

**Pensar la antropología latinoamericana a partir de la teoría de
Pierre Bourdieu**

Tesis de maestría en ciencias antropológicas

Gabriela Escobar Urrutia

Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa

Asesor: Dr. Esteban Krotz

México, D.F. 29 de diciembre de 2007

ÍNDICE

Introducción	2
Capítulo I Ciencia y ciencias sociales en la teoría de los campos de Pierre Bourdieu	8
1. Los conceptos fundamentales de la teoría de los campos y sus usos para explicar la ciencia y las ciencias sociales	9
1.1 Autonomía relativa e interrelación de los campos.	12
1.1.1 Autonomías en contextos “no occidentales.”	15
1.2 Acumulación diferencial del capital cultural específico y transformación de la estructura del campo	20
2. La perspectiva metodológica de Pierre Bourdieu y sus críticas.	24
3. Otras críticas relevantes a la teoría de Bourdieu.	30
4. A modo de síntesis y propuesta.	32
Capítulo II La antropología como campo científico e intelectual	35
1. ¿Qué es la antropología? Luchas por su definición.	36
1.1 Los enfoques clásicos.	38
1.2 Marxismo y postmodernismo.	45
1.3 La antropología contemporánea, entre la ciencia y la crítica	50
2. La antropología como campo de conocimiento jerarquizado: el caso de América Latina	53
2.1 Antropologías centrales versus periféricas	58
2.2 Antropologías del Norte versus del Sur	61
2.3 Antropologías hegemónicas versus subordinadas	64
Capítulo III Tres panoramas de la antropología latinoamericana	69

1. Brasil	71
1.1 La represión militar	74
1.2 El financiamiento estadounidense	77
2. Perú	80
2.1 Antropología, pueblos indígenas y violencia política	84
3. Colombia	89
3.1 El compromiso político	94
3.2 Tensiones en el campo antropológico latinoamericano	99
4. A modo de conclusión: pensar la antropología latinoamericana a partir de la teoría de Pierre Bourdieu	102
4.1 Desigualdad	103
4.1.1 Relaciones jerárquicas entre antropologías dominantes y antropologías dominadas	103
4.1.2 Relaciones jerárquicas al interior de las antropologías dominantes y al interior de las antropologías dominadas	105
4.1.3 Relaciones jerárquicas al interior de las antropologías dominadas	106
4.2 Autonomía relativa	107
Bibliografía	109

Introducción

El objetivo de esta investigación es determinar los potenciales y debilidades de la teoría de los campos de Pierre Bourdieu para comprender el desarrollo de la antropología latinoamericana durante la segunda mitad del siglo XX. El trabajo presenta algunas reflexiones generales sobre el contraste entre la antropología latinoamericana -pensada en conjunto como ocupante de una posición dominada dentro del gran campo de la antropología mundial-, y la antropología dominante, referida fundamentalmente a la que se desarrolla en Estados Unidos, Inglaterra y Francia. Bajo esta perspectiva, se propone que la diferencia central entre ambas está dada por las desiguales condiciones de acceso al capital cultural de la disciplina, es decir al conocimiento científico e intelectual sobre la cultura, la alteridad o las distintas evoluciones del ser humano a través del tiempo y el espacio, según quién defina el concepto de antropología.

El principal factor explicativo de esta desigualdad sería la modernización incompleta y tardía de América Latina respecto a los otros países mencionados, hecho que habría implicado la constitución de campos intelectuales y científicos igualmente tardíos e incompletos. Esto es, un proceso más corto de acumulación de conocimiento, la carencia de medios suficientes para la producción de conocimiento y una menor autonomía de respecto de otros campos como el religioso y el político. Con la intención de cuestionar las afirmaciones generales que toman a todo el continente latinoamericano como un todo homogéneo, realizo un breve ejercicio comparativo entre las antropologías de Brasil, Perú y Colombia donde pretendo mostrar la enorme y diversa influencia que ha tenido el campo político en la antropología de esos países.

Mi interés por la teoría de Pierre Bourdieu proviene del énfasis que hace en el estudio de las condiciones de producción del conocimiento, más que en el contenido de los discursos científicos e intelectuales por sí mismos. También considero valioso su objetivo de destacar las relaciones de poder que se dan al interior del mundo del conocimiento en lugar de concentrarse únicamente en los consensos generados en éste. Además, aunque no suscribo su modelo de separación tan tajante entre el campo político y los campos científico e intelectual, pienso que éste puede ser un punto de partida valioso para iniciar una discusión sobre las diferentes modalidades que toma la relación entre ambos.

En cuanto al tema de la investigación y los casos trabajados analizados en el presente trabajo, es importante aclarar que constituyen el marco general del estudio central que realizaré en la fase doctoral. Éste último se concentrará en investigar el impacto que tuvieron la guerra fría y el conflicto armado interno que experimentó Guatemala entre 1962 y 1996, en la antropología realizada por investigadores nacionales y extranjeros durante la etapa de conflicto y en la primera década posterior a este, es decir hasta 2006. El panorama general que propongo en la investigación presentada ahora, me ha permitido iniciar reflexiones sobre: los mecanismos a través de los cuales se construye el conocimiento legitimado como científico y/o intelectual; las particularidades que adquiere este debate cuando se estudia el desarrollo de la antropología y en particular, cuando se piensa el desarrollo de la antropología latinoamericana; y finalmente, las distancias y cercanías que tiene la historia de la antropología guatemalteca respecto a otros países del continente.

Dado que en el trabajo doctoral la investigación se realizará sobre Guatemala, me habría gustado trabajar sobre el desarrollo de la antropología en países similares a éste como Bolivia y Ecuador. Al igual que Guatemala, éstos presentan alto porcentajes de población y protagonismo indígena así como altos índices de desigualdad y pobreza. Sin embargo, no fue posible

acceder a las historias de sus antropologías respectivas, lo que probablemente sea un indicador de su condición de extrema subordinación, que también experimenta la antropología guatemalteca. Por otra parte, de los casos presentados acá, la antropología brasileña es, por su nivel de desarrollo e institucionalización, la más distante respecto de Guatemala. En cambio la colombiana y peruana tienen mayores similitudes, principalmente en relación a las cruentas guerras que han vivido. La guerra colombiana ha tenido una duración parecida a la guatemalteca y la peruana, ha implicado – como en Guatemala- un importante debate sobre el papel de los pueblos indígenas en los procesos revolucionarios. Ambas han tenido un impacto importante en el mundo académico e intelectual, aunque en ningún caso han implicado la desarticulación de éstos, como sucedió en Guatemala y Argentina. Es por esta razón que la antropología de este último país recibe algunos comentarios, que espero serán ampliados más adelante.

Capitulado

En el **capítulo I** analizo algunos de los conceptos y principios de la teoría de los campos de Pierre Bourdieu; específicamente su uso para entender la producción de las ciencias en general y las ciencias sociales en particular. Éstos son: campo, autonomía relativa, *habitus*, capital cultural específico y reflexividad. En segundo lugar, problematizo la teoría bourdesiana, fundamentalmente a partir de las críticas de sus alumnos Bernard Lahire y Jean-Louis Fabiani. Las críticas retomadas se centran en el carácter occidental y reproductivista de la teoría de Pierre Bourdieu, observados en el énfasis que coloca en el principio de autonomía y acumulatividad de los campos, así como en su idea de que existe un único código adecuado para comprender los productos culturales considerados legítimos. Por último, especifico los elementos y perspectivas que considero valiosas para pensar la antropología latinoamericana, como son la búsqueda por desnaturalizar las jerarquías en las que se funda el campo del

conocimiento y el énfasis en las tensiones y desigualdades generadas al interior de éste.

En el **capítulo II** propongo abordar el desarrollo de la antropología a partir de algunos de los conceptos y principios referidos arriba. En primer lugar, observo la disciplina como un campo de conocimiento específico que a lo largo de su historia ha experimentado fuertes tensiones entre la esfera que reclama su carácter científico y la que demanda su carácter crítico-reflexivo. Es decir defino la antropología como un espacio de luchas por la definición de su objeto, enfoque y métodos. Propongo que estas tensiones se agudizaron a partir del auge del marxismo, y de la ola “posmoderna”, registradas en los años sesentas y setentas, razón por la que hoy en día hay poca claridad sobre “el ser” y el “deber ser” de la disciplina. Para construir este apartado me centro en las interpretaciones de los antropólogos George W. Stocking Jr., Esteban Krotz, Richard Shweder, Carlos Reynoso, Clifford Geertz y James Clifford.

En segundo lugar, abordo la antropología como un campo de conocimiento mundial, cuyas expresiones nacionales y regionales están fuertemente interrelacionadas y jerarquizadas a lo largo del globo. Dentro de este espacio, ubico a la antropología latinoamericana como ocupando una posición dominada y describo las características que la definen como tal. A la vez enfatizo en las dificultades estructurales que tiene ésta para cambiar su posición, es decir sus escasos y deficientes medios de producción de conocimiento en comparación con los que posee la antropología dominante. Por último me pregunto sobre las lógicas particulares de la antropología latinoamericana, es decir las características que la definen más allá de su posición subordinada: el estudio de sus “otros internos” más que de los “otros externos” que comúnmente investigan los extranjeros internos, y la interrelación de los campos científico, intelectual y político. Los autores en los que me baso son Roberto Cardoso de Oliveira, Esteban Krotz, Gustavo Lins Ribeiro, Arturo Escobar y Eduardo Restrepo.

En el **capítulo III** resumo las líneas básicas de desarrollo de las antropologías brasileña, peruana y colombiana, intentando ubicar su posición actual en la jerarquía latinoamericana, así como determinar los factores que la explican. Por su desarrollo teórico- metodológico, su estabilidad institucional y su reconocimiento internacional, la antropología brasileña aparece en el puesto más alto de Latinoamérica. Ésta es seguida por la antropología mexicana, que si bien, por razones de tiempo no fue posible incluir como caso específico, recibe varios comentarios a lo largo del capítulo. Después de éstas, ubico a la antropología peruana que si bien, logró un desarrollo importante entre los años cuarenta y sesenta del siglo pasado, actualmente se encuentra estancada. Y por último, la antropología colombiana, que desde mi punto de vista se encuentra en un proceso de despegue. Los principales autores en lo que me apoyo para realizar este apartado son: Mariza Corrêa, Otávio Velho, Renato Ortiz, Alejandro Grimson, Pablo Semán, Iván Degregori, Marisol de la Cadena, Pablo Sandoval, François Correa, Myriam Jimeno y Eduardo Restrepo.

Dado que mi interés central ha sido analizar las relaciones entre los campos de conocimiento (en este caso la antropología) y el campo político (fundamentalmente el Estado), en todos los casos estudiados (Brasil, Perú y Colombia) y referidos (México, Argentina y Guatemala) he buscado destacar el impacto que han tenido en sus antropologías o campos de conocimiento, las dictaduras, gobiernos militares y/o crisis políticas. Un factor definitivamente importante pero ausente y que será necesario tomar en cuenta más adelante es el referido a la estructura económica de cada uno de estos países.

Finalmente, quiero agradecer a los profesores, lectores y comentaristas del proyecto de investigación, y de las primeras y últimas versiones de este trabajo. Ellos son: mi asesor Esteban Krotz, mis lectores Ramón González Ponciano y Xóchitl Ramírez, y mis profesores Luis Reygadas, Ricardo Falomir y Rodrigo Díaz, cuyas críticas y

cuestionamientos me apoyaron mucho en el diseño y reelaboración de la propuesta original.

Capítulo I Ciencia y ciencias sociales en la teoría de los campos de Pierre Bourdieu

A lo largo de poco más de 25 años Bourdieu intentó desarrollar una teoría sociológica sobre la ciencia que rompiera con varias de las tradicionales dicotomías asumidas por esa disciplina, como las oposiciones entre continuismo y discontinuismo, y entre externalismo e internalismo. El externalismo se caracteriza por centrarse en el papel que cumple el contexto histórico, político y económico en la creación de conocimientos; el internalismo busca explicar el conocimiento a partir del estudio de las características individuales de los científicos y/o del desarrollo de métodos de investigación adecuados. El discontinuismo se opone al continuismo al señalar que el movimiento de la ciencia no es un proceso de acumulación continua, sino uno marcado por rupturas, por la alternancia de períodos de ciencia normal y de revoluciones (Thuillier 1990: 403). En su teoría general sobre la sociedad, Bourdieu intentó disolver estos binomios así como el clásico antagonismo entre objetivismo y subjetivismo. Para ello diseñó la “teoría de los campos,” dentro de la que destacan los conceptos de campo, capital cultural específico y *habitus*. Éstos, buscan articular el nivel individual con el de la estructura social a partir del reconocimiento de su interdependencia e influencia mutua, aunque en última instancia, la estructura social se considera más determinante.

La teoría de los campos fue utilizada por el autor principalmente para estudiar la literatura y el arte, pero también la puso a prueba en relación a otros temas como el desarrollo de la ciencia. Sobre este último, inició las primeras propuestas en 1976; a partir de esa fecha publicó varios textos, de los cuales algunos de los más importantes son: el artículo “El campo científico. Por una sociología clínica del campo científico” (2003a), el libro *Homo academicus* (1988), el artículo “Los usos sociales de la ciencia”

(2003c) y su último libro “El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad” (2003d)¹. Escritos en 1976, 1984, 1997 y 2001, respectivamente.

En este capítulo se discuten algunos conceptos y postulados clave de la teoría bourdesiana y en particular, los usos que éstos han tenido -o pueden tener- para pensar el desarrollo de la ciencia en general, y las ciencias sociales en particular. Para ello, me apoyo principalmente en los trabajos de algunos alumnos de Bourdieu como los sociólogos franceses Jean Louis Fabiani y Bernard Lahire. El propósito de esta discusión es clarificar la utilidad que puede tener la teoría de ese sociólogo para investigar el desarrollo general de la antropología y más específicamente de la antropología latinoamericana, temas que se abordan de manera general en el capítulo II. Como es ampliamente sabido, Pierre Bourdieu es uno de los autores más estudiados y citados en las últimas dos décadas, por lo tanto es importante aclarar que una revisión profunda y extensa de su obra excede los objetivos de este trabajo. En cambio, debe considerarse que ésta constituye una primera aproximación al mismo.

1. Los conceptos fundamentales de la teoría de los campos y sus usos para explicar la ciencia y las ciencias sociales

Una síntesis muy completa del concepto de campo puede leerse en el siguiente texto del investigador español Andrés García Inda, armado sobre la base del trabajo “Respuestas. Para una antropología reflexiva” de Pierre Bourdieu y Lôiq Wacquant. Así, la noción de campo social alude a:

“Un ‘espacio social específico’ en el que las relaciones se definen de acuerdo a un tipo especial de capital específico, detentado por los agentes que entran en lucha o competencia, que ‘juegan’ en ese

¹ Otros textos relacionados pero dedicados específicamente al campo intelectual y de las ciencias sociales son: “Campo intelectual, campo del poder y habitus de clase (1983) y “Los intelectuales y los poderes” (2003b) publicados originalmente en 1971 y 1983, respectivamente.

espacio social. Es decir que las posiciones de los agentes se definen de acuerdo a su 'situación actual y potencial en la estructura de distribución de las diferentes especies de poder (o de capital) cuya posesión condiciona el acceso a los provechos específicos que están en juego en el campo, y también por sus relaciones objetivas con otras posiciones (dominación, subordinación, homología).' ” (citado por García 2001: 14-15).

Los objetivos de las luchas que se dan al interior del **campo científico**² son dos. En **primer lugar**, la aproximación a lo que se considera “la verdad” sobre una problemática planteada por la comunidad de científicos (Bourdieu 2003d: 196-197). Para acercarse a esta “verdad” los agentes requieren cierto capital económico y social que les permitirá -entre otras cuestiones- acceder a la educación y desarrollar de manera “normal” sus trayectorias educativas y profesionales, pero lo fundamental no será este elemento, sino adquirir el capital cultural basado en un tipo particular de conocimiento, en este caso de un capital científico³. Esto significa que la

² A lo largo del texto los términos campo científico, campo de las ciencias sociales y campo intelectual aparecerán asociados aunque no los tomo como equivalentes. Cuando hablo de “ciencias sociales” estoy pensando en las disciplinas tradicionalmente reconocidas en esta categoría como la sociología, historia, ciencia política y antropología, y que tienen como fin producir conocimiento validado comúnmente dentro de marcos académicos. El campo intelectual tiene un sentido más amplio, puede estar incluido dentro de las ciencias sociales, pero sobrepasa éstas, ya que puede incluir también a la filosofía y las artes. El campo intelectual estaría definido por su capacidad creativa, su vocación crítica y la amplitud de sus fuentes de conocimiento. En contraste con las ciencias sociales, no estaría definido por la búsqueda de verdad.

³ ¿En qué consiste este tipo particular de conocimiento? Es una pregunta a la cual no responde Bourdieu. El primer texto que este autor escribió sobre el tema (2003a: 12) tiene una definición del campo científico mucho más relativista que la presentada en su último libro, ya que señala que el objetivo de las luchas al interior de ese ámbito es monopolizar la autoridad científica sin que defina qué es la ciencia ni hable de verdad. Esta insuficiencia es criticada por Lahire (2005b: 49, 52-53) cuando señala que la teoría de los campos no permite responder a preguntas como ¿Qué es la ciencia? ¿Qué es el arte? ¿Qué es la literatura? y por lo tanto las diferencias y especificidades de cada uno. Por ejemplo, la literatura es definida simplemente como aquello que las instituciones literarias consideran como tal. En un trabajo posterior se piensa estudiar con mayor detalle esta debilidad y contradicción en la teoría de los campos.

acumulación de capital económico y social no basta para llegar a ser reconocido como científico y que para lograr ese reconocimiento es necesario socializarse en el campo científico a través de los complejos mecanismos institucionales de que éste dispone. Mecanismos articulados a través de las escuelas, universidades, centros de investigación y bibliotecas, así como por quienes los hacen funcionar: catedráticos, investigadores, tutores, estudiantes, etc. Entonces, idealmente, a lo largo de su trayectoria, el agente que ha ingresado al campo (una persona, un colectivo, una institución) estará guiado hacia la adquisición y acumulación progresiva de este capital cultural específico y efectivamente, logrará cada vez más, una mayor capacidad de producir el conocimiento considerado científico por los agentes legitimados para darle este valor.

En **segundo lugar**, los objetivos de las luchas al interior del campo también incluyen la búsqueda de acumulación de capital económico, social (redes de amistad) y simbólico (prestigio), una búsqueda que generalmente aunque no necesariamente esta asociada al nivel anterior. En ese sentido, tomar en cuenta sólo el nivel anterior sería negar que las luchas pueden darse con el único objetivo de ocupar una posición dominante en el campo y no para alcanzar la verdad (Fabiani 2005: 93). Los mecanismos a través de los cuales se entablan estas luchas no se consideran propios del campo científico pero están presentes dentro de éste, por ejemplo las presiones burocráticas, el tráfico de influencias o la intervención de criterios externos al campo científico, como son los de tipo político, moral, estético, etc.

Ahora bien, la preocupación de Bourdieu es la construcción de la legitimidad a partir de las propias reglas del campo, las cuales filtrarían las **condiciones históricas, sociales y personales** en que se produce el conocimiento. Por lo tanto, el análisis de un producto y/o un productor científico debe incluir éstas tres condiciones pero no puede reducirse a ellas, tiene que tomar en cuenta la propia dinámica del campo. Según él, la legitimidad del campo se obtiene a partir de dos elementos centrales: **la autonomía relativa y la acumulación diferencial de un capital específico.**

Ambos elementos han sido mencionados arriba pero aquí se discuten sus implicaciones con mayor detenimiento.

1.1 Autonomía relativa e interrelación de los campos

La autonomía relativa significa que los criterios de legitimación de las ciencias son determinados por las propias leyes del campo y no por factores políticos, religiosos, morales o económicos. Por lo tanto la discusión sobre una nueva teoría o la propuesta de resolución de una problemática se apoyará mucho más en criterios de experimentación, razonamiento, comparación, etc., que en criterios políticos, morales, etc., sin que ello signifique que éstos últimos no tienen ningún margen de intervención. Sin embargo, aunque Bourdieu reclama una lógica propia del campo científico independiente de la de otros campos, señala que en el caso de las ciencias sociales, éstas siempre han tenido muchas más dificultades para ser autónomas ya que la clase dominante espera que apoyen en la legitimación del orden establecido:

“El desarrollo tardío y siempre amenazado de las ciencias sociales es un buen testimonio de que el progreso hacia la autonomía real (...) choca necesariamente con obstáculos desconocidos en otras partes: y no puede ser de otra manera porque el objeto de la lucha interna por la autoridad científica en el campo de las ciencias sociales, es decir por el poder de producir, de imponer e inculcar la representación legítima del mundo social, es uno de los objetos de la lucha entre las clases en el campo político (...) La idea de una ciencia neutra es una ficción, y es una ficción interesada (...)” (Bourdieu 2003a: 47)⁴.

