujo en la creación en 1959 de un Departamento de Extensión y Acción Social, encargado de canalizar los proyectos y formalizar la participación de los alumnos en una experiencia piloto de misión permanente en los rancharíos del departamento de Flores y en la periferia de la capital. El trabajo de campo realizado —sustentado en los informes que los distintos equipos debían aportar a su regreso—, fue creando una dinámica de observación y escritura conjunta que afianzaría la riqueza de la multidisciplinariedad en aquellos incipientes antropólogos, acostumbrados a realizar sus investigaciones rodeados de arquitectos, maestros, enfermeros, médicos, historiadores, odontólogos y agrónomos. El aprendizaje disperso y la lectura asistemática de los clásicos de la disciplina tuvo su punto de inflexión con la llegada a Montevideo del antropólogo brasileño Darcy

3 Sobre la trayectoria profesional de Renzo Pi, véase el *dossier* en su homenaje del anuario *Antropología Social y Cultural* vol. II, 2013 publicado por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Udelar.

Ribeiro, que se había exiliado tras el golpe de Estado militar de 1964. La Udelar creó para él una cátedra libre de Antropología general radicada en la Facultad de Humanidades y Ciencias, donde comenzó a sistematizar ese conocimiento difuso y a crear una comunidad intelectual, en colaboración con Renzo Pi que se convirtió en el traductor de sus obras al español y participó en la escritura de sus textos durante su estancia (Rico 2013). La tutela académica del maestro impulsó a Pi a continuar sus estudios en París de la mano de André Leroi-Gouthan y Claude Lévi-Strauss en los turbulentos tiempos de la Revolución de 1968, en la que participó activamente. Leroi-Gouthan —sucesor de Marcel Griaule en la cátedra de Etnología general y Prehistoria de la Sorbona—, le inició en la Etnohistoria, y Levi-Strauss en las tendencias modernas de la antropología.

Su paso por la Francia de la revolución y la academia lo retornó a Uruguay sin su título universitario (las clases se suspendieron en la Sorbona y los títulos no se emitieron) y en una efervescencia creativa y política pero ajena aún a la universidad, que no contaba con una especialidad en la que el antropólogo encajara. Durante los años previos a la dictadura ejerció como profesor de Enseñanza Secundaria, aunque publicó la que hubiera sido su tesis parisina, *El Uruguay indígena* (1969), rompiendo explícitamente con una tradición intelectual que expulsaba de la condición de uruguayo a quien no tuviera un origen europeo e inauguró una línea de trabajo que daba visibilidad y memoria a otros grupos étnicos herederos de otras migraciones, especialmente a los afrodescendientes. En esta tarea colaboraría con Daniel Vidart, con quien publicó *El legado de los inmigrantes* (1969). El país al que volvía se encontraba en plena convulsión, con un grave deterioro económico y una conflictividad social declarada con movimientos guerrilleros de distinta tendencia política luchando por su versión de la sociedad posible. Entre los años sesenta y los setenta se fueron desmantelando los signos visibles que habían hecho de Uruguay la ‘Suiza de América’. Cuando en 1973 las Fuerzas Armadas tomaron el control del gobierno, fueron muchos los científicos sociales que se vieron obligados a salir; los organismos internacionales estuvieron llenos de aquellos que estaban llamados a crear escuelas de pensamiento y se vieron forzados a innovar fuera. El caso de Vidart y Pi es paradigmático y muestra cómo fue segada la disciplina cuando podía empezar a formar escuela.

Por otra parte, Daniel Vidart después de Derecho había estudiado también Ciencias Sociales y fue jefe del Departamento de Sociología rural y director del Centro de Recursos Humanos del Ministerio de Ganadería y Agricultura hasta 1972. Su exilio lo llevó a la Universidad Nacional de Colombia y a la Unesco donde trabajó de experto en Investigación Sociocultural y consejero regional de Educación Ambiental para América Latina y el Caribe. De igual modo, Renzo Pi comenzó un periplo por Argentina, Perú y finalmente Ecuador, donde trabajó para la OIT; afiliado al Partido Comunista desarrolló también allí acciones de solidaridad con los presos y sus familias, activando redes de ayuda económica y logística.

La antropología en el contexto universitario

La Universidad Mayor de la República es la estatal del Uruguay que se define como pública, laica y gratuita. La misma resulta fundamental en los procesos históricos de construcción del país, esto en lo que refiere a la formación de profesionales e investigadores en las distintas áreas del saber, ya que hasta 1985 fue la única universidad. Asimismo, la búsqueda de un alto nivel académico ha acompañado con una profunda preocupación por participar en la vida social y cultural del Uruguay y aportar a la transformación de sus problemáticas sociales desde una perspectiva latinoamericana inspirada en los movimientos de Córdoba de 1918. Como se ha apuntado anteriormente, su oferta de estudios estuvo centralizada en la capital: la condición de Montevideo como polo de atracción se vio multiplicada, en parte, por la concentración de la amplia mayoría de los servicios de la Udelar, lo cual ha promovido la migración continua de jóvenes y el vaciamiento del interior del país (Macadar y Domínguez 2008). La segunda reforma universitaria impulsada por el rectorado de Rodrigo Arocena a partir de 2007 tuvo como una de sus líneas de trabajo la apuesta por la descentralización y la regionalización de los centros.

Es en este modelo de universidad en el que se desarrolla la antropología en el contexto universitario de Uruguay. Cabe mencionar que es con la Ley Orgánica de 1958 que se consigue la autonomía del poder político en todas sus dimensiones y actuaciones; se establece un sistema de co-gobierno conformado por los tres órdenes: docentes, estudiantes y egresados; se definen las funciones en docencia, investigación y extensión universitaria. Esta ley fue ganada en el contexto de fuertes confrontaciones y acciones de resistencia, y a partir de la puesta en vigencia de la misma se fortalece la producción de procesos de unidad y sentido de construcción colectiva universitaria. Todo ello se ve interrumpido en 1973 cuando se produce un golpe de Estado cívico-militar que disuelve el Parlamento, y la universidad es intervenida por los golpistas. Recién en 1985, con el primer gobierno democrático, se vuelve a poner en vigencia la dicha ley, con la restitución de los docentes, un adelanto de elecciones y el establecimiento del co-gobierno con los tres órdenes.

De modo que, la Licenciatura en Ciencias Antropológicas es creada en 1976, es decir en los primeros años de la dictadura militar. Esto sorprende, puesto que otras carreras y centros son cerrados y perseguidos por la peligrosidad que representan de cara al régimen. Romero Gorski (2010a) plantea que coincide con la necesidad de trabajos de rescate arqueológico vinculados a la Unesco en la construcción de la Represa de Salto Grande en el río Uruguay. Bajo la intervención, la Udelar no presenta condiciones de autonomía para esta inauguración. Pero además, aquellos que habían sido precursores en los estudios antropológicos en Uruguay se encontraban fuera del país en condición de exilio político, por lo que no se contaba con recursos humanos con una formación sólida para dirigir la licenciatura. La Facultad contrató como director del Departamento de Antropología al arqueólogo argentino Antonio Austral que viajaba desde Buenos Aires para ocuparse de estas responsabilidades académicas.

También el profesor y etnógrafo Olaf Blixen se encargó del dictado de cursos (Romero 2010a). De ahí que, el plan de estudios presentara dos especializaciones: Prehistoria y Arqueología, y Antropología cultural, las cuales estuvieron vigentes hasta 1987. Dos años después de la restauración de la democracia se puso en marcha un nuevo plan —en 1989—, con una concepción y propuesta educativa divergente del anterior. El inmenso salto generacional había comenzado poco a poco a solventarse después de 1985, y sobre todo a partir de 2004, fecha en que ganó las elecciones el Frente Amplio que coincide con una tímida recuperación económica. El nuevo gobierno impulsó una transformación explícita de las instituciones, propiciando el regreso de profesionales bien formados que en su mayoría habían estudiado en universidades europeas, aprovechando la doble nacionalidad de muchos de ellos. Los recién llegados le dieron un fuerte impulso a las maestrías en Estudios Migratorios y Estudios Fronterizos. Ante la debilidad institucional de la antropología hasta ese momento, muchos egresados optaron por continuar sus estudios de posgrado fuera del país, sobre todo en Estados Unidos, España, Inglaterra, Argentina y Brasil.

La refundación de la antropología universitaria en Uruguay

Por entonces, la Udelar se plantea la urgencia de atender a las necesidades del país tal como había quedado: arrasado tras la dictadura, la crisis económica y endeudamientos heredados. De manera que se desarrollan políticas orientadas a la apertura institucional y social en el contexto nacional, con convenios y acuerdos de cooperación con organismos estatales y empresas privadas, en investigación y asistencia técnica; y emprende una apertura a escala regional e internacional. Atiende a la actualización científica y tecnológica, al desarrollo de la formación y al fortalecimiento de las relaciones con el medio. Tal y como apunta Álvaro Rico:

Luego de varios años de ausencia, Renzo Pi Hugarte volvió al país en 1985. Con la reconquista de la democracia y el fin de la intervención en la Universidad de la República, puede decirse que comienza el período principal de la actividad de Renzo en materia de docencia universitaria. Ingresó a la Facultad hasta llegar a ser Profesor Titular (Grado 5) en régimen de dedicación total, y durante varios años, hasta 1997, fue Director del Instituto de Ciencias Antropológicas en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación colaborando activamente en la refundación de la antropología universitaria que había surgido bajo la impronta de la intervención de la dictadura y con concepciones muy distantes de la realidad latinoamericana.

En todos estos años de trabajo, se interesó y estudió las religiones y cultos populares, especialmente los llamados cultos de posesión. Fue pionero en estas investigaciones y se le considera una autoridad internacional en la materia. Renzo Pi Hugarte, junto con Daniel Vidart, fue un crítico incisivo de

las seudociencias en antropología, especialmente del llamado ‘charruismo’, así como de los aspectos económicos del culto o las exageraciones con los adeptos, sosteniendo siempre una postura en defensa de la ética científica y de la libertad de cátedra (Rico 2013: 215-216).

La Licenciatura en Ciencias Antropológicas aprueba un nuevo plan en 1991. Este mantiene los fundamentos de 1986, pero los adecua a la nueva estructura académica de la universidad: la Facultad de Humanidades y Ciencias se separa en dos servicios y da lugar, por un lado a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; y por otro a la Facultad de Ciencias. La primera define un ciclo básico común y las opciones investigación y docencia, por lo que se modifican las asignaturas, desaparece por ejemplo la asignatura Folklore y se eliminan las dos especializaciones antes mencionadas. Asimismo, se crearon otros servicios como la Escuela Universitaria de Música y en ella los estudios en Musicología. Es interesante como esta separación configuró una dificultad para el desarrollo de estudios en el área de antropología de la música (Adib Barreiro, Santos y Serra 2003). El plan de 1991 se orientaba principalmente a la formación de investigadores capaces de analizar la realidad nacional y latinoamericana contemporánea. Cabe destacar que se incluía el dispositivo de Talleres para fortalecer la formación en investigación empírica. Este permaneció vigente durante dos décadas en las cuales se estimó largamente la necesidad de acordar un nuevo plan de estudios⁴ que acompañe los procesos de transformación del país y que pueda atender a los encargos y demandas sociales actuales, así como a los desarrollos de la antropología en el contexto local e internacional.

En el contexto general del país, este se encausa en un proceso de importantes transformaciones impulsadas por el gobierno frenteamplista —por primera vez en la historia uruguaya una fuerza política de izquierda asume el gobierno de la República— a partir de 2005, renueva un segundo mandato en 2010 y un tercero en 2014. Del mismo modo, en el ámbito universitario en 2007 el rectorado de Rodrigo Arocena plantea nueve líneas de acción hacia la reforma universitaria: (i) Enseñanza activa que multiplique el acceso efectivo a la formación terciaria; (ii) Investigación que priorice la contribución al desarrollo integral; (iii) Promoción de la extensión y de la vinculación entre las tres funciones universitarias; (iv) Hacia la transformación de la estructura académica; (v) Mejora de la gestión desde el protagonismo de los funcionarios; (vi) Comunicación universidad—sociedad; (vii) Plan de obras a mediano y largo plazo en perspectiva académica para la Udelar en su conjunto; (viii) Respaldo a la participación y el cogobierno; y (ix) La enseñanza terciaria a escala nacional.

4 Por poner un ejemplo en el seminario ‘Orígenes y perspectivas de la Antropología Social y Cultural. Recorriendo el pasado desde el presente de la Antropología en Uruguay’ que se realizó en 2007 en el Museo de Antropología del Uruguay se planteó y debatió sobre la necesidad de revisar el plan de estudios.

Otro espacio que aportó a la transformación del horizonte académico en Uruguay se vincula con la creación de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación —ANII— en 2006; se define como una entidad gubernamental que tiene como objetivos fortalecer la investigación y la aplicación de nuevos conocimientos a la realidad productiva y social del país a través de fondos de financiamiento. La ANII creó en 2008 el Sistema Nacional de Investigadores —SIN—, el Sistema de evaluación y categorización de los investigadores; el Sistema Nacional de Becas —SNB— y desarrolló el portal Timbó, dando acceso gratuito a publicaciones científicas de todo el mundo. Para culminar el recorrido sobre los planes de estudio de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas diremos que se ha inaugurado el Plan 2014. Este introduce importantes cambios en la concepción de la carrera que acompañan las transformaciones del mundo educativo a escala global y las promovidas por la Udelar en la reforma universitaria: favorece la internacionalización de la Educación Superior y los intercambios académicos, proponiendo un sistema de creditización; renueva la concepción de las ciencias antropológicas en su dimensión interdisciplinaria; plantea flexibilidad en la construcción de la *currícula* y diversidad en el perfil a partir de asignaturas optativas. Se vuelven a introducir las especializaciones del plan de 1986 y se incluye la Antropología biológica; enfatiza en la integralidad de las funciones de docencia, investigación y extensión, esto es, las tres funciones concebidas en su interrelación. Asimismo, se inspira en el compromiso ético-político de la formación universitaria, la capacidad de análisis y la respuesta a los problemas sociales que aun presentan desafíos al Uruguay actual.

La publicación de un *Anuario de Antropología social y cultural en Uruguay* (2000-2014) compilado y editado por la profesora Sonia Romero Gorski resulta sumamente interesante para seguir las claves de la disciplina desde el Departamento de Antropología Social. El mismo constituye un texto que es a la vez memoria anual, espacio de producción y escritura, de diálogo entre docentes, estudiantes, egresados de la carrera en formación doctoral en el exterior e invitados extranjeros; pero también es una conexión hacia el futuro en la convocatoria de actividades cuya realización se aprovecha para anunciar en el anuario. Recientemente los esfuerzos por transformarla en revista arbitrada y reunir los requisitos para su indexación tienen sus frutos y se atiende a este formato a partir de 2011, contando con arbitraje por pares y un Comité de Redacción. A su vez cuenta desde 2012 con licencia de *Creative Commons*.

Redes y diálogos hacia una antropología de la región

La Reunión de Antropología del Mercosur —RAM— que se origina en 1995 tiene un rol fundamental en la construcción de redes regionales. La RAM surge a partir de los encuentros llamados ABA-SUL de la Asociación Brasileira de Antropología; tiene frecuencia bi-anual, rotando los países anfitriones integrantes de Mercosur y las universidades organizadoras. Se trata de un espacio de intercambio y difusión de conocimiento en el ámbito académico en el cual participan docentes, egresados

y estudiantes con diversos niveles formativos y de experiencia investigadora. Estas instancias favorecen la formación de nuevas redes y proyectos regionales, y potencia la producción de conocimiento antropológico de la región. La XI RAM *Diálogos, prácticas y visiones antropológicas desde el sur*, organizada desde el Departamento de Antropología Social —FHCE— Udelar, responde a la preocupación por elaborar y discutir sobre la composición de modelos de producción de conocimiento con una perspectiva crítica desde el sur y con ello analizar los procesos de legitimación de su producción regional, documentar los recorridos ya transitados en este sentido y debatir sobre los retos emergentes. También se destacan las vinculaciones establecidas entre el Departamento de Antropología Social de la Udelar y la Universidad de la Sapienza de Roma (Italia), que logran poner en discusión los desarrollos entre ambos centros a la vez que vinculan y actualizan la producción en relación a la inmigración italiana en Uruguay (Rita 2010), y del mismo modo participan conjuntamente en las RAM.

El desarrollo de Proyectos CAPES-Udelar también ha permitido el intercambio de docentes y estudiantes de maestría a través de misiones de estudio y de trabajo desde el Uruguay al Brasil y viceversa. Un ejemplo es el proyecto *Ciudades en perspectiva: un estudio socioespacial sobre las ciudades de Manaus y Montevideo*; cabe mencionar que en 2005 se funda la Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural —AUAS—. Fueron intereses constituyentes de esta asociación el abordar las cuestiones asociadas al ejercicio de la profesión, la creciente visibilidad y conocimiento de la misma por la ciudadanía en general, y en especial la preocupación por elaborar un código ético que regulase la actuación profesional, el cual fue suscrito en el 2012. Asimismo, los orientaba el interés en generar redes con las asociaciones de antropología de la región. Una aportación importante de AUAS es la publicación anual de la *Revista Trama* que surge como proyecto premiado por Fondos Concursables para la Cultura/MEC en 2009 y cuenta con cinco números cuyos artículos se encuentran indexados en Latindex.

Otro espacio institucional es el Museo Nacional de Antropología creado formalmente en 1981, el cual depende del Ministerio de Educación y Cultura; este gestiona y desarrolla el patrimonio antropológico a través de la investigación, conservación y educación; dispone una biblioteca y organiza y apoya eventos de carácter académico y diferentes exposiciones.

Consolidación de la antropología en Uruguay

La Licenciatura en Ciencias Antropológicas tiene como estructura académica el Instituto de Ciencias Antropológicas en el que se ubican tres departamentos: Antropología biológica, social y Arqueología.⁵ Tiene una propuesta de posgrado que implica la

5 Dirigido desde 1997 hasta 2010 por la profesora agregada Dra. Sonia Romero y en la actualidad por el Dr. Nicolás Guigou Mardero.

maestría en Ciencias Humanas con especialidad en Antropología de la Cuenca del Plata y el doctorado en Humanidades, con opción disciplinar en Antropología. Por otro lado, la agrupación de antropólogos sociales, biológicos y arqueólogos en este instituto ha producido interesantes sinergias que dieron lugar, por ejemplo, a *Los narradores de Caraguatá*⁶ en 2010. Se empiezan a realizar trabajos interesantes ligados a las áreas de patrimonio inmaterial (Romero Gorksi 2010b), estudios de género dirigidos desde hace años por Susana Rostagnol (2012), antropología y religión, y volviendo de nuevo a la tradición ya comenzada en los años cincuenta por Vidart de los estudios sobre migraciones; identidades y alteridades nacionales y regionales, transnacionalización (Guigou 2010) con la aportación de la antropología visual. Asimismo, la preocupación por contextos de vulnerabilidad y violencia (Fraiman y Rossal 2011) y por las zonas más deprimidas con el estudio de las problemáticas locales y regionales desde el punto de vista de la antropología de la salud (Romero 2010c), ambiente y desarrollo; memoria y derechos humanos. Es de destacar las aportaciones del Grupo de Investigación en Antropología Forense y el Equipo de Historia a partir de 2005 para la recuperación e identificación de los restos de los detenidos de desaparecidos durante la dictadura, encargados por la Presidencia.

La investigación y producción antropológica en Uruguay abarca una gran diversidad de líneas, lugares, actores, concepciones y referentes teóricos. Cabe resaltar la importante contribución que se hace desde la investigación etnográfica al conocimiento y reconocimiento de historias locales, documentación y registro de narrativas localizadas en el interior del país, descentradas de la fuerte tendencia general a ocuparse de la vida montevideana. Esta pluralidad implica una riqueza y plantea a su vez desafíos en cuanto a la articulación del conjunto de estudios y la producción de conocimiento que permitan el reconocimiento de la propia aportación a la teoría antropológica.

En una revisión de los proyectos y publicaciones de resultados encontramos una contribución interesante con fuerte marca local y un interés vinculado a aportar a la construcción de políticas públicas desde un compromiso social. Es destacable la tensión que suscita la atención entre urgencias y demandas sociales y las propias de los intereses académicos, ubicados más en el plano de las preguntas que se construyen desde la disciplina y que conectan con los desarrollos en el ámbito internacional. También es relevante que los antropólogos se ubiquen en equipos y proyectos interdisciplinarios con enfoques complejos. Esto puede ser leído en clave de esfuerzo por el logro de un reconocimiento que en conjunto con la ciudadanía se viene construyendo respecto a la antropología en el Uruguay y sus contribuciones actuales.

6 Audiovisual realizado durante cinco años en pequeños poblados de Tacuarembó, Uruguay; pobladores locales e investigadores reflexionan sobre patrimonios ausentes y memorias residuales. El grupo de investigación está conformado por arqueólogos y antropólogos pertenecientes al Laboratorio de Arqueología del Paisaje y Patrimonio del Uruguay —LAPPU— de la Facultad de Humanidades de la Udelar, en colaboración con la Intendencia Municipal de Tacuarembó, la ONG Cardijn y el Laboratorio de Patrimonio —IEGPS-CSIC— de España.

Referencias citadas

- Adib Barreiro, Alvaro, Carlos Santos y Carlos Serra
2003 Música y antropología: encuentros y desencuentros. Crisis de un concepto. El folklore entre la música y la cultura. Disponible en: www.imc-cim.org/mmapp/pdf/prod-serra-s.pdf (Acceso: 30/07/2016)
- Castro, Julio
1945 La misión pedagógica a Caraguatá. *Marcha*. Montevideo, 13 de julio.
- Fraiman, Ricardo y Marcelo Rossal
2011 *De calles, trancas y botones. Una etnografía sobre violencia, solidaridad y pobreza urbana*. Montevideo: Ministerio del Interior, BID.
- Guigou, Nicolás
2010 *Religión y producción del otro: mitologías, memorias y narrativas en la construcción de identidad de las corrientes inmigratorias rusas en Uruguay*. Montevideo: Lucida.
- Macadar, Daniel y Pablo Domínguez
2008 “Migración Interna”. En: Carmen Varela (ed.), *Demografía de una sociedad en transición La población uruguaya a inicios del siglo XXI*, pp 83-113. Montevideo: Udelar.
- Pi Hugarte, Renzo
1969 *El Uruguay indígena. Nuestra Tierra 1*. Montevideo: Nuestra Tierra.
- Pi Hugarte, Renzo y Daniel Vidart
1969 El legado de los inmigrantes. *Nuestra Tierra 29*. Montevideo: Nuestra Tierra.
- Rico, Álvaro
2013 Renzo Pi Hugarte (1934-2012). *In memoriam. Antropología Social y Cultural*. 2: 213-217.
- Rita, Carla María
2010 *Un paese che cambia. Saggi Antropologici sull’uruguay tra memoria e attualità*. Roma: CISU.
- Romero Gorski, Sonia
2010a “Antropología Social y cultural: relato sobre el desarrollo de la disciplina en Uruguay”. En: Carla María Rita (ed.), *Un paese che cambia. Saggi Antropologici sull’uruguay tra memoria e attualità*, pp 53-80. Roma: CISU.
2010b “Análisis de experiencias nacionales. Patrimonio cultural inmaterial en Uruguay”. En: Ramón Pajuelo Teves (coord.), *Experiencias y políticas de salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial en América Latina*, pp 06-145. Lima: Crespial-Unesco.

- 2010c “Dossier del Programa de Antropología y Salud-FHCE. Relaciones conflictivas entre usuarios y profesionales de la salud. Estudio de caso en base a hechos acaecidos en la ciudad de Salto entre diciembre 2008 y enero 2009”. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, pp 151-164. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- Rostagnol, Susana
2012 “De la maternidad elegida a no ser madre (por ahora): anticoncepción y aborto en la vida de las mujeres”. *Sexualidad, salud y sociedad. Revista latinoamericana* (2): 198-223.
- Vidart, Daniel
1948 *Esquema de una Sociología rural uruguaya*. Montevideo: Ministerio de Ganadería y Agricultura

Configuraciones interculturales

12. La relación entre la antropología mexicana y ecuatoriana: ¿un camino de ida y vuelta?

FERNANDO GARCÍA¹

A la memoria de Francois Pancho Lartigue, caminante incansable por los caminos de la antropología y la vida

A la memoria del taita Nazario Caluña Autoridad de la justicia indígena del pueblo Chibuleo Fundador de la ECUARUNARI y la CONAIE

Los vínculos interculturales que relacionaron las realidades mexicanas y ecuatorianas desde inicios del siglo XX no solo se centraron en las expresiones culturales en general sino en otros aspectos relacionados también con la cultura, comprendida más desde la perspectiva disciplinar —caso de la antropología definida como ciencia social— como menciona Geertz, “en busca de significaciones” (1988: 20). La revisión del desarrollo de la antropología mexicana y ecuatoriana muestra un conjunto de diálogos mutuos que van desde las propuestas teóricas y metodológicas pasando por la formación de profesionales hasta la puesta en marcha de políticas públicas relacionadas con la llamada antropología aplicada. Esta elaboración se inspira en una corriente iniciada por un conjunto de antropólogos provenientes de lugares considerados periféricos —entre ellos los latinoamericanos— que están empeñados en pensar en las denominadas ‘antropologías del mundo’ (Ribeiro y Escobar 2006) y no en una antropología universal, como una forma de recuperar uno de los ejes sobre los cuales ha girado la antropología como ciencia, la diversidad científica y conceptual.