⁴ Este párrafo también podría ser comentado a la luz de la nota anterior ya que aquí Bourdieu muestra una posición relativista sobre las ciencias sociales, que se contrapone con el objetivo anti-posmoderno que propone en su último libro y en otros textos sobre la necesidad y la posibilidad de la objetividad.

Este planteamiento merece una ampliación. Si bien es cierto que el campo de las ciencias sociales ha enfrentado dificultades constantes para lograr la autonomía que muchos de sus miembros reclaman -en particular los defensores de “la ciencia por la ciencia”- esto no significa que las ciencias sociales sean cooptadas por el poder contra su voluntad o contra su naturaleza como parece indicar esta cita. En realidad, es común que buena parte de los científicos sociales e intelectuales no busquen protegerse del campo político, sino más bien intenten integrarse a aquél; ya sea cumpliendo el papel de legitimadores del orden social establecido, mostrándose críticos del mismo, o incluso, impugnándolo de manera radical. La principal razón por la que la autonomía de las ciencias sociales está en constante tensión respecto del campo político es que representantes de las diferentes fracciones de las clases dominadas y las clases dominantes intentan apropiarse del conocimiento para sus propios fines, ya sea para la transformación o la conservación del orden. A ello se refería Gramsci cuando señalaba que cada grupo social tienen sus propias categorías especializadas de intelectuales, que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función, es decir, sus intelectuales orgánicos⁵ (1960:11). El compromiso para con la clase dominante o la clase dominada deviene distintas formas y tipos de conocimiento producido: temas, enfoques, difusión, fuentes de financiamiento, regularización de las prácticas de investigación, etc. En síntesis, la relación entre el campo científico y el campo del poder no debería imaginarse unilineal sino como una compleja red de alianzas, acciones de distanciamiento y conflictos, que en algunos casos se dan de manera consciente y en otros no.

El mismo Bourdieu ha señalado que la posición comúnmente ambigua de los intelectuales respecto de las clases dominantes y las dominadas se deriva del hecho de que constituyen una fracción dominada de la clase dominante (1983: 22-23). Y además, al igual que Gramsci, se burla de que

⁵ Aunque queda claro que el concepto de intelectual de Gramsci es mucho más amplio que el de Bourdieu.

éste conglomerado comúnmente se considere a sí mismo, un mundo que puede explicarse en sus propios términos, más allá de las determinaciones sociales. Pero a pesar de que Bourdieu muestra esta claridad en algunas partes de sus trabajos en otras partes su propuesta se vuelve contradictoria. Desde mi punto de vista esto se debe a que el sociólogo confundió la realidad -interrelación de la esfera política en las ciencias sociales-, con uno de sus deseos más duraderos: que las ciencias sociales y el mundo intelectual alcanzaran el mayor grado de autonomía posible respecto del campo político. La mayor parte de su vida académica abogó por este objetivo y fue hasta los años noventa que reconoció la ingenuidad de esta visión, al punto que se convirtió en un “intelectual comprometido” defendiendo esta última figura en un momento en el cual se encontraba en plena decadencia. Según el propio Bourdieu, esta especie de conversión había sido impedida por su “moralismo de la neutralidad, de la no implicación del científico... ¡como si se pudiera hablar del mundo social sin hacer política!...” (citado por Lahire: 2005a: 18-19)⁶. Tarde, “descubrió” lo que hacía más de un siglo y medio atrás, había postulado Gramsci: que los intelectuales “se creen independientes, autónomos, investidos de sus propios caracteres” pero eso no es más que una utopía (1960:13).

Respeto a este tema, Lahire crítica que Bourdieu encuentre positiva la autonomía de la ciencia pero no la de la política o el campo literario, y que su insistencia en ésta produzca “una ilusión de la separación tajante de las diferentes actividades, mientras que esa separación, claramente observable en cierto nivel de análisis, puede no serlo tanto en otros niveles” (2005b: 39 y 62-64). Por su parte, Fabiani ha cuestionado la idea de autonomía que maneja este autor para el campo artístico, al observar que los artistas arrancan recursos al poder y buscan la protección de los poderosos para obtener los medios materiales e institucionales que el mercado no puede

⁶ La tensión entre autonomía y heteronomía es ejemplificada por Bourdieu en la distinción entre “el arte por el arte” y el arte burgués (Fabiani 2005: 105), ejemplo que puede homologarse con el tema que nos ocupa, en la oposición entre ciencia pura y ciencia comprometida y/o aplicada.

ofrecerles en cierto momento (2005: 108). También señala que el acento que Bourdieu coloca en la autonomía del campo, pone en cuestión sus logros para dar una explicación de la producción del conocimiento que realmente disuelva el binomio internalismo- externalismo, ya que su teoría se inclina mucho más al primero que al segundo (*Ibid.*: 210). Queda claro entonces, que a pesar del ideal de un alto grado de autonomía de las ciencias, éste nunca se ha registrado y es improbable que se realice dado que como todo proceso de producción cultural, la producción científica está inscrita en los demás aspectos de la realidad social (Krotz 2002: 8).

1.1.1 Autonomías en contextos “no occidentales”

En vista de los comentarios anteriores, se hace necesario ser críticos del concepto de “campo relativamente autónomo” y observarlo en dos sentidos: a) El normativo y b) El descriptivo. El primero llevaría a una discusión sobre qué tan autónomos deberían ser los criterios de legitimación del campo científico y del campo intelectual, tema en el que no profundizaré acá. El segundo llevaría a discutir cuáles son los conceptos que nos permiten realizar una descripción -lo más objetiva posible- sobre la forma que presentan y han presentado los espacios de construcción de conocimiento a través del tiempo y en distintos ámbitos sociales. Respecto a esto último es notorio que aunque Bourdieu habla de una autonomía **relativa** con variaciones en cada momento, lugar y tiempo histórico, no profundiza en estas variaciones. En ese sentido Fabiani (2005: 105-106) y Lahire (2005b: 47) cuestionan las pretensiones de universalidad de la teoría de los campos porque está pensada en relación estrecha con la sociedad occidental -y si especificamos aún más, con la sociedad francesa-, por lo que presenta dificultades de aplicación en otras realidades. Además, dados los abusos del concepto de campo, Lahire aboga por evitar el uso de éste para hablar de cualquier tipo de situación histórico- social (por ejemplo, hablar de campo de la familia, campo de la comida, etc.) y propone reservarlo para designar

“esos sub-universos relativamente autónomos, históricamente constituidos en el curso del proceso de diferenciación social del trabajo” (*Ibid.*:47).

A la crítica y propuesta de Lahire, Fabiani añade el cuestionamiento al énfasis de Bourdieu en la acumulación **progresiva** de la autonomía –que por cierto lo acercaría a un paradigma continuista- y en cambio propone un principio de “no acumulatividad”. Este último indicaría la reversibilidad del proceso de autonomización y propondría incluir en el programa de investigación, el estudio de las discontinuidades y las regresiones temporales. Finalmente, Fabiani se pregunta ¿Si existe fuera de “Occidente”, este proceso de larga duración en el que durante sucesivas generaciones se fue acumulando el volumen de capital cultural necesario para lograr un alto nivel de autonomía de esferas sociales específicas? Y si bien, no responde a esta pregunta, señala que deben atenderse las características particulares que el proceso presenta en esferas no occidentales. Más concretamente, aboga por constatar las diferencias, sin que ello impida la realización de comparaciones, a partir de variables como el nivel de desarrollo y/o instrucción (Fabiani 2005: 106).

A mi parecer, en el estudio de los procesos de autonomización de los campos, en particular del campo científico y del campo intelectual que interesan acá, deberían plantearse al menos las siguientes preguntas: ¿Qué diferencia existe históricamente y en el presente entre el grado de autonomía de esos campos en las sociedades consideradas occidentales, y en las que no se consideran estrictamente como tales? El grado de autonomía estaría medido en relación a la intervención de los criterios que definen otros campos como: el económico, el religioso, el político y el artístico. Y en segundo lugar: ¿Qué implicaciones tienen éstas diferencias en el tipo de conocimiento producido en estas dos grandes, amplias y difusas realidades socio-históricas cada vez más difícilmente demarcables?⁷ Y pensando más

⁷ Al formular de esta forma la pregunta, estoy manifestando mi desacuerdo con el binomio “países occidentales- países no occidentales-” utilizado por Fabiani y Lahire, y en general, en la jerga común de antropólogos, sociólogos, economistas,

concretamente en el capítulo siguiente ¿Serán estas diferencias las que hacen que en Europa y Estados Unidos, la antropología y sociología busquen legitimarse mucho más como conocimiento científico, mientras que en América Latina, esta noción sea más difusa y en cambio, se piense en un conocimiento crítico y/o de aplicación práctica?

Intentaré aproximarme a la reflexión sobre estos cuestionamientos en los capítulos siguientes pero antes quiero cerrar este capítulo con un comentario – a la luz de América Latina- sobre la siguiente reflexión de Pierre Bourdieu referida a la reducción radical de la autonomía de las ciencias en la época contemporánea. Según el autor esta reducción es el resultado de la intervención de criterios de tipo económico en el mundo científico y el mundo intelectual, consecuencia a su vez, del proceso de mercantilización del conocimiento, acelerado gracias al avance del proyecto neoliberal en gran parte del mundo. Nos dice Bourdieu:

“La sumisión a los intereses económicos y a las seducciones mediáticas amenaza con unirse a las críticas externas y a los vituperios internos cuya última manifestación son algunos delirios “posmodernos,” para deteriorar la confianza en la ciencia, y, muy especialmente, en la ciencia social (...) Todo lleva a pensar que las presiones de la economía cada vez son más abrumadoras, en especial en aquellos ámbitos donde los resultados de la investigación son altamente rentables (...) Los científicos desinteresados (...) corren el peligro de encontrarse poco a poco marginados, por lo menos en algunos ámbitos, a causa de la insuficiencia de las ayudas públicas, y pese al reconocimiento interno que disfrutaban, a favor de amplios equipos casi industriales, que trabajan para satisfacer unas demandas subordinadas a los imperativos del lucro (...) Respecto de

etc. No es este el espacio para desarrollar mis críticas a estos conceptos pero al menos quisiera aclarar que necesitan una revisión profunda a la luz de los siglos de historia compartida y de las cada vez más intensas interrelaciones entre esos “dos mundos” supuestamente profundamente diferenciados.

las ciencias sociales cabría imaginar que no son susceptibles de ofrecer unos productos directamente útiles, es decir, comercializables de forma inmediata, que están menos expuestos a esas tentaciones. En realidad, los especialistas en tales ciencias, y especialmente la sociología son objeto de grandísima solicitud, a menudo muy lucrativa material y simbólicamente, para aquellos que toman la opción de servir a la visión dominante, aunque sea sólo por omisión (...) (2003d: 7-8).

Aunque sabemos que América Latina tiene una historia particular y diversa, también se ha constatado que los resultados de la aplicación del modelo económico neoliberal han sido muy similares en los diferentes países latinoamericanos, y respecto a países de otros continentes. A nivel político y social, sus efectos han sido ampliamente estudiados, no así, los que ha tenido en el mundo universitario, intelectual y de las ciencias sociales. Sin embargo, pueden citarse varios textos en los que se menciona o estudia brevemente esta relación como son los siguientes: Lander (2000: 2), Wallerstein (2001), Richard (2001), Torres (2001), Spadafora (2002), Wortman (2002), Gandarilla (2007), Mansilla (2003: 27) y Levidow (2007). En términos generales, estos trabajos registran la pérdida de autonomía de las ciencias sociales latinoamericanas frente a los organismos internacionales de financiamiento y de aplicación de políticas sociales, así como frente a las tecnocracias nacionales. Desde finales de los años ochenta y especialmente durante la década de los noventa, los países latinoamericanos registraron una notoria mercantilización de sus productos académicos e intelectuales, y la creciente privatización de sus centros de formación e investigación. Aunque no desapareció la clásica figura del “investigador desinteresado” de la que habla Bourdieu, ni tampoco sucedió esto con las investigaciones de largo alcance, sí surgieron y se fortalecieron las figuras de consultor-experto y de consultoría-diagnóstico. Al renovarse el interés en las posibilidades de aplicación práctica e inmediata de las ciencias sociales, y al asociar éstas últimas a una actividad que en ciertas condiciones puede ser altamente

redituable, se marcó un momento de ruptura con las décadas de los sesenta y setenta. |

Ahora bien, como ya se dijo este es un fenómeno que se da a nivel mundial y por ello para Lahire y Fabiani, lo interesante es pensar cuáles son las particularidades que adquieren los conceptos de Bourdieu en contextos “no occidentales”, como es el caso de Latinoamérica. Desde mi punto de vista, en este ámbito, el proceso de pérdida de autonomía de las ciencias sociales no puede equipararse con el que se está registrando actualmente en países como Francia. Esto debido principalmente a que ninguno de los países latinoamericanos ha llegado a registrar un largo período de alto grado de autonomía como en aquel país. A lo largo del siglo XX se registraron importantes procesos de autonomización de las ciencias sociales latinoamericanas, pero como lo señala Renato Ortiz para el caso de Brasil, dado lo tardío y limitados de éstos en relación con lo que podríamos llamar el “modelo original,” siempre se ha vivido la diferencia como desventaja⁸ (2004: 168-169, 186). A ello se agrega, la dependencia de los científicos, académicos e intelectuales latinoamericanos respecto de los países dominantes, y en algunos casos, la mayor dependencia que históricamente han tenido de fondos privados, sean éstos nacionales o extranjeros. Al punto que quiero llegar, es a que, salvo –quizás- los casos de Brasil, México y Argentina, el actual proceso de “privatización” del conocimiento no representa un cambio tan radical -como sí lo es en Francia- sino la profundización de una situación que ya estaba enraizada. La “mercantilización” del conocimiento quizás sí puede considerarse un fenómeno realmente novedoso y como el primero, deberá ser estudiado con mayor profundidad.

⁸ Este tema (de lo tardío e incompleto) constituye una preocupación constante en los ensayos sobre el desarrollo del pensamiento latinoamericano, que puede verse por ejemplo en la compilación de Hofmeister y Mansilla (eds. 2003) donde se abordan los casos de Guatemala, Venezuela, Colombia, Bolivia, Chile, Argentina y Brasil.

Por otra parte, un factor que manifiesta la importante diferencia entre el mundo intelectual y de las ciencias sociales latinoamericanas respecto de Europa y Estados Unidos, es el grado de separación que mantienen éstos respecto del campo político. Si bien no puede decirse -como se insinúa frecuentemente- que en estos últimos, existe efectivamente una separación radical entre esas esferas, quizás sí es posible afirmar que las mediaciones que hay entre ambos son menos sutiles en Latinoamérica⁹. Esta discusión se podrá apreciar mejor en los capítulos II y III cuando se muestre que en este continente, sus campos antropológicos nacionales raramente se imaginan como disociados de la política y por el contrario, ésta última interviene fuertemente en sus mecanismos institucionales y en la legitimación del conocimiento que produce.

1.2 Acumulación diferencial del capital específico y transformación de la estructura del campo

Bourdieu enfatiza las relaciones de fuerza, los monopolios, luchas, estrategias, intereses y ganancias que se dan en el marco de relaciones **desiguales**. Propone que los agentes que ingresan al campo científico y los que ya se encuentran en él, poseen desiguales proporciones del capital cultural específico del campo, y que las estructuras de éste último tienden a reproducir esta diferencia. Así, el éxito científico no se explicaría a partir del mayor esfuerzo o por “una competencia pura y perfecta de las ideas, infaliblemente diferenciadas por la idea de la fuerza intrínseca de la idea verdadera” donde todos entran al juego en condiciones iguales¹⁰ (2003a: 16).

⁹ Este tema también se trata en la compilación mencionada en la nota anterior, y además es trabajado por Ana Wortman para el caso argentino (2002) y por Daniel Mato (2001: 17) para hablar en general de Latinoamérica. Ahora bien, la vinculación estrecha entre política y academia e intelectualidad, no sólo es vista como un hecho sino también como un “deber ser”, al respecto ver por ejemplo la propuesta de Zemelman (2000).

¹⁰ En este comentario Bourdieu alude a la perspectiva de Kuhn, ya que en sus primeros trabajos (2003c y 2003d) se muestra muy crítico de éste, señalándolo de idealista por otorgarle a la ciencia el poder de desarrollarse de acuerdo con su lógica inmanente (2003c: 34). Sin embargo, en su último libro se retracta de algunas de estas críticas y señala como valioso su aporte respecto a que la ciencia

Es decir que, aunque dominados y dominantes, consagrados y en proceso de consagración, maestros y aprendices, compartan el mismo interés (o *illusio* en términos del autor 2003c: 83) en producir conocimiento legítimo y trabajen con la misma intensidad para lograrlo, su inicial posesión diferencial del capital cultural específico (científico en este caso) tendería a reproducir las jerarquías al interior del mismo.

En general, los actores que poseen mayor cantidad de recursos científicos son quienes sostienen el poder dentro del campo y por lo tanto “imponen la representación de la ciencia más favorable a sus intereses, es decir la manera ‘conveniente’ y legítima de jugar, y las reglas del juego, y por lo tanto, de la participación en él.” (Bourdieu 2003d: 68). Desde el principio, ellos tienen ventajas en la competición por el capital cultural de la disciplina porque constituyen un punto de referencia obligado para los dominados¹¹. Estos últimos, se ven obligados a acomodarse a estas reglas o buscan imponer un nuevo orden por medio de estrategias heterodoxas. Así, la lucha establecida entre consagrados y de reciente ingreso -similar a los enfrentamientos intergeneracionales- y el contacto entre disciplinas distintas serían las más comunes **vías de cambio**, de ruptura de la estructura establecida (Bourdieu: 2003d: 111-126). A éstas, el sociólogo agrega una creada por él mismo: el método de la reflexividad. Este último constituye el

no es un proceso continuo sino marcado por una serie de rupturas, por la alternancia de períodos de ciencia normal y de revoluciones, introduciendo así un filosofía discontinuista que rompe con la posición positivista que pensaba la ciencia como un movimiento de acumulación continua. Por su parte, el historiador de la ciencia Pierre Thuillier también cuestiona el paradigma de Kuhn porque considera que ni en las ciencias naturales ni en las ciencias sociales se ha dado un consenso total sobre algún paradigma, e incluso señala que esto es una suerte porque el triunfo de una única perspectiva sería una forma de fascismo del pensamiento (citado en: Sociedad para la Investigación Educativa de Venezuela 2007).

¹¹ Utilizo los términos dominado y dominante siguiendo la propuesta original de Bourdieu. En lo que sigue del texto también continúo el uso de esos términos aunque en algunos casos los sustituyo por: hegemónico o central y subalterno o subordinado. Dado que éstos no son equivalentes a nivel teórico, en una fase más avanzada de la investigación trabajaré sobre las implicaciones teóricas del uso de cada uno de éstos.

camino señalado por el autor, como el más efectivo y controlable, y sobre el cual nos detendremos dada la relevancia que tiene para su teoría.

La **reflexividad** es la vía a través de la cual las personas -y en el caso que nos interesa, los científicos sociales- pueden entender su propio posicionamiento, hacerse conscientes de sus acciones y hasta cierto punto dirigir las; es decir escaparse de las estructuras (2003d: 166). Para realizar esta operación, el investigador deberá reconstruir la composición del campo en el que se mueve, establecer la posición que cada agente ocupa dentro de éste, incluyendo la del propio investigador y, vincular el punto de vista de cada uno, a esta posición. Dado que las personas actúan basándose en un conocimiento limitado de la historia y forma de las estructuras en las que se encuentran insertos, es común que asuman una identidad correspondiente a la posición objetiva que ocupan en el espacio social y que sus aspiraciones queden constreñidas a este marco -lo que Bourdieu llama la ley de la correspondencia entre las posiciones y las tomas de posición- (2003d:165). En otras palabras, la carencia de reflexividad hace que los dominantes actúen como dominantes y los dominados como dominados, a pesar de los intentos o aspiraciones que muchas veces tienen los últimos, de ser como los primeros y/o de quitarles el poder.

Ahora bien, es importante considerar que hasta cierto punto, esta propuesta está sustentada en la propia experiencia del autor, quien desde una posición dominada durante años, dedicó su carrera académica a comprender el campo intelectual francés a través de su método reflexivo, lo que al final resultó en que él mismo se convirtiera en dominante. Por otra parte, como señala Lahire “no todo lo real es agotado por la mirada (ciertamente) lúcida” que proporciona este método, ya que la lucidez es siempre relativa- específica y no permite captar la totalidad de lo real o conquistar la verdad íntegra del mundo social, como a veces parece proponer Bourdieu (2005: 21). Además, a mi parecer aunque la reflexividad puede constituir una herramienta clarificadora y hasta cierto punto liberadora

para los dominados, la misma no garantiza el acceso equitativo al capital cultural, el único que realmente puede provocar el quiebre de la estructura original.

Por otra parte, vale la pena señalar la posibilidad de que a diferencia de los agentes de otros campos, quienes se mueven en los de tipo científico e intelectual, probablemente se inclinan mucho más a la reflexividad. Es posible que esto sea una particularidad de este tipo de campos y habría que pensar sus implicaciones. Pareciera que sus agentes tienden a buscar comprender la forma e historia de su propio campo y el lugar que ocupan en él, precisamente porque esta actividad es parte de su trabajo y porque puede funcionar como un medio de ascenso dentro del mismo. Sin embargo, comúnmente las posibilidades de lograr una comprensión como la planteada arriba, sobrepasan la voluntad de los agentes ya que la posición que éstos ocupan en la jerarquía del campo puede limitar su acceso a la información sobre el mismo. Este es el caso de quienes ocupan posiciones subordinadas dentro del gran campo de las ciencias sociales en el mundo, ya que no cuentan con todas las herramientas que les permitirían informarse del desarrollo y estado actual de su disciplina, por ejemplo viajes y bibliotecas, pero en muchos casos, también profesores expertos en la historia de su disciplina.

Hasta aquí queda claro que la visión bourdesiana y mi propia posición conlleva un tono fuertemente reproductivista, en el sentido de que imagina el campo de las ciencias sociales como invariablemente jerarquizado y sin mayores opciones de cambio. Sin embargo, a continuación plantearé varios elementos que podrían contribuir a la construcción de un modelo mucho más dinámico.

2. La perspectiva metodológica de Bourdieu y sus críticas

Para algunos autores (García 2001; García Canclini s.f.) Bourdieu logra su objetivo de crear una teoría constructivista no dicotómica gracias a la síntesis de los tres grandes clásicos de la sociología, Marx, Weber y Durkheim, y de otros autores, misma que le permite romper con uno de los binomios clásicos en las ciencias sociales: objetivismo versus subjetivismo. Sus pretensiones de universalidad, su modo de investigación integrado que combina enfoques fenomenológicos y estructurales, la importancia que presta al estudio de la relación entre el investigador y el objeto de estudio, y su rechazo del individualismo metodológico, lo colocarían como un teórico que resalta la agencia del sujeto al igual que otros miembros de la generación de estudios de “la práctica” (Wacquant 2005: 27; Ortner 1993. 38-54).

Sin embargo, otros críticos señalan que su teoría no logra liberarse del determinismo inherente a toda forma de estructuralismo (Díaz 2006) y marxismo (Alexander 1995), ya que continúa centrándose en las estructuras “objetivas” de la sociedad dejando un espacio muy reducido a la acción espontánea y consciente del agente. Estos críticos señalan como excesiva su idea de considerar que todos los motivos y metas de las personas, están determinadas por sus condiciones materiales de socialización. Ello es especialmente notorio en su concepto de *habitus*, y en el caso que nos interesa, de *habitus* científico que refiere a:

“Un sistema de disposiciones generadoras, en muy buena medida inconscientes y transportables, que tienden a generalizarse (...) Estos sistemas de disposiciones son variables según las disciplinas, pero también según unos principios secundarios como las trayectorias escolares e incluso sociales. Así pues, cabe suponer que los *habitus* son unos principios de producción de prácticas diferenciadas según unas variables de sexo y de origen social, y sin duda, también nacional (a través de la formación escolar) (...) (Bourdieu 2003d 78-79).

Como señala Wacquant, en Bourdieu al igual que en Marx, Weber y Durkheim es central el principio de “no conciencia” que postula que la vida social se explica por causas **irreductibles** a las ideas e intenciones individuales. Por esta razón -nos dice el autor- para Bourdieu es fundamental la idea de que “las acciones de los sujetos abarcan siempre más significado de lo que saben o se proponen” (2005: 33).¹² Si bien se ha señalado que esta propuesta lleva a que la metodología de Bourdieu desestime las opiniones que los sujetos dan sobre sus propias acciones, en realidad, lo que hace es desconfiar de sus opiniones como punto de partida explicativo¹³. Se trata de pensar por qué las personas opinan de cierta forma, desean ciertas cosas o se representan a sí mismos de cierta manera, no de tomar sus opiniones, deseos y auto-representaciones como un fin de la investigación, en sí mismo.

Esta estrategia metodológica tiene fundamento en dos elementos: Primero, en que generalmente las personas no conocen los múltiples determinantes que influyen sus decisiones ya que no cuentan con un mapa que les muestre el amplio panorama de su mundo social. Segundo, en la aceptación de que las intenciones de la acción, son declaradas por las personas tiempo después de haberse producido ésta. Por lo tanto serían legitimaciones o racionalizaciones de posiciones en lucha, reconstrucciones “contaminadas” por el contexto declarativo. Así, las explicaciones que las personas hacen de su propia vida o sobre los acontecimientos de los que han sido testigos, varían dependiendo de una multiplicidad de factores: la imagen que desean presentar de sí mismos a su interlocutor –por prestigio,

¹² En antropología, esta misma postura es defendida por Maurice Godelier (1976) quien la analiza a partir del concepto de fetichización de las relaciones sociales. Del mismo modo lo hace Marvin Harris al criticar la adopción de las visiones *emic* en la antropología (2000). Algunos conceptos del marxismo que pueden rastrearse para abordar esta problemática son: falsa conciencia, ideología y alienación.

¹³ En el texto de Bourdieu “La miseria del mundo” (1999) se muestra con mayor claridad la utilización que hace de las entrevistas basada en sus postulados de “no conciencia”.

interés, desconfianza, etc.- y la imagen que tienen de sí mismos, que puede estar más, o menos alejada de la realidad-.

En la teoría de Bourdieu, los autoengaños y los engaños intencionales se consideran vinculados/derivados de la posición que ocupa el agente dentro del campo y el espacio social en los que se mueven los actores. Por ejemplo, en el campo científico la tendencia será que los científicos consagrados se muestren modestos en cuanto a sus méritos, atreviéndose a declarar los factores creativos, intuitivos o emocionales que apoyaron sus descubrimientos, mientras que los que se encuentran en proceso de consagración más probablemente se presentarán como personas metódicas y orgullosas de sí mismas. Esto, aunque en los dos casos hayan intervenido ambos factores (Thuillier 1990: 441). Otro ejemplo muy común se observa cuando los científicos sociales declaran que escogieron investigar un tema y no otro, porque el primero les “gustaba más”, cuando en realidad no tenían posibilidades –materiales, sociales, profesionales, etc.- de tomar la segunda opción, pero no están totalmente conscientes de ello.

Para Bourdieu, el método es, en primer lugar, revelar las estructuras objetivas de la sociedad, mismas que supone independientes de la conciencia y voluntad de los agentes; y en segundo lugar, estudiar los esquemas de percepción, pensamiento y acción a través de los cuales los individuos interiorizarían y exteriorizarían aquellas estructuras sociales (Ethis y Pedler 2005: 230). Los determinismos que proponen también se sitúan en dos planos principales, cada uno de los cuales filtra al otro. El primer determinismo es el de las condiciones primarias de socialización: el aprendizaje social en la familia y la escuela durante la infancia y la adolescencia en el marco de una clase, país y una época concretos. Y el segundo sería una especie de segunda socialización desarrollada dentro del campo al cual se incorpora un individuo, por ejemplo el campo científico.¹⁴

¹⁴ En Lahire (2005b: 45-47) puede leerse una muy buena crítica a lo reductora que puede ser esta propuesta si se piensa que “no todo es un campo”, no todo el mundo ingresa en un campo (por ejemplo las amas de casa, los desempleados y en

Para el caso que interesa acá, esto se traduce en el ejemplo hipotético siguiente: a la facultad de sociología ingresan personas de diversos orígenes sociales; a diferencia de la facultad de medicina donde prevalecen los hijos de profesiones liberales, en la de sociología tienen mayor relevancia porcentual los hijos de maestros, carreras técnicas y obreros. Si nos centramos en la facultad de sociología tenemos que los hijos de intelectuales -es decir un sector minoritario- comparten un *habitus* común frente a la mayoría. Este *habitus* se expresa en elementos como: mayor disposición y facilidad para la lectura y escritura, soltura en el trato social con personas del medio intelectual y cierta actitud de seguridad y comodidad respecto a su desempeño presente y futuro dentro del campo. Sin embargo, la formación común de los recién ingresados resultaría en que todos incorporaran progresivamente un mismo *habitus* de sociólogos guiado por el interés compartido en obtener y producir conocimiento sobre la realidad social. El supuesto es que todos tienen las mismas oportunidades para lograr ese objetivo, pero en realidad el sistema estaría diseñado para que los hijos de intelectuales y de científicos sociales tuvieran mayor efectividad para lograrlo (ejemplo trabajado a partir de la lectura de: Bourdieu 2003d: 64 y 2003a: 43-44).

Sin embargo, el concepto de *habitus* implica que las estructuras objetivas no se traspasen al individuo de forma mecánica sino a través de sus **experiencias**. Esto da como resultado que todas las personas socializadas bajo condiciones similares compartan un mismo *habitus* (de clase, de género, disciplinario, etc.) pero sin que lleguen a ser iguales. Ahora, bien, este planteamiento general puede ser completado con las críticas de Bernard Lahire y Philippe Corcuff. Ellos cuestionan los presupuestos de **unidad** y **permanencia** que supone este concepto; apoyándose en la filosofía pragmática y en autores como George Mead,

general los pobres, dado que los campos de Bourdieu son campos de poder) y que las personas no se mueven necesariamente ni prioritariamente dentro de un sólo campo.

Erwin Goffman, Richard Hoggart, François Dubet, Luc Boltanski y Laurent Thévenot, proponen pensar a las personas en relación a la **discontinuidad** y la **pluralidad** que opera en ellas. Para Corcuff, es importante pensar en un “actor dividido” como consecuencia de la “heterogeneidad de lo vívido y las tensiones de la experiencia” (basándose en ideas de Dubet 2005: 131). Esto es más notorio en el mundo contemporáneo, donde la diversificación de los universos institucionales y de los modos de acción asociados a éstos, favorece la emergencia y la consolidación de un yo “en condiciones de dar sentido y coherencia a una experiencia dispersa por naturaleza” (*Ibid.*).

Si Corcuff se propone “aligerar” el *habitus*, Lahire confronta el concepto de manera mucho más directa; señala que éste dota a los individuos de disposiciones deterministas, cuando en realidad cuentan con competencias y capacidades que pueden ser actualizadas en la acción dependiendo de los tipos de situaciones encontradas. A partir de ello propone admitir una parte de indeterminación, tanto del lado de las acciones de las personas -por obra de la diversidad de modos de ajuste al mundo de la que disponen-, como del mundo -en la variedad de las circunstancias que presenta- (Lahire 2005: 135-136). A mi parecer, el ejemplo presentado más arriba capta bastante bien la forma general de reproducción de las jerarquías al interior del mundo universitario, pero las críticas de Lahire y Corcuff pueden ser útiles para comprender los casos excepcionales y para realizar descripciones más complejas. Así, considero necesario poner atención tanto en las tendencias más comúnmente probables de las trayectorias sociales como en las múltiples vías a través de las cuales se trastocan éstas. La migración, la formación política y hasta cierto punto, tecnologías como internet pueden ser ejemplo de estas últimas.

Finalmente, destaco la crítica de Lahire que considero más acertada, su señalamiento del carácter transhistórico de la teoría de los campos que tiene como consecuencia una noción muy limitada sobre el cambio. Según él, en esta teoría:

“Todos los objetos históricos y todos los objetos sociales pueden ser analizados en los mismos términos [aún cuando] los terrenos que Bourdieu usa para elementos de validación, estén tomados la mayoría de veces de Occidente. Todos los campos, cualesquiera que sean las configuraciones históricas singulares que los caracterizan (tradicional nacional, grado de desarrollo, etc.) están sometidos al mismo cuadro conceptual” (2005: 95).

Para este crítico, uno de los mayores problemas de la forma en que Bourdieu inscribe (o mejor dicho no lo hace) la lógica de los campos en la historia, es su concepción de cambio, en principio remitido a simples efectos de estructura. Su ideal es que mientras más autónomos sean los campos y en ese sentido mientras tengan un proceso de acumulación mayor, menos cambiarán a partir del cambio global de la sociedad (Fabiani 2005: 107). Esto constituiría una ilusión porque los grandes cambios solo tienen lugar a partir de los procesos internos y externos, que relativamente independientes el uno del otro, se adicionan. Por lo tanto propone desarrollar ideas que expliquen la eficacia específica de factores externos como: las crisis revolucionarias, la aparición de nuevas categorías de consumidores o la extensión del público por el aumento de la escolarización. Para Fabiani, esto ayudará a comprender que los recién llegados al campo nunca lograrían hacer reconocer su punto de vista si no sacarán partido – en concepto de recursos adicionales- de los cambios externos (*Ibid.*).

Esta crítica tiene una importancia central para la problemática que será tratada en este trabajo ya que como señalé antes, América Latina históricamente tiene menores niveles de acumulación de conocimiento sistematizado en instituciones científicas- académicas. Probablemente derivado de lo anterior, sus distintos “campos” son menos autónomos, los cambios en unos afectan radical-mente el funcionamiento de otros y su dinamicidad es mayor. Además, como ya se ha dicho, la realidad del

continente está doblemente afectada por los vínculos de interdependencia y dependencia que sostiene respecto a la producción científica e intelectual de quienes se encuentran en el centro del desarrollo científico. En ese sentido me parece que para los propósitos de este trabajo es necesario enfatizar mucho más en la interconexión entre las distintas esferas, y entre los distintos países.

3. Otras críticas a la teoría de los campos

A continuación se explican y comentan otros cuestionamientos importantes a la teoría de los campos, particularmente referidos a la focalización de ésta en los productores de bienes simbólicos y su consecuente descuido de los productos y de la esfera del consumo. Lahire considera que al prestar tanta atención a los productores, Bourdieu olvida el papel de los consumidores y de los aficionados. Señala que el hecho de que no posean el mismo capital cultural que los productores y que incluso no aspiren a tenerlo, no implica que no sea importante conocer la lectura que ellos hacen de los productos ofrecidos por el campo (2005c: 130-133). Este planteamiento pareciera dirigirse a la construcción de un concepto de campo mucho menos restringido que el de Bourdieu, ya que presta atención a aquellos agentes que poseen competencias menores e incluso mínimas, para “comprender” las obras artísticas, los textos académicos, las revistas científicas, etc., dependiendo del campo que se esté estudiando.

Siguiendo estos comentarios orientados a romper con cierta rigidez del concepto de campo y a pensar su aplicación en el ámbito latinoamericano, me parece que podría incluirse el estudio de los agentes que, si bien no han cumplido con las trayectorias que normalmente se siguen para insertarse dentro de un campo específico, han adquirido el capital específico de éste, a través de vías y medios no convencionales. Dos ejemplos: quienes no han obtenido grados académicos o sólo han obtenido

el grado de licenciatura. De acuerdo a los criterios de legitimación de Europa y Estados Unidos, éstos difícilmente pueden considerarse como pertenecientes al campo, mientras que en Latinoamérica incluirlos es casi una cuestión de sentido común. En la misma línea, sería importante considerar el estudio del impacto que tienen en el campo de las ciencias sociales, los productores, consumidores y productos de otros campos como el intelectual, artístico y político. Como se dijo antes, ello parece ser especialmente importante para el caso latinoamericano dado que históricamente, aquí ha habido una menor especialización/ diferenciación de estos espacios.

Ahora bien, en sus análisis sobre la recepción de los productos artísticos, intelectuales y científicos, Bourdieu explica que en tanto bienes simbólicos, las obras ofrecidas tienen las características específicas de poder ser consumidas sólo por quien posee el código necesario para descifrarlas. Esto no impide que quienes no poseen el código no las lean sino que realicen una lectura inadecuada de la misma (1983: 31). Siguiendo esta lógica, la discusión entre alguien que maneja adecuadamente el código, y otro que no, sería infértil o al menos estaría distorsionada. Esta postura ha recibido muchas críticas, especialmente porque se considera que niega que todo lector realiza una apropiación creativa de la obra de acuerdo a su complejo bagaje de conocimientos y experiencias. Sin negar cierta verdad en esta aseveración, considero que en la problemática que interesa acá –las ciencias sociales latinoamericanas y en particular, la antropología-, esta última perspectiva podría llevar a suscribir una postura hiperrelativista y auto-complaciente. Con ello quiero decir que, llevar ese argumento hasta sus últimas consecuencias significaría catalogar con la etiqueta fácil de “originales y creativos”, a procesos que en realidad estarían mejor captados si también los pensamos como descontextualizados, desordenados, incompletos e incluso débiles. ¿El manejo incompleto del código, no sería una de las vías más comunes a través de las cuales se reproduce su

posición dominada? Y/o sería también ¿Una vía que de manera no esperada, promovería la creatividad?

4. A modo de síntesis y propuesta

En este capítulo he buscado mostrar las fortalezas y debilidades de la teoría de los campos de Pierre Bourdieu. Aunque ya se ha señalado que uno de sus principales problemas es que está diseñada fundamentalmente para pensar un país con un desarrollo avanzado del capitalismo y una composición socio cultural particular como la de Francia, he pensado que también tiene muchos aspectos pertinentes para analizar la situación latinoamericana contemporánea. Me refiero a su carácter relacional, estructural y hasta cierto punto histórico, que contrasta con los análisis foucoulitianos, discursivos, deconstructivistas y “micro”, muy en boga en este continente durante las últimas décadas (Escobar 2000; Lander 2000 y otros). A mi parecer, estos últimos han rendido importantes frutos pero de alguna manera también han llegado a un callejón relativista que no encuentra salida. Entonces, he preferido no realizar un estudio de tipo “internalista,” concentrado en las relaciones intertextuales de los textos antropológicos, sino en los elementos que permitan comprender las relaciones de dominación y subordinación entre los practicantes de la antropología, sus diferentes posibilidades para acceder al capital cultural de la disciplina así como el *habitus* que comparten como profesionales socializados bajo una misma matriz disciplinar.

La segunda debilidad señalada ha sido la separación radical entre los campos científico, intelectual y político propuesta por Bourdieu en la mayor parte de su obra. En ese sentido, me quedo con “el último Bourdieu” que matiza esta extrema distinción, y con las críticas acertadas que han hecho sus alumnos de esta postura. Dado que según la mayoría de historiadores de la antropología latinoamericana una de sus principales características es la estrecha interrelación que mantiene con el ámbito político, éste es uno de los aspectos en que hago mayor énfasis en el trabajo. Explicado este punto

y el anterior, se comprenderá que el enfoque del trabajo sea más externalista que internalista, aunque habría preferido lograr un balance entre ambos.

En los siguientes capítulos buscaré mostrar algunas formas en que puede utilizarse la teoría de los campos para pensar el desarrollo de la antropología, y en particular de la antropología latinoamericana. Esta última se entenderá como ocupando una posición subordinada dentro del gran campo de la antropología mundial y especialmente respecto a la antropología estadounidense. Por lo tanto, se analizan algunas formas en que se reproduce esta dominación aunque también se muestran características que la hacen diferente y no sólo desigual respecto a las antropologías dominantes. Por último, buscaré mostrar las jerarquías que también se han generado al interior de la antropología latinoamericana y al interior de sus tradiciones nacionales. Estoy ayudará a matizar con las propuestas que hablan de la antropología latinoamericana como un todo homogéneo, cuando en realidad se refieren a la experiencia de tres o cuatro países que han destacado en el continente. La rigidez que implica insistir en la reproducción de los distintos niveles de jerarquías, es compensada por la dinamicidad que impone la constante intervención del campo político en la academia y el mundo intelectual latinoamericano.

Capítulo II La antropología como campo científico e intelectual

En este apartado busco interpretar el desarrollo de la antropología describiéndola como la historia de la constitución de un campo de conocimiento caracterizado por las disputas y tensiones entre los agentes que lo conforman, para imponer su visión de lo que debe ser la disciplina.¹⁵ En la primera parte presento algunos enfoques clásicos y contemporáneos que se han disputado la legitimidad al interior de la antropología dominante¹⁶, destacando el papel de la **antropología estadounidense** dado que sobre

¹⁵ Este capítulo constituye un abordaje preliminar y breve sobre el desarrollo de la antropología por lo que contiene elementos muy generales que serán matizadas en una fase posterior de la investigación.