Mediante un esbozo rápido y general de seis décadas (1910-1970) del naciente pensamiento antropológico ecuatoriano, que de ninguna manera intenta hacer un balance de la disciplina, pretendo desarrollar el argumento que la interrelación entre dos ‘antropologías del sur’ (Krotz 1997) o periféricas (Cardoso 1998) —la mexicana y ecuatoriana— muestra un camino de ida y vuelta construido por el cruce de diversas perspectivas teóricas generadas al interior del debate disciplinar con los énfasis e

1 Antropólogo, profesor/investigador de la FLACSO, sede Ecuador.

intereses sociales de los actores locales (Jimeno 2007). Para ello propongo diferenciar tres grandes períodos que permitan distinguir los principales quiebres que separan a uno de otro. El primero inicia con los aportes de los primeros indigenistas mexicanos a inicios de siglo, continúa con la aprobación de la legislación social adoptada por Ecuador en las décadas de los treinta y los cuarenta y culmina con la convocatoria al I Congreso Indigenista Interamericano en 1940 en Pátzcuaro, Michoacán, y la subsiguiente creación del Instituto Indigenista Ecuatoriano.

El segundo comprende la puesta en marcha de la política conocida como el desarrollo de la comunidad —considerada una segunda fase del indigenismo—, representada en el Ecuador por la ejecución del programa denominado Misión Andina (1954-1972), así como el inicio de la formación de los primeros antropólogos ecuatorianos en México. Y el tercero, y último período, arranca con la crisis del indigenismo y el surgimiento de la nueva antropología mexicana, a partir de la declaración de Barbados I y II, la continuidad en la formación de una segunda generación de antropólogos ecuatorianos, y el énfasis en los estudios sobre diversidad cultural y étnica como también de los estudios etnohistóricos comparativos entre los Andes y Mesoamérica.

El discurso indigenista

El particularismo histórico o relativismo cultural planteado por Franz Boas como corriente de pensamiento dentro de la antropología a inicios del siglo XX, especialmente desde su cátedra de la Universidad de Columbia en Nueva York, sostenía que no se debía hablar de cultura en singular, sino de *culturas* en plural ya que todas ellas eran diferentes y que no podían medirse con un patrón único de desarrollo. Esta propuesta surgió como respuesta al darwinismo social y al racismo de fines del siglo XIX establecía que las diferencias culturales no se explicaban por razones de pertenencia racial o por herencia biológica sino por una singular visión del mundo que posee cada cultura. Igualmente importante es el aporte de Boas y sus discípulos norteamericanos con la incorporación de la práctica de ‘trabajo de campo’ que van a instaurar en sus diversas investigaciones.² Se debe reconocer la importante influencia en la antropología entre guerras de la propuesta boasiana y, en el caso de América Latina, es importante examinar su presencia por lo menos en dos sentidos: el primero, en la formación de los primeros antropólogos mexicanos en la Universidad de Columbia, en especial de Manuel Gamio, uno de los propulsores del pensamiento indigenista junto con Alfonso Caso en la segunda década del siglo XX. El segundo, en la importancia de su propuesta metodológica al propiciar un

2 A la par de las investigaciones de Boas, Bronislaw Malinowski desarrollaba su propia tradición de trabajo de campo en las lejanas islas Trobriand del Pacífico occidental, privilegiando más al observador que al observado.

énfasis paralelo entre observador y observado en la construcción etnográfica y que es motivo de reflexión actual en las denominadas auto-etnografías (Ramos 2007) o etnografía colaborativa (Rappaport 2007).

El aporte de Gamio y Caso pone en debate el tema del indio en la construcción de la nación, plantean que la solución a la cuestión nacional no se resuelve solamente por la amalgama de razas sino por la mezcla de culturas (la india y la no-india), que son vistas como complementarias, sujetas de interpenetración e intercambio para reducir poco a poco sus diferencias, hasta el momento que formen una sola y misma cultura.³ Se trata de un pensamiento indigenista culturalista que nace históricamente ligado a la Revolución Mexicana de 1910, pero que no acaba de romper sus lazos con el positivismo del siglo anterior al mantener el mestizaje como alternativa, aunque su concepción se modifica. No hay que olvidar que hasta la década de los setenta la propuesta indigenista va a ejercer una influencia determinante en la concepción, formulación y ejecución de políticas públicas referidas a los pueblos indígenas desde las Naciones Unidas, los organismos interamericanos y los gobiernos nacionales. El pensamiento indigenista desde su concepción y luego práctica no fue de ninguna manera la manifestación del pensamiento de los pueblos indígenas, sino una reflexión de los no-indígenas (mestizos y criollos) sobre lo indio. En este sentido su desarrollo culturalista estuvo acompañado del pensamiento indigenista marxista cuyos principales pensadores van a surgir en México y Perú.

El marxismo latinoamericano antes de la Revolución Rusa de 1917 influenciado por la ideología del socialismo utópico y del anarcosindicalismo consideraba al indio como un componente indiferenciado de un 'pueblo' o de un 'proletariado' igualmente oprimido, sin reconocer ningún carácter específico a su situación. El escritor y político peruano Manuel González Prada fue quien planteó en su obra *Nuestros indios* (1904) que el problema del indio no es ni racial, ni cultural, y que tampoco cree que la solución está en la educación. Para él, se trataba de un problema esencialmente económico y social. Esta posición va a ser retomada por otros dos autores peruanos muy influyentes en su época: José Carlos Mariátegui e Hildebrando Castro Pozo que en sus obras los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) y *Nuestra comunidad indígena* (1924) van a incorporar dos temas de trascendencia en la antropología latinoamericana, el de la sobrevivencia de la comunidad indígena o *ayllu* y el concepto de 'nacionalidad indígena'.

En México, Vicente Lombardo Toledano luego de su visita a la Unión Soviética regresa impresionado por la manera como se resuelve allá el problema de las nacionalidades, e igualmente las compara con las nacionalidades indígenas en su libro *Un viaje al mundo del porvenir* (1936), en el que plantea la creación de

3 Me refiero al concepto de 'aculturación' planteado por Aguirre Beltrán (1970) en 1958, discípulo de Gamio y Caso.

grandes centros industriales en las áreas indígenas para explotar los recursos locales lo cual arrancaría a los indios del campo, los proletarizaría y despertaría su conciencia revolucionaria. En otras palabras, a pesar de las evidencias de la realidad mexicana se niega a definir a México como Estado plurinacional. Por otro lado, hacia finales de los años veinte la Tercera Internacional trata de orientar a los partidos comunistas latinoamericanos en los temas indígenas. Así, en la Conferencia Comunista Latinoamericana celebrada en Buenos Aires en 1929 se examina si en la lucha antimperialista se debe incluir a las nacionalidades indígenas y la manera de hacerlo. Los dirigentes del entonces *Komintern*, nacionalistas en alto grado, consideran que el socialismo es el medio más rápido y seguro de construir la nación y por lo tanto consideran que el reconocimiento de las nacionalidades indias —retomando la tesis planteadas por Radek y Rosa Luxemburgo— desembocaría en la creación de Estados burgueses que retrasarían la revolución.

Ante estos antecedentes es indispensable volver la mirada a la realidad ecuatoriana y analizar la influencia del pensamiento indigenista culturalista y marxista en las condiciones locales y en las discusiones antropológicas. Según Moreno (2006), al hablar del pensamiento antropológico ecuatoriano distingue tres grandes períodos en su desarrollo. El primero representado por los precursores ilustrados y románticos del siglo XVIII y XIX, el segundo personificado por los antropólogos autodidactas cercanos al positivismo sociológico, al pensamiento indigenista y al difusionismo que hicieron sus aportes durante las siete primeras décadas del siglo XX y, finalmente, el período llamado por Arocha y Friedemann (1984) para el caso colombiano, como el de la profesionalización e institucionalización de la antropología, que empieza en 1971 con la creación del Departamento de Antropología en la Universidad Católica del Ecuador. Por ello, en esta elaboración me concentraré principalmente en el segundo período y en los inicios del tercero. También es importante el contexto político e ideológico que vivía el Ecuador a fines del siglo XIX e inicios del XX; el hecho más significativo es la emergencia del Liberalismo, similar al caso mexicano que se inició años antes con la victoria de Benito Juárez contra el emperador Maximiliano en 1867 y que suscitó en el país una lucha armada y luego una por la hegemonía ideológica y económica.

Las conquistas más importantes de la revolución liberal están representadas por el quiebre del predominio político del partido conservador y del clero, la implantación de la educación laica, la libertad de expresión y de cultos y la democratización de la cultura. En ese período surge con fuerza la clase media, ausente hasta entonces de la vida nacional, cuyo sector más ilustrado va a producir los principales ideólogos del liberalismo como doctrina, ya que difícilmente se puede hablar de la presencia de una burguesía local —en el sentido del liberalismo europeo— que lidere el proceso de su conformación. Así, el positivismo sociológico tuvo en Ecuador a varios escritores representativos entre ellos, Alfredo Espinosa Tamayo; su libro *Psicología y sociología del pueblo ecuatoriano* (1918) constituye la primera obra de la

sociología ecuatoriana, muestra las influencias de los padres de la sociología francesa e inglesa, Comte y Spencer, comparable a otras similares en América Latina: Bunge en Argentina, Arguedas en Bolivia y Bulnes en México. Para Espinosa Tamayo,

La sociedad se divide en clases que se diferencian por el grado de desarrollo mental, por un lado los hombres materiales que por su escasa mentalidad no son capaces de captar ideales elevados, el caso del indígena, y el hombre superior, en el que la idea se da junto con una voluntad ajena a entusiasmos pasajeros, una fuerza interior que le impide un ejercicio espasmódico de la misma (Roig 1979: 116).

Respecto al pensamiento indigenista culturalista y marxista el iniciador de esta tendencia en el país fue Pio Jaramillo Alvarado, cuya principal contribución fue su obra publicada en 1922: *El indio ecuatoriano: contribución al estudio de la sociología indo-americana*. La posición de Jaramillo junta la necesidad de incorporar al indio a la nación sin considerar lo que significa y vale su propia cultura con el consejo de la ‘vuelta a la comunidad’ o *ayllu* como la mejor forma de encontrar su unidad social. Además de su influencia en los estudios sociales, la literatura y el arte, ejerció importantes cargos públicos (diputado, senador y ministro de gobierno) que le permitieron proponer soluciones en la organización sindical y en la legislación social ecuatoriana. Durante la década de los treinta y los cuarenta participó activamente en la aprobación de la legislación social que caracterizó a esa época. En especial durante la Asamblea Constitucional de 1937-1938 y en la dictadura del general Alberto Enríquez Gallo en 1938 (de tendencia izquierdista). Me refiero principalmente a la ley y estatuto jurídico que legalizó las comunas campesinas e indígenas, la ley de matrimonio civil y los códigos de menores y de trabajo. Toda esta legislación reconocía por primera vez una serie de derechos de los sectores populares ecuatorianos, especialmente de obreros, campesinos e indígenas. Es importante observar la participación de intelectuales mexicanos en estos avances, específicamente Vicente Lombardo Toledano en el Código del trabajo⁴ y Moisés Sáenz en el tema indígena.⁵

En 1938 la Octava Conferencia Panamericana realizada en Lima sugiere enfrentar el problema en la región a través de la confrontación de las experiencias existentes en cada país. A partir de esta iniciativa el gobierno mexicano convoca al I Congreso Indigenista Interamericano que se realizó en Patzcuáro (Michoacán) en 1940,

4 Vicente Lombardo Toledano, discípulo de Antonio Caso (aunque luego rompió con él) creó la Confederación de Trabajadores de México —CTM— en 1936 y en 1938 fue director de la Confederación de Trabajadores de América Latina —CTAL—.

5 Moisés Sáenz, discípulo de Gamio, fundó en 1932 la primera Estación Experimental de Incorporación del Indio en Carapán, entre los Tarascos de Michoacán, antecedente de Centros Coordinadores del Instituto Nacional Indigenista. Entre enero de 1934 y enero de 1935 fue embajador de México en Ecuador, lo que le sirvió para conocer el país y escribir el libro *Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional*, publicado en México por la Secretaría de Educación Pública en 1943.

con la presencia de dieciocho países del continente. La delegación ecuatoriana al mencionado Congreso estuvo presidida por Pío Jaramillo Alvarado. El Congreso examina la situación del indio y toma varias decisiones al respecto; una de las más importantes fue la creación del Instituto Indigenista Interamericano y de institutos en cada país. El primer director de esta nueva organización hasta su muerte en 1960 fue el mexicano Manuel Gamio, quien logra que en 1948 se convierta en una agencia especializada de la Organización de Estados Americanos —OEA—. Otra decisión significativa fue una serie de medidas concretas para cambiar y abolir la situación de la población indígena, en especial redistribución de la tierra, alfabetización y educación, saneamiento del medio ambiente, dignificación de la mujer, protección de la infancia, desarrollo de la agricultura y el artesanado, y mejoramiento del régimen alimentario, habitacional y de trabajo.

Los planteamientos del indigenismo culturalista mexicano van a prevalecer en las nuevas políticas asumidas, reflejados en los tres grandes principios que fueron proclamados en el acto final del I Congreso. En primer lugar, el problema del indio es de interés público y reviste un carácter de urgencia; luego que el problema no es de índole racial sino de naturaleza cultural, social y económica, y por último que los derechos de los indios deben ser protegidos y defendidos en el marco legal nacional y regional. Bajo estas consideraciones el gobierno ecuatoriano creó en 1943 el Instituto Indigenista Ecuatoriano cuyo primer director fue Jaramillo Alvarado. Sus objetivos fueron: “la investigación de la jurisprudencia a favor de los indios, la difusión de la ‘causa indígena’ y la formación de expertos estatales en asuntos indígenas. Su órgano de difusión fue la revista Atahualpa” (Moreno 2006: 29). Sin embargo, su permanencia va a ser perentoria debido a la falta de apoyo gubernamental, a diferencia de México que creó el Instituto Nacional Indigenista en 1948 bajo la dirección de Antonio Caso, y que se estableció como agencia federal dotada de autonomía financiera y de personalidad jurídica, y permanece hasta la actualidad aunque con nuevo nombre a partir del 2003, se trata de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

En un reciente artículo Marc Becker se refiere al Instituto Indigenista Ecuatoriano ratificando su carácter de organización no indígena formado por un grupo de “médicos, economistas, sociólogos y abogados” mestizos (2007: 136), todos hombres de clase alta y media, que no pensaron ni preguntaron qué querían los indígenas que para esa misma época formaban parte de un movimiento de lucha y resistencia que va a confluir en la creación de la Federación Ecuatoriana de Indios —FEI— en 1944, a propósito del Primer Congreso Ecuatoriano de Indígenas celebrado en Quito en agosto de ese año. Asimismo, Becker crítica las suposiciones de muchos académicos ecuatorianos y ecuatorianistas que consideran a la FEI como una instancia indigenista no estatal, encargada de mediar, expresar y traducir las verdaderas demandas indígenas; considera que si bien nace con el auspicio del Partido Comunista del Ecuador también formaban parte de él importantes dirigentes indígenas. Para él, “el Partido Comunista no formó el movimiento indígena, sino que los dos nacieron de la misma lucha” (Becker 2007:

139). Para culminar con el período del pensamiento indigenista es importante señalar que dentro de la relación entre la antropología mexicana y ecuatoriana se aprecia la influencia del indigenismo culturalista mexicano en los intelectuales ecuatorianos; sin embargo respecto a la influencia del indigenismo marxista la comparación tiene otro carácter. Mientras en Ecuador este último combate frontalmente al primero, en México no sucede lo mismo: tanto el proceso revolucionario de 1910 como la posterior reforma agraria, llevada a cabo por los presidentes Plutarco Elías Calles y Lázaro Cárdenas, no permitió más que una crítica demasiado tímida del uno al otro.

Otro elemento interesante fue la introducción de temas de debate que posibilitaron el pensamiento indigenista marxista y, que aún ahora son motivo de discusión y disputa, se trata de la vigencia de la comunidad indígena como modelo de desarrollo propio y del reconocimiento de las nacionalidades indígenas, que ha sido incluido en las recientes constituciones boliviana y ecuatoriana, al definir a los respectivos Estados como plurinacionales e interculturales. Para finalizar, el discurso indigenista, tanto culturalista como marxista, marcó una época en la cual los Estados mantuvieron el monopolio sobre qué hacer con el destino de los pueblos indígenas en sus respectivos países, lo cual no significó que estos no hayan tenido voz y protesta propia; su acceso al poder económico y político estaba excluido por la sociedad mestiza dominante todavía recubierto por un fuerte componente racista. A continuación se analizará la práctica indigenista que de alguna manera guarda correspondencia con el discurso aunque con matices diferentes.

La práctica indigenista

La práctica del pensamiento indigenista en América Latina tiene como distintivo esencial el carácter aplicado de las propuestas teóricas hechas, se trataba de traducir a políticas públicas, programas, proyectos y acciones concretas el gran cúmulo de conocimientos generados durante las primeras cuatro décadas del siglo XX. Desde los inicios de la antropología como ciencia se planteó el tema de su aplicación, es decir, el uso de los resultados obtenidos a través del proceso investigativo en la resolución de problemas prácticos, ya sea suministrando información, proponiendo planes de acción o involucrándose en la acción directa. Muchos de los representantes del indigenismo culturalista mexicano, como se mostró en el acápite anterior, tuvieron y mantuvieron sus vínculos con la academia norteamericana. A partir de esta segunda fase de desarrollo México se va a convertir en el lugar preferido de trabajo de campo de muchos de ellos. Cabe mencionar el caso de Robert Redfield, que conoció a Gamio luego de la revolución de 1910, proveniente de la Universidad de Chicago, y de George M. Foster, de Berkeley en California.⁶ Ambos hicieron las primeras

6 En el caso del Perú la relación entre indigenistas peruanos y antropólogos norteamericanos de la Universidad de Cornell puede ser analizada en el proyecto Vicos iniciado en los

monografías etnográficas sobre el tema del campesinado, el primero con los trabajos clásicos hechos en Tepoztlan (Morelos) en 1930 y Chan Kom en Yucatán en 1934; y el segundo en Tzintzuntzan (Michoacán). En su interés por las sociedades campesinas, Foster estuvo interesado con el tema del cambio social proveniente del proceso de urbanización de las sociedades complejas que de alguna manera preocupaba también a los pensadores del indigenismo culturalista.

Por otro lado, el período de 1925 a 1960 en el Ecuador se caracterizó por atravesar dos etapas claramente definidas. La primera de 1925 a 1948 se inicia con la Revolución Juliana mediante un golpe de Estado de los mandos medios militares que rompió con el régimen oligárquico liberal al cual le sucedieron veintidós cambios de gobierno entre presidentes, encargados del poder y dictadores. Además de la realización de cuatro asambleas nacionales que pugnaron por poner las bases de una verdadera democracia en el país. Luego de la depresión económica mundial de 1930 surgen nuevos actores políticos: los partidos de izquierda, los obreros, los campesinos y los indios acompañados de una importante jurisprudencia que les reconoció sus derechos como ciudadanos y ecuatorianos. Y la segunda etapa de 1948 a 1960 caracterizada por doce años de estabilidad política a través de tres gobiernos sucesivos, luego de la pérdida de territorio en 1941 por la confrontación armada con el Perú y de la asamblea constituyente multclasista de 1944, lo que conllevó al inicio de un proceso de institucionalización del Estado caracterizado por una estabilidad económica temporal debido al auge bananero y por la emergencia de políticas públicas sociales y culturales de mediano plazo. Mientras tanto en México la creación del Instituto Nacional Indigenista —INI— en 1948, bajo la dirección de Alfonso Caso, va a convertirse en el punto de referencia práctica en América Latina del indigenismo culturalista auspiciado y financiado por el Estado. En especial la creación de los centros coordinadores indigenistas iniciados en Chiapas en 1951, una versión de misiones culturales dirigidas por un antropólogo más un equipo interdisciplinar de médicos, técnicos agropecuarios, educadores, abogados y comunicadores que incidieron en cinco grandes campos de intervención: salud, agricultura, educación, asuntos jurídicos y comunicación.

Un autor que tuvo mucha incidencia en México y Ecuador a través de sus discípulos fue Gonzalo Aguirre Beltrán, un médico de profesión que luego estudió antropología; su obra más relevante fue *Regiones de refugio* publicada tardíamente en 1967, la cual plantea la existencia de un proceso ‘dominical’ de dependencia y dominio que une a los indígenas con los mestizos en aquellos espacios de relación social que son las ‘regiones de refugio’. Por otra parte, en América del Sur, los países que no poseían los mismos recursos humanos y económicos del Estado mexicano tuvieron que acudir a la cooperación multilateral para poner en

Andes peruanos en 1951 con el fin de producir el cambio social y su respectiva ingeniería en condiciones de ‘laboratorio’ social.

práctica los acuerdos de política indigenista decididos en el I Congreso Indigenista Interamericano de 1940. Las Naciones Unidas en un esfuerzo interagencial⁷ con los gobiernos de Bolivia, Ecuador y Perú en primera instancia y en una segunda con Colombia, Chile, Argentina y Venezuela, pusieron en marcha la Misión Andina en 1953, concentrada en áreas de población indígena con un claro enfoque de desarrollo comunitario como modelo de integración y modernización de los productores rurales de países en 'vías de desarrollo'. Por consiguiente, la Misión Andina del Ecuador inicia en 1954 y cierra en 1974 luego de ser nacionalizada en 1964; tuvo dos etapas de ejecución, una de proyectos pilotos en Otavalo, provincia de Imbabura y en el área cercana a Riobamba, provincia de Chimborazo (de muy pocos logros), según lo constató el evaluador del Instituto Indigenista Interamericano, el antropólogo español exiliado en México Juan Comas (Bretón 2001); y una segunda, a partir de 1959 que incorporó a seis provincias más. Igual labor de evaluación cumplieron más adelante los antropólogos A. D. Marroquín, Alfonso Villa Rojas y el mismísimo Gonzalo Aguirre Beltrán.

En este período se inicia la relación de profesionales ecuatorianos con la escuela indigenista mexicana. Uno de los primeros fue Gonzalo Rubio Orbe, discípulo de Pío Jaramillo Alvarado, maestro de vocación y formación, autor en 1956 de una de las primeras etnografías sobre una comunidad indígena y mestiza cercana a la ciudad de Otavalo denominada *Punyaró. Estudio de Antropología Social y Cultural de una comunidad indígena y mestiza de Ecuador*, basada en un trabajo de campo de seis meses con la utilización de los métodos investigativos desarrollados por la antropología. Aunque no realizó estudios antropológicos en México, recibió la influencia de los ideólogos del indigenismo, hasta el punto de convertirse en el director del Instituto Indigenista Interamericano de 1971 a 1977. De igual modo, Alfredo Costales y Piedad Peñaherrera de Costales formaron una pareja de investigadores preocupados por el tema de la diversidad cultural del país. Aunque ninguno fue antropólogo de carrera, el primero hizo estudios de maestría en la Escuela Nacional de Antropología e Historia —ENAH— entre 1958 y 1962. Discípulos de Jaramillo Alvarado y del etnólogo francés Paul Rivet fueron autores de una copiosa obra sobre tópicos indígenas, afroecuatorianos y mestizos. Alfredo Costales fue el último director de la Misión Andina del Ecuador hasta su cierre en 1974. Los dos autores formaron parte del grupo fundador del Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía —IEAG— creado en 1950, en sustitución del mencionado Instituto Indigenista Ecuatoriano iniciado en 1943, y que también tuvo una vida corta al desaparecer en 1974.

7 Las agencias que intervinieron fueron la Organización Internacional del Trabajo —OIT—, la Organización para la Alimentación y la Agricultura —FAO—, la Organización Mundial de la Salud —OMS—; la Organización para la Educación, la Ciencia y la Cultura —Unesco—, el Fondo Internacional para la Infancia —Unicef— y el Programa Mundial de Alimentos —PAM—.

Así, Aníbal Buitrón es considerado el primer antropólogo ecuatoriano de carrera. En 1945 se doctoró en la Universidad de Chicago e inició junto con su esposa Bárbara Salisbury —también antropóloga— investigaciones sobre la zona de Otavalo. Su obra más representativa fue la que escribió con su colega John Collier Jr. en 1949 denominada *El valle del amanecer*, publicado por la Universidad de Chicago. Buitrón fue funcionario y consultor internacional de Naciones Unidas por muchos años e impulsor de la política de desarrollo de la comunidad, además de académico de algunas universidades norteamericanas. Para cerrar este período dos antropólogos ecuatorianos van a hacer sus estudios en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, se trata de Hugo Burgos y Gladys Villavicencio que en sus respectivas obras: *Relaciones interétnicas en Riobamba. Dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana* (1970) y *Relaciones interétnicas en Otavalo-Ecuador. ¿Una nacionalidad india en formación?* (1973) publicadas por el Instituto Indigenista Interamericano intentan aplicar en el país las categorías propuestas por Aguirre Beltrán para el caso de México sobre regiones de refugio, desarrollo de la comunidad y proceso dominical.