¹⁶ Generalmente se considera como tales a las que se desarrollan en los países donde emergió la disciplina y/o que ocupan una posición hegemónica en la proposición de paradigmas teórico- metodológicos: Estados Unidos, Inglaterra y Francia. Esteban Krotz (1993: 7) incluye en esta categoría a los países de habla inglesa, alemana y francesa, y sitúa en una posición intermedia o semi-periférica a los países escandinavos, mediterráneos y bálticos. Por su parte George Stocking 1982 (citado en Restrepo 2006: 50) incluye a Alemania y agrega a la Unión Soviética. Más adelante se discuten con mayor detenimiento estas definiciones.

ésta cuento con mayor información y que tiene una importancia clave para la antropología latinoamericana.

El objetivo aquí es mostrar que históricamente -y hasta la fecha- la antropología ha tenido dificultad para delimitar el capital cultural específico que la define, es decir sus supuestos, objeto y métodos. En el texto esta dificultad se analiza a partir de las luchas entre tradiciones nacionales particulares, la influencia de discusiones de otras disciplinas y los cambios en la estructura socio- política del mundo. En concreto propongo que si bien, hasta los años cincuenta la antropología se guió básicamente por el objetivo de constituirse en ciencia, a partir del auge y decadencia del marxismo, y del revuelo posmoderno, se intensificaron las tensiones preexistentes, al punto que hoy en día existe una rivalidad muy fuerte entre quienes consideran que ésta debe constituirse en una disciplina crítica y quienes abogan porque continúe con sus esfuerzos por ser reconocida como ciencia.

Las discusiones y tensiones señaladas arriba también han sido experimentadas por las antropologías dominadas aunque han adquirido sus propias particularidades. En el segundo apartado del capítulo destaco algunas de las principales características de las antropologías dominadas, en particular de las desarrolladas en Latinoamérica. También describo el tipo de relaciones que se establecen entre antropologías dominantes y antropologías dominadas, y planteo hipótesis sobre los elementos que hacen posible la reproducción de estas relaciones de subordinación. Destaco que las antropologías subordinadas los son principalmente porque no cuentan con los medios suficientes para acumular el capital específico de la disciplina, y que, aunque mantienen diferencias respecto a las antropologías hegemónicas que no están derivadas de su condición dominada, sus condiciones de desigualdad tienen un mayor peso explicativo que aquéllas.

1. ¿Qué es la antropología? Las luchas por su definición

Históricamente la antropología ha ido constituyéndose como un campo científico e intelectual dentro del cual determinados agentes –los antropólogos, los aprendices de antropólogo, las instituciones de formación e investigación, las revistas especializadas, etc.,- se encuentran en competencia por la posesión del capital cultural específico de la disciplina. ¿En qué consiste este capital específico? Aunque se mantienen ciertas constantes, a lo largo del tiempo éste ha ido cambiando dependiendo de la o las teorías que detentan mayor legitimidad sin que hasta la fecha se haya logrado un consenso amplio. Las disputas se han dado tanto en relación a los enfoques como en relación al objeto y al método.

Durante largo tiempo la antropología significó el estudio de los compartimientos y concepciones del mundo de los pueblos primitivos o precapitalistas, posición a la que muy pocos se adscribirían hoy. Una de las principales razones por las que esta definición se transformó fue la desaparición de estos pueblos, misma que se pensó en su sentido estricto pero también en uno más amplio, es decir, la transformación de su vida social a partir del contacto permanente con la modernidad. Esta transformación se hizo más intensa debido a la extensión y profundización del capitalismo a nivel mundial, que los insertó en el mercado de consumo y materias primas, y en los conflictos políticos Este- Oeste. Además de provocar preocupación por el futuro de la disciplina, este hecho se consideró como negativo en tanto afectaba de forma dramática la vida de los pueblos colonizados, y porque representaba la pérdida de soluciones culturales ingeniosas que podrían contribuir a mejorar las relaciones de los humanos entre sí y con la naturaleza.

En una fase más avanzada, el objeto de la antropología se convirtió en el análisis teórico y empírico de “la cultura” o la esfera cultural, postura que a principios del presente siglo Marshall Sahlins (2001) reivindicaba como aún vigente, pero que durante las últimas décadas ha sido ampliamente cuestionada por considerarse que implica la idea de cultura como ente

homogéneo, sólido, impermeable y con alto grado de permanencia. Las transformaciones de la economía, tecnología y comunicación mundial, han llevado a plantear nuevas definiciones, siendo dos de las más aceptadas hoy en día, la de que consiste en el estudio de las hibridaciones culturales (Appadurai 2001; García Canclini 2004) o en el estudio de la alteridad (Krotz 2002).

Por otra parte, todos estos cambios también provocaron la ampliación y/ o desplazamiento del objeto de la antropología, en el sentido de que empezó a asumirse que además de “los pueblos tradicionales” y especialmente de los indígenas, la disciplina también podía y debía dedicarse a estudiar las distintas categorías de sujetos dominados como las minorías, los pobres, los marginados, etc. Hoy en día no existe ningún grupo o sector, moderno o tradicional, dominado o dominante que no sea objeto de escrutinio por parte de la disciplina; por ello es frecuente la pregunta sobre su diferencia respecto de otras ciencias sociales y especialmente de la sociología, ya que la cultura y los pueblos indígenas y “tradicionales” también son hoy objeto de escrutinio por parte de ésta. La respuesta más frecuente es que la antropología no se define hoy por el tipo de sujetos a los que estudia sino por su método centrado en espacios locales y fundamentado en el diálogo a profundidad que el investigador establece con sus entrevistados. Además, se señala que esta disciplina sigue teniendo un enfoque particular pero respecto del cual aún no se ha establecido un consenso. A continuación se describen brevemente algunos de los debates al respecto:

1.1 Los enfoques clásicos

Entre finales del siglo XIX e inicios del XX, la antropología ingresó en las universidades europeas y estadounidenses, y paralelamente fue reconocida como disciplina profesional capaz de generar conocimiento

científico sobre el ser humano¹⁷. La institucionalización de la nueva disciplina fue posterior a la de las ciencias sociales clásicas (economía, sociología y política) pero como en éstas, la elección de su objeto de estudio se sustentó en una visión fragmentaria del mundo social (Wolf 1987: 20-28; Lander 2000: 13; Wallerstein 2001: 11-36). Mientras las ciencias sociales clásicas se dedicaron al estudio de las sociedades que les dieron nacimiento (especialmente Gran Bretaña, Francia, las Alemanias, las Italias y Estados Unidos), la antropología se encargó de los pueblos que estas naciones habían colonizado o buscaban colonizar¹⁸. Específicamente de los pueblos “primitivos”, “tribus” y “razas” que vivían en grupos relativamente pequeños, eran militarmente débiles, no tenían documentos escritos y no participaban de un sistema religioso de gran alcance geográfico. De las “altas civilizaciones” no occidentales (mundo árabe, musulmán y China) se encargaron los “estudios orientales”; sin embargo, tanto éstos como la antropología, se guiaron por una misma pregunta ¿Por qué esas sociedades no alcanzaron la modernidad como sí lo hizo Occidente? (Wallerstein 2004: 17-32).

En antropología, la respuesta a esta interrogante se buscó en la teoría evolucionista, que a grandes rasgos postulaba que la historia de la humanidad era un proceso continuo de transformaciones desde lo simple hacia lo complejo, lo homogéneo a lo heterogéneo y lo irracional a lo racional. En esta escala, los “pueblos primitivos” se encontraban al inicio y la Europa moderna al final, los primeros representaban el pasado y la segunda,

¹⁷ Esteban Krotz y George Stocking coinciden en este punto. El primero señala que antes de esta fecha existía una comunidad científica con sociedades académicas, revistas especializadas, etc., pero aún no se conformaba una “matriz disciplinaria vinculante” (2002: 24). Y el segundo, explica que aunque durante la mayor parte del siglo XIX muchos de los antropólogos se consideraban y querían ser considerados como practicantes de una ciencia, este estatus sólo le fue otorgado alrededor de 1880 (2002: 18).

¹⁸ Sin embargo tiene razón Krotz (2002: 69) al señalar que la antropología también estableció entre sus objetos el estudio de la población rural en el interior y la periferia de Europa, y a las población “protohistóricas” del espacio europeo, mediterráneo y del cercano Oriente.

el presente. Aunque el evolucionismo postuló la igualdad básica de las culturas en tanto todas estaban sometidas a las mismas leyes evolutivas, estableció su desigualdad al señalar que la cultura occidental era el punto de llegada de la historia, hacia el cual debían dirigirse todas las demás culturas o desaparecerían. En gran medida, la justificación del paradigma evolucionista fue posible debido a que utilizó un método similar al de las ciencias naturales, considerado en aquella época como el más legítimo para aproximarse a la realidad. En ese momento había claridad respecto a que la antropología buscaba:

“denominadores comunes en la diversidad de la otredad, repeticiones en los procesos históricos de transformación, regularidades en las correlaciones entre fenómenos culturales, todo lo cual era después llamado de manera muy poco precisa con el rubro de ley” (Krotz 2002: 290).

Durante su etapa evolucionista, la comunidad científica generó cierto consenso respecto a los objetivos, problemas y métodos de investigación a utilizar, es decir que aceptó un **paradigma dominante**, pero enseguida la comunidad científica se dividió sucesivamente en facciones rivales buscando sustituir el paradigma original (*Ibid.* 23-24 basándose en conceptos de Kuhn). Las reacciones más fuertes contra el evolucionismo se dieron desde el difusionismo y el particularismo histórico, que cuestionaron el determinismo biológico, la reconstrucción de secuencias evolutivas y el enfoque diacrónico que le eran inherentes. En su lugar, se optó por cierto determinismo cultural, la reconstrucción de historias culturales, el enfoque sincrónico y un concepto relativista de cultura (Stocking 2002: 20-21). Sin embargo, la mayoría de las corrientes posteriores continuaron respaldando varios postulados defendidos por el evolucionismo: el ideal **científico** influido por las ciencias naturales, el supuesto paralelismo de los fenómenos biológicos y sociales, el método comparativo y el rechazo declarado de toda metafísica (Krotz 2002: 43).

Después de la segunda guerra mundial Estados Unidos se convirtió en el centro hegemónico del campo científico mundial¹⁹, sin embargo, su dominio en antropología no fue total. Entre los años cuarenta y sesenta, varias corrientes teóricas ligadas a marcos nacionales particulares se disputaron la hegemonía sin que ninguna lo lograra del todo. En un primer momento los actores en contienda eran por un lado, el estructural-funcionalismo que tomó gran fuerza en Inglaterra, y por el otro, el neo-evolucionismo y la antropología cultural y psico-cultural estadounidenses; en seguida, la antropología simbólica y la ecología cultural estadounidenses, y el estructuralismo francés. Las tensiones que separaban y contraponían a estas corrientes tenían como telón de fondo, luchas entre enfoques más generales, conceptualizados de distinta manera por quienes analizan la trayectoria de la antropología durante el siglo XX: materialismo versus idealismo (Ortner 2003); nomotético versus ideográfico (Stocking 2002) e iluminismo versus romanticismo (Shweder 1984). Expongo estos dos últimos:

El enfoque **nomotético** fue asumido principalmente por la sociología, economía y ciencia política, que tenían expectativas de predicción, administración y exactitud cuantificable. El **ideográfico** tuvo mayor peso en la antropología -salvo en las perspectivas evolucionistas y marxistas-, resistiéndose a la formulación de leyes e inclinándose a lo descriptivo y lo particular. La tensión entre ambos estuvo presente en la antropología desde los inicios de su historia y se expresó tanto al interior de las tradiciones nacionales, como entre tradiciones distintas y entre sub-disciplinas (Stocking 2002:19). Después de la segunda guerra mundial la perspectiva nomotética

¹⁹ Según Wallerstein entre los factores que explican este despegue científico de Estados Unidos están que este país salió fortalecido económicamente de la guerra y que en seguida se convirtió en uno de los dos protagonistas principales de la guerra fría, junto a la Unión Soviética. Este nuevo posicionamiento promovió la canalización de inmensas inversiones para la investigación científica provenientes de fondos estatales, fundaciones privadas y empresas transnacionales, lo que dio como resultado que Estados Unidos se convirtiera en uno de los más importantes polos de desarrollo científico del mundo (concentradores de los medios para la producción de conocimiento) (2004: 37-38).

fue estimulada principalmente por Estados Unidos promoviendo la cientifización de las ciencias sociales; sin embargo esta visión universalizante fue marginada de las antiguas tradiciones de la historia, la geografía y la antropología debido a que las dos guerras mundiales minaron en parte, “el optimismo liberal” que había alimentado las teorías progresistas de las civilizaciones (Wallerstein 2004: 33).

Esta contraposición planteada por George Stocking coincide hasta cierto punto con la señalada por Richard Shweder entre la visión **iluminista** y la mirada **romántica**, separadas en relación a sus formas de interpretar el lugar de la racionalidad en la creación cultural. La primera considera que la mente del ser humano es intencionalmente racional y científica por lo que presupone la unidad psíquica de la humanidad y la uniformidad en las conclusiones sustantivas acerca de cómo vivir y en qué creer, las cuales pueden y deben ser dictadas por la razón y la evidencia. A partir de esa premisa se interesa por descubrir universales: por ejemplo una ley natural, una estructura profunda o una noción de progreso. La segunda plantea que las ideas y las prácticas humanas no poseen su fundamentación en la lógica, la ciencia empírica o la razón inductiva y deductiva sino que se sustentan en un marco simbólico, semiótico o expresivo. En sí mismas, las ideas y prácticas no serían ni racionales ni irracionales sino no- racionales. A partir de esta lógica, propone los conceptos de arbitrariedad y marcos culturales frente a los de unidad y uniformidad, subordinando así la estructura a la superficie y celebrando el contexto local (Shweder 1984: 78-80).

Ya a finales del siglo XIX, Franz Boas (citado en Stocking 2002: 18-19) planteaba la distinción entre el antropólogo como un físico y el antropólogo como un cosmógrafo-historiador, contraste que también encaja con varios puntos de las tensiones señaladas arriba. El físico investigaba un fenómeno que tenía unidad objetiva en el mundo externo mientras que el cosmógrafo estudiaba fenómenos cuyas conexiones parecían ser subjetivas, es decir originadas sólo en la mente del observador. Si el primero buscaba

integrar la confusión de formas y especies en un sistema, el segundo trataba de “penetrar en los secretos” del fenómeno mismo. Boas consideraba que ambos enfoques tenían la misma validez científica aunque dudaba que pudieran unificarse. Sin embargo, Stocking (*Ibid.*: 19-20) señala que a pesar de las tensiones, en el caso de la antropología estadounidense, ésta sí logró mantener esa unidad disciplinaria. Ello, gracias al tipo de institucionalidad académica que se construyó en Estados Unidos (asentada en las principales universidades de todo el país) y a que su comunidad de antropólogos se agrupó en torno al objetivo común de producir conocimiento antropológico de carácter científico y a la vez, influir en la vida pública e intelectual. Esto último a través de la generación de propuestas alternativas que cuestionaran asunciones disciplinares y de la cultura popular, que si bien parecían universales en realidad eran etnocéntricas (Boas citado en Stocking *Ibid.*: 20). Ahora bien, el interés por influir en la sociedad y las prácticas guiadas hacia este fin han caracterizado muchas de las antropologías de otros países, sin embargo no puede decirse que en Estados Unidos y en los demás países, este objetivo se guiara únicamente hacia fines positivos como lo propone Stocking.

Por otra parte, este supuesto alto nivel de consenso no significó que tanto al interior de Estados Unidos como en otras tradiciones nacionales, no se dieran luchas que buscaran hacer prevalecer una visión comprensiva, una explicativa o un intento de síntesis de ambas. Es más, estas luchas sobre las definiciones, presupuestos y enfoques de la antropología fueron continuas e intensas; vinculándose comúnmente a posiciones y momentos políticos específicos. Para el caso de Estados Unidos, John Gledhill (2000: 345-346) refiere a la polarización que se dio entre los antropólogos derivada de sus posturas sobre el papel de este país en la guerra fría, y en particular durante el *macarthismo*. Por ejemplo, señala que durante este último período, varios antropólogos señalaron a sus colegas de ser comunistas a pesar de que sabían que ello podría traerles consecuencias graves. Además,

habla del bloqueo del trabajo de algunos antropólogos así como del exilio forzado de otros.²⁰

Aunque estoy de acuerdo con la idea de Stocking de explicar los tipos de consenso logrados en la antropología estadounidense (**ciencia y relativización de la propia cultura**), mismos que podrían tomarse como matrices que hicieron posibles *habitus* comunes, también creo que es necesario equilibrar esta posición a través del estudio de las diferencias y oposiciones que se dan a partir de esta matriz. En ese sentido me parece muy preciso el comentario de Gledhill sobre que estudiar la influencia del mundo político en las universidades no significa que éstas “no reflejan unos contextos sociales y políticos que las trascienden (...) [sino] a señalar, la importancia de vincular las trayectorias profesionales de los individuos y las ideas que éstos producen a los procesos sociales que las configuran (...) (2000:348). En ese sentido sería necesario, -aunque no cuento con información para realizarlo aquí- ubicar los orígenes sociales y las experiencias de los antropólogos y sociólogos (perseguidos, acusadores, “neutrales”, etc.) del caso mencionado por Gledhill; estudiar las ganancias y pérdidas que dejó esta lucha en términos de prestigio intelectual, retribución económica y acumulación del capital de la disciplina y no sólo analizarlo como un debate académico. El mismo autor también propone preguntarnos:

“(...) si realmente tiene sentido hablar como si lo que hacen la mayoría de antropólogos fuera el producto de alguna comunidad internacional de agentes intelectuales libres e iguales que buscaran un consenso. [A lo que responde] Creo que la respuesta es que no tiene absolutamente ningún sentido. El trabajo antropológico está implicado en unas estructuras de poder académicas que poseen distintas configuraciones en cada país pero que a su vez están enredadas en

²⁰ Sobre este tipo de disputas en la sociología y antropología estadounidenses es recomendable consultar el capítulo IX “Antropología y política: compromiso, responsabilidad y ámbito académico” (337-382pp) del libro: El poder y sus disfraces de John Gledhill.

unas estructuras de poder nacional e internacional de mayor envergadura” (Gledhill 2002: 349).

Intentando seguir parte de los planteamientos de este autor, -por cierto en la línea de Bourdieu, aunque como se ve más interesado en la interrelación del campo político y las ciencias sociales- en el siguiente apartado se propone comprender la llamada **crisis de la antropología** no sólo como consecuencia de una crisis paradigmática o teórica, sino también a partir de las profundas transformaciones geopolíticas que se dieron en el siglo XX alrededor del mundo.

1.2 Marxismo y posmodernismo

Debido a varios factores a los que me referiré más adelante, y al auge del marxismo y de las críticas anti- positivistas entre la segunda mitad de siglo XX y los años setenta, las tensiones referidas arriba (materialismo-idealismo, nomotético- ideográfico, iluminista- romántico) se profundizaron y dieron pie a lo que varios autores han llamado “**la crisis de la antropología**”²¹. En términos generales, ésta constituyó un período de profunda auto- crítica respecto del objeto, teoría y métodos de la disciplina. En términos más específicos, significó la puesta en cuestión de las bases que le permitían sustentar sus pretensiones científicas. Puede decirse que los resultados de este cuestionamiento se dirigieron básicamente hacia dos vías: una, hacia la búsqueda de legitimación del marxismo como la verdadera ciencia (frente a las corrientes consideradas burguesas) y a la asimilación de la antropología por parte de éste; y la otra, hacia el cuestionamiento radical respecto de la idea misma de ciencia.

Ambas cuestionaron el anterior consenso respecto a la posibilidad de hacer **ciencia social objetiva** -fuera de los intereses políticos o personales

²¹ La mayoría de autores datan la crisis en los años sesenta, sin embargo Ángel Palerm (1980:18) la sitúa en el período de entre guerras, durante el fascismo y el estalinismo, aunque considera que la conciencia de la misma se dio en 1968. También sitúa la crisis del marxismo ortodoxo en la misma fecha. Por otra parte, señala que para él la crisis de la antropología significa “el agotamiento de las posibilidades ofrecidas por las teorías dominantes” (1980: 27).

de los investigadores- y realizaron una serie de críticas a los usos políticos perniciosos que había tenido la antropología a lo largo de su historia. Al igual que en la literatura y la filosofía, la disciplina produjo múltiples reflexiones que expresaban la culpa de “Occidente” por los resultados de su expansión mundial: miseria, desigualdad, opresión, racismo, destrucción ecológica, etc. En particular, la antropología asumió su participación en la destrucción de los pueblos pre-capitalistas, ya que muchos de sus miembros y varios de sus conceptos estuvieron intrínsecamente vinculados al aparato colonial, imperial o de dominación.²²

Después de varias décadas de relativismo cultural que había implicado descripciones relativamente estáticas sobre culturas supuestamente auto-contenidas, la **antropología** retomó sus aires universalistas, históricos y comparativos, y promovió el énfasis en el cambio y el conflicto. Desde esta perspectiva se abogó por la construcción de una nueva disciplina que trabajara en dirección opuesta a su antiguo papel, es decir, que impulsara proyectos de emancipación de los pueblos oprimidos o apoyara los que ya se estaban registrando. Por este motivo, una parte de su producción teórica se dirigió a la justificación de estos proyectos. Con sus combinaciones y distintas vertientes, durante los años sesenta y setenta, el marxismo llegó a ser hegemónico en Europa y algunos países del tercer mundo. En Estados Unidos también tuvo cierta importancia a pesar de que en históricamente existía un rechazo pronunciado hacia éste.

Tanto el marxismo europeo como el estadounidense volcaron su mirada hacia África, Asia y América Latina, ya que ahí vislumbraron mayores

²² Se considera como un hecho plenamente constatado el que los antropólogos sirvieron al régimen colonial, siendo el caso de Inglaterra uno de los más estudiados. John Gledhill (2000 :16-17) sin negar este hecho, cita a Joan Vincent (1990) para quien la antropología no puede verse como un simple ideología colonial ni los antropólogos como simples instrumentos de este aparato. Esto, porque la gran mayoría de antropólogos no provenían del *establishment* y en muchas ocasiones, hicieron duras críticas a las consecuencias de la dominación europea. También en Estados Unidos, muchos participaron en enfrentamientos políticos con la burocracia federal. Además, la autora recuerda que entre 1900 y 1920, el Royal Anthropological Institute no fue tomado en cuenta por el gobierno (*Ibid.*: 18).

potenciales revolucionarios que en sus respectivos países. Esto porque “el tercer mundo” concentraba un alto porcentaje de población campesina, la cual, en sustitución del proletariado, se había convertido ahora en el sujeto revolucionario “por excelencia.” Pero fundamentalmente debido al ciclo de luchas de independencia, levantamientos anticoloniales, movimientos anti-imperialistas, insurrecciones, guerrillas y movimientos revolucionarios que se propagaron en el marco de la guerra fría, es decir, entre los años cuarenta y finales de los años setenta. (Hobsbawm 1995: 204- 219). Buscando comprender las realidades de sociedades en las cuales el capitalismo no era una forma dominante, se impulsaron revisiones, críticas, ampliaciones y re-configuraciones del pensamiento marxista ortodoxo.²³ En este proceso tuvieron un papel muy importante los marxistas “tercermundistas²⁴” que cuestionaron la falsa universalidad (eurocentrismo) de los marxismos soviético y “occidental,” y el carácter no lineal ni determinista de la historia (Sánchez Vásquez 1995a: 143-144 y 1995b: 253-254). Este último cuestionamiento también sirvió de base para la otra vertiente que dio pie a la crisis de la antropología, es decir **el movimiento posmoderno.**

²³ A ello contribuyeron dos factores: 1) Entre 1956 y finales de los sesenta, la pérdida por parte de la Unión Soviética del “monopolio de la revolución” y la decadencia del “marxismo científico” que la sustentaba y 2) La conversión del marxismo en una moda universitaria y su mezcla en este espacio académico con otras corrientes de pensamiento e ideologías (Hobsbawm 1995: 448). También la Revolución Cubana jugó un papel importante en este sentido porque puso en cuestión la idea de que una revolución democrático- burguesa y su transformación en socialista sólo podía darse, si el proletariado desempeñaba el papel principal y si existía un partido marxista- leninista que guiara este proceso (Sánchez Vásquez 1999: 137).

²⁴ Al respecto Hobsbawm (1995: 442) habla del surgimiento del “tercermundismo” como la creencia en que el mundo podía emanciparse por medio de la liberación de su periferia empobrecida y agraria, explotada y abocada a la independencia de los países centrales: “Si, como los teóricos del sistema mundial señalaban, las raíces de los problemas del mundo no residían en el surgimiento del moderno capitalismo industrial sino en la conquista del tercer mundo por los colonialistas europeos en el siglo XVI, la inversión de este proceso histórico en el siglo XX ofrecía a los indefensos revolucionarios del primer mundo una forma de escapar de su impotencia”. Otra exposición sobre el “tercermundismo” puede verse en Heller (1985).

Este movimiento se manifiesta principalmente a partir de los años setentas y tiene sus raíces *en y contra* el marxismo. Su idea central es cuestionar los valores, logros y posibilidades transformadoras de la ciencia, el marxismo y en general, de “Occidente”. En antropología, se desarrolló principalmente en Estados Unidos a partir de la combinación de la tradición interpretativa de este país y la reconfiguración del pensamiento posestructuralista de los filósofos franceses Michel Foucault, Jaques Derrida y François Lyotard. De los elementos tomados de estos últimos, Carlos Reynoso resalta el escepticismo y cuestionamiento de varias categorías de las ciencias sociales y de la ciencia en general. Por ejemplo, las nociones de poder y conocimiento, ahora consideradas como relativas y “construidas”. También la postulación de que la verdad depende de múltiples *epistemes*; a partir de lo cual se propone que no existe una sola verdad, sino varias, todas ellas con el mismo grado de validez. Y por último, el uso del método de deconstrucción, es decir la “actividad crítica radical” que busca cuestionar los grandes sistemas de pensamiento consagrados en “Occidente” como son: la metafísica, la ciencia y la razón. Ello, en sustitución del anterior método propuesto por quienes apoyan la idea de ciencia, que consiste en verificar los errores de razonamiento de un autor particular y proponer otros que lo superen (Reynoso 1991:20-21).

Hasta cierto punto, para el campo antropológico dominante (me refiero aquí a Estados Unidos, Francia e Inglaterra) el movimiento posmoderno significó el establecimiento de un nuevo criterio de legitimación del conocimiento producido en su interior y también en cierto sentido, el debilitamiento de su autonomía relativa.²⁵ Al proclamarse la disolución de las

²⁵ No me atrevería aquí a describir el nivel de impacto que han tenido las corrientes posmodernas en el tercer mundo aunque es interesante señalar que algunos autores consideran que América Latina ya tenía años de desarrollar una antropología posmoderna cuando ésta corriente se presentó como tal. No puedo extenderme aquí en las razones por las que éstas me parecen afirmaciones retóricas, solamente refiero a un ejemplo de esta postura, representado por la antropóloga peruana Marisol de la Cadena. Para ella, José María Arguedas es un representante de la antropología posmoderna latinoamericana temprana porque durante los sesenta, unió literatura con antropología, y la magia con religión (2006:

fronteras entre la antropología y las humanidades, el principal criterio de legitimación dejó de ser únicamente su calidad científica porque incorporó también su calidad estética, y porque se fortalecieron sus elementos reflexivos más que la proposición de leyes generales. Parte importante de la negación del carácter científico de la antropología se fundamentó en la idea que de las culturas son inconmensurables entre sí y por lo tanto no tiene sentido aplicar el método comparativo. En este marco se comprende el énfasis puesto durante las últimas décadas en el estudio de la escritura de los textos antropológicos, y en las implicaciones comunicacionales, emotivas y políticas del trabajo de campo. También, los cuestionamientos respecto a la autenticidad de la descripción etnográfica, así como la promoción de la realización de una nueva antropología que tome en cuenta las voces de “los nativos” y no imponga su autoridad etnográfica. Fue así que la antropología fue proclamada como más cercana a los discursos literarios que a los científicos, o al menos, que constituía un híbrido (a partir de la lectura de Clifford Geertz 1994: 32 y James Clifford 1999: 34).

Ahora bien, como señalé antes, tanto el auge marxista y su decadencia, como el auge posmoderno de los últimos treinta años deben comprenderse en el marco de la transformación acelerada del mundo desde mediados del siglo XX, que incluyó el cambio de forma y a la vez, el debilitamiento del dominio de “Occidente” sobre otras sociedades. En el caso del posmodernismo, sus raíces están vinculadas a la percepción del fracaso del marxismo luego de la caída del “socialismo real” y la derrota de la gran mayoría de movimientos revolucionarios en el “tercer mundo.” Al analizar la situación de la antropología, a finales del XX, George Stocking también señala que:

“Un siglo de guerra, de holocausto y de desastres ecológicos amenazantes han hecho mucho más difícil el poder creer en el potencial universalista de la idea de civilización. En un proceso

paralelo de relativización conceptual, categorías antropológicas presuntamente transculturales como el parentesco, la economía, la política y la religión han sido desechadas por considerarse ancladas a la cultura europea” (2001: 30).

Al hablar sobre el pensamiento social de finales del siglo XX, los filósofos marxistas Agnes Heller y Slavoj Žižek concuerdan con esta perspectiva, ya que consideran que la experiencia de las grandes catástrofes del siglo XX (los campos de concentración y los genocidios) derivadas del totalitarismo en sus versiones nazi y estalinista, representaron obstáculos para imaginar que la historia del ser humano podía interpretarse en términos de progreso (Heller 1985 y Žižek 2005: 189). Todos los factores mencionados (genocidios, guerra fría y derrota de movimientos revolucionarios) también pueden ser considerados como fuerzas que hicieron posible la idea hegemónica de un mundo multicultural, unipolar y neoliberal a la vez.

1.3 La antropología contemporánea, entre la ciencia y la crítica.

Pese a las expectativas que Sherry Ortner (1993) planteaba a mediados de los ochenta respecto de la potenciación de un paradigma referido a “la práctica” que lograría sobrepasar el período de transición de la disciplina, caracterizado por la confusión de categorías, expresiones de caos y antiestructura, éste no llegó a consolidarse como un todo unificado. Sus vertientes, muchas veces conocidas como teorías sobre la estructuración y en las que se han destacado los sociólogos Pierre Bourdieu y Anthony Giddens han tenido un peso muy fuerte en las ciencias sociales pero en antropología no han llegado a superar la fuerza del paradigma posmoderno. La primera perspectiva ha seguido defendiendo el ideal científico así como la búsqueda de la unificación de lo material y lo ideal, sin embargo, el particularismo y las posturas anti- ciencia parecen haber ganado mayor terreno.

En el caso de la antropología posmoderna estadounidense, es innegable su gran influencia alrededor del mundo, al punto que para algunos (Reynoso 1991: 11) ésta constituye la corriente dominante desde mediados de los años ochenta. Pero si bien es cierto que actualmente el campo antropológico mundial está dominado por la antropología estadounidense, éste, como cualquier otro sub- campo nacional, se encuentra contestado y dividido, en este caso fundamentalmente entre **posmodernos y científicistas** (Vásquez y Guillermo de la Peña 2002: 10; Stocking 2001: 34). En Estados Unidos, el dominio de los primeros sobre los segundos no pudo consolidarse debido a tres razones: 1) La drástica reducción del financiamiento a las universidades, que obliga a legitimar la antropología como un campo científico para que sea considerada útil y así recibir financiamiento, 2) El fuerte compromiso con la idea de ciencia que mantienen muchos de sus practicantes (Stocking 2001: 34) y 3) La moderación de la generación de los años setenta respecto de los paradigmas intelectuales radicales debido a su vulnerabilidad al desempleo (Gledhill 2000: 254).

La pregunta que queda en el ambiente es la misma del inicio: ¿Qué es hoy la antropología? ¿Una disciplina con pretensiones de comprender las leyes que han regido el desarrollo del ser humano? y/o ¿Un discurso crítico de la cultura occidental y/o de las culturas del mundo? ¿Una disciplina que busca constatar las diferencias entre las culturas? y/o ¿Una que pretende cambiar las relaciones de poder entre los pueblos del mundo? Es obvio que no puedo dar respuesta a esta pregunta general y que como he señalado a lo largo de todo este apartado, eso depende de la posición en que se ubiquen quienes proponen su definición y su *deber ser*. A pesar de que durante las últimas décadas se ha incrementado la fluidez en el intercambio de información y se han estrechado los vínculos institucionales de la antropología, continúa vigente la lucha por la definición legítima de su objeto, método y presupuestos básicos. Aunque estos últimos son determinados por los países hegemónicos y fundamentalmente por sus elites intelectuales,

también participan en ésta, las elites intelectuales de los países subordinados. En ambos casos, las luchas por definir el *ser* y *deber ser* de la antropología, están condicionadas por las historias nacionales, las posiciones y recursos institucionales y las experiencias personales.

Ahora bien, el desdibujamiento de la especificidad del objeto de la antropología respecto a los objetos de estudio de otras disciplinas es evidente. El estudio de la cultura y de lo que todavía muchos asimilan al concepto de “pueblos tradicionales” ya no se considera exclusivo de ésta, ni tampoco se considera así, lo que fue su método de investigación por excelencia, es decir “el trabajo de campo.” Así como la antropología se ha nutrido de las perspectivas y formas de escritura de las humanidades y las otras ciencias sociales, también éstas se han apropiado de aquélla. Ello ha provocado que una parte del campo haya dejado de reivindicar la importancia de autorepresentarse como una disciplina aparte, con fronteras claramente diferenciadas.

Sin embargo, la disciplina no sucumbió ante los llamados desesperados sobre su probable desaparición como consecuencia de la incorporación de los pueblos tradicionales al capitalismo, las críticas a la ciencia y la reducción de sus presupuestos a partir de la llegada de las políticas neoliberales. Incluso, gracias al auge del multiculturalismo, ala reivindicación del estudio los aspectos culturales de la sociedad contemporánea y a la incorporación de intelectuales provenientes de lo que antes se consideraban culturas primitivas o tradicionales, logró reinventarse y elevar su estatus frente a la historia y la sociología. Así, durante las últimas tres décadas del siglo XX, la enseñanza y el ejercicio profesional de la antropología no han hecho más que extenderse a lo largo del mundo y arraigarse en los países donde su práctica fue más temprana. A continuación me dedicaré precisamente a analizar algunos aspectos de la antropología producida en los países donde no se originó la disciplina y en los que

actualmente su posición es dominada. Específicamente me referiré a la antropología latinoamericana, tomada como conjunto.

2. Las antropología como campo de conocimiento jerarquizado: el caso de América Latina

Hoy en día la antropología constituye un “gran campo de conocimiento mundial” organizado a partir de un sistema de posiciones jerárquicas en las que las antropologías nacionales mantienen diferentes tipos de vínculos entre sí, como son los de dominación, influencia, cooperación, imitación y rechazo. En esta línea, Talal Asad señala que actualmente, las lenguas que usa la etnografía, las audiencias a las que se dirige, los circuitos de prestigio académicos/medios a los que apela, pueden discrepar pero raramente están desconectados de las estructuras comunicativas de la economía política global (citado en Clifford 1999: 104). Como se ha dicho, Estados Unidos, Francia e Inglaterra son los agentes que tienen mayor legitimidad en este macro espacio de producción, difusión y consumo de conocimiento antropológico, posición que coincide con su antiguo y/o presente papel de países coloniales y/o imperiales. Por su parte, países europeos como Alemania, España e Italia, o latinoamericanos como México y Brasil ocupan posiciones intermedias; y una multiplicidad de otros países, en su mayor parte “tercermundistas,” se ubican en los escalones más bajos. En el caso de América Latina, como conjunto mantiene una posición dominada respecto a Estados Unidos, Francia e Inglaterra, pero en su interior reproduce sus propias jerarquías, tanto entre los países que la conforman como al interior de cada uno de estos países.

Siguiendo el argumento del capítulo I, vemos que en conjunto, esta estructura se sostiene gracias a la “economía política del conocimiento” que garantiza que las regiones, países, universidades, centros de investigación e investigadores, accedan de manera desigual a los medios de producción,

distribución y consumo del capital cultural específico de la disciplina. Ésta relación de desigualdad, está vinculada a las estructuras económico-políticas mundiales, y específicamente a elementos como: el tiempo durante el cual se ha desarrollado la disciplina en un país (acumulatividad), la continuidad institucional que ha logrado, el nivel de recursos intelectuales y financieros de los que disponen los múltiples actores que la practican, así como el nivel y tipo de intervención de otros campos como el político y el religioso. Así mismo, se apoya en un sistema ideológico que naturaliza la desigualdad anterior.

Debido a la carencia -comparativa- de la serie de recursos que posibilitan acumular conocimiento, las antropologías latinoamericanas tienen pocas posibilidades de ser consideradas legítimas en la misma medida que las antropologías hegemónicas. Este menor grado de legitimidad les es otorgado primordialmente desde las antropologías dominantes pero en múltiples ocasiones, también desde ella misma. Ello es notorio en las propias aspiraciones de los antropólogos latinoamericanos; muy pocos buscan convertirse en teóricos y es común que descarten para sí, ciertos temas o enfoques considerados valiosos en los dominantes, por ejemplo las investigaciones comparativas entre países o sobre países diferentes al suyo. Además, muchos de quienes aspiran a revertir esta situación de dominación, declinan ante la serie de obstáculos que se les presentan y los que continúan con esta búsqueda, reconocen en los centros de formación hegemónicos, la única vía para lograrlo. Según Wallerstein, esta situación lleva a que los académicos dominados comúnmente sostengan posturas ambiguas y en algunos casos muy radicales:

“Los (académicos) que tienen menos poder siempre están, en cierto sentido, en una situación sin salida: no hay respuesta certera a los universalismos predominantes. Si los aceptan como justos, se encuentran excluidos o disminuidos por las premisas mismas de la teorización, pero si vacilan en actuar en función de los universalismos predominantes no pueden funcionar adecuadamente dentro del sistema, ni política ni intelectualmente y por lo tanto están impidiendo

que la situación mejore. La consecuencia es que, inicialmente los excluidos van y vienen, política y culturalmente, entre la integración y la separación, y cuando eso se vuelve demasiado agotador, a veces pasan a querer destruir por completo los universalismo presentes” (2004: 65).

En el caso de la antropología latinoamericana, su práctica está íntimamente vinculada a lo que se produce y se discute en “la cima” donde las tradiciones académicas están más consolidadas, se produce más teoría y en general se cuenta con mejores condiciones para la producción intelectual. Los antropólogos latinoamericanos, se sienten con la obligación de estar pendientes de sus libros, publicaciones periódicas y autores favoritos (más referenciados), aunque contradictoriamente, por su propia situación, es común que tengan grandes dificultades para lograrlo. En ese sentido es cierto que el fortalecimiento de las redes jerárquicas de conocimiento no ha garantizado aún una hegemonía total ya que existen posiciones extremadamente dominadas, como puede ser las de la antropología guatemalteca, boliviana o ecuatoriana que se encuentran mucho más desconectadas de las discusiones “internacionales” que otras antropologías latinoamericanas.

Esta desconexión comúnmente se da porque las antropologías de esos países: 1) No poseen mecanismos de comunicación regulares y estrechos con las universidades, centros de investigación e investigadores de las universidades de los países dominantes²⁶ 2) Cuando logran acceder a ésta información, muchas veces tienen dificultades para apropiársela porque no “manejan el código” que permite hacerlo, y 3) No tienen interés en los temas y enfoques trabajados de las antropologías dominantes, o simple-

²⁶ Este es el caso de los antropólogos de universidades con pocos recursos, que no cuentan por ejemplo, con permisos de acceso a las bases de datos electrónicas donde se publican las revistas especializadas (tipo JSTOR) y que por razones económicas no pueden acceder a los “grandes eventos de la disciplina” como son los congresos mundiales o regionales.

mente estos temas no se consideran pertinentes desde sus perspectivas académicas y políticas²⁷.

La postura que propongo acá coincide bastante con la planteada por el antropólogo colombiano Eduardo Restrepo (2006: 62-65) quien a partir de un modelo gramsciano, se concentra en pensar la hegemonía que ejerce la antropología estadounidense sobre otras antropologías alrededor del mundo. Señala tres planos a partir de los cuales ésta se reproduce hoy en día. El primero se refiere a “los inmensos establecimientos” donde se genera la antropología estadounidense que, aunque reciben a personas de todo el mundo, considera “auto-centrados” porque sus miembros integran grupos que discuten entre sí y se citan a sí mismos a pesar de que estudian otros países donde también hay antropólogos. Así, estos últimos, frecuentemente son citados, sólo si escriben en inglés o se han formado en Estados Unidos e Inglaterra.

El segundo plano, está constituido por los modelos de argumentación, citación, extensión y en general de elaboración de documentos escritos, que están siendo uniformizados desde distintas instancias académicas estadounidenses, como las universidades, las revistas especializadas y las editoriales. Esta es una forma de control que no utiliza la censura de los contenidos de los enunciados sino que actúa a través de la **imposición** de formas de expresión académica. El tercer y último plano, lo conforman “los evaluadores” que deciden quién aprueba una materia, recibe financiamiento para realizar una investigación o tiene el derecho de publicar un artículo o libro. Una forma sintética de definir este modelo hegemónico de hacer antropología, que implica una fuerte regulación de los tiempos de escritura,

²⁷ Sobre la apropiación de productos culturales desde una tradición nacional a otra Wacquant habla de los contrastes, paralelismos y/o afinidades que se dan en la recepción de un autor de un país en otro: “la dialéctica de la familiarización y extrañamiento en la relación implicada en la “traducción” de productos intelectuales a través de las fronteras de los campos nacionales tiene sus riesgos. Existe una línea muy delgada entre la asimilación forzada y las homologías iluminadoras, un comercio sensible entre claridad y accesibilidad, por un lado, y fidelidad y exactitud en la forma, el contenido y la genealogía, por otro” (2005: 31).

exposición e investigación, es el propuesto por Robin Fox de “la **antropología como fábrica**” en lugar de artesanía (citado por Restrepo *Ibid.*; 66). Un modelo que como se dijo más arriba está impactando fuertemente el quehacer de las ciencias sociales latinoamericanas en el marco del neoliberalismo.