A manera de conclusión, según Chávez:

Las políticas indigenistas de los años sesenta y setenta, pusieron énfasis en dos aspectos: uno práctico, reflejado en programas de desarrollo regional, aplicados simultáneamente a nivel comunal; otro teórico, con el estudio de la naturaleza de las relaciones interétnicas que resalten las asimetrías originarias que afectaban a muchas de las comunidades indígenas (2006: 160-172).

Los estudios étnicos iniciados en esta época en la antropología ecuatoriana se van a ver eclipsados por los estudios de inspiración marxista que van a dejar de lado el tema étnico hasta que nuevamente van a ser asumidos por la emergencia política del movimiento indígena en los inicios de la década de los noventa en un nuevo contexto y con influencias teóricas diferentes. No obstante, una diferencia muy marcada con México en la etapa analizada es que la antropología indigenista ecuatoriana, tanto culturalista como marxista, no tuvo el peso académico y político de la mexicana indigenista que marcó casi cuarenta años de debate y acciones prácticas. En Ecuador —aunque sí hubo pensadores indigenistas— el Estado no desarrolló una política pública e institucionalidad propia, y más bien apoyó el desarrollo de un programa con financiamiento parcial conjuntamente con la cooperación internacional, pero no tuvo los recursos económicos ni la decisión política necesaria para mantenerla en el tiempo. De tal manera que no se puede encontrar en Ecuador en aquel período instituciones estatales del tipo del Instituto Nacional Indigenista mexicano, ni instancias docentes e investigativas especializadas en la formación de antropólogos profesionales como la Escuela Nacional de Antropología e Historia ya mencionada, que permitieran establecer comparaciones entre las dos realidades con el fin de evaluar los aportes y limitaciones de esta corriente de pensamiento tan importante en América Latina.

Antes de continuar y a manera de paréntesis es importante señalar que el resto de campos que forman parte del desarrollo de la antropología ecuatoriana —me refiero a la arqueología, la etnohistoria, los estudios sobre lengua y cultura y los pueblos indígenas amazónicos, cuyo avance fue paralelo a la antropología social— tuvieron muy poca relación con la mexicana, los principales aportes y elaboraciones van a venir de influencias foráneas provenientes de Estados Unidos, Alemania y Francia. Esto lo menciono porque a diferencia del indigenismo que vino a través de la relación sur-sur de antropologías latinoamericanas, en los otros campos de la antropología ecuatoriana no solo la influencia llegó desde el norte sino que también provino de una gran parte de los antropólogos extranjero-pioneros de estos campos y que ahora son los llamados ‘ecuatorianistas’.⁸

La profesionalización e institucionalización de la antropología ecuatoriana

En enero 1971 un grupo de once intelectuales, la mayoría latinoamericanos todos no-indígenas, se reunieron en la isla caribeña de Barbados para considerar la relación entre las ciencias sociales y un tema que apenas emergía en el escenario político regional: ‘la liberación indígena’. La Declaración de Barbados I que resultó de esa reunión —y posteriormente adquirió cierta fama— incluyó el siguiente párrafo sobre “la responsabilidad de la antropología”:

La antropología que se requiere ahora en América Latina no es lo que toma al indígena como objeto de estudio, sino, que percibe la situación colonial y se compromete a la lucha por la liberación. En este contexto, el rol de antropología es el de proveer a los pueblos colonizados los datos y [sic] interpretaciones, sobre ellos mismos y sus colonizadores, que serán de utilidad para sus luchas propias por la libertad [...].⁹

Esta afirmación, sencilla pero potente, trajo a colación una serie de preguntas claves para la antropología de 1970. ¿Por qué era necesario descolonizar la antropología latinoamericana? ¿De qué manera el pensamiento indigenista vigente en ese momento debía ser cuestionado fuertemente al ser otra forma de colonización antropológica? ¿Cómo plantear una antropología en la cual los ‘objetos’ de investigación requerían pasar a ser ‘sujetos’? Asimismo, la experiencia de la segunda reunión de Barbados, celebrada en 1977, proporciona algunas pistas para comenzar a contestar estas preguntas. Después del éxito de la primera, el siguiente paso lógico fue sentar la base para un diálogo entre los antropólogos solidarios y una selección de intelectuales indígenas que protagonizaban sus luchas. Según el relato de un antropólogo

8 Para mayor detalle ver los trabajos de Moreno (2006) y Martínez (2007).

9 I Declaración de Barbados 1971. Disponible en: www.laguarura.net/2012/11/04/a-proposito-de-la-lucha-indigena-declaracion-de-barbados-i-ii-y-iii/ (Acceso: 10/09/2016).

participante, la discusión sobre la relación entre antropología (o ciencias sociales en general) y los movimientos indígenas resultó sumamente polémica, y al fin fue imposible llegar a acuerdos claros al respecto. Por ende, la declaración asociada con esta segunda relación obvia el tema por completo para enfocar exclusivamente en la necesidad de 'organización política propia', que lucha en contra de 'dominación física y cultural'. El inciso que más se acerca al tema de investigación sigue esta misma línea de desarrollo autónomo, enfatizando la necesidad de "[...] conservar y reforzar las formas de comunicación interna," y de "[...] mantener los esquemas culturales básicos especialmente relacionados con la educación del propio grupo".¹⁰ Pareciera que los protagonistas indígenas de esa reunión no encontraron rol ninguno para los antropólogos solidarios que hacía seis años se habían proclamado a favor de la 'liberación indígena'.

Esta segunda reunión brinda un punto de partida para el presente acápite. La hipótesis que quisiera explorar aquí es que la relación entre los investigadores antropólogos y los protagonistas de los movimientos sociales en general, muchas veces contradictoria, o al menos dotada de tensiones inevitables, no ha recibido el debido reconocimiento. Lo anterior no quiere decir que la relación no es fructífera, al contrario, la práctica de la investigación descolonizada tiene mucho que aportar en cuanto a los resultados analíticos que los mismos movimientos podrían aprovechar. Luego de poco más de treinta años de la Declaración de Barbados I los resultados logrados por la antropología latinoamericana muestra que su relación con los actores sociales de los movimientos sociales ha rendido sus frutos, en la medida de que muchos de los temas investigados y analizados en la academia han sido motivo de reflexión y crítica por parte de las organizaciones sociales que se han servido de esos conocimientos para plantear muchas de sus reivindicaciones sociales y políticas, proceso que ha traído consigo la existencia de coincidencias y desacuerdos entre las partes. Entre los participantes de las reuniones de Barbados se encontraba el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, que con un conjunto de colegas más publicaron en 1970 el manifiesto titulado *De eso que llaman antropología mexicana*, que marcó el relevo generacional de los antropólogos mexicanos y el paso del indigenismo al denominado 'indianismo'. Se trataba de una nueva versión del relativismo cultural que proclamaba a la aculturación como etnocidio y, por consiguiente condujo a ontologizar la indianidad y absolutizar la diferencia entre la población indígena con la no-indígena. El Estado mexicano se vio precisado a pasar de una política integracionista respecto a los pueblos indígenas hacia una política de gestión étnica iniciando de esta manera una nueva etapa de la antropología latinoamericana.

10 II Declaración de Barbados 1977. Disponible en: www.laguarura.net/2012/11/04/a-proposito-de-la-lucha-indigena-declaracion-de-barbados-i-ii-y-iii/ (Acceso: 10/09/2016).

Tanto México como Ecuador van a enfrentar en esta etapa un conjunto de cambios sociales claves; la rebelión estudiantil de 1968 remeció el duro aparato estatal en poder del PRI mexicano desde 1930, las leyes de reforma agraria de 1964 y 1973 en Ecuador van a terminar con las relaciones de trabajo obligatorio en La Sierra y a permitir el acceso a la tierra a los pequeños productores en la costa. La crisis social se ve agravada por la financiera y económica y paralelamente da comienzo al establecimiento del modelo económico neoliberal impulsado por el Fondo Monetario Internacional que va a conducir al abandono del agotado modelo de industrialización sustitutiva de importaciones y lo va a reemplazar por las leyes del libre mercado. El Estado empieza un proceso de desconcentración, descentralización y regionalización de los servicios públicos a la par que inicia un agresivo proceso de privatización de los mismos. La crisis económica también llega acompañada por un sistemático proceso de endeudamiento internacional con la banca bilateral y privada cuyo pago va a acaparar un porcentaje significativo de las divisas nacionales. En este complejo contexto hay dos temas que la antropología mexicana va a desarrollar: los estudios de diversidad cultural y étnica y los relacionados con la etnohistoria mesoamericana y andina que le van a vincular con la ecuatoriana. Cada uno de ellos requiere un tratamiento por separado; sin embargo, la relación que se establece entre ambas antropologías tiene su vínculo a través de la formación de profesionales ecuatorianos en México desde finales de los sesenta y de la creación del primer Departamento de Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en 1971.

Durante la década de los sesenta y setenta dos generaciones de antropólogos ecuatorianos van a realizar estudios de pregrado y posgrado en la Universidad Iberoamericana y en el recientemente creado Centro de Investigaciones Superior del Instituto Nacional de Antropología e Historia —CISINAH— (1973), hoy Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social —CIESAS— en México. La figura central de estas dos instituciones fue el antropólogo Angel Palerm Vich, refugiado español nacionalizado mexicano, junto a otros profesores también expulsados de sus instituciones por haber participado en el movimiento estudiantil de 1968. Estos revolucionaron la enseñanza de la antropología social mexicana con la interesante combinación de profesores y alumnos provenientes de la propia Iberoamericana, de la ENAH y de diversos centros de formación eclesiástica (sobre todo jesuitas) que por entonces experimentaban tiempos de revisión y renovación bajo la influencia de la Teología de la Liberación. De regreso al país, los antropólogos formados en México junto con otros ecuatorianos formados en los Estados Unidos, Francia y Alemania ponen en marcha el Departamento de Antropología de la Universidad Católica que a partir de 1977 va a graduar los primeros antropólogos formados y va a profesionalizar a la disciplina en el país.

Retomando el tema de los estudios de la diversidad cultural y étnica mexicana planteada desde el marxismo y la antropología política de la época, y a la luz de las teorías de A. V. Chayanov, Eric R. Wolf y Sidney Mintz, se inicia un largo siglo

de los denominados Estudios campesinos, con la especificidad que Palerm y sus seguidores van a introducir en sus investigaciones: la relación estrecha entre la antropología y la historia por un lado, y por otro la práctica investigativa basada en largas temporadas de trabajo de campo para luego hacer ciencia. Si se revisa los títulos de las tesis de los primeros estudiantes graduados en el Departamento de la Universidad Católica el tema de la economía y política campesina es reiterativa. Este interés en los dos países va a derivar más adelante en el retorno a los estudios étnicos con énfasis en el tema indígena, y luego en los demás grupos diversos que conforman ambos países: afrodescendientes, minorías étnicas, y otros. Los campos de los estudios etnohistóricos andinos y mesoamericanos van a ser impulsados en forma simultánea desde la academia norteamericana y latinoamericana. La propuesta de varios pensadores marxistas recoge la discusión de la formación del Estado y en especial de las sociedades hidráulicas, tanto la civilización maya y azteca como la inca, me refiero a Karl Wittfogel, Stanley Diamond, William Sanders, Pedro Carrasco, Richard Schaedel y John Murra. A esta discusión incorporaron la investigación etnográfica de las sociedades campesinas e indígenas contemporáneas con el fin de analizar la configuración actual de los Estados-nación latinoamericanos.

En realidad tanto Palerm desde México a través del CISINAH, como Murra¹¹ desde los Andes a través del Instituto de Estudios Andinos, se van a convertir en los animadores de la investigación etnohistórica de ambas realidades; la amistad de estos dos autores que se conocieron en los Estados Unidos dio como resultado la formación de grupos de investigadores locales que van a hacer importantes contribuciones a la antropología de ambos países. Además inauguraron un ejercicio que ha sido poco desarrollado entre las antropologías del sur, el ejercicio comparativo que constituye un método de larga data en la antropología, que desgraciadamente no ha tenido continuidad a través del tiempo y que en la actualidad se vuelve indispensable para el desarrollo de la disciplina.

Para finalizar caben algunas reflexiones para contestar a la pregunta planteada en el título de este trabajo: la relación entre la antropología mexicana y ecuatoriana: ¿un camino de ida y vuelta? La respuesta es definitivamente sí, el recorrido hecho durante seis décadas de relación lo demuestra justificadamente. En el período de la propuesta indigenista la relación se centró más en la práctica que en la teoría, las demandas internacionales sobre el tema que planteó las resoluciones del I Congreso Indigenista Interamericano llevaron a privilegiar este tipo de relación. La presencia de antropólogos mexicanos en Ecuador abrió la posibilidad para que antropólogos ecuatorianos se formaran en los centros académicos de ese país, y luego de su retorno inicien de manera profesional la carrera de antropología lo que permitió su

11 El primer contacto de Murra con los Andes fue en 1941 cuando llegó al Ecuador para hacer una investigación arqueológica sobre la presencia de la cultura Chavin en los Andes del norte, como parte del proyecto de Donald Collier, profesor de la Universidad de Chicago (Castro, Aldunate e Hidalgo 2000).

institucionalización. El balance más importante en esta ida y vuelta vista a la distancia es desde el lado mexicano los temas de investigación y debate que plantearon en su momento a la antropología latinoamericana en general, el interés por los estudios de la diversidad cultural y étnica, y el énfasis en la relación de la antropología con la historia. Desde el lado ecuatoriano el aporte de intercambio viene principalmente por la riqueza y dinámica de la problemática étnica y cultural del país y también por el esfuerzo de plantear la importancia de los estudios comparativos entre los Andes y Mesoamericana, como una forma de referencia y aprendizaje mutuo de realidades que siendo específicas enfrentan problemas comunes.

Referencias citadas

- Aguirre Beltrán, Gonzalo
 1970 *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*. México: Universidad Iberoamericana, editorial Comunidad.
- Bonfil Batalla, Guillermo *et al.*
 1970 *De eso que llaman antropología mexicana*. México: ENAH.
- Becker, Marc
 2007 Comunistas e indigenistas en la formación del movimiento indígena. *Iconos*. (27): 135-144.
- Cardoso de Oliveira, Roberto
 1998 “Antropologías periféricas versus antropologías centrais”. En: Roberto Cardoso de Oliveira. *O trabalho do antropólogo*, pp 107-133. São Paulo:UNESP.
- Castro, Victoria; Carlos Aldunate y Jorge Hidalgo
 2000 *Nispa Ninchis. Conversaciones con John Murra*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto de Estudios Andinos.
- Chávez Vallejo, Gina
 2006 A los 35 años de relaciones interétnicas en Riobamba. *Ecuador debate*. 67: 160-172.
- Escobar, Arturo
 1996 *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- Geertz, Clifford
 1988 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Jaramillo Alvarado, Pío
 1983 *El indio ecuatoriano. Contribución al estudio de la sociología indoamericana*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Jimeno, Myriam
 2007 Naciocentrismo: tensiones y configuración de estilos en la antropología sociocultural colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*. 43: 9-32.

Krotz, Esteban

- 1997 Anthropologies of the south: their rise, their silencing, their characteristics. *Critique of Anthropology*. 17(3): 237-251.

Martínez, Carmen

- 2007 Antropología indigenista en el Ecuador desde la década de 1970: compromisos políticos, religiosos y tecnocráticos. *Revista Colombiana de Antropología*. 43: 335-366.

Moreno, Segundo

- 2006 *Pensamiento antropológico ecuatoriano*. Quito: Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional.

Ramos, Alcida Rita

- 2007 ¿Hay lugar para el trabajo etnográfico? *Revista Colombiana de Antropología*. 43: 231-61.

Rappaport, Joanne

- 2007 Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*. 43: 197-229.

Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar

- 2006 *World Anthropologies. Disciplinary transformations within systems of power*. Oxford: Berg.

Roig, Arturo Andrés

- 1979 “Los comienzos del pensamiento social y los orígenes de la sociología en el Ecuador”. En: Alfredo Espinosa Tamayo (ed.), *Psicología y sociología del pueblo ecuatoriano*, pp 9-127. Quito: Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional.

13. Nuevos desafíos en la antropología latinoamericana: de la indianidad política al interculturalismo. El caso venezolano

HORTENSIA CABALLERO ARIAS¹

Introducción

Discurrir sobre el quehacer de la antropología latinoamericana en los inicios del siglo XXI invita a reflexionar, de manera retrospectiva, sobre cómo se han abordado los principales ejes temáticos de la disciplina, las temporalidades históricas, la experiencia etnográfica realizada entre los variados conglomerados humanos y los compromisos que desde la praxis se asumen con las sociedades estudiadas. Todos estos aspectos han moldeado invariablemente el desarrollo de la antropología desde las propias realidades socioculturales de los países de la región, sin perder su sentido de universalidad que la ha caracterizado como ciencia social. Al mirar atrás y examinar lo transitado por la antropología latinoamericana, algunos autores se han concentrado en reconstruir la dimensión historiográfica de la práctica disciplinar y han establecido periodizaciones comparativas que reflejan la articulación entre los procesos socio-históricos de cada Estado-nación, mientras que otros se han concentrado en los enfoques teóricos y metodológicos planteados por la disciplina.² Desde los estudios que privilegian la dimensión epistemológica, se ha dado cuenta críticamente sobre los diferentes campos o áreas temáticas que han dominado la producción de conocimiento antropológico que se han traducido, a su vez, en la identificación de las prácticas locales de hacer antropología o 'estilos de antropología' (Cardoso de Oliveira 1995). En este diagnóstico sobre el pensamiento social en América Latina también se han analizado las implicaciones e influencias

1 Antropóloga investigadora del Centro de Antropología, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas —IVIC—. Correo electrónico: hcaballe@gmail.com

2 Por ejemplo, véase los trabajos compilados por Arocha y Friedemann (1984) y el artículo de Jimeno (1993) para el caso de Colombia; los compilados por García Mora (1987) para el caso de México; los reunidos por Arizpe y Serrano (1993) sobre las antropologías en América Latina y el Caribe, y más recientemente los compilados por Diez (2008) para el caso de Perú, entre otros.

que han tenido las tradiciones antropológicas centrales o metropolitanas sobre las antropologías periféricas (Peirano 1998; Cardoso de Oliveira 1999). Otros trabajos que han destacado la necesidad de trascender estos marcos discursivos sujetos a los paradigmas metropolitanos hacia perspectivas más endógenas son los que aluden a las llamas antropologías periféricas o las antropologías del Sur (Krotz 1997). Asimismo, una reflexión que sigue estando presente en la evaluación de la práctica y el papel de la antropología en los diferentes países de la región, refiere a la vocación, compromiso político y vínculo que desde la misma se establece con los grupos sociales que estudia (Ramos 1999; Jimeno 2005).

Estos estudios han evaluado el estado del arte de la disciplina desde diversos enfoques: procesuales, constructivistas y críticos. Sin embargo, al repensar las antropologías latinoamericanas hoy en día, se hace inexorable considerar de manera prospectiva y comparativa las nuevas áreas temáticas y paradigmas teóricos en relación con las actuales transformaciones políticas, sociales e institucionales que han ocurrido en las últimas dos décadas en estas latitudes continentales. Estos cambios políticos, constitucionales e ideológicos recientes —ciertamente— nos llevan a pensar de una manera distinta la configuración étnica y cultural de los Estados-naciones latinoamericanos y cómo abordarla desde la antropología.

En este sentido, proponemos retomar la revisión de ejes conceptuales o temáticos actuales y contrastarlos con algunas prácticas y compromisos políticos esgrimidos por la antropología latinoamericana en general, y la venezolana en particular. Esto no es con la intención de hacer una revisión detallada de la literatura producida sobre un tema, sino para trazar un *continuum* entre los procesos socio-históricos paradigmáticos que han experimentado las sociedades indígenas, las nuevas áreas de investigación y el papel de la antropología en su dimensión práctica y comprometida. De ahí que, el presente capítulo se centre en examinar el auge y desarrollo que ha tenido, como eje temático, el pluralismo cultural y sus conceptos aliados *multiculturalismo* e *interculturalismo*, sobre todo a partir del reconocimiento oficial y constitucional de la diversidad cultural y de los derechos de los pueblos indígenas en la mayoría de las naciones latinoamericanas en el último cuarto de siglo. Sugerimos que las actuales discusiones teóricas y propuestas normativas sobre el pluralismo cultural son el resultado de una larga tradición inscrita en una matriz disciplinaria sobre la ‘cuestión indígena’, que ha estado arraigada en la relación entre los Estados-nación y los conglomerados étnicos. A partir de las reflexiones y consideraciones que desde la antropología política se han elaborado sobre la etnicidad, el indigenismo y los movimientos sociales indígenas en América Latina, sugerimos hilar algunos eventos socio-históricos que han contribuido al desarrollo del pluralismo cultural y al mismo tiempo resaltar la vocación crítica de la disciplina.

Siguiendo las perspectivas conceptuales sobre relaciones interétnicas y el indigenismo, este trabajo tiene como objetivo revisar y comparar algunas propuestas y lógicas académicas que abordan la co-existencia de sociedades y

culturas diferentes desde la óptica del multiculturalismo. Para ello, hemos dividido este trabajo en dos grandes apartados: el primero es de carácter contextual e histórico a partir de las consideraciones que establece la antropología política en torno a la relación entre Estado y grupos étnicos en América Latina: identificamos ciertas genealogías conceptuales y campos de estudio que previamente se han establecido sobre historicidad y etnicidad, para luego referirnos a la trascendencia, que desde la práctica etno-política, tuvieron las organizaciones amerindias a partir de las Declaraciones de Barbados entre 1970 y 1980. La segunda hace referencia al caso de estudio venezolano; tomando como ejemplo las recientes políticas de reconocimiento establecidas por el Estado venezolano bolivariano hacia los pueblos indígenas en el marco de un pluralismo cultural; se pretende descentrar los discursos del multiculturalismo y de interculturalidad que surgen de la sociedad nacional y del Estado. Al final se propone considerar la manera en que los indígenas persiguen establecer un diálogo intercultural con los no-indígenas, y cómo desde sus cotidianidades y visión del mundo buscan generar formas de comunicación inter-societarias.

Articulación entre antropología política, historicidad y etnicidad en América Latina

En la actualidad, hablar sobre la antropología política latinoamericana implica la necesaria consideración de los actuales procesos de cambio político-ideológicos de las naciones latinoamericanas, las nuevas formas de participación local, las aperturas y discrepancias de las relaciones étnico-políticas; las variadas expresiones de ciudadanía en las democracias participativas, la evaluación crítica de los elementos constitutivos en la formación de los Estados y sus articulaciones con la(s) sociedad(es), y los efectos de las tendencias globalizadoras y sus respuestas contra-hegemónicas, entre otros. Al mismo tiempo precisa de su tradicional preocupación ontológica en cuanto a los estudios sobre la otredad, la diferencialidad cultural y el *ethos* de las sociedades no-occidentalizadas desde enfoques que trasciendan posturas meramente culturalistas y autocontenidas hacia unas más políticas y comparativas. En estos tiempos en que las ciencias sociales han elevado sendos cuestionamientos a los paradigmas de la modernidad, colonialidad y occidentalismo, resulta pertinente examinar los recientes dilemas y desafíos que confronta la antropología política desde una visión histórica de la economía política a fin de develar las imbricaciones, articulaciones y cuestionamientos que se producen entre entidades políticas (instituciones formales y no formales) y los diversos actores sociales. De igual forma, se deben abordar los campos simbólicos y de significación de lo político, así como sus gramáticas y la comunicación que se produce entre grupos, colectivos y poblaciones social y culturalmente diversas desde metodologías etnográficas que den cuenta tanto cualitativa como cuantitativamente de las expresiones políticas al interior y entre estos conglomerados sociales.

Recordemos que una tautología habitual de la disciplina es señalar que la antropología ha tenido como preocupación tradicional el estudio de culturas o sociedades diversas y sus elementos constitutivos, y que se ha concentrado principalmente en entender, comparar y analizar histórica y etnográficamente las alteridades de poblaciones no-occidentales y de grupos excluidos. Sin embargo, desde una visión más política y comparativa se ha enfocado también en evaluar las interacciones inter-societarias, las relaciones históricas de contacto, dominación y poder, y las formas coloniales y poscoloniales de representación del otro subalterno desde la perspectiva histórica de la economía política, los estudios poscoloniales y el posestructuralismo. Por lo tanto, la comprensión y reflexión en torno al otro contemporáneo, en este caso, cómo los indígenas y otros grupos étnico-raciales como los afrodescendientes se interrelacionan con la sociedad nacional en el marco de las nuevas políticas de la diferencia emanadas desde el pluralismo cultural, constituye un importante área de estudio, argumentación y deconstrucción teórica y práctica. Estos enfoques que toman en cuenta las dinámicas participativas e inclusivas de los grupos subalternos en los contextos de pluralismo cultural se inscriben, una vez más, en el marco de las relaciones promovidas por el Estado en torno a la diversidad y diferencialidad cultural de las sociedades.

Sobre esta articulación entre Estado y sociedades no occidentales, fundamentalmente indígenas, debemos mencionar dos aspectos constitutivos que han moldeado la disciplina desde una perspectiva política. El primero con respecto al tipo de relaciones impuestas por los Estados latinoamericanos sobre estas poblaciones nativas que han sido principalmente de carácter asimétrico, de dominación y poder dentro de las lógicas coloniales de la modernización. Fue a través del *indigenismo estatizado*, como categoría conceptual y campo de acción que se institucionalizaron las políticas de asimilación e incorporación de los indígenas a los Estados-nación latinoamericanos durante el siglo XX. Lo segundo, es que a pesar de la previsible tendencia de los Estados a establecer mecanismos hegemónicos para controlar a los pueblos culturalmente diversos en América Latina, la permanencia de las poblaciones indígenas, la reafirmación de sus etnicidades y las movilizaciones en defensa de sus derechos étnicos han sido prácticas sociales que dieron pie a establecer las bases de un indigenismo contra-hegemónico. En esa tensión entre Estado y sociedad, la antropología latinoamericana ha sido aliada a la 'causa indígena', propiciando así un indigenismo crítico y reflexivo. Por ello, en este contexto de irreductibilidad de la sociedad con respecto al Estado, De la Peña destacó en su oportunidad que una vertiente de análisis para la antropología política era "la dialéctica entre la formación de los Estados nacionales frente a la heterogeneidad étnica" (1986: 38). Si bien suscribimos la vigencia que aún tiene este planteamiento, también es necesario tomar en cuenta los roles activos que han asumido los diversos actores sociales dentro de las nuevas dinámicas y aperturas de los Estados latinoamericanos que pregonan modelos pluriculturales y multiétnicos. En este sentido, no debemos menoscabar los análisis sobre las tensiones y contradicciones propias de los procesos dialécticos entre sociedad y

Estado con respecto al pluralismo cultural. Sin embargo, los cambios políticos y la inclusión de los pueblos indígenas en los marcos jurídicos nacionales sugieren vislumbrar otra fase de las relaciones sociales; en este caso referida a los procesos y relaciones dialógicas, es decir los vínculos, estrategias y negociaciones inter-societarias que ocurren a partir de los cambios sucedidos en la posición de los sujetos subalternos, los cuales han sido visibilizados y reconocidos al menos en sus derechos dentro de los Estados-naciones.

Por otra parte, desde el estado de la disciplina si algo ha caracterizado a la antropología política en particular ha sido su enfoque crítico sobre las tensiones y conflictos sociales entre instancias de dominación como el Estado, y las elites económicas con respecto a los grupos sociales y étnicamente diferenciados. Incluso, mucho antes que las recientes tendencias sociológicas y filosóficas de la descolonización desarrollaran sus provocadoras disertaciones sobre la colonialidad del poder, del saber y del ser, la antropología crítica y política ya había planteado la necesaria ruptura paradigmática con respecto a las formulaciones modernas del evolucionismo, así como la impugnación a las visiones etnocéntricas de los modelos occidentales y coloniales para dar cuenta de las especificidades de las sociedades no-occidentalizadas, sus costumbres y formas de vida (Ribeiro 1970, 1978).

En este decantamiento e identificación de ejes temáticos y marcos conceptuales e interpretativos de nuestra realidad, no cabe duda que la antropología política latinoamericana ha estado influenciada por dos grandes procesos de cambio que se han traducido, a su vez, en dimensiones epistémicas de estudio: una es la 'historia de los contactos o de las relaciones', referida no solo a los efectos políticos de la conquista, la colonización y los contrastes durante los proyectos independentistas y republicanos, sino también a los procesos de hibridación cultural y a las formas de dominación, resistencia y articulación generadas entre los diversos conglomerados humanos de nuestra América (Wolf 1982; Kicza 1993). La otra es la etnicidad en transformación que en otrora fuera identificada como la 'cuestión étnica', y que ha sido un importante centro de debate en la antropología latinoamericana (Cardoso de Oliveira 1992 [1976]). Esta alude a los avatares de la formación de los Estado-naciones en la construcción de sus identidades nacionales y a las relaciones interétnicas desiguales entre grupos humanos social, política y económicamente diferentes. Recordemos que Cardoso de Oliveira en su clásico trabajo *Aculturación y fricción étnica* (1963) advertía sobre estas tensiones y relaciones de oposición existentes entre el orden nacional y el indígena que se generaban dentro de los Estados-naciones. En este caso, se hace necesario seguir el análisis de la continuidad-discontinuidad cultural de quienes constituyeron y constituyen los diversos pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes y otras poblaciones demográficamente minoritarias, ahora de acuerdo con los nuevos parámetros jurídicos, ideológicos y políticos establecidos en los últimos años en las diversas naciones de las Américas.

El punto que queremos subrayar es que para poder hablar de los nuevos desafíos o dilemas de la antropología política latinoamericana en los actuales marcos del pluralismo cultural, debemos situarnos primero en los epifenómenos de las historicidades socio-políticas de la región que apuntan a la deconstrucción de las tecnologías de sujeción, tales como las políticas indigenistas estatizadas impuestas a las poblaciones nativas que habitaban y habitan este continente. Pero también debemos evaluar la fractalidad o discontinuidad de las identidades étnicas, así como los procesos de tensión y pulsión ocurridos entre los pueblos étnicamente diversos que intentan mantener su legitimidad cultural a pesar de las prácticas integracionistas de las naciones. Uno de esos procesos o eventos que tuvo efectos contrastantes en las conformaciones sociales y culturales de las naciones latinoamericanas fueron las movilizaciones colectivas y reivindicativas de los indígenas que se llevaron a cabo en la década de los setenta. Las organizaciones indígenas se convirtieron en actores claves en defensa de su identidad y autodeterminación, y sus luchas al cuestionar las políticas etnocentristas de los Estados han dado paso al reconocimiento de sus derechos como pueblos indígenas y al impulso del pluralismo cultural.

Movilizaciones indígenas e indianidad política

La relación inequívoca y dialéctica entre 'historicidad colonizadora' y 'etnicidad subalternizada' fue la que llevó a las organizaciones de base a la revalorización de sus identidades étnicas y en particular de lo que se conoció como indianidad¹ hacia 1970. A través de una serie de movilizaciones, y con el apoyo de un activismo antropológico, los indígenas iniciaron acciones conducentes para lograr cierto grado de autonomía ante las limitaciones impuestas por los Estados latinoamericanos. Uno de los manifiestos que mejor recoge estas fricciones en el plano étnico-político es la I Declaración de Barbados de 1971 que denuncia la situación de explotación, etnocidio y asimilación a la que estaban expuestas las poblaciones indígenas ante la expansión del capitalismo y de las instituciones del Estado. Como lo expresó el Grupo de Barbados² en esta

-
- 1 Hay que resaltar que el fenómeno de la 'indianidad' se concibió como un acto político desde las mismas organizaciones indígenas. Este fue un proceso configurado desde las bases y los propios indígenas para enfrentar la discriminación y exclusión. Como movimiento socio-político lo definimos como indigenismo contra-hegemónico, en el cual los indígenas toman conciencia de su posición subalternizada con respecto al Estado-nación y promueven la defensa de sus derechos. Esta noción y práctica política indígena es muy distinta a lo que se conoce como 'indigenismo' en general, y que ha sido entendido como las políticas del Estado de corte integracionistas aplicadas a los pueblos indígenas. Esta última acepción la denominamos 'indigenismo estatista' para diferenciarla de la anterior. A estos hay que agregar el activismo y compromiso antropológico a la causa indígena al generar críticas a las formas de opresión que se tradujeron en lo que catalogamos como un 'indigenismo deconstructivo'.
 - 2 A esta reunión de Barbados asistieron los antropólogos venezolanos Nelly Arvelo-Jiménez y Esteban Emilio Mosonyi, quienes se han dedicado a trabajar y defender la causa indígena

primera declaración, se “reconoce que los pueblos indígenas de América tienen pleno derecho y plena capacidad para crear sus propias alternativas históricas de liberación” (1979: 10), y en ésta se hacía explícito que la antropología asumía la responsabilidad de denunciar las prácticas genocidas y etnocidas, así como volcarse hacia la realidad local para “teorizar a partir de ella” (p. 10). Este fue un momento determinante para que las sociedades amerindias, que hasta entonces habrían sido calificadas desde una antropología política conservadora por sus carencias como ‘sin Estado’, ‘sin escritura’ y ‘sin historia’, siguiendo la crítica que hacía Clastres (1978) en su clásico trabajo *La sociedad contra el Estado*, conformaran luego organizaciones indígenas de liberación con fines políticos y jurídicos para reclamar sus derechos.

Esta fase inicial caracterizada por la denuncia ante las precarias condiciones de vida de las poblaciones indígenas en contextos estatales sirvió de base para el surgimiento de organizaciones en casi todos los países de América Latina. Estas movilizaciones de corte étnico que se extendieron a lo largo del continente llevaron a las organizaciones a una segunda reunión en Barbados en 1977 con la finalidad de formular propuestas más concretas y reivindicativas “conducentes a una conciencia estratégica unificada” (Grupo de Barbados 1979: 13). Lo cierto es que la década de los setenta se convirtió en el período de las grandes protestas políticas indígenas que, bajo las ideologías de la liberación, tuvieron como propósito la defensa de sus derechos sobre la base de la diferencialidad étnica, así como la demanda de un sentido pluralista a las múltiples expresiones sociales, culturales e históricas de las diferentes sociedades amerindias. Es así como las organizaciones políticas indígenas se convirtieron en los nuevos actores sociales que irrumpieron, con un impacto —a veces— poco reconocido en la historia de los movimientos sociales, los espacios políticos latinoamericanos de aquel tiempo (Serbin 1986).

Para el caso mexicano vale la pena recordar los trabajos de Bonfil Batalla (1979, 1981), quien planteaba la imperiosa necesidad de entender las causas y mecanismos del resurgimiento de las organizaciones y movilizaciones indígenas. Él sugería profundizar en los factores exógenos que describió como aquellos que emanaban de las condiciones de la sociedad nacional en la que se inscribían los llamados grupos étnicos; y en los endógenos referidos a los aspectos que tenían explicación dentro de las dinámicas propias de las sociedades indígenas, las cuales tenían incidencia sobre ellas. En su trabajo sobre las organizaciones indígenas que forma parte de una colección de exposiciones desde la teoría y la *praxis* titulado *Indianidad y descolonización en América Latina* (1979), se concentró en desmontar los elementos externos que incidían en la aplicación de mecanismos colonizadores, pero sobre todo planteaba la necesidad de entender esa relación cultural, disímil y asimétrica entre las tendencias homogeneizadora y neocolonizadora de lo nacional y la diversidad específica, variada y plural de las sociedades indígenas.

desde los inicios del indigenismo venezolano (Mosonyi 1975) hasta los tiempos actuales en el marco del pluralismo cultural.

Podemos afirmar sin duda que las Declaraciones de Barbados constituyeron las agendas prácticas y las propuestas filosóficas desde una ética indiana y un indigenismo contra-hegemónico que orientaron las acciones, estrategias y luchas reivindicativas de las organizaciones y movimientos indígenas en las siguientes décadas. Esas acciones posteriores de carácter étnico-político suscitadas durante 1980 y 1990 tuvieron como propósito generar rupturas con las políticas indigenistas antagónicas, redefinir la etnicidad indígena en torno a las demandas y agendas reivindicativas de cada organización, exigir el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas, rechazar la intromisión y expropiación de sus tierras, y pasar de la mera enunciación de los grupos étnicos —definida en términos de los intereses del Estado— al reconocimiento jurídico de los derechos de dichos pueblos. Estas movilizaciones que algunos catalogaron como ‘el regreso del indio’ por su impacto en la redefinición de nuevas tramas socio-culturales ocurridas tanto en países andinos, amazónicos, caribeños y centroamericanos sirvieron de plataforma para impulsar cambios legales en las políticas de identidad e inclusión, las cuales fueron incorporadas en diversos instrumentos jurídicos nacionales como constituciones, leyes y normativas locales en la década de los noventa. Estas transformaciones socio-jurídicas en cuanto a la pluralidad cultural ocurrida en la mayoría de los países de América Latina³ dieron pie a una visión multicultural más amplia e inclusiva de las poblaciones autóctonas en el continente, y a promover el multiculturalismo como modelo inter-societario alternativo desde posturas tanto neoliberales como desde visiones más críticas de izquierda.

A partir del caso de estudio venezolano que abordaremos a continuación proponemos que el multiculturalismo, como política social y paradigma cultural, no solo se ha dado en correspondencia con el neoliberalismo, como ha sido señalado por algunos autores (Hale 2005). Percibirlo así sería negar e invisibilizar todas esas acciones de descolonización previas realizadas por los movimientos indígenas en décadas anteriores. Sin embargo, el hecho de que existan Estados con modelos políticos alternativos, como es el caso del proyecto bolivariano pro-socialista de Venezuela, que desde posturas posneoliberales proclaman el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, no lo deja exento a un examen crítico de sus lógicas discursivas de poder y mecanismos instrumentales de cooptación y asimilación establecidas con respecto a las poblaciones indígenas. En particular, resulta relevante contrastar el uso y difusión de conceptos como ‘multiculturalismo’ e ‘interculturalidad’ en el contexto socio-político bolivariano, luego de las experiencias reivindicativas del indigenismo venezolano.

3 A finales del siglo XX diversas constituciones latinoamericanas como la de Nicaragua, Bolivia, Colombia, Ecuador, México, Perú y Venezuela consagraron jurídicamente el principio al pluralismo étnico y cultural reconociendo la existencia de los pueblos indígenas que habitan en sus territorios. Para un análisis comparativo de estas formas de reconocimiento constitucional a los derechos indígenas, véase Van Cott (2003).

El caso de Venezuela. Contrastes desde la perspectiva multicultural

En junio del 2013, líderes de diez organizaciones indígenas del Estado Amazonas en Venezuela se reunieron en Caracas en representación de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de Amazonas —COIAM—⁴ con el fin de ofrecer una rueda de prensa para expresar su preocupación por la nueva agenda política minera del Estado, y en particular por el llamado proyecto ‘arco minero del Orinoco’ que adelanta el gobierno bolivariano en el marco de un convenio bilateral con la empresa transnacional china *CiticGroup*. Estas organizaciones indígenas expresaron su inquietud y malestar por la manera inconsulta en que se adelantan estos proyectos mineros que tienen efectos deletéreos en las dinámicas sociales de sus comunidades y en la conservación de la Amazonía. Aprovecharon además la ocasión para manifestar su preocupación por la ineficacia en las gestiones institucionales para llevar adelante la prometida demarcación de los hábitats y tierras indígenas.⁵ La intención legítima de estas organizaciones fue la de reunirse con la Vice-presidencia de la República y con el Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas para solicitar la conformación de una ‘mesa de diálogo’ que les permitiera la consulta y la participación de los indígenas en la discusión de estos proyectos, y con ello exponer sus diferentes puntos de vista. En la experiencia y tradición de las movilizaciones multi-étnicas, ahora en contextos de pluralismo cultural, lo que estas cuestionaban una vez más eran las prácticas expansionistas e inconsultas del Estado en cuanto a la explotación de recursos mineros en sus áreas y territorios de convivencia.⁶

La recepción de las instituciones gubernamentales ante la solicitud de estos representantes amazónicos fue bastante exigua por no decir esquiva o hasta ramplona. Si bien, los indígenas presentaron en forma escrita sus planteamientos a algunas

4 La COIAM es una instancia de coordinación regional que reúne a varias organizaciones y asociaciones indígenas en Amazonas para confrontar y discutir problemas comunes que afectan a las poblaciones indígenas de ese Estado. Entre las organizaciones que la conforman está la Organización Regional de Pueblos Indígenas de Amazonas —ORPIA— creada el 12 de septiembre de 1993; así como otras doce que congregan a parcialidades indígenas y conglomerados étnicos de los pueblos *piaroa*, *yekuana*, *yabarana*, *yanomami*, *arawako* y *jivi*, entre otros.

5 La demarcación de tierras indígenas en Venezuela se inició formalmente con la promulgación de la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas del 2001, y luego se ratificó en la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas del 2005 (LOPCI 2005). Hasta el presente, la titulación de tierras solo se ha llevado a cabo parcialmente entre comunidades indígenas de los Estados Anzoátegui, Apure, Delta Amacuro, Monagas y Zulia; ningún título ha sido otorgado a un pueblo indígena completo. En cuanto al Estado Amazonas, existe un retraso considerable en las demarcaciones de tierras, tanto así que solo ha sido demarcado en parte el territorio indígena *jodi (boti)*, ubicado entre el Estado Amazonas y Bolívar.

6 Sobre las repercusiones de la expansión nacional y los proyectos de desarrollo que se han implementado entre las poblaciones indígenas de la región de Guayana, véase Arvelo-Jiménez y Biord Castillo (1994).

instancias como la Comisión Permanente de Pueblos Indígenas de la Asamblea Nacional y la Defensoría del Pueblo, no lograron que los atendieran en la Vicepresidencia ni en el Ministerio de los Pueblos Indígenas. Luego de finalizar la rueda de prensa retornaron a su región de origen sin una respuesta concreta a su modesta solicitud de diálogo. Llama particularmente la atención que este Ministerio creado en el 2007, cuya finalidad es la implementación de las políticas indígenas, no recibiera a los representantes de las organizaciones. En teoría, esta cartera ministerial de corte étnico-cultural debería funcionar como el ente público encargado de establecer el enlace con los pueblos y comunidades indígenas. Sin embargo, estas negativas o desplantes institucionales lucen contrarias al espíritu plural en cuanto a los reconocimientos de los derechos de dichos pueblos establecidos en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (CRBV 1999). Con este breve relato ilustramos algunas paradojas y variaciones en las interpretaciones tanto institucionales como locales-indígenas dentro de estos nuevos contextos étnico-políticos que abogan en la actualidad por el multiculturalismo y la interculturalidad en Venezuela, al igual que ha sucedido en la mayoría de los países latinoamericanos. Sin embargo, hay que hacer notar que esta apertura al pluralismo cultural es el resultado de las movilizaciones sociales donde las acciones y demandas indígenas han estado respaldadas por las críticas y reflexiones que la antropología ha generado en torno a los diferentes tipos de indigenismo en el país.

La apertura al multiculturalismo en Venezuela

Si bien el multiculturalismo y la interculturalidad son dos caras de la misma moneda, en tanto ambas se refieren al reconocimiento de la otredad y la diferencialidad cultural, proponemos abordar en primera instancia, las implicaciones que ha tenido el multiculturalismo como expresión prescriptiva en el tratamiento de las poblaciones indígenas en Venezuela. Más concretamente nos preguntamos hasta qué punto el establecimiento de marcos legislativos en torno al pluralismo cultural han generado espacios reales de reconocimientos en cuanto a los derechos de los pueblos indígenas. Esta primera revisión conceptual que busca ubicar al multiculturalismo como enunciado normativo, nos llevará en el siguiente apartado a examinar comparativamente la dimensión fáctica y empírica de la interculturalidad y de qué manera se han creado políticas culturales que promueven la interacción entre instancias gubernamentales y los pueblos indígenas a partir de diálogos interculturales. Con ello, no buscamos separar o sentenciar una discontinuidad conceptual entre ambas nociones, sino que consideramos relevante diferenciar el multiculturalismo y la interculturalidad en tanto que han sido usados y aplicados temporalmente en momentos y situaciones socio-políticas distintas.

Para el caso venezolano, la Constitución Nacional de 1999 establece en su preámbulo “[...] refundar la República para establecer una sociedad democrática, participativa y protagónica, multiétnica y pluricultural en un Estado de justicia, federal y

descentralizado, que consolide los valores de libertad, la independencia, la paz, la solidaridad [...]” (CRBV 1999: 9-10). Esta declaración dispuso la plataforma legal para el reconocimiento explícito de los derechos de los pueblos indígenas en el capítulo VIII de la Constitución Bolivariana, la cual establece que dichos pueblos tienen derechos a la propiedad colectiva de sus tierras, al uso de sus recursos naturales, educación, salud integral y medicina tradicional, sus idiomas, a la autonomía interna y administración de justicia, a la economía, propiedad intelectual colectiva sobre su conocimiento y participación política entre otros aspectos (CRBV 1999). A partir de ese momento, el Estado bolivariano decreta otros instrumentos jurídicos como la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierra de los Pueblos Indígenas (2001), la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI 2005), la Ley de Idiomas Indígenas (2008), y la Ley de Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígena (2009), entre otras, para el reconocimiento de estas poblaciones. Ciertamente, esta proliferación de leyes que considera, ratifica y avala la coexistencia de estos pueblos en una sociedad plural y multiétnica en el marco de la soberanía nacional venezolana, constituyó un cambio paradigmático en los modelos normativos y en las representaciones de las alteridades indígenas a través de la apertura de las políticas multiculturales, al menos en términos oficiales. Con ello, el nuevo proyecto constitucional, en conjunto con las demandas de los movimientos, buscaba no solo visibilizar a aquellas poblaciones indígenas que habían sido tradicionalmente excluidas de los discursos del Estado venezolano, sino también generar mecanismos institucionales para llevar adelante políticas dentro de la concepción del multiculturalismo como instancia normativa que reconoce y genera políticas oficiales en torno a la diversidad cultural y étnica existente en el país. En este punto, vale la pena examinar algunas acepciones sobre los conceptos de multiculturalidad y multiculturalismo.

En términos generales, la multiculturalidad ha sido entendida como esa constatación real y palpable de la diversidad cultural que se ha hecho manifiesta en las diferentes naciones latinoamericanas. Es un término adjetivado y descriptivo que refiere a la co-existencia de conglomerados culturalmente diversos en contextos espaciales y temporales simultáneos. En cambio, el multiculturalismo se ha constituido desde un sentido más normativo; se refiere a la regulación de las políticas de reconocimiento que establecen los Estados-naciones, en tanto las configuraciones multiculturales han sido consideradas como problemas a enfrentar o resolver (Bartolomé 2006). En su sentido más amplio, alude a ese espacio de convivencia entre varios grupos culturalmente diferentes (Barabas 2006); es una propuesta de organización societaria que reconoce el pluralismo dentro de los Estados-naciones y contempla las diferencias culturales, así como el principio de equidad. Como perspectiva filosófica y política propone un reconocimiento a la pluralidad cultural ante tendencias homogeneizadoras como la globalización y las políticas unificadoras del Estado. Como paradigma regulador establece políticas públicas de reconocimiento que responden de diversa manera a los proyectos económicos, políticos e ideológicos de los Estados. Más allá de las diferencias conceptuales y posturas filosóficas y normativas que han señalado algunos autores como Charles Taylor (1994), Will Kymlicka (1995) y Bhikhu Parekh

(1995, 2000), entre otros, sobre las visiones liberales y democráticas en torno al multiculturalismo, lo que quisiéramos destacar es la gran variedad de interpretaciones y acepciones que cada Estado-nación le imprime a esta expresión de acuerdo con sus propios procesos de historicidad colonizadora y configuraciones éticas. En particular sugerimos que se hace inevitable interpelar los términos y procesos en cómo operan en la realidad las políticas de reconocimiento y redistribución, y sobre todo diferenciar cuáles son los mecanismos discursivos y las prácticas sociales *de facto* para establecer formas de interacción socio-cultural entre diferentes conglomerados humanos.

Para el caso venezolano, observamos que el multiculturalismo se ha limitado y de alguna forma se ha reificado en los contenidos legales de los diversos instrumentos jurídicos e institucionales que abogan por el pluralismo cultural. A pesar de los importantes avances en el reconocimiento y aceptación de los derechos de más de cuarenta pueblos indígenas en el país como pueblos originarios, advertimos que los discursos y las políticas públicas que avalan el multiculturalismo atraviesan momentos de franca tensión, restricción y poca viabilidad en su *praxis* al entrar en conflicto con los principios de autodeterminación de estos pueblos; en especial, lo que refiere a los derechos originarios sobre sus tierras. Vemos con particular preocupación que las actuales políticas indígenas (otrora indigenistas) han sido principalmente de corte asistencialista y clientelar; no han sido del todo cónsonas con las necesidades y aspiraciones de estas poblaciones, y se han detectado problemas sustanciales en relación con los procesos de demarcación de tierras,⁷ en especial entre los *yukpa* del Zulia, y entre muchos de los pueblos del Estado Amazonas. A esto hay que añadir los recientes peligros que enfrentan los indígenas y sus territorios debido a los proyectos de extracción de carbón y minería que se llevan a cabo sin el consentimiento o consulta a las poblaciones. En estos tiempos de revolución bolivariana, desde la antropología se ha señalado que los movimientos indígenas contemporáneos han perdido su representatividad y sus dirigentes están a merced de procesos de asimilación, integración y homogenización cultural más acabados que en épocas anteriores (Arvelo-Jiménez 2006).