La situación dominada de la antropología latinoamericana esté reforzada por el bajo nivel de autonomía relativa que ésta mantiene respecto de otros campos, y en particular del campo político. Este bajo nivel de autonomía probablemente se debe al menor tiempo y profundidad de su institucionalización respecto de las antropologías hegemónicas, lo cual a su vez está vinculado a la tardía e inconclusa modernización y democratización de Latinoamérica, así como a sus eternos y extremos índices de pobreza y desigualdad socio- económica. Como se verá más adelante, a lo largo del siglo XX los antropólogos del continente se vieron impulsados a participar en la esfera política formal porque constituyen parte de la pequeña elite letrada que comúnmente interviene en ésta y porque durante gran parte de este período se experimentó una fuerte politización de las ciencias sociales, en el contexto de la lucha por transformar, reformar y/o conservar las estructuras socio políticas establecidas. La participación de antropólogos en las altas esferas gubernamentales o en el diseño de proyectos políticos guerrilleros o partidistas no será excepcional, ni tampoco la persecución de éstos y sus instituciones en razón de sus militancias o posturas políticas. Durante la guerra fría, el campo intelectual perdió toda capacidad de guiarse bajo sus propios criterios de legitimación del conocimiento ya que éstos fueron impuestos por las dictaduras, los gobiernos autoritarios y/o los movimientos políticos revolucionarios. Así, a lo largo de este período, en América Latina dominará la idea de la antropología como disciplina crítica y/o de aplicación práctica, más que como ciencia, idea que se mantiene hasta cierto punto hoy en día. La pregunta que queda por responder es si ¿Este vínculo respecto del campo político es un factor únicamente ha contribuido a debilitar el

campo antropológico latinoamericano o también puede considerársele una virtud que la da un carácter particular propio?

Seguir al pie de la letra el modelo de Pierre Bourdieu es atender casi de manera exclusiva la posición objetiva de desventaja de la antropología latinoamericana, lo cual implica –salvo algunas opciones de cambio- la reproducción de la desigualdad hasta un punto infinito. Si bien es cierto que desde su inicio la antropología latinoamericana ha ocupado un lugar subordinado, es importante ser capaz de imaginar su transformación así como las particularidades que trascienden su estatus dominado. Y aquí surgen más preguntas ¿Puede la antropología latinoamericana ser considerada legítima sin que antes posea las condiciones de producción de conocimiento que tienen las antropologías hegemónicas en los países dominantes? ¿Sus características particulares pueden constituirse en ventajas que contribuyan a ello? Como se verá a continuación, cuatro importantes intérpretes de la antropología latinoamericana -y seguramente varios más- han planteado puntos de vista que pueden ayudarnos a matizar la perspectiva de dominación casi absoluta que plantea Pierre Bourdieu. Ellos son: Roberto Cardoso de Oliveira -brasileño- que trabaja con los conceptos de antropologías “centrales y periféricas” (2004); Esteban Krotz -mexicano- quien utiliza los de “antropologías del Sur y del Norte” (1999); y Arturo Escobar -colombiano- y Gustavo Lins Ribeiro -brasileño- quienes hablan de “antropologías mundiales” (2006). Por caminos diferentes, ellos han desarrollado importantes debates sobre las relaciones de diferencia y desigualdad entre antropología dominantes y antropologías dominadas.

2.1 Antropologías centrales y periféricas

Esta idea remite a una categoría histórica no política relacionada con el surgimiento de la antropología. Para Roberto Cardoso de Oliveira, los elementos que diferencian a unas de otras son: 1) Que en el centro ha habido una pretensión de universalidad mientras que las periferias se han orientado a las “singularidades de sus contextos socioculturales,

transformadas en objetos casi exclusivos de investigación” (2004: 37). 2) Que mientras las antropologías centrales y europeas han tenido como objeto de estudio a “un otro distante” generalmente transoceánico, las antropologías latinoamericanas han estudiado a su “otro interno” (*Ibid.*: 39-41). 3) Debido a lo anterior, los antropólogos de las sociedades colonizadas y luego transformadas en naciones, tendrían un punto de vista diferente al verses obligados a actuar como ciudadanos a la vez que como profesionales, incorporando la práctica política en su comportamiento y/o su análisis teórico.

En gran medida, la explicación del compromiso establecido por varias generaciones de antropólogos latinoamericanos con la construcción de la nación y las distintas variantes de indigenismo que han emergido en el continente, estaría vinculada a su proveniencia de la etnia dominante del país donde habitan. Posición que según Cardoso de Oliveira les provoca una incomodidad ética que sólo puede diluirse a través de sus actividades como intérpretes y defensores de las minorías étnicas.²⁸ Así, el autor considera que la antropología latinoamericana tiene un “estilo” propio fuertemente determinado por la imposición “casi compulsiva” de la dimensión política y el contexto nacional.” En ese sentido, aunque no excluye la posibilidad de que otras antropologías periféricas participen tan activamente como las latinoamericanas en la construcción de la nación, considera que en este continente, dicha participación ha tenido contornos específicos como puede verse en el indigenismo (2004: 36-41, 51).

Por otra parte -y hasta cierto punto vinculado con la idea anterior-, el autor niega que tenga algún sentido vincular la noción de periferia con la producción de conocimientos menos confiables. Esto porque según él, la creciente modernización y actualización de la antropología ha llevado a su “descentralización” y “des-metropolitanización,” procesos que habrían

²⁸ Nótese que al hablar de minorías, el autor seguramente está pensando en Brasil, México y Perú, pero en el caso de Bolivia, Ecuador y Guatemala, seguramente el planteamiento sería diferente.

provocado que los anteriores centros perdieran su antiguo monopolio en la disciplina, al punto que en muchas ocasiones muestran rigidez en sus posturas teóricas “que el contacto con las antropologías periféricas sólo puede ayudar a superar” (2004: 50).

Como veremos más adelante en el apartado correspondiente a la antropología brasileña, la postura del autor respecto a este último punto se explica más fácilmente desde Brasil que desde otros países, ya que en este país la disciplina ha alcanzado un alto nivel teórico y empírico, mientras que en los demás, apenas empieza a despuntar o todavía se encuentra en condiciones precarias. Es decir, su opinión manifiesta orgullo por los logros de la disciplina en su país -y probablemente también de la mexicana a la que conoció bastante bien- pero también muestra desconocimiento por la realidad de los otros países latinoamericanos, en donde difícilmente podría hablarse de un estilo particular consolidado desvinculado de la baja calidad de la mayor parte de su producción académica. Esto no niega que se estén dando procesos de “desmetropolitanización” del conocimiento, llevados a cabo por ejemplo, a partir de la importante proporción de estudiosos que migran para formarse en centros hegemónicos²⁹. Ya sea que retornen o no a sus países, ellos constituyen nudos importantes de las extensas redes internacionales de conocimiento, permitiendo que éste fluya con mayor soltura y rapidez. Sin embargo, como se verá más adelante, es necesario observar y especificar los límites de estos procesos.

2.2 Antropologías del Sur y antropologías del Norte³⁰

²⁹ Tema respecto del cual pueden verse menciones en Michiel Baud (2003) y Eduardo Restrepo (2006).

³⁰ Otros autores que también utilizan los términos de Norte y el Sur para referirse a la antropología y las ciencias sociales son Joseph Llobera (1990), Michiel Baud (2003) y Néstor García (2005). Según el antropólogo colombiano Eduardo Restrepo (2006: 48), fueron Ulf Hannerz y Tomas Gerholm quienes por primera vez utilizaron estas categorías. Esto fue en 1982 en la introducción de “The shaping of national anthropology” en un volumen de la revista sueca *Ethnos*.

Esteban Krotz propone estos términos aludiendo a la desigualdad tecno- económica, y la profunda y envolvente división cultural desprendidas de la dominación del modelo civilizatorio noratlántico en el mundo. Se refiere a la división que en el siglo XIX se nombró en términos de la oposición entre civilización y salvajismo/barbarie; luego por las oposiciones entre desarrollo y subdesarrollo, modernidad y tradición, dominación y dependencia, metrópolis y periferia, y más recientemente, globalización y localismo. El sentido de estas categorías no necesariamente es geográfico ya que el autor reconoce la existencia de zonas del tipo Norte en el Sur y viceversa (1993). Y, como en la propuesta de Cardoso de Oliveira, no refiere a rasgos positivos y/o negativos intrínsecos a cada una de estas esferas, ya que para Krotz, las antropologías del Sur tienen un carácter propio y legítimo que está dado por el hecho de que forman parte de la sociedad que estudian y por lo tanto investigan una otredad más cercana. Esto contrasta con las antropologías del Norte que más frecuentemente toman al Sur como su objeto de estudio.

El autor niega los señalamientos de quienes consideran que las antropologías del Sur son dependientes, subdesarrolladas o constituyen única-mente un reflejo, adaptación, extensión, eco y versión diluida de la antropología propiamente dicha. Sin embargo, en contraste con el optimismo de Cardoso de Oliveira, señala que en la actualidad el mundo está configurado por las mismas naciones que generaron la antropología y que siguen determinando casi por completo su desarrollo. Por ello reconoce que además de sus características particulares y legítimas, las antropologías del Sur muestran graves carencias en cuanto a medios para enseñar, investigar y difundir la producción antropológica. Carencias que en muchas ocasiones se traducirían en trabajos sin rigor científico y nivel académico, lo cual, dice el autor, no debiera confundirse con una forma original de realizar antropología (1993: 6-8).

Ahora bien, desde la perspectiva de Krotz, para comprender las diferencias entre las antropologías del Norte y del Sur, no es suficiente con vincularlas a la desigual acumulación de conocimiento sino también a las imágenes que maneja cada uno de estos ámbitos sobre el otro y sobre sí mismo. Históricamente las antropologías dominantes y dominadas -en este caso las latinoamericanas- han sostenido un consenso respecto a que éstas últimas tienen una menor “competencia científica” y por lo tanto, una menor capacidad legítima de hablar e intervenir en materia de antropología. Entre ambos mundos existen percepciones deformadas que tienden a generar actitudes negativas, por ejemplo, paternalismo de los antropólogos del Norte hacia los del Sur o que éstos últimos sean vistos más como informantes que como colegas; y del Sur hacia el Norte, admiración apriorística, sospecha de intereses imperialistas o apoyo a cambio de beneficios personales. A pesar de que en el último cuarto del siglo XX, la antropología del Sur se arraigó y tomó vida propia -lo que se muestra en el establecimiento de instituciones académicas, congresos periódicos, revistas especializadas y programas de investigación de largo aliento- ésta sigue siendo silenciada por el Norte. Es así que, aunque existan “pocas veces se advierten conocimientos de ella comparables con los referentes a los países originarios de la ciencia antropológica” (Krotz 1993: 7).

En general, estoy de acuerdo con este planteamiento porque guía el análisis de la situación de la antropología latinoamericana hacia dos ángulos complementarios: las condiciones objetivas de desigualdad y las representaciones que los antropólogos se hacen de éstas, aunque la relación de causalidad que habría entre ambas no se explicita. En mi opinión, habría que explorar un poco más los orígenes y transformaciones de las imágenes que las antropologías del Norte tiene sobre las del Sur y viceversa. Existen imágenes deformadas pero también pueden existir imágenes sustentadas en las experiencias de relación entre ambas.

Por otra parte, considero necesario profundizar en la idea de Krotz y Cardoso sobre que la antropología del Sur se concentra en estudiar un “otro interno” en comparación con el “otro externo” del Norte, y las consecuencias derivadas de ello. Si bien esta relación es cierta y tiene implicaciones importantes en el tipo de productos antropológicos que de ahí se desprenden, es un tanto exagerado el planteamiento de Cardoso de que ello se traduce necesariamente en la defensa o el compromiso político con las minorías o los grupos subordinados. Por otra parte, la idea de Krotz de que debe atenderse la particularidad de la antropología del Sur en tanto investigador y sujetos de estudio conviven en un mismo espacio socio-político y por lo tanto, son afectados por estructuras y procesos similares, no quiere decir que entre ambos, exista una verdadera cercanía y que por lo tanto, la relación no esté exenta de conflictos y tensiones.

En el caso de América Latina, sabemos que históricamente, un gran porcentaje de los antropólogos provienen de las elites económicas y socio-culturales de sus respectivos países, ya sea de la oligarquía, las distintas burguesías o de las “clases medias”.³¹ Profundizar en el estudio de esta relación podría ser útil para comprender el rechazo que muchas veces expresan poblaciones indígenas y campesinas hacia los antropólogos de su propio país y por el contrario, la empatía que comúnmente tienen respecto de antropólogos extranjeros. Con esta propuesta, no estoy proponiendo una relación inversa a la planteada por Cardoso y Krotz, ya que efectivamente en la antropología latinoamericana una tendencia destacada ha sido su relación estrecha con movimientos indígenas, campesinos y populares de carácter progresista y revolucionario, sino más bien que deben atenderse otras formas de relación que no sean las de alianza, empatía e identificación.

³¹ Hay que recordar que en varios países latinoamericanos las clases medias pueden considerarse como pertenecientes a la elite, en tanto están conformadas por un porcentaje de población muy pequeño.

2.3 Antropologías hegemónicas versus antropologías subordinadas

En el reciente libro “Antropologías mundiales. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder” (2006) sus editores Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar, basándose en los planteamiento de varios de los autores referidos antes (Immanuel Wallerstein, Esteban Krotz, Roberto Cardoso de Oliveira) y de otros antropólogos latinoamericanos, asiáticos, africanos, y europeos, hacen un llamado a asumir la diversidad de la antropología a nivel mundial y a aprovechar “el potencial pluralizador de la globalización que podría permitirle a la antropología de diferentes sitios del mundo beneficiarse de esta diversidad” (Escobar y Ribeiro 2006: 16). Consideran que para ayudar al desarrollo de un paisaje plural de antropologías menos definido por las hegemonías metropolitanas es necesario realizar una antropología crítica de la antropología que “descentre, historicice y pluralize” lo que hasta ahora se ha entendido como antropología (*Ibid.*: 22). En gran medida sus planteamientos encajan en el conjunto de trabajos que cuestionan y “deconstruyen” la ciencia, la modernidad y en general el conocimiento “occidental”.

Si bien, los autores hacen referencia a las estructuras económicas y políticas mundiales y su influencia en el conocimiento antropológico, su propuesta no se dirige a analizar cómo éstas tienden a producir conocimientos antropológicos de carácter desigual sino que busca proponer formas de cambiar las prácticas comunicativas y los modos de intercambio entre los antropólogos del mundo, y de esta forma “enriquecer los horizontes epistemológicos, teóricos, metodológicos y políticos de la disciplina” (*Ibid.*: 21). Ellos parecen inclinarse por cierto relativismo que busca dar igual valor a todas la antropología del mundo sin cuestionarse sobre su calidad. Aunque señalan que dentro de sus reflexiones existe una tensión entre admitir la antropología como un universal o como una multiplicidad, se inclinan por “aceptar la diversidad epistémica como un proyecto universal” y se

preguntan ¿Por qué deberíamos aceptar la heterogeneidad y la diversidad más que la homogeneidad y la uniformidad en la antropología? A lo que responden –a mi modo de ver, de manera muy simplista- que prefieren la segunda vía porque mientras haya más diversidad habrá mayor capacidad para la invención (*Ibid.*: 21-22).

Desde mi punto de vista es necesario explicitar el significado de proclamar la “diversidad epistémica” como un fin en sí mismo; es sencillo afirmar que las antropologías de los distintos países tienen el mismo nivel de validez, siempre y cuando se obvie el trabajo de relacionar las condiciones de producción de conocimiento con los productos en sí mismos. Estos tiempos relativistas y “políticamente correctos” parecen forzarnos a esquivar el estudio de esta relación, así como a negar las posibilidades de comparación y a rechazar las discusiones sobre falsedad y validez. En cambio, propongo reconocer que dada la fuerte interrelación e influencia que existe hoy en día entre las distintas antropologías -y que incluso ha existido durante buena parte de la historia de la disciplina- no tiene sentido validar a cada una de éstas por separado, ni tampoco esquivar la proposición de un lenguaje común a través del cual éstas establezcan discusiones. Considero que la profundización de la interrelación entre las distintas antropologías ha creado un campo de conocimiento mundial mucho más unificado que antes pero igualmente jerarquizado. Ello no se debe tanto a las representaciones falsas que unas antropologías manejan sobre otras, sino fundamentalmente al acceso inequitativo de los recursos que posibilitan conocer. En otros términos, a la apropiación desigual del capital cultural antropológico que ha creado el mundo.

Como ellos y otros autores reconocen en la actualidad, los antropólogos y estudiantes latinoamericanos enfrentan enormes dificultades para apropiarse del conocimiento, debido entre otras cuestiones, a las pocas y limitadas bibliotecas especializadas que existen en sus países; el acceso restringido a las bases de datos y las revistas electrónicas; los bajos

presupuestos de financiamiento para la investigación teórica y de campo; las pocas oportunidades que tienen para estudiar, investigar o participar en congresos científicos en el extranjero; y el predominio del inglés sobre el español en la antropología y las ciencias sociales. Todos estos elementos sustentan la actual división del trabajo intelectual en el mundo, donde una parte de los académicos y pensadores latinoamericanos que habitan en sus países de origen y especialmente los que laboran en universidades o centros de investigación con bajo presupuesto, más que cumplir el papel de productores de conocimiento, en el mejor de los casos cumplen el rol de productores de las materias primas con las que otros construirán éste: informes, tesis, entrevistas y otros productos a ser reprocesados por académicos de los países hegemónicos. Y en el peor de los casos, ni siquiera son tomados en cuenta para estos efectos.

A pesar de esta constatación, Lins Ribeiro y Arturo Escobar, de la misma forma que Cardoso de Oliveira, le dan demasiada importancia a los cambios positivos derivados de la globalización. Ellos señalan que ésta podría estar dando pie a nuevas condiciones y términos de conversación entre antropólogos, que si son bien aprovechados, generarán en el futuro una comunidad académica más “heteroglósica, democrática y transnacional” (*Ibid.*: 2006: 17). A mi parecer, las nuevas tecnologías, los rápidos y voluminosos movimientos de capital, la fuerza de las organizaciones filantrópicas del “primer mundo” y otros factores, han contribuido al fortalecimiento y/o surgimiento de elementos capaces de modificar radicalmente las trayectorias académicas “normales” de muchos antropólogos latinoamericanos, y por lo tanto de la antropología del continente. Entre estos elementos destacan: el creciente acceso a la red de internet; los numerosos recursos educativos gratuitos disponibles en ésta (libros y artículos, cursos a distancia, portales, teleconferencias, etc.); la construcción de comunidades intelectuales virtuales y la enorme cantidad de recursos proporcionados por fundaciones, embajadas y universidades extranjeras destinados al otorgamiento de becas para realizar estudios en el

extranjero, establecer intercambios académicos, actualizar bibliotecas y crear posgrado. Sin embargo ¿cuál es su alcance real? ¿Hasta qué punto se puede pensar que estas opciones van a romper con una desigualdad estructural?

Mi propuesta para cerrar este apartado es que la desigual legitimidad de las antropologías latinoamericanas responde a tres hechos entrelazados: el desigual acceso a los medios de conocimiento respecto a los que poseen las antropologías hegemónicas; la existencia de visiones prejuiciosas y deformadas entre unas y otras, mismas que apoyan pero no dan nacimiento a esta desigualdad; y la existencia de racionalidades antropológicas que se reivindican como distintas, y hasta cierto punto lo son, pero que tienen posibilidades de ser comprendidas y medidas bajo los mismos criterios. Para analizar la situación de la antropología latinoamericana y su relación con las antropologías hegemónicas es necesario tener claro que nos enfrentamos ante un problema de desigualdad, diferencia, e ignorancia. Los tres aspectos deben ser tomados en cuenta aunque hace falta analizar con más detalle cuál es la relación que establecen entre sí.