Advertimos entonces que el reconocimiento a la pluralidad ha sido más de carácter prescriptivo y nominal al referirse a una retórica discursiva del Estado, la cual enaltece la visibilización de los indígenas dentro del proyecto bolivariano y venezolano, pero que no dispone, necesariamente, de mecanismos para entablar relaciones de reciprocidad e intercambios inter-societarios equitativos. El multiculturalismo se presenta, por tanto, como una enunciación estructurada, un postulado formal que emana desde una multiplicidad de instrumentos jurídicos hacia la consideración de las alteridades nativas que con pretensiones de conformar un nuevo orden cultural han fomentado e incrementado mayores relaciones de dependencia entre los indígenas y el Estado. Con esto, no queremos decir que la noción de 'pluralidad

7 Para una revisión del proceso de demarcación de tierras indígenas en Venezuela, véase Caballero (2007).

cultural' no haya tenido consecuencias diversas en las representaciones colectivas de la sociedad nacional en cuanto a la consideración y visibilidad del otro indígena. Lo que plateamos es que resulta más fácil declarar *de jure* (por ley) la diversidad cultural que construir realmente relaciones simétricas, de comprensión y respeto con poblaciones étnicamente diversas; es decir establecer políticas de tolerancia y diálogo. En este sentido, consideremos que si bien el Estado venezolano ha promovido el multiculturalismo al decretar políticas de reconocimiento a los derechos de los pueblos indígenas, no ha actuado con la misma efectividad y voluntad para generar una instrumentalización en cuanto a mecanismos reales y cónsonos, *de facto* para promover el respeto y las relaciones interculturales con estos. Como lo sugirió el politólogo Parekh (2000), el multiculturalismo debe ir más allá de la preservación de las culturas, siendo entendido más bien como un 'diálogo abierto' entre las comunidades de minorías y mayorías.

Volvamos a retomar el ejemplo de los reclamos que hacían las organizaciones de Amazonas en Caracas. Recordemos que la COAIM, como movimiento multi-étnico, lo que solicitaba ante los entes gubernamentales era generar una 'mesa de diálogo' para discutir el impacto de los nuevos proyectos de desarrollo mineros que pretenden, de manera eufemística, generar supuestamente solo un registro de los recursos minerales en el país. Como lo señaló uno de los líderes *piaroa* en esa oportunidad "No estamos en contra del Estado, somos aliados naturales, lo que queremos es que haya una mesa de diálogo".⁸ Al igual que Parekh, este testimonio plantea ir más allá de esa primera etapa del reconocimiento de la pluralidad cultural y aboga por el establecimiento de formas de intercambio e interlocución con los entes gubernamentales. Lo que estas organizaciones indígenas demandan es la apertura a espacios de interacción socio-cultural, y con ello ejercer sus derechos indígenas tal como los garantiza la Constitución Nacional y la LOPCI (2005). Lo que reclaman a plena voz (y por extensión incluimos a las poblaciones afrodescendientes) es el verdadero establecimiento de relaciones interculturales, equitativas y directas entre entidades y sistemas culturalmente diversos. Como vemos, son ellos quienes hacen un llamado a la puesta en práctica de formas de interacción que vayan más allá de los meros discursos nominativos y de las prácticas asistencialistas y clientelares a las que se ha convertido a las políticas de inclusión indígenas en el país. De la misma manera, desde la antropología se ha planteado la necesidad de establecer canales de diálogos entre las instancias del Estado y los indígenas en estos contextos multiculturales bolivarianos. Así lo señala Mosonyi (2009), quien sugiere que para el caso de Venezuela se debe trascender la noción de contacto entre culturas, procurando establecer mecanismos serios de diálogo y el aprendizaje mutuo en todas las esferas sociales y políticas, a fin de potenciar la diversidad humana a través del encuentro recíproco e intercultural.

8 Organizaciones indígenas plantean diálogo para discutir exploración minera en Amazonas. Disponible en: <http://avn.info.ve/contenido/organizaciones-ind%C3%ADgenas-plantear-di%C3%A1logo-para-discutir-exploraci%C3%B3n-minera-amazonas> (Acceso: 10/09/2016).

Para diferenciar la interculturalidad⁹

La experiencia más cercana sobre la noción de interculturalidad en relación con los pueblos indígenas en Venezuela data de 1979 con el Decreto 283 que estableció el Régimen de Educación Intercultural Bilingüe —REIB—. Desde ese momento, la interculturalidad vinculada a la educación bilingüe se convirtió en un binomio que abriría un espacio para el pluralismo cultural y el reconocimiento de los idiomas indígenas en el país (Mosonyi 2006). Sin embargo, los adelantos y experiencias bajo este enfoque desde la entonces Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Educación fueron accidentados y escasos, quizás con excepción de la experiencia de la escuela intercultural bilingüe *yanomami* del Alto Orinoco en el Estado Amazonas, que aun se mantiene. Más recientemente, la Constitución Nacional en su artículo 100 estipula que “Las culturas populares constitutivas de la venezolanidad gozan de atención especial, reconociéndose y respetándose la interculturalidad bajo el principio de igualdad de las culturas” (CRBV 1999: 106). Por su parte, el artículo 121 señala que “El Estado fomentará la valoración y difusión de las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas, los cuales tienen derecho a una educación propia y a un régimen educativo de carácter intercultural y bilingüe, atendiendo a sus particularidades socioculturales, valores y tradiciones” (CRBV 1999: 127). Vemos entonces que la proposición y enunciación a la interculturalidad en el actual marco constitucional bolivariano hace referencia, primeramente, a las culturas populares y luego al carácter intercultural y bilingüe de la educación para los pueblos indígenas. Incluso la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígena (LOPCI 2005) básicamente circunscribe la interculturalidad al campo de la educación bilingüe. En todo caso, la utilización de este vocablo luce discreto, por no decir limitado, al ámbito educativo y si se quiere desvinculado a la noción más amplia de multiculturalismo. Aquí nos parece adecuado hacer algunas referencias conceptuales sobre lo que entendemos por interculturalidad e interculturalismo.

Si bien podemos afirmar que existen múltiples visiones sobre estos términos que varían de acuerdo a la disciplina desde donde se evoque, en términos generales, la ‘interculturalidad’ se refiere a cualquier elemento relativo a la interacción entre las culturas y a las dinámicas de contacto que se establecen en los contextos de diversidad cultural. En pocas palabras hace alusión a “las prácticas culturales y modos de vida concretos de las personas que se ponen en interacción con otras [...] y este es el espacio que se va creando mediante el diálogo y comunicación entre culturas” (Barabas 2006: 15). Desde una dimensión fáctica, al igual que la multiculturalidad describe la condición plural de las culturas; como adjetivo, hace referencia al hecho de la interacción o encuentro entre dos o más grupos culturales (Hernández Reyna 2007). Sin embargo, entenderla como el simple diálogo entre

9 Agradezco al MSc. Yheicar Bernal el intercambio sostenido en torno a la literatura sobre interculturalidad e interculturalismo en América Latina y en Venezuela.

las culturas luce convencional y limitante puesto que la posibilidad de establecer relaciones inter-societarias equitativas y horizontales, también implica la crítica al orden dominante y al cuestionamiento de la expansión universalista de la idea de modernidad y occidentalidad. Desde algunas perspectivas filosóficas y de los estudios culturales se propone, por el contrario, abogar por una *interculturalidad crítica*, la cual plantea identificar y develar las relaciones de dominación y poder que impliquen procesos de descolonización (Fornet-Betancourt 2003; Walsh 2007; Restrepo y Rojas 2010; Viaña 2010). Para estos autores latinoamericanos que se han inspirado en las reflexiones decoloniales de los trabajos del Grupo modernidad/colonialidad,¹⁰ la interculturalidad es vista como una herramienta de emancipación que va más allá de relaciones coloniales y de capital que se han establecido. De tal manera, ésta no debe reducirse a ser percibida como simples fusiones o combinaciones híbridas de elementos o tradiciones. Sin embargo, desde la experiencia venezolana, consideramos que tampoco debería someterse a la mera crítica de enunciados dicotómicos entre formas de intervención hegemónica y la emancipación de saberes y subjetividades subalternas. Por el contrario, representa procesos dinámicos que deben ser analizados de acuerdo con las especificidades étnico-raciales y territoriales de las sociedades en relación con el Estado, a fin de distinguir desde las prácticas y las acciones de los actores sociales lo que Mosonyi (2009) ha determinado como las ‘interculturalidades indígenas’ en contraposición con las criollas.

De estas intensas discusiones teóricas en torno a la interculturalidad vale destacar y coincidimos con lo expuesto por Catherine Walsh quien señala que “a diferencia de la multi o pluriculturalidad que son hechos constatables, la interculturalidad aún no existe, se trata de un proceso a alcanzar por medio de prácticas, acciones concretas y conscientes” (2007: 3). A esto agregaríamos que la interculturalidad como hecho social y el interculturalismo como conceptualización, actitudes y medidas con respecto a dichas relaciones (Restrepo 2012), son intenciones prospectivas, y constituyen un ideal cultural en constante revisión y construcción entre las partes. Esta no se logra con la simple enunciación de leyes o decretos si no que se alcanza a partir de las demandas y luchas de los grupos sociales o sociedades aborígenes, la constante visibilización y aceptación de las diferencias culturales y a la comprensión de los encuentros interculturales en situaciones cotidianas con la sociedad nacional. Tampoco olvidemos que las relaciones inter e intra-étnicas se han dado históricamente y que las etnicidades han sido sujeto de transformaciones constantes como fue señalado en la primera parte de este capítulo.

Consideramos que tanto la interculturalidad como el interculturalismo deben considerar, efectivamente, la dimensión dialógica y las formas de interacción inter-societarias. No obstante, esta relación debe ser entendida en el marco de las diferencias

10 Aquí se destacan, por ejemplo, los trabajos de Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel y Edgardo Lander, quien compila el volumen *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Lander 2000).

culturales y de las estructuras de poder asimétricas que se establecen entre las partes, así como en los contextos de las contradicciones y tensiones dialécticas que emanan de las relaciones desiguales entre las sociedades constitutivas y los Estados-naciones. Con esto queremos llamar la atención; la declaración de la interculturalidad en el contexto venezolano del pluralismo cultural, no está exento de pretensiones hegemónicas monoculturales, indistintamente del modelo político e ideológico de corte bolivariano y pro-socialista que promueve el Estado.

A modo de conclusión: descentrando la interculturalidad

Al posicionar la interculturalidad en diferentes niveles de análisis y de enunciación hay que partir de la idea de que la expresión *intercultural* surge del reconocimiento a la diversidad cultural desde posturas occidentales y de los Estados-nación. Igualmente, estas relaciones entre alteridades distintas deben ser analizadas desde enfoques críticos que deben proporcionar herramientas comprensivas y transformativas en cuanto a las relaciones sociales franqueadas por 'la diversidad y el conflicto' como sugiere Garcés (2009). Sin embargo, vale la pena preguntarse en este marco de la deconstrucción de los discursos dominantes en torno al pluralismo cultural: ¿De qué manera la antropología debe abordar estos temas desde el punto de vista teórico y metodológico? ¿Qué factores ideológico-políticos inciden en estas nuevas formas de (des)conocimiento en torno al sujeto subalterno que demandan mecanismos de diálogo con relación al Estado? ¿Por qué una vez que las demandas y solicitudes de los indígenas trascienden los límites o zonas de *confort* donde el Estado puede ejercer poder, los indígenas vuelven a ocupar posiciones subalternas? ¿Podemos hablar de nuevos procesos de colonización, en cuanto a la expansión minera, que se imponen sobre los pueblos indígenas en el contexto de un multiculturalismo discursivo en América Latina?, ¿Es la interculturalidad una aspiración —proyecto occidental-criollo— que debe ser evaluada críticamente descentrando sus ideologías neocolonizadoras tanto neoliberales como de izquierda?

Con respecto a este último punto, consideramos que la interculturalidad y por extensión el interculturalismo no es solo un proyecto al que se le deben ver las 'costuras' en cuanto a lo discursivo y propositivo desde sus posturas hegemónicas. Lo que proponemos es que desde la antropología política y crítica se hagan revisiones analíticas sobre los discursos y acciones emanadas en las instancias gubernamentales sobre la interculturalidad; pero lo que nos llama la atención son las prácticas, adaptaciones, reflexiones, expresiones lingüísticas y puntos de vista que establecen los mismos indígenas. Es a partir del interculturalismo local, desde el otro indígena, que la antropología mediante etnografías comparativas y 'densas' puede dar cuenta de las contradicciones dialécticas y al mismo tiempo dialógicas que se establecen entre los diferentes actores sociales y las instituciones del Estado. Se trata de distinguir de qué manera los indígenas persiguen el establecimiento de un diálogo intercultural con quien es diferente de su entorno intra-étnico, vale decir los

otros indígenas y los no-indígenas. Al hacer una revisión de sus cosmogonías, mitos, prácticas curativas, sistemas alimenticios, cotidianidades y formas de participación e interacción en diversos eventos con el mundo no-indígena estaremos develando las *visiones interculturales* que ellos, los indígenas también tienen de la diversidad cultural y por ende de las relaciones culturales con la sociedad nacional.

Consideramos que el reto que tenemos en la antropología y en las ciencias sociales, en general, es procurar desentrañar esos elementos constitutivos, criterios y enunciaciones desde sus visiones endógenas y colectivas del interculturalismo. Nos referimos a esas representaciones y construcciones nativas que elabora cada pueblo y comunidad indígena en la comprensión e interacción con el otro no-indígena y que revelan confrontaciones y negociaciones que trascienden los postulados normativos del multiculturalismo.

Referencias citadas

- Arocha, Jaime y Nina S. de Friedemann
1984 *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.
- Arizpe, Lourdes y Carlos Serrano
1993 *Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe*. México: UNAM.
- Arvelo-Jiménez, Nelly
2006 “Interculturalidad y diversidad cultural en el marco de la revolución bolivariana en Venezuela”. En: Alicia Barabas (ed.), *Diversidad y reconocimiento. Aproximaciones al multiculturalismo y a la interculturalidad en América Latina*, pp 105-112. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia —INAH—.
- Arvelo-Jiménez, Nelly y Horacio Biord Castillo
1994 “The Impact of Conquest on Contemporary Indigenous Peoples of the Guiana Shield: The System of Regional Interdependence”. En: Anna Curtenius Roosevelt (ed.), *Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives*, pp 55-78. Tucson: University of Arizona Press.
- Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela
2005 *Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas*. Asamblea Nacional. República Bolivariana de Venezuela. Gaceta oficial. No. 38.344. 27 de diciembre de 2005.
- Barabas, Alicia
2006 “Notas sobre multiculturalismo e interculturalidad”. En: Alicia Barabas (ed.), *Diversidad y reconocimiento. Aproximaciones al multiculturalismo y a la interculturalidad en América Latina*, pp 13-19. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia —INAH—.

- Bartolomé, Miguel Alberto
2006 *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI editores.
- Bonfil Batalla, Guillermo
1979 *Indianidad y descolonización en América Latina: documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. México: Nueva Imagen.
1981 *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*. México: Nueva Imagen.
- Caballero Arias, Hortensia
2007 La demarcación de tierras indígenas en Venezuela. *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*. 13 (3): 289-208.
- Cardoso de Oliveira, Roberto
1963 Aculturación y “fricción” interétnica. *América Latina*. 6 (3): 33-46.
1992 *Etnicidad y estructura social*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social —CIESAS—.
1995 “Notas sobre uma estilística da antropología”. En: Roberto Cardoso de Oliveira y Guillermo Ruben (eds.), *Estilos de Antropologia*, pp 177-189. Campinas: Unicamp.
1999 Peripheral Anthropologies ‘versus’ Central Anthropologies. *Journal of Latin American Anthropology*. 4 (2): 10-30.
- Clastres, Pierre
1978 *La sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Ávila editores.
- CRBV —Constitución de la República Bolivariana de Venezuela—
1999 *Constitución de la Republica Bolivariana de Venezuela*. Caracas: Imprenta Nacional.
- Diez, Alejandro
2008 *La antropología en el Perú de hoy. Balances regionales y antropologías latinoamericanas*. Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú.
- Fornet-Betancourt, Raúl
2003 *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Aachen: Wissenschaftsverlag.
- Garcés, Fernando
2009 “De la interculturalidad como armónica relación de diversos, a una interculturalidad politizada”. En: David Mora (ed.), *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, pp 21-50. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello —III-CAB—.
- García Mora, Carlos
1987 *La antropología en México: panorama histórico*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia —INAH—.
- Grupo de Barbados
1979 “Antecedentes. Grupo de Barbados 1978”. En: Guillermo Bonfil Batalla (comp.), *Indianidad y descolonización en América Latina: documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, pp 9-15. México: Nueva Imagen.

- Hale, Charles
 2005 Neoliberal multiculturalism: the remaking of cultural rights and racial dominance in Central America. *PoLAR, Political and Legal Anthropology Review*. 28 (1): 10-28.
- Hernández Reyna, Miriam
 2007 Sobre los sentidos del “multiculturalismo” e “interculturalismo”. *Ra Ximbai*. 3 (2): 429-442.
- Kicza, John Edward
 1993 *The Indian in Latin American: History, Resistance, Resilience, and Acculturation*. Wilmington: Scholarly Resources Inc.
- Krotz, Esteban
 1997 Anthropologies of the South: their rise, their silencing, their characteristics. *Critique of Anthropology*. 17 (3): 237-251.
- Kymlicka, Will
 1995 *Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon.
- Lander, Edgardo
 2000 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales —CLACSO—.
- Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas
 2001 Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas. Gaceta oficial. No. 37.118. 12 de enero de 2001.
- Mosonyi, Esteban Emilio
 1975 *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
 2006 *Aspectos de la génesis de la Educación Intercultural Bilingüe para los pueblos indígenas de Venezuela*. Caracas: Ministerio de Educación y Deportes.
 2009 Una mirada múltiple sobre la diversidad y la interculturalidad. *Diálogos culturales*. 4: 189-211.
- Parekh, Bhikhu
 1995 Cultural Pluralism and the limits of diversity. *Alternatives*. 20(43): 431-451.
 2000 *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Peirano, Mariza
 1998 When Anthropology is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline. *Annual Review of Anthropology*. 27: 105-128.
- Ramos, Alcida
 1999 Anthropologist as Political Actor. *Journal of Latin American Anthropology*. 4 (2): 172-189.
- Restrepo, Eduardo
 2012 *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Universidad del Cauca.

- Restrepo, Eduardo y Axel Rojas
2010 *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca-Universidad Javeriana.
- Ribeiro, Darcy
1970 *Las Américas y la civilización: proceso de formación y causas del desarrollo cultural y desigual de los pueblos americanos*. Río de Janeiro: Civilizaçãõ Brasileira.
1978 *El dilema de América Latina: estructuras de poder y fuerzas insurgentes*. México: Siglo XXI editores.
- Santoyo Jimeno, Myriam
1993 “La antropología en Colombia”. En: Lourdes Arizpe y Carlos Serrano Sánchez (eds.), *Balance de la antropología en América Latina y el Caribe*, pp 381-394. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM.
2005 La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda*. 1: 43-65.
- Serbín, Andrés
1986 Etnicidad y política. Los nuevos movimiento sociales en América Latina. *Nueva Sociedad*. 49: 57-71.
- Taylor, Charles
1994 *Multiculturalism and the “Politics of Recognition”*. Princeton: Princeton University Press.
- Van Cott, Donna Lee
2003 Andean Indigenous Movements and Constitutional Transformation. Venezuela in Comparative Perspective. *Latin American Perspective*. 30 (128): 49-69.
- Viaña, Jorge
2010 “Reconceptualizando la interculturalidad”. En: Jorge Viaña, Luis Tapia y Catherine Walsh (eds.), *Construyendo interculturalidad crítica*, pp 9-61. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.
- Walsh, Catherine
2007 “Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”. En José Luis Saavedra (ed.), *Educación superior, interculturalidad y descolonización*, pp 175-213. La Paz: PEIB-CEUB.
- Wolf, Eric
1982 *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

14. Una compañía no tan incómoda: arqueología después de la arqueología

CRISTÓBAL GNECCO¹

Las relaciones entre antropología y arqueología se han parecido a las de algunas relaciones de pareja: cordiales pero distantes —a veces más esto último que lo primero—. Durante mucho tiempo han sido lejanas, casi desconocidas, a pesar de que en muchos países viven en la misma casa gracias a la adopción acrítica de la versión norteamericana de las cuatro sub-disciplinas. La arqueología, se dice, forma parte de la antropología. Si es así sorprende (por lo menos) que se empeñen con tanto ahínco en darse la espalda y, también, que sus caminos hayan sido tan divergentes: aunque parecieran haber partido del mismo lugar es innegable que han ido a distintas partes.

La pertenencia de la arqueología al campo más amplio de la antropología solo refleja el contexto americano. En casi todo el mundo —sobre todo en Europa, donde nacieron las ‘disciplinas (o sub-disciplinas)’— las dos han estado separadas en términos temáticos, pedagógicos y administrativos. Pero incluso en América Latina, donde la intimidad entre arqueología y antropología rara vez se discute, su relación explícita es forzada y se puede argumentar que realmente no existe; ha sido tan distante que, a pesar de su promocionada cercanía y de sus contribuciones al mismo campo temático, se ignoran mutuamente. Su cercanía o distancia están en función directa de su relación, separada o en tándem, con el colonialismo, la construcción nacional y, actualmente, con el multiculturalismo posnacional. A pesar de todo, lo que la antropología significa para la arqueología y viceversa es importante para sus destinos en tiempos posmodernos. Al considerar esta relación es necesario un comentario para clarificar la discusión que ocupa el resto de esta presentación. Las interpretaciones arqueológicas *siempre* han usado datos culturales —especialmente los producidos profesionalmente por antropólogos— para dar sentido (funcional y simbólico, sobre todo) a ‘cosas’ y ‘sitios’ a través de analogías transculturales; aunque estas últimas fueron usadas intuitivamente y de una manera relajada por décadas los arqueólogos han dedicado mucho esfuerzo para refinar y controlar su uso. En este

1 Profesor titular, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca.

sentido la relación íntima y unidireccional de la arqueología con la antropología es evidente y no necesita más argumentos. Pero otras historias pueden ser contadas en términos de su articulación, mutua o separada, con agendas y propósitos más amplios; esa es la historia que he escogido contar.

La antropología y la arqueología fueron disciplinas destinadas a la producción de la imaginación nacional. El origen de la antropología está ligado a la expansión colonial europea del siglo XIX. Sorprendidos por el extraño comportamiento de los pueblos que colonizaron y explotaron, los gobiernos coloniales supieron, rápidamente, que el mejor camino a un gobierno eficiente era el entendimiento de los nativos. La comprensión antropológica de los *salvajes* emergió como una condición para tener mejores gobiernos. La arqueología es más vieja. Nació en el siglo XVIII para alimentar la imaginación histórica de una entidad moderna recién creada: la sociedad nacional. La antropología apareció para normalizar el *otro* de la modernidad (los salvajes localizados en una exterioridad ontológica) mientras la arqueología domesticó un vector temporal indisciplinado con base en objetivación, universalidad y temporalidad progresiva —el tiempo moderno—. Su nacimiento europeo común no fue simultáneo y ocurrió en contextos diferentes: mientras la arqueología proveyó la temporalidad teleológica y monoétnica que necesitaban los Estados-nación nacientes la antropología nació articulada a la administración de los pueblos colonizados en Asia y África. Aunque las definiciones canónicas dicen que ambas estuvieron dedicadas al estudio del ‘hombre’ como ser cultural (una en el pasado, la otra en el presente), en Europa y otras partes desempeñaron funciones distintas. En América Latina la historia es diferente porque aquí la arqueología sí fue parte del campo temático de la antropología.

La relación entre las dos varía en tiempo y lugar, aunque en el núcleo de las narrativas maestras de la modernidad la operación histórica fue la misma: el ingreso de los salvajes a la civilización. Sin embargo, la implementación de la temporalidad moderna en América significó una diferencia crucial con los eventos en la metrópoli: mientras la arqueología en Europa escribió sobre los salvajes como parte del *yo* (en términos evolutivos, el primitivo que eventualmente evolucionó hasta convertirse en el Occidental civilizado), en América y otras partes del mundo colonial escribió sobre los salvajes como *otros*, esos seres despreciados que, milagrosamente, aportaron elementos culturales que sirvieron como fundamento de las sociedades nacionales. En Europa la denegación de coetaneidad a sus salvajes fue función de la teleología: no eran parte de la modernidad porque realmente pertenecían a un tiempo pasado. Su existencia retórica —su presencia en las narrativas arqueológicas construidas sobre reliquias *verdaderas*— y su transformación en sujetos modernos —su presencia en las historias nacionales— fue prueba concluyente del paso del tiempo progresivo. En América los salvajes como otros (los indios paradigmáticos) no fueron parte de la misma historia: no se transformaron en el sujeto civilizado. La apropiación de algunos logros indígenas —cuidadosamente seleccionados para que imitaran la civilización europea (metalurgia, domesticación de alimentos, arquitectura monumental, vida

religiosa, gobiernos centralizados, incluso sistemas de comunicación similares a la escritura)— por los contadores de historias nacionales, todos miembros de una élite que despreció a los indios y se consideraba blanca, fue una paradoja brutal. La arqueología se convirtió en la notaria de la desaparición de las sociedades pre-europeas ‘civilizadas’: legitimó la desaparición de los indios (algo del pasado) y pavimentó el camino de las ideologías mestizas nacionales.

Esa fue la diferencia básica entre las metrópolis y las periferias en términos de relación de la historia. En Europa los antropólogos producían información *desde y sobre* los salvajes mientras los arqueólogos eran simples ciudadanos que elevaban orgullosamente su propio patrimonio; en las colonias de África y Asia los arqueólogos europeos se deleitaban con los placeres que deparaba la caza de antigüedades. En América, Australia y Nueva Zelanda los arqueólogos y los antropólogos trabajaron por un propósito similar: la construcción nacional. Por estas razones la arqueología en Europa y sus colonias no fue parte de la antropología. En cambio, esta jugó un papel diferente en América, donde fue parte de la *normalización del salvajismo* contemporáneo; aquí fueron equivalentes. Su relación fue un producto acabado de la complicidad entre modernidad y colonialidad. Mientras la antropología se dedicó a normalizar a los salvajes con el indigenismo la arqueología los normalizó imponiendo una nueva temporalidad (la de la civilización) y usando sus rasgos civilizados escogidos como símbolos nacionales. Aunque las dos fueron disciplinas dedicadas a modernizar a los salvajes a través de la producción de la imaginación nacional la arqueología nunca fue indigenista. Nunca habló sobre los indios, sobre los medios para atraerlos a la casa nacional. Solo habló de su pasado civilizado para una historia funcionalizada en el mestizaje —la retórica dominante en el nacionalismo latinoamericano—.

En los países que los burgueses del siglo XIX llamaron América Latina la arqueología representó el deseo nacional. Su identidad fue un saber vivo en los entretelones del tiempo moderno: hizo trascendente el tiempo (objetivo, neutral) y llevó un colectivo (la sociedad nacional, rabiosamente mestiza) y una singularidad (el individuo moderno) a reconocerse mutuamente como totalidad y parte, y a unirlos en un espacio ceremonial, mnemónico. El tiempo moderno/arqueológico desempeñó tres funciones: fue una medida de progreso (la sociedad supo dónde estaba, hacia dónde iba y de dónde venía); fue un medio de control (los sujetos tuvieron que ajustarse a un comportamiento temporal que estableció un origen, una ruta y un destino); y fue una señal de un intercambio simbólico (entre la sociedad y el conocimiento experto). Construyó una nueva temporalidad —la de un celebrado pasado pre-europeo puesto en términos, medios y para servir necesidades Occidentales— para volver densa y legítima la novedad de las naciones recientes. Esa temporalidad, típicamente moderna y latinoamericana, rápidamente sometió a otras co-existentes: las de los nativos, los esclavos, los auto-designados blancos. Enterró los tiempos oscuros de la conquista y la colonización levantando un pasado indígena glorioso.

En América Latina el indigenismo fue la principal contribución antropológica al nacionalismo: proveyó los medios epistémicos por los cuales las sociedades indígenas fueron devoradas por la sociedad nacional. Este fue la retórica antropológica nacional por excelencia. La arqueología, en cambio, solo habló del pasado monumental que dejaron los indígenas. No contó la historia indígena sino la historia de la civilización; por eso libró una ‘guerra justa’ contra ella en nombre de la razón aristotélica. Los indígenas entraron a la civilización de la mano de una historia contada por otros. Pero entraron no *siendo*; el requisito de entrada fue su negación. La ontología de los indígenas en el discurso de los arqueólogos es una larga negativa: no son, no están, no habitan ese discurso. Nada de esto extraña: la arqueología fue un dispositivo burgués/mestizo, una herramienta eugénica para la purificación del tiempo. Reificó y fetichizó las ‘culturas’ indígenas. Esa operación fetichista le permitió canibalizar objetos ajenos, elevados a símbolos nacionales, ignorando los contextos sociales donde fueron producidos. El elogio arqueológico de un pasado glorioso fue bucólico y estético; silenció la tragedia de la conquista y siglos de colonialismo. El pasado fue vaciado de conflicto, del poder del poder. Así se instituyó una operación arqueológica doble: la pasteurización del pasado y la supresión de la continuidad histórica de los indígenas. Construyó una imagen de unidad esencial y atemporal —la de las sociedades pre-europeas— que trajo orden e identidad al caos doméstico —el de las sociedades nacionales que estaban siendo creadas—. Al cartografiar la unidad y al certificar la desaparición de esas sociedades la arqueología dio crédito a la idea burguesa de la *raza cósmica*. La apropiación nacionalista de la herencia arqueológica rompió su conexión con los indígenas contemporáneos, lo que implicó que solo los mestizos (la sociedad nacional) eran los herederos dignos del esplendor pre-europeo y los sujetos a cargo de su custodia y promoción.

La antropología que nació con la expansión colonial del siglo XIX es hija de la modernidad: apareció para disciplinar al *salvaje* y para entregar los insumos epistémicos requeridos para su administración. América Latina no fue una excepción: desde que los constructores de la nación demandaron la aparición de discursos expertos que dieran cuenta de *los otros* étnicos —la exterioridad constitutiva de la modernidad— la antropología empezó a existir, aún antes de haber nacido. Un buen ejemplo de esta necesidad puede ser leído en *Reducción de salvajes*, un opúsculo que escribió el político colombiano Rafael Uribe en 1907 con el propósito de que sirviera de hoja de ruta nacionalista. Uribe señaló que el proceso de reducción de los salvajes (su incorporación al colectivo nacional) tenía que pasar por su conocimiento detallado y por la consideración de sus especificidades culturales. No es sorprendente que volviera su mirada hacia los especialistas en relativización e indicara el papel de la antropología, entonces inexistente en su país:

En suma, aplicar a cada cual este criterio, derivado del estudio que la antropología ha hecho del hombre natural, en su doble aspecto moral y físico: las diversas razas humanas sólo son productivas cuando se las aplica al género de trabajo que está conforme con el período de civilización en que se encuentran (Uribe 1979: 327).

Uribe pensó que no era posible proponer ni emprender políticas para tratar con la alteridad si primero no se la conocía porque la pluralización de *los otros* escondía diferencias culturales apreciables que debían ser entendidas si su reducción esperaba ser exitosa:

Sobre estas bases el plan de reducción tiene que variarse para adaptarlo a la índole de cada tribu y a su clase de vida. No puede procederse del mismo modo con el aruaco y el tunebo, indios de tierra fría, mansos, agricultores y sedentarios o que tiene tendencia a agruparse en aldeas fijas que con los cunas, los guajiros, los motilones y las tribus de Casanare y Caquetá, nómades y a quienes difícilmente se conseguiría atraer a los poblados. A cada uno hay que dejarlo donde está y abstenerse de introducir cambios violentos en sus costumbres (p. 316).

En casi todos los países latinoamericanos el inicio institucional de la antropología estuvo signado por la militancia indigenista, con una clara intervención en la configuración de los Estados-nación, como el título de la obra más programática del mexicano Manuel Gamio (1960) deja ver: *Forjando patria*. Para Gamio, como para tantos otros antropólogos —y para los intelectuales decimonónicos y de inicios del siglo XX que requirieron la presencia de la antropología, décadas antes de su institucionalización—, la disciplina era, por encima de cualquier otra consideración, un arte del buen gobierno, un piñón importante en la máquina maquiavélica de la modernidad:

Es axiomático que la Antropología, en su verdadero, amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población, que es la materia prima con que se gobierna y para quien se gobierna. Por medio de la Antropología se caracterizan la naturaleza abstracta y la física de los hombres y de los pueblos y se deducen los medios apropiados para facilitarles un desarrollo evolutivo normal (Gamio 1960: 15).

Pero algo inesperado ocurrió en la segunda mitad del siglo pasado: la funcionalidad de la disciplina con los proyectos integristas fue severamente cuestionada por el levantamiento de las mujeres, los afroamericanos y los indígenas contra el orden androcolonial. Los antropólogos que más cerca habían estado de la lucha política contra el sistema decidieron actuar. Lo hicieron pronunciándose contra el indigenismo, acaso la expresión más acabada de la antropología como dispositivo moderno. El rechazo al indigenismo comenzó con un pequeño texto mexicano (Warman *et al.* 1970) y continuó con las tres declaraciones de Barbados. La década de la militancia anti-nacionalista produjo variaciones (que ahora examinaré) pero fue aún más generosa mostrando un contraste dramático: mientras la antropología que no siguió la senda oficial abrazó la política antisistémica, la arqueología se encerró en un *ghetto* empirista que continuó alimentando, esotéricamente, el proyecto moderno-nacional.

Hace unos cuarenta años varias antropologías latinoamericanas abandonaron su origen indigenista para relacionarse con los movimientos sociales, especialmente con las organizaciones indígenas. Desde que comenzaron a militar en un furioso y sonoro antinacionalismo tomaron distancia de la neutralidad valorativa que habían abrazado mientras producían ‘datos objetivos’ para la integración y se articularon con la base social, concibiendo la investigación como una fusión de participación política y activismo cultural. La cultura, ahora participada y acompañada, alejada del esoterismo disciplinario apareció en el horizonte constitutivo de las políticas de los movimientos sociales. Una parte no despreciable de la antropología criticó y se alejó de la objetividad etnográfica y de la neutralidad investigativa. Las investigaciones antropológicas tradicionales (extrañadas y alejadas), alimentadas por problemas disciplinarios, fueron reemplazadas por investigaciones colaborativas, críticas de la plataforma de exterioridad y objetividad de la antropología académica convencional y nutridas de las necesidades y expectativas de proyectos de vida constituidos y deseados por fuera de los mandatos Occidentales. El discurso nacionalista en boga a mediados del siglo XX fue socavado por la misma disciplina que este reclutó para que lo proveyera de munición retórico-etnográfica. El antinacionalismo antropológico alabó y apoyó las diferencias culturales debilitando el ideal de homogeneización promovido por el nacionalismo; incluso fue en contra del principio central del evolucionismo y el progreso tecnológico, construyendo un evolucionismo indígena alternativo basado en avances espirituales y filosóficos logrados al margen de Occidente. El relativismo cultural anunció que las sociedades indígenas eran desarrolladas a su manera, tenían complejos sistemas de pensamiento y estaban en una suerte de armonía con la naturaleza, y no habían necesitado la influencia Occidental para transitar el camino de la civilización. La antropología abandonó su relación funcional con el Estado.

Entre tanto, la arqueología continuó alimentando el nacionalismo al disolver las sociedades nativas pasadas en una historia común; se encerró, más firmemente, en un empirismo vulgar y agresivo desde donde se rehusó a salir a la luz pública y reforzó una vieja autoridad —la del arqueólogo que produce los textos y la de la disciplina que lo autoriza para hacerlo— que descansa en dos estrategias narrativas distintas pero superpuestas, una confesional que muestra la experiencia del arqueólogo —‘yo estuve allí y esto fue lo que encontré’— y otra que la suprime, para dar paso a la ‘neutralidad’ de la ciencia. De esta manera quedaría garantizada la infalibilidad del discurso arqueológico, su trascendencia de la realidad para alcanzar el plano totalizante de la abstracción. Las disciplinas que habían nacido juntas —aunque separadas— terminaron alejándose furiosa y desdeñosamente, tanto que se refugiaron en una ceguera ignorante de sus actividades mutuas. Para los antropólogos el interés de los arqueólogos era esotérico, autista, desconectado de las contingencias contemporáneas. Para los arqueólogos los antropólogos eran militantes tan ensimismados con la urgencia política que ignoraban la importancia a largo plazo de su trabajo en la arena de la historia colectiva.

En suma, aunque arqueología y antropología nacieron aparentemente juntas en la cuna nacional, en realidad nacieron separadas: una habló de los indios contemporáneos para atraerlos al proyecto moderno; la otra habló a y por los mestizos de las *cosas* dejadas por unos indios pasados y ahora retóricamente inexistentes. Esa separación se acentuó con el tiempo, tanto que sus relaciones han sido más bien oblicuas. Esa fue la diferencia básica entre los centros coloniales de poder y las áreas colonizadas en la forma de contar la historia. Mientras en la mayor parte del mundo ambas han recorrido sendas distintas sin mayor ruido, no es sorprendente que en América su relación haya preocupado a los arqueólogos —los antropólogos, conscientes de su sofisticación teórica y de los matices de las representaciones etnográficas, han despreciado el empirismo rudo de su colegas de disciplina, a quienes prestan poca atención—. Los arqueólogos sintieron —y, en buena medida todavía sienten— que su subdisciplina estaba para servir un propósito antropológico más alto: el entendimiento holístico de la humanidad por medio del esmerado ordenamiento espacial y temporal de cosas antiguas abandonadas en el suelo; lo hicieron, básicamente, proveyendo los datos de temporalidad larga que necesitaban las tipologías evolucionistas sobre la sociedad para llenar sus agujeros temporales. Sin embargo, preocupado porque la relación se estaba deslizando hacia una mera cohabitación administrativa sin articulaciones epistemológicas y viendo en la antropología un modelo para seguir, Philip Phillips escribió el que se convertiría en un *dictum* famoso con consecuencias duraderas: “La arqueología americana es antropología o es nada” (1955: 247). La antropología a la cual se refería Phillips era de un tipo específico: objetiva y disciplinada por protocolos científicos.

La antropología fue escogida como modelo para la arqueología debido a un legado irreflexivo que enfatizó un origen común, pero pronto se volvió una carga. La dependencia servil de la arqueología ante la antropología fue resentida por muchos, especialmente en términos de teoría, tanto así que creció el llamado para que la arqueología desarrollara su propia maquinaria conceptual. El programa científico ampliamente adoptado desde finales de la década de los sesenta encontró necesario mantener lazos genealógicos con la disciplina madre pero construyendo su propio aparato teórico y metodológico (entendiendo que las herramientas técnicas ya estaban a mano) como medio para elevar la arqueología a plena madurez (*cf.* Clarke 1973). Confiada de que incluso su propia ‘teoría general’ era alcanzable, la arqueología decidió seguir su propio camino. La decisión no fue sorpresiva: aunque liderada por británicos que provenían de una tradición no relacionada con la antropología, rápidamente echó raíces y selló el abandono de las últimas huellas de su relación funcional con la nación —y de su relación con la antropología!—. La arqueología se encerró en un mundo científico, meta-real, alejado de preocupaciones contemporáneas como historia colectiva e identidad, justo los asuntos que trataban los antropólogos.

La ola de reflexión y crítica que plagó a la antropología después de la década de los setenta (que ocurrió debido a las acusaciones crecientes de su complicidad con el colonialismo) finalmente impactó a la arqueología. El movimiento crítico, aunque nunca tan agónico como en la antropología, tomó la forma de preguntas

metadisciplinarias: las complejas relaciones con el imperialismo, la construcción nacional, la alteridad y el capitalismo fueron consideradas, en muchos casos por primera vez. El desenredo de esas relaciones llevó a la arqueología más cerca de la antropología porque tocó los nervios del mundo contemporáneo. También mostró que los productos arqueológicos eran construidos en medios sociales y eran, por lo tanto, hechos sociales, inherentemente políticos. La política es, entonces, una preocupación arqueológica reciente que ha sido abordada de varias formas. Muchos arqueólogos practican la política a la manera multicultural: políticamente correctos mientras llegan al público, celebran su proximidad con los otros (todavía un objeto académico) pero tienen cuidado en no mezclarse excesivamente y salvaguardan sus privilegios epistémicos.

La repatriación (es decir, la devolución de bienes culturales y biológicos reclamados por comunidades indígenas) es uno de los mejores ejemplos en este sentido porque no compromete la integridad de la disciplina y permite a los arqueólogos acercarse a los otros en un encuentro regulado, controlado y ofrecido por el establecimiento. Aunque se trata de un recurso estratégico cuyas potencialidades a favor de las luchas de los movimientos sociales es innegable bien vale preguntar por qué se ha vuelto tan central y tan visible. La repatriación es uno de los asuntos más debatidos en la arqueología contemporánea no tanto porque devolver sitios, cosas y restos atente contra la mirada integrista de muchos arqueólogos sino porque se ha convertido en el lugar ideal para expiar la culpa colonial (siempre y cuando sea controlada y santificada por el aparato institucional). Así como la antropología metropolitana reaccionó ante las sindicaciones de complicidad con el aparato colonial dando un giro textualista, los arqueólogos encontraron en la repatriación la forma de conceder sin comprometer, de expiar su culpa sin modificar su actuación colonial. Mientras la repatriación repara las “injusticias del pasado” la arqueología puede seguir orando en el altar de su auto-referencia complaciente, en la ermita de su reclusión anticontextual. Los arqueólogos están firmemente convencidos de que la repatriación limpiará su casa. Su sacrificio es menor: devolver (o compartir) unas cuantas cosas para preservar los privilegios cognitivos, la mirada logocéntrica, la red narrativa, el impacto mnemónico. Además, no involucra bienes patrimoniales o patrimonializables en sentido humanista, es decir, bienes cuyo consumo real o potencial buscan asegurar los agentes transnacionales; y, como si fuera poco, está juiciosamente regulada. El concepto clave de esa regulación es una joya antropológica, la *afiliación o continuidad cultural* que exige “una relación razonable, establecida por evidencia preponderante” entre la comunidad que reclama y los ancestros involucrados en el reclamo “que pueda ser evidenciada o inferida por información geográfica, de parentesco, biológica, arqueológica, antropológica, lingüística, folclórica, de tradición oral, histórica u otra información relevante u opinión experta”.²

2 Determining Cultural Affiliation Within NAGPRA. Disponible en: www.nps.gov/nagpra/TRAINING/Cultural_Affiliation.pdf (Acceso: 11/09/2016). Las cursivas fueron añadidas.

La *afiliación/continuidad cultural* es un veneno multicultural: el saber experto determina descendencia y memoria, sobre todo cuando se trata de casos contenciosos (cuando no lo son puede permitir que el conocimiento no experto presuma de información relevante). El sentido de que solo la continuidad da legitimidad eleva a perversidad colonial lo que podría reducirse a una curiosa paradoja: ¿cómo los herederos de la declarada liminaridad bolivariana pueden otorgar legitimidad a quienes, acaso, tendrían que otorgarla? ¿No es una obscenidad colonial exigir y otorgar continuidad a pueblos que en, en muchas legislaciones, son declarados originarios, cuando no antecedentes (como en el caso canadiense de las *First Nations*)? La continuidad cultural funcionaliza la determinación experta como instrumento: la información del *logos/telos* regresa a la base para su utilización estratégica. La continuidad/afinidad cultural es el lugar de encuentro de los expertos (arqueólogos, etc) con los objetos de la experticia (las comunidades locales), el lugar multicultural por excelencia. Pero una creciente minoría trata, genuinamente, de reconciliar el conocimiento con el poder, quirúrgicamente separados desde finales del siglo XIX por el positivismo, y ha hecho las intervenciones arqueológicas políticamente conscientes a todos los niveles; al hacerlo, sigue el extrañamiento antropológico del colonialismo al alinearse con la misma gente que antes estudió con propósitos gubernamentales. Así se volvió anticolonial e, incluso, antimoderna.

Cartografiar el presente

Varios libros y una oleada de simposios profesionales en los últimos años (Gosden 1999; Gillespie y Nichols, eds., 2003; Garrow y Yarrow, eds., 2010; Shankland 2012) muestran que la relación entre antropología y arqueología ha despertado un nuevo interés. Los principales puntos de encuentro, algunas veces entrelazados, son la etnografía y la materialidad; algunos añadirían el tiempo y el paisaje a la lista (Ingold 1993), pero no los exploraré debido a que han recibido bastante menos atención. Tampoco discutiré la idea, aún popular, de que la arqueología está posicionada —como ninguna otra disciplina— para proporcionar datos de larga duración para el entendimiento antropológico de las prácticas culturales o, como en el caso de la *arqueología aplicada*, para la implementación de tecnologías antiguas exitosas en esta época —como los campos agrícolas elevados en varios lugares tropicales de Suramérica—. El acceso arqueológico a la temporalidad larga (también llamada *el pasado distante*) daría cuenta de variaciones y cambios (pero también de continuidades) no disponibles a la maquinaria teórica y metodológica de otras disciplinas sociales. El entendimiento de adaptaciones y extinciones (sus causas, consecuencias y ventajas) ha sido usualmente mencionado como el campo al cual puede contribuir la privilegiada mirada arqueológica. Sin embargo, esa contribución está limitada por un amplio rechazo del uniformismo y por la constatación de una tautología simple: los modelos arqueológicos basados en datos antropológicos se usan para informar las interpretaciones antropológicas.

Etnografía

La etnografía ahora aparece como un territorio común para la arqueología y la antropología, tanto así que un reciente artículo que revisa el estado del arte la llama ‘un terreno de encuentro multitemporal’ para ambas (Hamilakis 2011). Nuevos enfoques relacionales, indistintamente llamados ‘etnografías de la arqueología’ (Edgeworth 2010), ‘etnografías arqueológicas’ (Hamilakis 2011) o ‘arqueología etnográfica’ (Castañeda y Matthews, eds., 2008), usan métodos etnográficos para tratar de entender las “prácticas culturales de la arqueología” (Edgeworth 2010: 54); su núcleo filosófico está constituido por relaciones y significados entre seres, no entre cosas. Comparten el interés por los efectos de las actividades arqueológicas (excavación, exhibición, curación, diseminación) en los públicos locales y por la manera como esos públicos se relacionan con la arqueología y sus varios objetos discursivos. Para usar una venerable expresión arqueológica, documentan sus propias actividades *in situ*: el *sitio* arqueológico es elevado a un lugar construido donde se despliega la materialidad de lo social y lo político. Los efectos duraderos de los discursos arqueológicos, y su articulación con agendas nacionales, regionales o subalternas, por ejemplo, no están en la mira de sus investigaciones. A través de la reflexión y la autocrítica buscan entender: (a) cómo los arqueólogos producen conocimiento en su condición de sujetos situados y posicionados; (b) cómo se relacionan los diferentes públicos con ese conocimiento (irónica, selectiva y oposicionalmente); y (c) cómo se despliegan las representaciones arqueológicas y, muchas veces, cómo son enfrentadas. La arqueología puede encontrar en la mirada etnográfica una fuente generosa de reflexión sobre la dicotomía observador/observado. Por décadas los arqueólogos despreciaron la etnografía (esa rara actividad realizada por los antropólogos, incómodos compañeros de cama a quienes no hablaban, con quienes no compartían) solo para considerarla ahora como una forma novedosa de conectar pasado y presente.

Las etnografías arqueológicas no son equivalentes a las actividades etnoarqueológicas a las que estaban tan acostumbrados los arqueólogos científicos. A pesar de miradas optimistas y condescendientes que la muestran como antecesora de las etnografías arqueológicas, la etnoarqueología tiene otra genealogía bien distinta: su promocionada humanización de la disciplina a través del contacto con la *cultura viva* es una trampa. Su atracción de la gente a la arqueología solo busca ampliar su horizonte hermenéutico (el de la arqueología, por supuesto): las ‘observaciones’ etnográficas no pretenden ser un encuentro intersubjetivo sino una observación precisa que sirva como fuente analógica que guíe la interpretación. La gente que el arqueólogo estudia desde su curiosa forma de etnografiar es objeto develado, medido, disciplinado; esta refuerza la mirada logocéntrica, evita el camino intersubjetivo, somete la multiplicidad y produce insumos para el saber experto. No le importan los sujetos que estudia tan juiciosamente (esos objetos móviles) sino la información que producen para la metarrealidad arqueológica. Pero lejos de la etnoarqueología, los arqueólogos y las comunidades locales pueden entrar en clases de relaciones

nuevas, significativamente construidas alrededor de interacciones de vidas y seres y de entendimientos intersubjetivos —precisamente el sentido de la etnografía, a pesar de los antropólogos (Fabian 1990)—.