En este caso he decidido enfatizar en las relaciones de **desigualdad** porque considero que en los últimos años se ha insistido demasiado en las relaciones de diferencia e ignorancia, descuidando el otro aspecto, que a mi parecer es una pieza clave. La ventaja de esta posición es que evita estudiar a las antropologías en sí mismas, como si no estuvieran estrechamente relacionadas con las antropologías dominantes desde su origen y hasta la actualidad. El enfoque de la **diferencia** nos permite entender el tipo particular de conocimiento desarrollado por las antropologías latinoamericanas de acuerdo a los contextos específicos en los que se genera. Pero la búsqueda de esta particularidad o el reclamo de la legitimidad de sus modelos de conocimiento, no debiera ser el principal objetivo político de las antropologías latinoamericanas, sino ante todo –o además- un mayor acceso a los recursos de producción de conocimiento.

Capítulo III Tres panoramas de la antropología latinoamericana

En esta sección final, presento un panorama general sobre tres antropologías latinoamericanas, la brasileña, la peruana y la colombiana, la razón para escogerlas ha sido la mayor disponibilidad de información. Me apoyo fundamentalmente en los trabajos realizados por investigadores originarios de esos países, que se han ocupado de definir las principales características y puntos críticos de sus respectivas antropologías. El caso de Brasil está estructurado principalmente en torno a los aportes de Mariza Corrêa, Otávio Velho, Renato Ortiz, Alejandro Grimson y Pablo Semán; el de Perú está sustentado casi exclusivamente en propuestas de Iván Degregori y Pablo Sandoval, aunque tomo algunas ideas de Marisol de la Cadena; y el de Colombia se nutre de fuentes más variadas aunque me concentro en la información y las reflexiones proporcionadas por François Correa, Myriam Jimeno y Eduardo Restrepo.

Para cada una de estas antropologías, realizo una reseña general de su historia, destaco características que comparte con otras antropologías latinoamericanas y describo algunos rasgos que las diferencian. Aunque la idea original era analizar cada uno de los casos en relación a las múltiples problemáticas planteadas en los capítulos anteriores, por razones de tiempo y disposición de información, me concentré fundamentalmente en un aspecto: la relación entre el campo político y el campo antropológico. Pero también destaco otros elementos como son: las jerarquías *entre* y *dentro* de los países latinoamericanos a partir de sus desiguales capacidades de

acumulación y reproducción del conocimiento, derivadas de varios factores, entre los que destaco: el financiamiento externo y privado, el acceso a la formación en el extranjero, la continuidad institucional y la estabilidad socio-política de los países respectivos.

En cuanto a la relación entre campo político y campo antropológico, sigo la hipótesis mencionada en los capítulos anteriores, de que en América Latina se ha dado una relación mucho más estrecha entre estas dos esferas que en los países europeos y latinoamericanos. Relación que -como podrá observarse a continuación- tendrá efectos muy distintos en cada país, los cuales no pueden ser calificados simplistamente como positivos o negativos. Dependiendo de su forma, dará vida a campos antropológicos consolidados y a *habitus* disciplinarios fuertemente arraigados en la gestión de la política estatal y en la academia, como en Brasil y México, donde antropología y Estado vivieron un matrimonio largo y fuerte. O a campos antropológicos mucho más débiles académicamente como el peruano, y a *habitus* disciplinarios centrados en la acción política y el activismo como el colombiano. Siendo que en estos dos últimos países se dio una relación mucho más débil entre Estado y antropología, además de que esta última ha debido practicarse en el contexto de conflictos armados cruentos.

En cada uno de los países me detengo a analizar algún aspecto vinculado al estudio que realizaré en la fase doctoral sobre el impacto de la guerra fría y el conflicto armado en la antropología guatemalteca. Así en el caso de **Brasil** me detengo brevemente a analizar el papel que cumplió la dictadura militar y el financiamiento de las fundaciones filantrópicas estadounidenses en la institucionalización de la antropología y las ciencias sociales, y aprovecho para contrastar en papel que estos mismos factores cumplieron en otros países, especialmente menciono el contraste entre el caso argentino y el brasileño. En **Perú** muestro el impacto positivo de los gobiernos militares progresistas en el nacimiento y auge de la antropología como disciplina universitaria, y a la inversa, el impacto negativo en su desempeño, de los gobiernos militares y de la guerra entre las guerrillas y el

gobierno. También refiero al lugar central que ha ocupado el sujeto político indígena en la antropología y sociología peruanas, y las luchas político-académicas que se han derivado de ello. Para el caso de **Colombia** destaco el papel político que ha cumplido la antropología en este país a través de múltiples experiencias pero principalmente desde el acompañamiento de los movimientos indígenas. Lo resalto también en la medida en que éste es asumido como una característica central de los propios prácticamente de la antropología colombiana.

1. Brasil

Puede decirse que dentro del gran campo de la antropología latinoamericana, la brasileña ocupa el lugar más alto de la jerarquía, seguida por la mexicana y probablemente después por la colombiana y/o argentina, aunque para determinar este último lugar habría que realizar una investigación más profunda. La antropología brasileña es considerada como una “gran antropología periférica” (Grimson y Semán 2004: 15) e incluso como una “antropología de punta” (Cardoso de Oliveira citado en *Ibid.*). Estas denominaciones buscan definir un campo que se encuentra en desventaja respecto de las antropologías dominantes pero que a la vez comparte con éstas algunas características como son: sus grandes dimensiones y el importante desarrollo teórico y empírico que ha logrado. Así, Brasil cuenta con al menos 11 programas de posgrado y algunos más de post- doctorado sostenidos por centenares de profesores e investigadores. De sus logros, son representativos los trabajos de figuras conocidas a nivel internacional como Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira y Roberto Da Matta. Estas características le han valido un amplio reconocimiento internacional y también la atracción hacia sus universidades de estudiantes e investigadores de otros países ¿Por qué ha alcanzado este nivel?

Los antropólogos argentinos Alejandro Grimson y Pablo Semán consideran que la respuesta puede rastrearse en los siguientes elementos:

- 1) El papel que las elites brasileñas le adjudicaron a la antropología en la

construcción de la idea de Nación 2) El desarrollo de una elite nacional pluralmente conectada, abierta a la influencia y la presencia de científicos extranjeros y a 3) Los efectos de la modernización de la universidad pública durante los años sesenta (2004: 18). También debe tomarse en consideración la formación de muchos de sus estudiantes en universidades dominantes de la disciplina. Como señala Otávio Velho, en ello también ha influido el considerable prestigio e influencia pública que ha adquirido la antropología de este país, que incluye su participación en el diseño de políticas públicas (citado en *Ibid.*) Todos estos factores han dado lugar a la constitución de un campo de producción intelectual consolidado que dispone de manera constante de recursos de formación e investigación que garantizan continuidad y renovación generacional. Factores muy similares están vinculados al desarrollo de la antropología mexicana y aunque aquí no profundizaré en las diferencias y similitudes entre ambos casos, sería interesante vincularlas a elementos como la suma de los montos de financiamiento público y privado que nutren ambos campos.

Por otra parte, en cuanto a la estructura organizativa de la antropología brasileña, ésta se distingue por el alto grado de unicidad que ha logrado a partir de la estrecha interrelación entre sus múltiples instituciones de investigación y docencia, que también se refleja en la consolidación de la Associação Brasileira de Antropología -ABA-. Esta asociación fue creada en 1955 y hoy en día es la tercera más grande del mundo ya que cuenta con cerca de 1,100 socios quienes como mínimo han obtenido el grado de maestría (ABA: s.f.).³² También hay que destacar que el tipo de influencias académicas recibidas le han impreso un tono propio; desde sus inicios y hasta la fecha ha sido muy importante la tradición francesa, pero también se ha nutrido de las tradiciones inglesa y estadounidense. En cuanto a la tradición francesa, ésta fue predominante durante los cuarenta y cincuenta, determinada en buena medida por la presencia de los antropólogos

³² La American Anthropology Association contaba en 2001 con aproximadamente 11,000 miembros (Patterson 2002: 138).

franceses Lévi Strauss, Roger Bastide y Jean Maugué (Corréa 1993: 14). Sin embargo, después de esas décadas fue sustituida progresivamente por la antropología estadounidense, enfocada durante bastante tiempo a los “estudios de comunidad”, y más tarde con enfoques diversos.³³ Por último, vale la pena mencionar su particular interés en el análisis de fenómenos urbanos con métodos tradicionales de la antropología y el importante peso que tienen éstos respecto del estudio de los pueblos indígenas. Aunque este interés también se ha desarrollado en otros países latinoamericanos, el “tema indígena” continúa teniendo un peso mucho más relevante.

Respecto a las características comparte la antropología brasileña comparte con otras antropologías latinoamericanas, dos pueden tomarse como indicadores de su posición subordinada. La primera es que a pesar de contar con programas de maestría y doctorado de alto nivel, sus profesionales más prominentes tienden a obtener estos grados en universidades dominantes. Por ejemplo, los últimos tres presidentes de la Associação Brasileira de Antropologia, Gustavo Lins Ribeiro, Luis Roberto Cardoso de Oliveira y Miriam Pillar Grossi han estudiado sus maestrías y/o doctorados en el exterior; los primeros dos en Estados Unidos los primeros dos, y la última en Francia. Se observa la misma situación en las trayectorias académicas de gran parte de los autores publicados por una de las pocas compilaciones de la antropología brasileña contemporánea que existen en español (Grimson, Lins Ribeiro y Semán 2004). El otro punto que la coloca como una antropología subordinada es su producción auto-referencial, fortalecida en este caso, por el inmenso tamaño del país y al uso de un idioma diferente al de los demás países del continente. Sin embargo, esta situación está cambiando ya que la antropología brasileña ha iniciado una

³³ En la actualidad, los pocos trabajos de la antropología brasileña que pueden encontrarse traducidos al español muestran la gran influencia que ha tenido en ésta el posmodernismo estadounidense. Esto es confirmado por el comentario de Grimson y Semán (2004: 25) quienes señalan que mientras en Argentina la categoría “dominación” es parte del sentido común de los estudiantes de antropología, la categoría “diferencia” es la que cumple este papel en los brasileños.

serie de estudios comparativos y sobre otros países.³⁴ Por otra parte, un punto en el que al mismo tiempo se diferencia y se asemeja a otras historias latinoamericanas es la forma particular en que fue afectada por la guerra fría durante los años sesenta y setenta. A continuación se analiza este asunto con más detalle.

1.1 La represión militar

Una de las piezas clave de desarrollo de la antropología brasileña fue la institucionalización de los posgrados en gran parte de sus universidades, que en total suman veinticinco: 11 de “antropología pura” y 14 en los que la disciplina puede tomarse como especialidad entre otras. ¿Cómo y por qué fue tan exitoso y extendido este proceso? La lectura de los análisis de dos importantes sociólogos- antropólogos contemporáneos de Brasil nos indica que el tipo de relación que el gobierno militar y las fundaciones estadounidenses de financiamiento establecieron con el mundo académico del país fue fundamental. Otávio Velho señala que muchos de quienes construyeron el gran aparato institucional al que nos referimos -y que se extiende a las ciencias sociales- venían de formarse en Estados Unidos, Inglaterra y Francia, gracias al apoyo de los gobiernos militares establecidos a partir de 1964. Ello se explica por “los sueños de grandeza nacional” que éstos canalizaron a través del apoyo a la ciencia y la tecnología (2006: 6-7). Hasta la fecha ese vínculo ha sido poco explorado y aparentemente es un tema tabú en el país ya que no es considerado como central para los otros autores referidos acá. El siguiente comentario de Renato Ortiz (2004: 183) puede ayudarnos a comprender mejor el por qué de este silencio-distanciamiento:

“Visto con mayor cuidado, percibimos que entre 1964 y 1980 la contradicción entre censura y cultura no era, en realidad, estructural,

³⁴ Sobre este último punto puede revisarse la revista electrónica *Vibrant* que publica artículos de antropólogos brasileños en francés, sobre trabajos realizados en países francófonos: www.vibrant.org.br

sino coyuntural y se definía en términos tácticos. El acto censor no se caracterizaba exclusivamente por el veto, sino que actuaba como una represión selectiva que impedía el florecimiento de determinados pensamientos o de obras artísticas (...) el Estado represor es también incentivador de una política cultural (...) Algo semejante pasa en la universidad: paralelamente a las cesantías se observa el desarrollo del posgrado (...) Las universidades fueron reprimidas y cercenadas por el poder dictatorial, y muchos de nosotros nos rebelamos contra él. Pero diría que mi generación tiende a ignorar ciertos hechos incómodos; finalmente fue en ese momento cuando encontramos espacio en la vida universitaria. Es evidente que el cuadro institucional fue construido sobre la base de una exclusión (los profesores cesanteados) y la inclusión de nuevos profesionales.”

Como lo señalan varios autores esta situación contrastó con el caso argentino en donde la contraposición entre el régimen militar y el mundo intelectual fue radicalmente profunda, misma que se expresó en la cruda represión desatada contra la universidad y los intelectuales de ese país (Velho 2006; Hollensteiner 2003; González 2000: 75).³⁵ Hollensteiner afirma que la forma en que cada uno de éstos vivió el exilio fue muy distinta, pues los argentinos salieron principalmente porque su vida se encontraba amenazada mientras que los brasileños iban en busca de mejores oportunidades y –suponemos- de un ambiente más adecuado para desarrollarse intelectualmente. Además, señala que desde los años cincuenta los intelectuales argentinos registraron un proceso de

³⁵ Sobre la represión hacia los intelectuales argentinos se puede consultar por ejemplo Quiroga 2003. Para el caso específico de los antropólogos de ese país hay algunas referencias en Guber y Visacovsky 1999: 9. Éstos últimos explican que a partir del golpe militar de 1976, la segunda generación de antropólogos argentinos (formada en los sesenta y setentas) tuvo que interrumpir sus investigaciones, abandonar sus afiliaciones institucionales y en muchos casos exiliarse (por ejemplo Eduardo Archetti y Néstor García Canclini). De esta forma se “truncó en una fase aún prematura” el desarrollo de la antropología y quienes se quedaron, lo hicieron desde una “marginalidad crítica.” (*Ibid.*)

distanciamiento crítico respecto del Estado mientras los brasileños fueron más fácilmente cooptados por las elites gobernantes. Esta situación cambió a partir de la transición democrática y más concretamente desde mediados de los noventa, cuando los intelectuales de izquierda argentinos se reconocieron como “cooperantes autónomos” del Estado (*Ibid.*: 237, 245-247).³⁶ Esto no significa que se diera una alianza explícita entre los militares gobernantes y todo el mundo intelectual brasileño sino que la relación de alianza y/o cooptación con una parte de éste último, facilitó la institucionalización de la antropología en Brasil y que probablemente éste es uno de los factores que garantizan su éxito hoy. Por otra parte, disponemos de muy poca información sobre las consecuencias negativas particulares que tuvo la represión en el tipo y calidad de conocimiento producido. Paradójicamente, el exilio de antropólogos como Darcy Ribeiro³⁷, contribuyeron a nutrir su pensamiento y difundirlo fuera de Brasil. ¿De qué otras formas, moldearon a la antropología brasileña, las cesantías y el exilio de varios de sus profesores e investigadores, la suspensión de las reuniones de la ABA?³⁸

1.2 El financiamiento estadounidense

Otávio Velho también nos habla de otra pieza clave del éxito de la academia brasileña vinculada con el régimen militar pero supuestamente de

³⁶ El autor habla en términos generales pero se concentra en los siguientes grupos intelectuales: *Club de Cultura Socialista* y revistas *Controversia* y *Pasado y Presente* de Argentina; Centro de Análise e Planejamento y Centro de Estudos de Cultura Contemporânea de Brasil.

³⁷ Ribeiro fue uno de los mayores antropólogos de América Latina, combinó el marxismo con el neo- evolucionismo y trabajo sobre el contacto interétnico y el etnocidio. Debó exilarse durante la dictadura (Jiménez 2005: 54). El intenso intercambio entre brasileños y mexicanos provocado por el exilio, dio frutos como la “Declaración de Barbados Por la Liberación Indígena, elaborada en 1971 por Guillermo Bonfil y Arturo Warman (México), Stefano Varese (Perú), Roberto Cardoso de Oliveira (Brasil), Nery Arévalo (Venezuela) y Víctor Bonilla (Colombia). (*Ibid.*: 55-56).

³⁸ Esto último mencionado sólo de paso por Mariza Corrêa (1993: 15).

forma negativa, ésta es, el gran apoyo financiero brindado por la Fundación Ford “activado en el nombre de los ideales liberales para hacer un contrabalance al régimen militar.” (2006: 7). Según este autor, para lograr lo mejor de esta combi-nación, los antropólogos debieron ser hábiles en términos políticos y de ingeniería institucional. Pero de acuerdo con otros datos, en realidad este apoyo pudo haber fortalecido el proyecto militar al proveer la mayor cantidad de fondos en el momento en que la represión fue más feroz, es decir entre 1970 y 1974 (Susana Soares y José Murilo de Carvalho citados en Ortiz 2004: 190). En la actualidad, el Estado brasileño cubre una parte importante de financiamiento de la antropología, sin embargo, la dependencia de fondos extranjeros continúa ya que la Fundación Ford sigue siendo una fuente importante de recursos para organismos como la ABA.

Para contextualizar este elemento, realizo a continuación una breve descripción sobre el papel que han jugado las fundaciones privadas estadounidenses en el desarrollo de la antropología y las ciencias sociales en general. Las fundaciones que más impacto han tenido en estos rubros son: Carnegie, Rockefeller³⁹ y Ford.⁴⁰ Desde inicios del siglo XX, pero especialmente después de la segunda guerra mundial, estas instituciones han financiado a universidades y proyectos específicos como la creación de bibliotecas o centros de investigación, así como becas a estudiantes y profesores para realizar estancias, impartir conferencias y estudiar en países

³⁹ Creada en 1910 por John Rockefeller con el objetivo de impulsar las ciencias sociales a nivel mundial. En la primera mitad del siglo XX financió a las grandes universidades privadas estadounidenses como Harvard, Colombia, Chicago, Yale, hecho que creó un abismo entre éstas y las universidades públicas. También ha financiado universidades europeas: *London School of Economics*, *Deutsche Hochschule für Politik* y la Universidad de Estocolmo. A finales de los años cuarenta frenó su apoyo a Europa al trasladar su interés a América Latina y Asia, pero su labor en ese continente fue sustituida por la Fundación Ford (Picó 2003:).

⁴⁰ Fundada en 1936. Sus intereses estuvieron orientados a la medición del cambio y conflicto potenciales, así como al desarrollo de técnicas para la estabilidad. A partir de 1956 sus gastos crecieron en Europa guiada por el objetivo de lograr la estabilidad y unidad de la alianza atlántica. A finales de 1975 ya había donado 5,000 millones de dólares a más de 7,000 instituciones en Estados Unidos y 83 países extranjeros. Fue calificada como el “inversor más grande del mundo en la creación de nuevas ideas” (Picó 2003: 94, 89-92).

extranjeros. Su área de influencia principal ha sido Estados Unidos pero también han intervenido en América Latina y Europa (Picó 2003: 81).

El desempeño de las fundaciones ha sido polémico ya que en varios estudios se ha mostrado su carácter anticomunista y los estrechos vínculos que han sostenido con las elites económicas y políticas de Estados Unidos. También han sido vinculadas con los servicios de inteligencia estadounidenses. A partir de uno o varios de estos vínculos se ha explicado el impulso que estas fundaciones dieron a los enfoques empiristas, cuantitativos y de neutralidad axiológica en las ciencias sociales así como su rechazo de la teoría y los enfoques globales derivados del marxismo. John Gledhill señala que a principios del siglo XX, las fundaciones filantrópicas estaban vinculadas a la expansión global del capitalismo estadounidense y fueron éstas las que mostraron mayor interés en el financiamiento de la antropología, no sólo la de Estados Unidos y Francia sino también la británica, cuyo “clásico” trabajo de campo fue pagado entre 1920 y 1930 por la fundación Rockefeller (2000: 18). Sin embargo, como señala Picó no toda la antropología británica fue apoyada, ya que mientras se sostuvo la ayuda a la teoría funcionalista de Bronislaw Malinowski, se cortó la proporcionada a Elliot- Smith y Perry, cuya teoría no era muy útil para los intereses coloniales del gobierno británico (2003: 92-93).