Materialidad

Una idea difundida y compartida es que la especificidad arqueológica, más que cualquier otra cosa, descansa en su experticia sobre los artefactos, especialmente si son antiguos. Durante la mayor parte de la historia de la disciplina los artefactos fueron cosas inertes, exteriores y calladas destinadas a mediar entre la cultura y la naturaleza; aunque eran producto de interacciones humanas fueron totalmente reificados. Sin embargo, debido al enfoque holístico promovido por el programa científico comenzaron a ser considerados de una manera más amplia e interactiva, como parte importante de la *cultura material*. El uso de *material* como adjetivo de *cultura* (pero no al revés) señaló un cambio importante: las relaciones sociales entraron al campo antes sellado y autónomo de los artefactos. Una consecuencia importante de este cambio fue que la arqueología se involucró en discusiones relacionadas con otros campos (filosofía, economía, historia) y plantó su tienda en segmentos de tiempo y temas antes ignorados; ese es el origen, por ejemplo, de la arqueología histórica y su vástago más reciente, la arqueología del pasado reciente. La arqueología, uniendo fuerzas con otras disciplinas alrededor de la cultura material, comenzó a hablar sobre mercancías, consumo y constitución de personas sociales. Ese propósito interdisciplinario está detrás de la creación de los estudios de cultura material (e.g., Buchli 2002). Parte de la misma tendencia, la llamada antropología de la tecnología (Lemonnier 1992) reúne a la antropología y a la arqueología al desplegar observaciones etnográficas sobre prácticas culturales centradas en la *techné*. Esas observaciones restan importancia al determinismo económico como medio para entender las escogencias humanas relacionadas con opciones técnicas y tecnológicas; más bien, muestran que esas escogencias son usualmente dictadas por fuerzas poderosas que no pueden ser explicadas por criterios funcionales. El enfoque etnográfico no reduccionista adoptado por la antropología de la tecnología ha humanizado el mecanicismo inherente en los estudios diseñados para entender la “organización tecnológica”, la versión anglo de la *chaîne opératoire* francesa. Un campo relacionado de investigación, del cual los arqueólogos han derivado grandes beneficios, busca reconstruir la vida social de los objetos (Appadurai 1988), sobre todo a través del lente de la economía política —la razón que explica por qué las cosas son frecuentemente consideradas en su fase mercantil—. Otra área de investigación en esa misma dirección pone a los museos en la mira porque son lugares icónicos donde ocurren interacciones directas y corporales entre el público y los objetos producidos por la arqueología.

Hace pocos años los arqueólogos importaron teorías sobre agencia a los estudios de cultura material mostrando cómo los seres humanos se posicionan activamente hacia las ‘cosas’ y cómo estas participan en la producción y reproducción de la vida social; la participación de las cosas, sin embargo, no ocurre como seres —como postulan las

teorías relacionales— sino como objetos aún fetichizados y reificados. La agencia se otorga a los humanos, no a las cosas. Este hecho muestra que la mayor parte de los estudios de cultura material está sostenida por preceptos ontológicos modernos que separan, rigurosamente, a las cosas de los humanos, tanto como la mente es separada de la materia. Por esa razón el término *materialidad* ahora es preferido por quienes enfatizan procesos y eventos y, quizás más importante, por quienes piensan que los objetos pueden ser arrancados de su cuna ontológica moderna. Así ha emergido una alternativa excitante que se relaciona con otras ontologías en las cuales la vida y el mundo son concebidos y actuados relacionamente, entendiendo la materialidad a través de su arraigo en una red de entidades vivas (Haber 2009); está ligada al trabajo de varios individuos y tradiciones, básicamente en los estudios sociales de la ciencia (por ejemplo, la *cosmopolítica* de Isabelle Stengers y la *antropología simétrica* de Bruno Latour) y la antropología (como las *epistemologías relacionales* de Marisol de la Cadena, y el *multinaturalismo* y el *perspectivismo* de Eduardo Viveiros de Castro).

Imaginar el futuro

Hay un optimismo creciente entre muchos arqueólogos sobre el reencuentro con la antropología a través de la etnografía. Sin embargo, existen razones poderosas que aconsejan no celebrar tan pronto. Dos condiciones actuales aumentan la separación entre arqueología y antropología al solidificar el aislamiento de la primera y al mellar su filo político: (a) sus relaciones acomodadas con las políticas multiculturales, especialmente las que exigen la corrección política y la mercantilización de la alteridad; y (b) su entrega al mercado por medio de los proyectos de contrato, en los cuales la práctica disciplinaria está articulada a las necesidades del desarrollo. El rostro multicultural de la arqueología es vergonzoso. La relación íntima de la arqueología con el capitalismo —como se expresa en la provisión de datos para legitimar una temporalidad progresiva— ha aumentado debido a la obscena expansión de la arqueología de contrato a nivel mundial. Así, el futuro de la relación entre arqueología y antropología está sujeto a fuerzas diferentes: una es centrífuga y las aleja; lo hace a través de la acomodación a necesidades multiculturales y capitalistas; otra fuerza es centrípeta y las acerca, compartiendo preocupaciones en una plataforma convergente alternativa donde se ponen en cuestión la metafísica y la ontología de la modernidad. En este sentido, las etnografías arqueológicas pueden producir el colapso de la auto-referencialidad disciplinaria, el fin de su encierro; también pueden ofrecer experiencias intersubjetivas como lugar para conocer, que deja de ser función de prescripciones metodológicas —como estableció el canon de la modernidad— para ser resultado de relaciones entre sujetos que luchan por acercar mundos diferentes; esa proximidad puede abrir alternativas de vida y acción a la cosmología occidental. El espacio intersubjetivo facilitado por el encuentro etnográfico implica el abandono definitivo del objetivismo en los discursos arqueológico y antropológico. En el encuentro etnográfico, pero también en el establecimiento de relaciones horizontales y participativas que busquen eliminar la distancia (entre observador y observado,

entre investigador y objeto de estudio, entre Occidente y lo demás), la arqueología encuentra a la antropología de nuevo. Este encuentro, ya no accidental ni burocrático sino deliberado y militante, es el escenario para una nueva moralidad que no puede ser encontrada solamente dentro de los límites disciplinarios (tercamente patrullados para preservar privilegios epistémicos) sino que surgirá, más probablemente, de una articulación, simple y no jerárquica, con vidas construidas y en construcción fuera de los mandatos occidentales. Esa nueva moralidad quizás encuentre una senda envoltada entre el positivismo y el constructivismo.

A los arqueólogos les gusta hablar sobre el pasado —bueno, eso es lo que hacen y de lo que viven— pero no les gusta hablar sobre el futuro (sobre todo sobre *su* futuro), un horizonte temporal alejado de sus intereses corporativos. Por eso no sorprende que sea un antropólogo —y no un arqueólogo— quien se haya aventurado en los cambiantes terrenos de la predicción para imaginar cómo lucirán la arqueología y la antropología en cuatro décadas. Tim Ingold piensa que tendrán una agenda común basada en la relacionalidad (en vez del antropocentrismo) y en la persistencia de la vida (en vez de su preservación):

Entre la arqueología y la antropología social, entonces, ya no hay ninguna diferencia de principio. En efecto, han convergido en una ciencia de la vida cuya principal preocupación es *seguir lo que ocurre*, dentro de campos dinámicos de relaciones en los cuales las formas de los seres y las cosas son generadas y mantenidas en su lugar [...] [Así] el *arqueo-* de la arqueología y el *antropo-* de la antropología han perdido su atractivo previo...[y la arqueología] se ha vuelto un anacronismo porque el sujeto que aún lleva ese nombre hace rato ha perdido su asociación con la antigüedad. No es que los arqueólogos hayan dejado de excavar en busca de evidencias de vidas pasadas, de la misma manera que los etnógrafos no han dejado de participar en las vidas que ocurren a su alrededor, en lo que llamamos el presente. Pero han abandonado la pretensión de que el pasado es más viejo, o más antiguo, que el presente, reconociendo que los acontecimientos del pasado no están depositados en momentos sucesivos mientras el tiempo avanza sino que son constitutivos de esos mismos momentos (Ingold 2010: 160).

La imaginación de Ingold es una buena plataforma para pensar una arqueología después de la arqueología que, en vez de alimentar la idea multicultural de las sociedades posnacionales —en la que la diferencia y las desigualdades son enmascaradas por la tolerancia y la promoción de la diversidad—, puede relacionarse con la diferencia en todo su despliegue, no para ofrecerle un lugar en el concierto de los ‘hombres civilizados’ sino para contribuir a crear verdaderos mundos de multiplicidades, colores, heterogeneidades. Las sociedades posnacionales que la arqueología puede ayudar a imaginar y forjar no son singulares sino múltiples, una tarea mucho más formidable y exigente que la relativamente simple unidad

construida por la nación: “¿Qué es ‘un futuro coherente con el pasado’” (2010: 24) como preguntó Rita Segato, si no colorear la historia desde la diferencia colonial? Hace un tiempo Hugo Achugar señaló que “entre las muchas cosas que han entrado en crisis o están siendo cuestionadas se debe agregar la idea de la fundación como momento de clausura de un pasado y de comienzo de una nueva época, única e irrepetible en el tiempo” (2001: 79). Esta observación inquietante pone el dedo en la llaga: con el multiculturalismo la nación bien puede haber muerto (junto con su robustez simbólica) pero ¿no hay un nuevo momento fundacional a mano? Muchos países se complacen en la idea de forjar mosaicos culturales solo para descubrir que era muy arriesgada, demasiado ambiciosa o, incluso, demasiado ambigua. Ante este hecho algunos retroceden y tratan de reingresar al jardín nacional por la puerta de atrás; eso es lo que están haciendo o intentando hacer varios países en Europa occidental, de Alemania a Holanda, de Suiza a Francia. Otros se aferran tercamente al multiculturalismo, sin realmente saber adónde se dirige. Contradictorio y errático, pero inmensamente excitante, este momento actual marcado por el surgimiento de las sociedades posnacionales puede, en realidad, ser fundacional y ser una oportunidad inimitable para que la multiplicidad crezca y se expanda. Podemos dejarlo pasar sin hacer nada (me temo que esto es lo que hacen muchos arqueólogos, ocupados — como están— con su disciplina auto-complaciente) o contribuir para que fructifique. Esta, me parece, es la opción de la arqueología después de la arqueología.

Referencias citadas

- Achugar, Hugo
 2001 “Ensayo sobre la nación a comienzos del siglo XXI”. En: Jesús Martín-Barbero (ed.), *Imaginario de nación. Pensar en medio de la tormenta*, pp 75-92. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Appadurai, Arjun
 1988 *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buchli, Victor
 2002 *The material culture reader*. Oxford: Berg.
- Castañeda, Quetzil y Christopher Matthews
 2008 *Ethnographic archaeologies: reflection on stakeholders and archaeological practices*. Lanham: AltaMira.
- Clarke, David
 1973 Archaeology: the loss of innocence. *Antiquity*. 47: 6-18.
- Fabian, Johannes
 1990 Presence and representation: the other and anthropological writing. *Critical Inquiry*. 16 (4): 753-772.

- Edgeworth, Matt
 2010 "On the boundary: new perspectives from ethnography of archaeology". En: Duncan Garrow y Thomas Yarrow (eds.), *Archaeology and anthropology: understanding similarity, exploring difference*, pp 53-68. Oxford: Oxbow.
- Gamio, Manuel
 1960 *Forjando patria*. México: Porrúa.
- Garrow, Duncan y Thomas Yarrow
 2010 *Archaeology and anthropology: understanding similarity, exploring difference*. Oxford: Oxbow.
- Gillespie, Susan y Deborah Nichols
 2003 *Archaeology is anthropology*. Arlington: American Anthropological Association.
- Gosden, Chris
 1999 *Anthropology & archaeology. A changing relationship*. Londres: Routledge.
- Haber, Alejandro
 2009 Animism, relatedness, life: post-Western perspectives. *Cambridge Archaeological Journal*. 19(3): 418-430.
- Hamilakis, Yannis
 2011 Archaeological ethnography: a multitemporal meeting ground for archaeology and anthropology. *Annual Review of Anthropology*. 40: 399-414.
- Ingold, Tim
 1993 The temporality of the landscape. *World Archaeology*. 25(2): 152-175.
 2010 "No more ancient; no more human: the future past of archaeology and anthropology". En: Duncan Garrow y Thomas Yarrow (eds.). *Archaeology and anthropology: understanding similarity, exploring difference*, pp 160-170. Oxford: Oxbow.
- Lemonnier, Pierre
 1992 *Elements for an anthropology of technology*. Ann Arbor: University of Michigan.
- Phillips, Phillip
 1955 American archaeology and general anthropological theory. *Southwestern Journal of Anthropology*. 11: 246-250.
- Segato, Rita Laura
 2010 Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*. 3: 11-44.
- Shankland, David
 2012 *Archaeology and anthropology: past, present and future*. Londres: Berg.
- Uribe, Rafael
 1979 *Obras selectas*. Bogotá: Cámara de Representantes.
- Warman, Arturo *et al.*
 1970 *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo.

Prácticas y tendencias en las antropologías en
América Latina: hacia una agenda futura

15. Antropologías en América Latina: agenda común y diversidad

JAIRO TOCANCIPÁ-FALLA¹

La compilación de las contribuciones presentadas en este volumen permiten identificar una variedad de problemas y temáticas que se vienen desarrollando en la mayoría de países de la región latinoamericana donde se enseña la antropología. Como se ha destacado, los antecedentes no son nuevos y el dinamismo por comprender qué pasa en términos de la práctica antropológica en otros países vecinos, en especial nuestra región latinoamericana, se ha acentuado en los últimos años. Aquí solo deseo resumir algunas ideas destacadas —aunque no las únicas— con el fin de establecer cuáles han sido las prácticas, retos y tendencias que discutimos en el 2014 y que a partir de allí permiten plantear nuevos horizontes que sirvan para la elaboración de una agenda de trabajo conjunto a futuro. Se avanza inicialmente con un resumen de lo discutido en los subtemas para luego ver sus interrelaciones y sus implicaciones para una agenda futura.

Antropologías en América Latina: hacia una síntesis de los subtemas

En primer lugar, tanto en los antecedentes de eventos y publicaciones referidas a antropologías en América Latina como en las contribuciones presentadas en este volumen, se destaca un interés creciente por dar cuenta de las trayectorias de la disciplina en el ámbito nacional e institucional —principalmente universitario—, lo que ha permitido identificar hitos fundacionales e institucionales en la formación de antropólogos en la región. En el fondo estos referentes aparecen como un llamado a subrayar que las antropologías de la región tienen sus propias historias y que no necesariamente están atadas a historias convencionales enseñadas y transmitidas desde las metrópolis y reproducidas acríticamente en nuestros países. Ello plantea diversas posibilidades analíticas y de desarrollo de la disciplina que en nuestro caso hemos decidido agrupar en seis subtemas: (i) Estado, formación antropológica y crítica; (ii) Lecciones de trabajo de campo, métodos y enseñanza; (iii) Prácticas antropológicas,

1 Profesor titular, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca.

mercado laboral y globalización; (iv) Antropologías nacionales, historiografía y perspectivas; (v) Configuraciones interculturales; y (vi) Prácticas antropológicas en América Latina: hacia una agenda futura.

Como indicábamos al comienzo de este trabajo, si bien se trata de elecciones arbitrarias pero centradas en problemas comunes, el agrupamiento permite enmarcar las discusiones sobre las cuales se pueden establecer diálogos y análisis, que no son los únicos ni tienen pretensiones de agotar los subtemas. Si bien cada uno presenta internamente sus propios razonamientos críticos, también es cierto que mantienen conexiones entre sí. Aquí solo deseamos notar algunas conclusiones preliminares dando por sentado, que tal como se estableció en el evento del simposio que permitió este texto, es necesario que el diálogo continúe.

En el primer caso, *Estado, formación antropológica y crítica*, notamos que la antropología que se imparte a nivel universitario todavía enseña ese vínculo con la política estatal que se ve agenciada por una regulación globalizada que estimula ciertos valores cuantitativos que limitan el alcance de la práctica disciplinaria e interdisciplinaria. Como bien se indicó los nuevos sistemas axiológicos de la educación universitaria que realzan *el estilo gerencial, la burocracia administrativa, el registro, la acreditación y la calidad de los programas*, deben ser revisados críticamente, más aún teniendo en cuenta que el mercado profesional tiene alguna incidencia en los planes de estudio (Veáse subtema *Prácticas antropológicas, mercado laboral y globalización*). Luego más que criticar por criticar los profesores-investigadores deben proponer alternativas razonables y alcanzables sobre dichas presiones. Una reflexión que se puede extender es lo referido a ver el Estado como algo externo a la formación antropológica —máxime cuando se trata de universidades públicas— y de lo cual la disciplina puede aportar una mirada crítica sobre las instancias de poder que se convierten en dominios de fácil cuestionamiento.

En lecciones de trabajo de campo, métodos y enseñanza se reivindicó lo que ha tipificado y fundamentado la pertinencia en la práctica antropológica: el trabajo de campo, entre otros métodos y técnicas. Sin embargo, más allá de los convencionalismos es necesario elucidar condiciones y posibilidades no contempladas antes en el trabajo de campo como la improvisación y la potenciación de experiencias que van desde lo visual a lo urbano, y que conceptualmente contribuyen a destacar la diversidad recursiva en la investigación antropológica. El tema visual y las tecnologías de la información y las comunicaciones —TIC— constituyen campos promisorios para las nuevas generaciones.

Prácticas antropológicas, mercado laboral y globalización conecta con los dos subtemas anteriores en la medida en que la formación que se imparte en la universidad no solo corresponde con un proceso académico sino con el mismo mercado y la globalización de esquemas de actuación como las consultorías que inciden en los mismos planes de estudio y en la concepción de la práctica antropológica. Desde

esta perspectiva la demanda de profesionales efectivos que puedan atender los requerimientos de los programas sociales agenciados por el Estado o el mismo mercado de servicios profesionales se constituyen en ámbitos de reflexión crítica.

De igual forma, *Antropologías nacionales, historiografía y perspectivas* logró validar una constante en las antropologías de América Latina: la documentación de las mismas y su formación en el contexto de los Estados-nación, sus dinámicas historiográficas y perspectivas en cuanto a su desarrollo. La antropología no es solo hija del colonialismo sino también del interés del Estado y académicos por agenciar un cambio que se equipare con la modernidad y el desarrollo; y de allí su papel instrumental. Las colaboraciones que se han presentado en este subtema reafirmaron la importancia de volcarse hacia aquello que se llama Estado, sus políticas e intencionalidades.

Vinculado a lo anterior, se planteó un quinto subtema relacionado con las *Configuraciones interculturales* en el cual se presenta el problema de la institucionalidad y los nuevos valores de gestión y política tanto universitaria como no-universitaria —especialmente con respecto a la diferencia cultural que se evoca críticamente en vocablos cada vez más politizados como multiculturalidad e interculturalidad— que se vienen imponiendo en las últimas décadas y que parece son una constante en la región. Atendiendo a la idea general que si bien la política es una sola, su aplicación es diversa; lo que resulta conveniente para examinar críticamente cómo las políticas del multiculturalismo e interculturalismo se extienden en diferentes ámbitos. En nuestra agenda necesitamos más de una antropología de las instituciones y las políticas que nos permita comprender y explicar estos fenómenos y cómo podemos plantear alternativas o recuperar otros sentidos más coherentes con las realidades y alteridades sociales vigentes en nuestros países; en especial si la antropología debe contribuir a los proyectos de Estados-nacionales que todavía tienen vigencia o si debe allanar un camino más crítico frente a este tipo de proyectos donde la inclusión y la justicia social no sean categorías simplemente retóricas.

Subtemas, interrelaciones y retos

A partir de estas reflexiones deseo compartir algunas ideas —a manera de retos— sobre las interrelaciones derivadas y los análisis asociados con los subtemas identificados. En el análisis que los colaboradores expusieron siempre estuvo presente la propuesta de una perspectiva comparativa, idea ya planteada en el pasado por otros colegas, y que todavía no se ha desarrollado suficientemente. Podemos referir, en primera instancia, a comparaciones epistemológicas internas propias del campo antropológico a partir de la extensión de enfoques teóricos, prácticas y dominios subdisciplinares (Veáse contribuciones de Carvalho, Eckert, Krotz y Gnecco); el papel de la historia en relación con la formación de pensamiento antropológico en el seno de la propia disciplina como con respecto a otras (contribuciones de Boggio, García, Guevara, Krotz, Rodríguez, Rodríguez Aguilar y Román); y la problematización y valoración

de categorías queridas por la disciplina como la etnografía densa, la arqueología, la antropología social, la urbana y la visual (contribuciones de Gnecco, Guber, Ramírez, Carvalho y Eckert). En segunda instancia, podemos referir a comparaciones epistemológicas externas que buscan establecer puente entre la práctica antropológica y su correspondencia con otros dominios como el campo laboral, las políticas estatales dedicadas tanto a la educación superior como a otros campos donde las diferencias sociales y culturales siguen vigentes (Caballero, Diez, Guber, Krotz, Paz, Ramírez, Skewes y Tocancipá-Falla). No esperamos que esta clasificación tenga una función taxativa sino pedagógica más bien, en el sentido de interrelacionar temáticas que sirvan de insumos para una futura agenda investigativa, tanto interna como externa.

Derivado de lo anterior, aparece una especificidad como reto: la necesidad de examinar cómo las políticas internacionales de la Educación Superior, el mercado laboral entre otros aspectos, inciden en los procesos de formación, planes de estudio y cambios curriculares; y a la inversa, cómo los direccionamientos propios de los antropólogos en sus planes de estudio inciden crítica y constructivamente en procesos sociales y en la misma política educativa o de otra índole a nivel regional, nacional e internacional. La antropología es por naturaleza interdisciplinaria y este carácter debe continuar estimulándose. Un aspecto asociado con la formación es la importancia de reforzar enfoques interdisciplinarios, métodos y herramientas como el rol de las historias disciplinares —arriba mencionado—, el papel de la etnografía y el contraste crítico entre campos subdisciplinares como antropología social y arqueología. Aquí el tema sería ampliar la divulgación de las discusiones y materiales histórico-etnográficos que se han venido discutiendo en las antropologías nacionales. El uso de redes y aprovechamiento de los espacios de las asociaciones, colegios, entre otras agremiaciones pueden ser importantes para romper el dominio de una historia antropológica parroquial (Ver contribuciones en Eckert, Carvalho, Guber, Gnecco, Rodríguez, Rodríguez Aguilar, Guevara, Román y Tocancipá-Falla). Igualmente, en algunas contribuciones se apreciaron reflexiones y discusiones específicas sobre la formación a nivel de pregrado y posgrado, y en particular el papel que tiene el género (Diez, Tocancipá-Falla). Este tema es interesante porque marca una tendencia no solo participativa, como aconteció en el último congreso de antropologías latinoamericanas en México (2015) donde la mayoría de asistentes fueron mujeres, sino también en el mismo desarrollo disciplinar como ocurre en Colombia donde la mayoría de egresados son mujeres.

Finalmente, algunas palabras ameritan dedicarse a la expresión *prácticas* de las antropologías en América Latina. Como quedó demostrado en las contribuciones presentadas en este volumen no es posible aglutinar o nuclear una definición singular de la práctica disciplinar en la región. En el marco de la convocatoria hecha a los autores quedó claro que la noción de práctica no está referida simplemente a un asunto empírico o del quehacer profesional, sino a una elaboración conceptual de enfoque que se corresponde con lo vivenciado o experimentado. No se trata pues de la separación equívoca de teoría y práctica, sino de una convergencia que

es necesario continuar elaborando. En esta elaboración la presencia de los actores sociales es vital en la identificación de aquello que denominamos ‘problemas de investigación’ y su aproximación o desarrollo. Aquí solo nos hemos dedicado a pensarnos nosotros mismos, quizás como un llamado para clarificarnos en lo que estamos haciendo, pero otras ‘piezas del rompecabezas’ siguen latentes y en espera de ser encajadas para futuras indagaciones.

Futuros interrogantes

Los retos también vienen articulados con interrogantes que el presente ejercicio de convocatoria ha estimulado. Con una intención menos abarcativa que pedagógica sugerimos los siguientes: (i) ¿De qué manera y en qué contexto ciertos campos subdisciplinarios de la antropología adquieren más atención y desarrollo que otros?, y ¿en qué contextos de realidad histórica, social, económica y política lo logran? (ii) ¿Qué tipo de perfil de antropólogos estamos estimulando y formando en el contexto de las desigualdades sociales que se presentan en nuestros países? ¿Cómo comprendemos, asimilamos o rechazamos políticas que son lesivas a los mismos principios que violan y vulneran la autonomía universitaria? Y ¿cómo la práctica antropológica está contribuyendo a resolver problemas sociales declarados claves en el ámbito nacional? Desde esta perspectiva, uno de los interrogantes cruciales que tenemos como docentes-investigadores es ¿cómo lograr investigaciones pertinentes en términos locales y regionales —valga la expresión con todos los matices problemáticos que pueda tener en sus interrelaciones con lo global— que cualifiquen conceptos, enfoques teóricos y prácticas que ayuden a esclarecer y resolver situaciones incomprendidas o sesgadamente explicadas, bien sea en el plano local o a nivel de las políticas sociales? Estos interrogantes no tienen otra finalidad que estimular la reflexión y la discusión allende nuestras fronteras nacionales, y más importante que la noción de ‘práctica’ sea trabajada más integralmente en un espacio que pueda ser sostenido y retroalimentado a futuro.

Índice analítico

A

- acreditación 25, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 181, 368
- Afiliación, continuidad cultural 24, 25, 252, 283, 285, 358, 359
- afrodescendiente 289
- América Latina 9, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 31, 32, 33, 38, 39, 43, 44, 45, 47, 48, 52, 53, 54, 57, 58, 61, 68, 80, 90, 92, 116, 117, 118, 121, 122, 123, 124, 133, 135, 161, 175, 187, 188, 195, 196, 198, 201, 248, 249, 252, 265, 266, 268, 280, 282, 305, 312, 316, 319, 321, 322, 324, 325, 331, 332, 333, 334, 337, 338, 344, 346, 347, 348, 350, 351, 352, 353, 354, 366, 367, 368, 369
- anti-hegemónica 249, 254, 255, 282
- antropología aplicada 74, 90, 91, 110, 117, 129, 194, 280, 282, 284, 292, 293, 315
- antropología(s) 14, 15, 16, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 69, 71, 74, 80, 81, 83, 84, 85, 87, 89, 90, 91, 92, 94, 96, 98, 99, 100, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 121, 122, 123, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 161, 162, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 183, 184, 185, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 276, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 299, 300, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 315, 316, 317, 318, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 340, 342, 343, 346, 347, 348, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 365, 367, 368, 369, 370, 371
- Argentina 17, 19, 43, 63, 80, 121, 124, 125, 126, 132, 135, 136, 152, 153, 197, 198, 282, 305, 307, 319, 323
- arqueología 27, 31, 115, 138, 208, 237, 238, 241, 242, 243, 248, 325, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 370
- Asociación Latinoamericana de Antropología 16, 18, 20, 25, 32, 48, 51, 124, 132, 138

B

Brasileña 16, 20, 132, 137, 138, 149, 151, 155, 157

C

calidad educativa 59, 63, 66, 68, 81, 82
 campesinos 33, 81, 216, 238, 248, 254, 255, 256, 282, 283, 287, 290, 319, 322, 328
 chilena 28, 48, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 197, 283
 Chilena 81
 colombiana 47, 69, 73, 84, 85, 329
 colonialismo 44, 45, 47, 190, 264, 282, 285, 351, 354, 357, 359, 369
 competitividad 48, 69, 83, 292
 costarricense 29, 237, 238, 243, 246, 248, 251, 252, 254, 257, 259, 260, 261, 263, 265, 267, 269, 273
 crítica 20, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 36, 38, 42, 49, 52, 54, 104, 107, 110, 130, 135, 149, 183, 186, 189, 195, 222, 251, 253, 267, 282, 283, 284, 301, 310, 320, 321, 326, 332, 333, 335, 337, 345, 346, 348, 350, 357, 367, 368, 370
 cubana 201, 209, 210, 212, 213, 214, 217, 218, 219, 220, 225, 226, 227, 228, 232, 233, 234

D

declaración de Barbados 316
 Desarrollo 52, 64, 70, 83, 104, 107, 108, 138, 189, 248, 294, 295, 300, 320
 descolonización 44, 238, 335, 337, 338, 345, 348, 350

E

ecuatoriana 30, 68, 315, 318, 319, 320, 321, 324, 325, 327, 328
 Educación Superior 25, 28, 51, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 68, 70, 71, 72, 75, 76, 77, 81, 86, 176, 177, 181, 183, 184, 188, 190, 191, 192, 242, 281, 309, 370
 enseñanza 13, 15, 24, 25, 26, 27, 40, 42, 50, 53, 67, 77, 89, 90, 94, 99, 104, 110, 116, 120, 123, 128, 132, 149, 150, 151, 176, 198, 199, 239, 263, 269, 270, 271, 308, 327, 367, 368
 epistemologías 54, 362
 escuelas de 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 100, 108, 109, 114, 115, 137, 196, 245, 293, 305
 Estado 20, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 36, 41, 48, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 81, 82, 83, 85, 90, 92, 93, 94, 96, 104, 111, 113, 121, 122, 138, 140, 141, 144, 145, 147, 148, 163, 164, 179, 181, 182, 183, 187, 188, 189, 190, 192, 202, 216, 220, 223, 226, 227, 229, 230, 243, 248, 249, 252, 255, 256, 257, 258, 259, 276, 279, 280, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 296, 297, 300, 301, 305, 306, 318, 322, 324, 326, 327, 328, 331, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 348, 356, 367, 368, 369
 Estado-nación 29, 31, 85, 202, 287, 289, 331, 336, 342
 estilo gerencial 25, 48, 368
 etnicidad 247, 259, 260, 284, 287, 293, 332, 333, 335, 336, 338
 etnografía 23, 24, 26, 29, 31, 99, 118, 121, 128, 129, 133, 135, 136, 142, 143,

- 146, 148, 160, 175, 177, 178, 185, 189, 195, 196, 208, 234, 252, 254, 268, 275, 276, 282, 285, 288, 289, 290, 298, 312, 317, 330, 359, 360, 361, 362, 370
- etnología 38, 39, 152, 217, 234, 241, 243, 255, 260, 276
- evaluación 39, 48, 49, 51, 59, 60, 61, 63, 66, 67, 68, 76, 82, 87, 96, 102, 103, 104, 108, 109, 115, 138, 151, 177, 180, 280, 309, 323, 332, 333
- F**
- folklore 40, 105, 129, 216, 217, 232, 312
- formación antropológica 24, 25, 29, 36, 37, 39, 52, 97, 100, 191, 281, 367, 368
- G**
- género 105, 127, 129, 131, 142, 143, 146, 152, 252, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 268, 287, 301, 302, 311, 354, 370
- globalización 18, 19, 24, 27, 37, 43, 67, 68, 69, 72, 82, 85, 174, 175, 176, 177, 180, 183, 186, 252, 260, 341, 368
- guatemalteca 276, 279, 282, 283, 285, 289, 293, 294, 295, 297, 298, 299, 300
- H**
- hegemonía 43, 47, 278, 294, 318
- I**
- identidad 14, 15, 18, 91, 146, 180, 187, 213, 246, 254, 257, 261, 272, 277, 285, 286, 287, 289, 296, 298, 312, 336, 338, 353, 354, 357
- indianidad política 31, 331, 336
- indigenismo 30, 31, 43, 92, 241, 279, 293, 296, 316, 320, 321, 322, 323, 325, 326, 332, 334, 336, 337, 338, 340, 353, 354, 355
- Institutos Etnológicos 84
- interculturalidad 22, 23, 27, 30, 31, 32, 183, 192, 193, 261, 295, 333, 338, 340, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 369
- M**
- mercado laboral 22, 24, 27, 32, 89, 90, 91, 96, 101, 104, 110, 112, 174, 182, 189, 244, 368, 370
- Mercosur 30, 124, 132, 138, 153, 309
- métodos 24, 26, 42, 102, 110, 111, 112, 120, 123, 125, 131, 132, 133, 140, 185, 194, 229, 248, 323, 360, 367, 368, 370
- metropolitanas 20, 22, 121, 123, 128, 129, 131, 132, 188, 332
- mexicana 29, 30, 39, 315, 316, 318, 321, 323, 324, 326, 327, 328, 329, 365
- multiculturalismo 30, 31, 296, 332, 333, 338, 340, 341, 342, 343, 344, 346, 347, 349, 351, 364, 369
- N**
- nacional 16, 17, 20, 21, 22, 39, 40, 46, 50, 51, 55, 65, 66, 68, 69, 70, 74, 75, 76, 80, 83, 84, 91, 92, 93, 94, 138, 139, 141, 143, 152, 157, 189, 190, 191, 192, 205, 206, 211, 218, 222, 224, 226, 231, 238, 240, 242, 246, 250, 254, 255, 256, 259, 260, 261, 267, 272, 276, 278, 279, 282, 283, 284, 285, 287, 289, 290, 292, 307, 308, 309, 317, 318, 319, 320, 333, 334, 335, 337, 339, 341, 343, 345, 347, 351, 352, 353, 354, 356, 357, 358, 364, 367, 370, 371
- neoliberalismo 290, 338
- Norte 13, 43, 44, 45, 68, 130, 137, 156, 164, 263, 266

P

patrimonio 18, 27, 102, 103, 105, 107, 108, 113, 154, 160, 187, 194, 242, 256, 310, 311, 353

peruana 25, 79, 89, 92, 113, 118, 317

política 28, 29, 30, 31, 47, 48, 57, 63, 68, 69, 71, 73, 75, 80, 82, 83, 85, 94, 98, 102, 107, 111, 114, 129, 131, 132, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 151, 154, 155, 162, 163, 169, 171, 172, 176, 177, 181, 183, 184, 192, 209, 212, 219, 222, 225, 233, 238, 244, 247, 248, 254, 258, 260, 262, 263, 265, 266, 273, 278, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 293, 296, 298, 305, 308, 316, 322, 323, 324, 326, 327, 328, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 341, 346, 348, 350, 355, 356, 358, 361, 362, 368, 369, 370, 371

política educativa 177, 370

política indigenista 323

práctica profesional 101, 106, 107, 109, 111, 178, 179, 256, 257, 262

profesión 25, 28, 77, 89, 91, 94, 115, 239, 310, 322

pueblos indígenas 149, 181, 193, 283, 317, 321, 325, 326, 332, 333, 335, 336, 337, 338, 340, 341, 342, 343, 344, 346, 349

S

sur 18, 32, 45, 46, 53, 84, 94, 121, 126, 130, 131, 132, 152, 199, 202, 238, 263, 264, 265, 293, 310, 315, 325, 328

T

teoría antropológica 33, 42, 129, 130, 191, 194, 311

tercer mundo 45, 91, 329

trabajo de campo 24, 26, 28, 32, 40, 42, 46, 50, 104, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 153, 160, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 191, 195, 196, 198, 219, 249, 281, 290, 293, 294, 304, 316, 321, 323, 328, 367, 368

U

urbana 27, 98, 99, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 147, 148, 149, 159, 160, 162, 164, 166, 167, 169, 170, 171, 288, 289, 291, 312, 370

uruguaya 303, 304, 308, 312

V

Venezuela 16, 63, 86, 323, 338, 339, 340, 342, 343, 344, 347, 348, 349, 350

visual 26, 27, 105, 113, 137, 139, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 161, 164, 167, 311, 368, 370

W

World Anthropologies Network (WAN)
19

Sobre los autores

Hortensia Caballero Arias

Antropóloga, Magíster en Historia Económica y Social de Venezuela y Doctora en Antropología, Universidad de Arizona, Estados Unidos. Es investigadora asociada en el Laboratorio de Antropología del Desarrollo, Centro de Antropología, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Ha trabajado en las áreas de antropología política, postdesarrollo, multiculturalismo, y poblaciones indígenas del Amazonas venezolano. Entre sus diversas publicaciones, se encuentra su más reciente libro *Desencuentros y Encuentros en el Alto Orinoco. Incursiones en territorio Yanomami, Siglos XVIII-XIX* (2014), el cual fue merecedor del premio nacional de ciencia y tecnología. Actualmente, prepara en coedición para la revista *Fermentum* un número especial sobre “Etnografía de lo Político en la Venezuela Contemporánea”. Correo: hcaballe@gmail.com

Karina Boggio

Doctora por la UNED (España) y profesora en la Facultad de Psicología de la Universidad de la República (Uruguay). Investiga sobre movilidad humana y relaciones interculturales en contextos contemporáneos, con especial énfasis en las negociaciones identitarias, las fronteras y la convivencia en ciudades multiétnicas. Correo: kariboggio@psico.edu.uy

Ana Luiza Carvalho da Rocha

Antropóloga, Doctorado en Antropología Social, París V Sorbona en 1994. Postdoctorado en el Laboratoire d'Anthropologie Visuelle et Sonore du Monde Contemporaine na Université Paris VII (Francia) 2001 y en el Institute for Latin American Studies na Freie Universität Berlin Rüdeshheimer, Alemania, 2013. Es investigadora del CNPq. Es profesora en Feevale (RS) y PPGAS, IFCH, UFRGS. Coordinadora, junto con Cornelia Eckert del Proyecto de BIEV (Laboratorio de Antropología Social) con sede en IFCH, UFRGS en Porto Alegre RS Brasil, aún opera en el Centro de Investigación de Estudios Contemporáneos (NUPECS) y el Centro de Antropología Visual (NAVISUAL) PPGAS, IFCH, UFRGS. Correo: miriabilis@gmail.com

Cornelia Eckert

Antropóloga, Doctorado en Antropología Social, Universidad de París V, Sorbonne, 1992. Post-doctorado en el Laboratoire d'Anthropologie Visuelle et Sonore du Monde Contemporaine na Université Paris VII (Francia) 2001 y en el Institute for Latin American Studies na Freie Universität Berlin Rüdeshheimer, Alemania, 2013. Es profesora en el Departamento de Antropología y el Programa de Postgrado en Antropología Social, IFCH, UFRGS. Es investigadora del CNPq. Coordina junto con Ana Luiza Carvalho da Rocha el BIEV (IFCH, UFRGS), dirige el Centro de Antropología Visual (NAVISUAL), el Centro de Investigación de Estudios Contemporáneos (NUPECS) PPGAS, y el Centro interdisciplinario de Estudios sobre el Envejecimiento, Prorext, UFRGS. Correo: chicaeckert@gmail.com

Alejandro Diez Hurtado

Antropólogo, profesor principal y Jefe del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Especialista en Economía y política en sociedades rurales andinas y costeras, etnohistoria y enseñanza e investigación en antropología en Perú. Es graduado y licenciado por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y doctorado por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales en París (EHESS). Entre sus últimas publicaciones se cuentan: *Perú: el problema agrario en debate*, Sepia XV (2014); *Conceptos políticos, procesos sociales y poblaciones indígenas en democracia* (2013); *Tensiones y transformaciones en comunidades campesinas* (2012); *Minería y conflicto Social* (2009) y *La antropología ante el Perú de Hoy. Balances regionales y antropologías latinoamericanas* (2008). Correo: adiez@pucp.edu.pe

María García Alonso

Doctora en Antropología Social y Cultural de la Universidad Nacional de Educación a Distancia de España (UNED) y licenciada en Geografía e Historia (especialidad Antropología de América) por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente es Vicerrectora de Formación Permanente de la UNED e integrante de la Junta directiva del Centro Internacional de Memoria y Derechos Humanos (CIEMEDH) de la UNED. Fue Subdirectora del Centro de Estudios de Migraciones y Exilios de la misma universidad (www.cemeuned.org) y presidenta hasta marzo de 2015 de la Red Internacional de Estudios de Territorio y Cultura (RETEC). Es co-autora de la propuesta del doctorado internacional en Estudios Territoriales de la Universidad de Caldas (Colombia) y forma parte de su cuerpo docente en la asignatura de Heterotopías del territorio. Correo: alzugaray2@gmail.com

Fernando García

Antropólogo, candidato a Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional General Sarmiento y el Instituto de Desarrollo y Estudios Sociales, Argentina. Estudios de Maestría en Antropología Social en la Universidad Iberoamericana, México. Licenciado en Antropología, Departamento de Antropología, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito. Profesor investigador del Programa Antropología de FLACSO, Sede Ecuador. Campos de interés: antropología política, diversidad cultural y étnica, identidad y movimientos sociales y antropología jurídica. Ha realizado investigaciones en México, Ecuador y ha ejercido la docencia en universidades de Perú, Bolivia, Chile, México y España. Correo: fgarcia@flacso.edu.ec

Onésimo Rodríguez

Antropólogo, Profesor Asociado de la Universidad de Costa Rica. Ha trabajado en el área de las culturas juveniles, violencia y fútbol. Ha publicado sus alcances investigativos en varias revistas nacionales e internacionales. Su última publicación: *'Aquí está todo': ratas, evolución y honor. Cuadrillas juveniles y barrio en Costa Rica* (2017, San José, Costa Rica: Arlekin) Actualmente está desarrollando un proyecto acerca de la situación de las barras organizadas/hinchadas de fútbol en América Latina. Correo: oneboticario@gmail.com

Cristóbal Gnecco

Antropólogo, profesor del Departamento de Antropología de la Universidad del Cauca, donde trabaja sobre economía política de la arqueología, geopolíticas del conocimiento, discursos sobre la alteridad y etnografías del patrimonio. Ha publicado diversos libros y artículos en revistas especializadas y no especializadas. Su más reciente publicación: *Antidecálogo. Diez ensayos (casi) arqueológicos* (Universidad del Cauca-JAS Arqueología-Ediciones del Signo, Popayán-Madrid-Buenos Aires, 2017). Correo: cgnecco@unicauca.edu.co

Rosana Guber

Antropóloga, investigadora del Centro de Investigaciones Sociales del Instituto de Desarrollo Económico y Social IDES y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas CONICET. Investiga el método etnográfico y memorias y experiencias de la Guerra de Malvinas entre la Argentina y Gran Bretaña. Ha publicado varios libros, entre los cuales se destacan los más recientes: *La articulación etnográfica* (2013, Biblos), y *Experiencia de Halcón* (2016). Además ha publicado diversos artículos en revistas especializadas y de difusión. Dirige y enseña en la Maestría en Antropología Social del IDES/IDAES-Universidad Nacional de San Martín, Argentina, y dicta cursos en las Maestrías de Antropología de Córdoba y Misiones. Correo: guber.rosana@gmail.com

Marcos Guevara Berger

Antropólogo, profesor catedrático de la Escuela de Antropología de la Universidad de Costa Rica y de la Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Estatal a Distancia. Sus áreas de experiencia han sido sobre cultura simbólica de los pueblos chibchenses, derecho y reivindicaciones culturales indígenas en América Central, desarrollo sostenible, peritaje cultural en causas judiciales. Autor de tres libros sobre pueblos indígenas y alrededor de 30 artículos sobre diversos temas en revistas nacionales e internacionales. Prepara, como autor y compilador, un libro sobre diversidad cultural en Costa Rica. Correo: marcos.guevara@ucr.ac.cr

Esteban Krotz

Licenciado y doctor en Filosofía (Munich, Alemania). Actualmente es profesor-Investigador Titular en la Unidad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Yucatán (Mérida, México). Docente en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán y en el Posgrado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de la Academia Mexicana de Ciencias. Entre sus principales temas de investigación están: Historia y metateoría de las ciencias antropológicas (especialmente: las “Antropologías del Sur”); la antropología política y jurídica (especialmente: los derechos humanos); los problemas del llamado “desarrollo”; la filosofía intercultural. Algunas publicaciones: Utopía. Ed. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 1988 ((2ª ed. corr. y ampl.), y 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/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 2004 (reimpr.). Correo: kroqui@prodigy.net.mx

Tatiana Paz Lemus

Antropóloga, profesora y directora del Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad del Valle de Guatemala, Guatemala. Cuenta con un Máster Europeo en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Autónoma de Madrid, Universidad de Toulouse-Le Mirail y CSIC (2006) y es candidata doctoral en Antropología por la Universidad de Vanderbilt, Nashville, EE.UU. Ha trabajado en el campo de la antropología del desarrollo, la migración internacional y los estudios sobre la juventud; actualmente sus intereses se concentran en articulación entre aspiraciones de vida, agencia e intervenciones de política pública en las vidas de las y los jóvenes rurales guatemaltecos. Correo: tpaz@uvg.edu.gt

Susana Ramírez Hita

Antropóloga, Profesora del Master Interuniversitario de Antropología Médica y Salud Global que imparten la Universidad Rovira i Virgili, la Universidad Central de Barcelona y el CSIC (España). Profesora del Doctorado Salud Colectiva, Ambiente y Sociedad de la Universidad Andina Simón Bolívar (Ecuador). Miembro del *Medical Anthropology Research Center* (MARC). Trabaja en el campo de la Antropología Médica y sus investigaciones más importantes se han desarrollado en torno a las condiciones de salud de distintas poblaciones, fundamentalmente latinoamericanas. Entre sus dos últimos libros se encuentran: *Cuando la enfermedad se silencia: sida y toxicidad en el oriente boliviano* (URV, 2016); y *Salud intercultural. Crítica y problematización a partir del contexto boliviano* (La Paz: ISEAT, 2011). Actualmente trabaja sobre las condiciones de salud de una comunidad *shipibo* de la Amazonia peruana. Correo: susanahita@yahoo.es

Pablo Rodríguez Ruíz

Antropólogo, Jefe del departamento de Antropología Sociocultural del Instituto Cubano de Antropología. Ha participado y/o dirigido proyectos de investigación nacional e internacional tales como: La investigación multidisciplinaria acerca de la cuestión nacional en Angola, que se ejecutó en ese país a solicitud de las autoridades de Angola y Cuba; El proyecto nacional de Ciencia y técnica sobre etnicidad y relaciones raciales en Cuba; Coordinador del grupo de proyectos sobre violencia criminal, mercado negro y/o economía informal y prevención social, solicitados por la oficina del entonces segundo secretario del Comité Central del Partido y hoy presidente de los Consejos de Estado y de Ministro general de ejército Raúl Castro. Jefe del proyecto nacional de ciencia y técnica “culturas del trabajo en las nuevas formas económicas de la actualización del modelo cubano”. Es miembro de varios grupos de expertos y coordinador del Diplomado en Antropología sociocultural del Instituto Cubano de Antropología. Aparece como autor o coautor en 6 libros. Dos de ellos premiados por la Academia de ciencias de Cuba y uno en el concurso los Pinos Nuevos. Correo: pablorr1953@yahoo.es

Denia Román

Antropóloga, profesora de la Escuela de Antropología de la Universidad de Costa Rica e investigadora del Instituto de Investigaciones Sociales de la misma Universidad, donde participa del Programa Instituciones, Culturas y Subjetividades. Es coordinadora del Grupo de Trabajo de CLACSO: El istmo centroamericano: repensando los centros. Trabajó trece años en labores profesionales vinculadas a la gestión social, conflictos socio-ambientales, territorialidad indígena, denominación de origen y caficultura. Ha investigado en temas relacionados con la identidad nacional en el espacio urbano,

antropología y alimentación, y en los últimos años se ha especializado en etnología indígena, particularmente del Caribe nicaragüense, donde ha realizado investigaciones etnográficas desde el 2008. Producto de las mismas, prepara un libro, dedicado a discutir el “mestizaje amerindio”, sociabilidad y políticas de los *Ulwa*, un pueblo localizado en el sur de esta región. Correo electrónico: dennia.roman@ucr.ac.cr

Juan Carlos Skewes

Antropólogo (Universidad de Chile), Ph.D. (Universidad de Minnesota, Estados Unidos). Es parte de las primeras generaciones de antropólogos formados en el país. Parte importante de su actividad profesional y académica se dio en el contexto de la resistencia a la Dictadura Militar, período en el que estuvo vinculado a los temas de las organizaciones populares urbanas. Tras obtener su doctorado, reorienta su trabajo hacia los temas de la antropología ambiental, el patrimonio y el paisaje. Actualmente es Director del Departamento de Antropología de la Universidad Jesuita Alberto Hurtado. Sus últimas publicaciones incluyen el libro *Campus en el Centro Histórico, la UAH y sus Casas Patrimoniales* (Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2014) y de próxima aparición el texto coeditado con Antonio Antonio Marcio Haliski: *El buen vivir, interculturalidades y mundialización: una mirada desde América Latina* (Curitiba: Editorial UFPR). Correo: jskewes@uahurtado.cl

Jairo Tocancipá-Falla

Antropólogo, profesor titular y coordinador del Grupo de Estudios Sociales Comparativos (GESC), de la Universidad del Cauca, Popayán, Colombia. Ha trabajado en el área de Antropología del conocimiento y la tecnología, el cambio social y cultural, y sociedades campesinas. Ha traducido varios textos del inglés al castellano, el más reciente (en edición) *Etnografía Global* de la profesora June Nash. Su publicación compilada *Antropologías en Colombia* (2016, Universidad del Cauca), corresponde a una serie de trabajos que buscan analizar y destacar la producción de conocimiento antropológico en Colombia y América Latina. Actualmente está preparando un volumen sobre etnografía con el colega Josef Drexler. Correo: jtocancipa@unicauca.edu.co

Este libro fue diagramado utilizando fuentes ITC Garamond Std a 10,5 pts,
en el cuerpo del texto y Soho Std en la carátula.
Se empleó papel propalibro beige de 70 grs. en páginas interiores
y propalcote de 300 grs. para la carátula.
Se imprimieron 564 ejemplares.

Se terminó de imprimir en Velásquez Digital - Cali, Colombia
en septiembre de 2017.

¿Cuáles son los alcances y retos que se presentan en las prácticas de las Antropologías en América Latina? Este volumen intenta responder a este interrogante vinculando las experiencias de varia(o)s antropóloga(o)s de 11 países: Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, Guatemala, Perú, Uruguay, y Venezuela. Al respecto las contribuciones se han agrupado bajo seis subtemas (i) Estado, formación antropológica y crítica; (ii) Lecciones de trabajo de campo, métodos y enseñanza; (iii) Prácticas antropológicas, mercado laboral y globalización; (iv) Antropologías nacionales, historiografía y perspectivas; (v) Configuraciones interculturales; y (vi) Prácticas y tendencias en las antropologías en América Latina: hacia una agenda futura. La compilación no tiene pretensiones de demostrar la unidad latinoamericana y el sello de una antropología sureña, sino que busca ilustrar la convergencia de varias tendencias y la riqueza del análisis que deriva de las experiencias de las antropologías en la región. Quedan retos por continuar el diálogo de estas variadas formas de practicar la antropología, y en particular seguir indagando sobre aspectos que relacionan las teorías, los métodos-metodologías y los efectos e implicaciones que tienen estas prácticas para comprender, explicar, transformar o conservar los valores que social y culturalmente nos interesan.



Universidad
del Cauca®
Vigilada Mineducación

Vicerrectoría de Investigaciones
Área de Desarrollo Editorial