Ahora bien, los vínculos de las fundaciones con las elites políticas y económicas conservadoras no evitaron que en la época del *mccarthismo* fueran señaladas de ser comunistas. Se supone que la necesidad de protegerse de estos señalamientos fue la causa de que la Fundación Rockefeller cortara la ayuda al *Centre National de la Recherche Scientifique* -CNRS- de Francia. La ayuda fue restablecida hasta que fueron expulsados sus miembros comunistas, lo cual efectivamente sucedió, incluso con el reconocido sociólogo Henri Lefebvre que se reconocía como tal. Años antes, había sucedido algo parecido con Marcel Mauss, ya que la Fundación Rockefeller rechazó financiar uno de sus proyectos, supuestamente porque no presentaba una metodología concreta pero también porque carecía de

objetivos destinados a mejorar el control social y porque se desconfiaba de su filiación socialista. En cambio, la fundación prefirió apoyar proyectos de Fernand Braudel y Raymond Aron sobre temas relacionados con la organización industrial francesa (Picó 2003: 92-93, 100-102). Estos ejemplos matizan la idea de un alto grado de autonomía relativa del campo académico francés, planteada por Bourdieu. Sin embargo, no descarto que posterior a la guerra fría, ésta pueda haberse fortalecido, o al menos, que la intervención directa de criterios políticos en el campo antropológico y sociológico presentara desde entonces de manera menos burda.

En América Latina no hay suficiente investigación sobre los impactos de estas fundaciones pero también han tenido un papel destacado, algunos ejemplos son: la fundación del Instituto Indigenista Interamericano en México y la concreción del *Handbook of South American Indians* con fondos de la Oficina de Asuntos Interamericanos (Patterson citado en De la Cadena 2006: 7);⁴¹ también, el financiamiento a investigaciones desarrolladas por el Instituto de Estudios Peruanos -IEP-, a programas de becas de formación superior en ciencias sociales a estudiantes mexicanos y centroamericanos; y el caso ya mencionado de financiamiento permanente a la Asociación Brasileña de Antropología. Faltaría por explorar con más detalle, sus sentidos en los diferentes momentos históricos, sin que impliquen análisis maniqueos o paranoicos de su papel.

2. Perú

La constitución de la antropología peruana en disciplina universitaria se realizó en 1946 al crearse esta carrera en la Universidad Nacional de San Antonio Abad en Cusco. La medida fue impulsada por un grupo de indigenistas -liderados por el reconocido antropólogo Luis Varcárcel- que pretendían legitimar la disciplina como una ciencia aplicada. El marco que la hizo posible fue la “pequeña primavera democrática” que vivió el país bajo el

⁴¹ Dirigido por aquel momento por Nelson Rockefeller

gobierno de Luis Bustamante y Rivero iniciado en 1945 y derrocado en 1948 por un gobierno militar. Al igual que en México, la historia de la antropología peruana está enraizada en el movimiento indigenista, que tuvo gran auge en los dos países entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX.⁴² También, como en aquel país, los vínculos entre la disciplina y el Estado fueron estrechos ya que ambos estuvieron guiados por el objetivo común de crear una nación moderna, culturalmente homogénea⁴³ (Degregori y Sandoval 2007: 3, 11-12).

Sin embargo, existen diferencias importantes. En primer lugar, que la relación entre el Estado y la antropología peruana fue menos clara, y más débil y breve que en el caso mexicano. Esto, debido a que el Estado peruano impulsó una “forma pálida de indigenismo” así como a que la comunidad de antropólogos nunca aceptó quedar totalmente constreñida por aquél, al voltear su mirada hacia las movilizaciones indígenas que luchaban por transformarlo. La segunda diferencia, es el momento distinto en que la antropología vivió su “edad de oro” en cada país y los factores que le dieron sustento: en México se dio entre 1946 y 1968, vinculada entre otras cuestiones, a las políticas derivadas del Estado post-revolucionario; en Perú tuvo lugar entre 1968 y 1975 siendo en gran medida posible porque coincidió con el gobierno progresista del general Juan Velasco Alvarado, instaurado luego de varios regímenes autoritarios (*Ibid.*: 12-13; Klarén 2004 capítulo XI).

⁴² Definido en forma sintética como un movimiento heterogéneo y complejo que realizó una defensa intelectual de la cultura indígena y sus derechos, cuya emergencia en Perú se dio como respuesta a la expansión del mercado capitalista y al trauma nacional que sobrevino luego de la pérdida de Chile de la guerra del pacífico (1879-1883). El indigenismo cuestionó los puntos de vista excluyentes que dejaron a las mayorías indígenas fuera de la comunidad nacional imaginaria o la incorporaron como un substrato servil y degenerado. Durante el siglo XIX y el temprano siglo XX construyó un espacio de reconocimiento del indio en la conciencia, cultura y política nacional; fue modernizador, movilizador y reivindicativo aunque también paternalista, exotista y frecuentemente homogeneizante (Degregori y Sandoval 2007: 8-9). Para una comparación entre el indigenismo peruano y mexicano bajo una postura semejante, puede consultarse Baud 2003.

⁴³ Es probable que el mismo objetivo se haya perseguido en otros países latinoamericanos pero sin que éstos contaran con todos los recursos intelectuales, políticos y económicos, necesarios para llevarlo a cabo.

Las reformas de Velasco llevaron a cargos políticos de alto nivel a dos antropólogos: Carlos Delgado, arquitecto de la reforma agraria iniciada en 1969, y Mario Vásquez, uno de los diseñadores del decreto de comunidad campesina promulgado en 1972⁴⁴. Por otra parte, durante el mismo período, fundaciones filantrópicas estadounidenses y organismos europeos como el Instituto Francés de Estudios Andinos -IFEA-⁴⁵ se constituyeron en fuente importante de recursos económicos y profesionales en el impulso de la antropología del país. El escaso apoyo que el Estado ha brindado al campo antropológico peruano desde ese momento hasta hoy probablemente sea uno de los factores que últimamente han debilitado la disciplina en este país. Degregori y Sandoval señalan que la combinación del período progresista junto al financiamiento extranjero, dieron un impulso importante a la antropología peruana, sin embargo, no proporcionan indicadores que sustenten esa idea como el crecimiento en la calidad y el número de publicaciones (*Ibid.*).

Con tiempos distintos, el fin de las “edades de oro” de México y Perú estuvo vinculado a momentos autoritarios de sus respectivos regímenes gobernantes. En el caso mexicano, se relacionó con el impacto causado en el mundo intelectual y universitario por la masacre de estudiantes cometida en 1968 en la plaza de Tlatelolco ubicada en la capital del país⁴⁶; y en el caso peruano, al quiebre conservador iniciado en 1975, así como al comienzo de las acciones militares de la guerrilla Sendero Luminoso en 1980 y las consecuentes respuestas contrainsurgentes del gobierno a partir de esa fecha.

⁴⁴ Un antecedente de este tipo de participación es la ocupación del cargo de Ministro de Educación del famoso antropólogo Luis Valcárcel entre 1945 y 1947. En 1946 fundó el Instituto de Etnología y Arqueología.

⁴⁵ El IFEA fue fundado en 1948 con fondos del Estado francés. Su equivalente en Mesoamérica es el Centro de Estudios de México y Centroamérica -CEMCA-, creado en 1961, originalmente como Centro de Estudios Mexicanos, pero que en 1982 amplió su área de interés a Centroamérica y en 1987 abrió una sede en Guatemala.

⁴⁶ Es interesante notar que en México, las fuertes críticas contra el gobierno por parte de la comunidad de científicos sociales e intelectuales no dieron pie a que éste debilitara la estructura institucional que le daba sustento.

A diferencia de Argentina, Chile y Centroamérica, durante las décadas de los sesenta y setenta, los distintos gobiernos militares que se sucedieron en el Perú no realizaron actos de represión que implicaran la desarticulación del campo intelectual del país. Hasta cierto punto se dio una situación similar a la de Brasil ya que: “la dictadura militar no significó la estigmatización de las ciencias sociales sino una etapa de crecimiento y consolidación” (Degregori, Ávila y Sandoval 2001: 18)⁴⁷. En cambio, durante el período 1980-1990, cuando la guerra entre Sendero Luminoso y el gobierno entró en su apogeo, el clima de tensión política afectó de manera drástica el quehacer de las ciencias sociales. En el ámbito de la antropología, la guerra impidió realizar trabajo de campo lo que provocó que su discurso se quedara estancado en imágenes previas a la guerra, elemento que contribuyó a su pérdida de prestigio intelectual y profesional (Degregori, Ávila y Sandoval 2002: 18-20).

Respecto al estado actual de la antropología peruana, la revisión realizada indica que ésta ha perdido parte importante del peso que llegó a tener en entre los años cuarenta y setentas. Como señala Marisol de la Cadena, hubo una época en la que la importancia de la antropología peruana fue tal que rivalizó con la antropología mexicana, a la vez que ensombreció las antropologías de los demás países con zonas andinas: Chile, Bolivia, Ecuador y Argentina (2006: 8). En las últimas décadas, sus productores no han jugado un papel de liderazgo en la región, excepto quienes se encuentran vinculados a centros de investigación y docencia dominantes como es el caso de tres investigadores más citados aquí, es decir: Iván Degregori que estudió en Estados Unidos y que ahora trabaja en

⁴⁷ Sin embargo, se puede relativizar esta opinión con datos del propio Degregori (s.f.) ya que en una entrevista explica que la violencia política sí afectó a las universidades peruanas durante los años setenta aunque de manera dispareja. En esa década hubo un sólo muerto por razones políticas en la universidad pública más importante del país, la de San Marcos, mientras que en la provinciana Universidad de Huancayo (también pública) fueron asesinadas al menos 100 personas entre profesores, estudiantes y empleados, afectándola a tal punto que nunca recuperó su nivel académico anterior.

Lima como director del Instituto de Estudios Peruanos⁴⁸; Marisol de la Cadena que estudió en Francia y en Estados Unidos, laborando en la actualidad en este último; y Pablo Sandoval estudiante del doctorado del Colegio de México, México, D.F.

Otros indicadores de esta situación son que los dos trabajos en los que me he basado para realizar este apartado están escritos en inglés, y que haya encontrado muy pocos análisis y reflexiones sobre el desarrollo de la antropología peruana de las últimas décadas. Además, es de destacar que a diferencia de Brasil donde el título de doctorado es un requisito para ser catedrático universitario, en Perú sólo el 28% de los profesores que trabajan en las 9 universidades donde se imparte la disciplina cuentan con el mismo (Degregori, Ávila y Sandoval 2002). Hipotéticamente planteo que los factores que han influido en ello son: a) Las profundas medidas neoliberales que se han aplicado en aquél país, las cuales probablemente han agudizado el ya carente apoyo económico a las universidades y a la investigación académica, b) La ausencia de un movimiento indígena con el nivel de reconocimiento de otros países latinoamericanos como México, Guatemala, Ecuador y Bolivia que apoyara la revitalización de la disciplina y c) El efecto de la violencia política en el país. A continuación me referiré a este punto.

2.1 Antropología, violencia política y pueblos indígenas

Una síntesis apretada de la historia de las corrientes teóricas de la antropología peruana en el siglo XX seguiría la siguiente línea: indigenismo a principios del siglo, integración nacional en las décadas del cuarenta y cincuenta, y “revolución” en los años sesenta y setenta. Es decir, las líneas teóricas comunes a todo el mundo durante períodos similares a los de los países latinoamericanos: culturalismo, relativismo y funcionalismo; desarrollismo y modernización; estructuralismo, ecología cultural, marxismo

⁴⁸ Fundado en 1964, probablemente el centro de investigaciones más importante de Perú.

y teoría de la dependencia⁴⁹; y posmodernismo. En Perú, a cada una de estas posiciones teóricas correspondieron vertientes, temáticas, espacios geográficos y metodologías: primero, estudios “de comunidad”, folklore y antropología aplicada ubicados fundamentalmente en el área andina; en seguida, estudios urbanos, regionales y etnohistóricos, e inclusión de la región amazónica; luego, estudios de campesinado y estructura agraria; y por último, investigaciones sobre ecología y movimientos sociales organizados en términos de género y etnia (Degregori y Sandoval 16-17, 21-23, 26). Según los mismos autores, todas estas épocas estuvieron guiadas por conceptos similares de cultura (entendida como uniforme) y cambio social (entendido como llevado a cabo por una vanguardia), hasta que en los años ochenta se rompió ese consenso epistemológico, a partir del “retorno” del actor, la cultura y la historia (2007: 3).⁵⁰

La complejidad del proceso no se refleja en este esquema pero tampoco interesa detallarlo acá; en cambio, se busca resaltar algunas formas particulares que tomó el debate antropológico peruano a partir de la reinterpretación y/o adecuación de las corrientes planteadas desde los centros hegemónicos. Según De la Cadena, a lo largo de toda su historia, el interés central de la antropología peruana ha sido el pasado y presente de las poblaciones indígenas andinas del país (2006: 8). En relación a éstas ha enfrentado su gran dilema y ha alcanzado sus mayores logros. Su dilema, el mestizaje cultural “plagado de desgarres, suturas y tensiones de lado de los dos mundos [indígena- mestizo]”, y su mayor aporte: enmarcar y transformar el imaginario de la nación a partir de los debates producidos en las distintas épocas, mismos que tomaron formas binarias como: dominación-

⁴⁹ Al introducir tópicos descuidados como conflicto, poder y dominación y contribuir a realizar la transición entre la descripción de lo local y la interpretación del espacio nacional, la teoría de la dependencia produjo una gran ruptura en la antropología peruana. Esto también se registró en otros países latinoamericanos.

⁵⁰ Una afirmación que me parece exagerada pero que no puedo discutir acá y que vinculo a la necesidad de diferenciación y novedad, que según Bourdieu es características de los intelectuales.

resistencia, occidental- andino y tradición- modernidad (Degregori y Sandoval 2007: 6).

La reflexión sobre el papel de las poblaciones indígenas en la lucha contra su explotación y opresión cultural se inserta en este marco. Desde temprano las ciencias sociales peruanas se enfrentaron a la pregunta por las vías, formas y resultados de la participación política de los indígenas del país. Sobre este tema, a principios del siglo XX destacaron las figuras de José Carlos Mariátegui y Raúl Haya de la Torre; en los años sesenta, las de José María Arguedas y Aníbal Quijano; durante los años ochenta, las propuestas de Sendero Luminoso y desde los noventa, varias aportes, entre los que estuvieron, nuevos planteamientos y reinterpretaciones de Arguedas. Pero quizás el debate central se dio durante los años sesenta, cuando se problematizó el papel de los indígenas en el proyecto revolucionario que distintas vertientes intentaban construir.

Este debate tuvo dos bandos principales: uno ortodoxo, integrado por “la mayoría” y en el que se situaban los “dependentistas” incluyendo al sociólogo Aníbal Quijano, y otro heterodoxo, prácticamente representado por la sola figura de José María Arguedas. Para muchos, este último ha sido el mayor antropólogo del país, mientras para otros fue más un literato que un antropólogo (De la Cadena 9-18: 2006). Arguedas experimentó “un indigenismo sin indígenas” en vista de que su propuesta de construir un sujeto social organizado en términos étnicos, no tuvo eco en su época, ni siquiera en los noventa cuando se dio un período de revitalización étnica de América Latina. Sus potenciales seguidores intelectuales (indígenas) prefirieron la línea ortodoxa que se sustentaba en una versión dogmática y economicista del marxismo -y más concretamente del maoísmo-, extendido en muchas de las universidades del país durante los sesenta y setenta (Degregori y Sandoval 2007: 18). Como sucedió de manera dominante en la mayoría de países latinoamericanos, entre los años sesenta y ochenta la antropología marxista peruana hizo a un lado el tema de la cultura, se concentró en elaborar propuestas de transformación estructural vía la

revolución y no logró una producción novedosa ni de calidad. Esto debido en gran medida a que, como señalan Degregori y Sandoval, no prestó mayor importancia a la investigación empírica y promovió una lectura “reverencial de los manuales,” pero no de los clásicos del marxismo. A ello habría que agregar que probablemente, no hubo condiciones políticas y económicas que facilitaran las actividades de investigación.

Arguedas se suicidó en 1969 y empezó a ser reivindicado por algunos intelectuales izquierdistas a partir de los ochenta, incluso, por algunos como Aníbal Quijano, quien había sido uno de sus principales interlocutores, a la vez que su férreo crítico como señala (Baud 2003: 10) Pero otros intelectuales quedaron del lado ortodoxo, pasando a organizar e integrar la guerrilla de Sendero Luminoso, misma que nació como organización política en la misma época de la muerte de Arguedas y que tomó una naturaleza militar a partir de 1980.⁵¹ Sendero Luminoso se implantó principalmente en zonas andinas con alto porcentaje de población indígena y básicamente propuso que el “mundo indígena” era atrasado. Además se pronunció explícitamente contra su idealización y señaló que la postura de Arguedas era una forma de “nacionalismo mágico y lastimero” (Degregori y Sandoval 2007: 18-21).

Aunque no cuento con suficientes datos respecto a los constructores de la concepción política de Sendero Luminoso, se sabe que la cúpula de éste estuvo integrada por varios intelectuales, entre los cuales se encontraba un filósofo, varias sociólogas y el antropólogo Osmán Morote. Varios de ellos fueron asesinados y otros se encuentra cumpliendo condenas en la cárcel. Se presume que durante un tiempo, Morote fue “el segundo” de la organización; desde 1988 se encuentra en prisión cumpliendo una pena de 20 años y ha sido señalado de traicionar la causa de Sendero por los vínculos que sostuvo con el gobierno del presidente Fujimori. Traigo a

⁵¹ Su nombre completo es Sendero Luminoso- Partido Comunista. Su surgimiento se da en el mismo año en que se celebraron las primeras elecciones después de 12 años de dictadura. Doce años después (1992) quedó prácticamente extinta debido a la caída en manos del ejército, de su máximo líder Abimael Guzmán.

colación el caso de Morote porque ilustra las profundas fisuras que separaron a antropólogos peruanos durante el último tercio del siglo XX, debido a sus concepciones teóricas y políticas en el contexto de intensos conflictos políticos. El historiador José Luis Rénique (2003: 47) relata que cuando trabajaba en la Comisión de la Verdad recopilando testimonios sobre el conflicto armado de su país, le realizó una entrevista a Osmán Morote en la cárcel. Éste, criticó a los “intelectuales pequeño- burgueses” que dirigían la Comisión, señalando específicamente a Iván Degregori, Carlos Tapia y Alberto Morote, quienes habían sido miembros del Movimiento de Izquierda Revolucionaria, mismo que se disputó con Sendero Luminoso la hegemonía izquierdista en Ayacucho.

A mi modo de ver, esta pequeña anécdota ilustra cómo, profesionales que hace tres décadas se socializaron en espacios similares y se involucraron en movimientos políticos que se proponían transformar el país, se encuentran hoy en día en espacios radicalmente contrapuestos y llevan consigo memorias e interpretaciones del pasado reciente, igualmente contrapuestos. Morote fue parte de una de la guerrilla que asesinó a más civiles en América Latina y se encuentra en la cárcel a lado de decenas de presos políticos de Sendero Luminoso y del Movimiento Revolucionario Tupac Amaru.⁵² Degregori está inserto en la academia, espacio desde el cual ocupa una posición prestigiosa y en el que se ha dedicado a analizar las diferentes formas de violencia política en el Perú (insurgente y contrainsurgente), misma que tuvo como saldo alrededor de 69,280 muertos y desaparecidos⁵³. Considero que este mismo patrón puede rastrearse en otros países latinoamericanos, donde la guerra fría y las formas de inserción que los intelectuales tuvieron en esta batalla, dejó exilios, presos,

⁵² La otra guerrilla que tuvo una importancia central en este país.

⁵³ Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Anexo 2 (2003: 17). Por otra parte es muy importante anotar que del total de víctimas, casi la mitad de la responsabilidad de las mismas (46%) se le atribuyen a Sendero Luminoso, agentes del Estado habrían cometido 30% de los crímenes y otros agentes el restante 24%. Este es un caso ampliamente contrastante con otros países latinoamericanos en donde los agentes del Estado fueron los que cometieron un mayor y muy alto porcentaje de crímenes en relación con los opositores.

desaparecidos, asesinados, cesanteados, traidores, héroes, académicos, políticos, activistas, profesionales creativos, lesionados psicológicamente, etc. Hechos que hoy en día deben ser analizados para comprender el estado actual de la antropología latinoamericana, sus luchas teóricas y políticas internas y sus líneas de continuidad y discontinuidad con las generaciones pasadas.

Para finalizar este apartado, mencionaré brevemente tres puntos. En primer lugar que, según Degregori y Sandoval, durante la década de los ochenta, los postulados de la antropología se resquebrajaron tanto por razones teóricas relacionadas con “el retorno del actor y la cultura”, como por hechos relacionados con Sendero Luminoso. Específicamente se refieren al asesinato de varios miembros de esta guerrilla y la posterior matanza de varios periodistas que investigaban el hecho, por parte de miembros del poblado indígena de Uchuraccay, sucedida en 1983. Según ellos, las discusiones derivadas de la masacre y la posterior investigación realizada por una comisión especial dirigida por el famoso escritor Mario Vargas Llosa y varios antropólogos, dieron pie a que el medio antropológico e intelectual rompiera con la visión idealizada y romántica que mantenía de los indígenas, a la vez que mostró la inviabilidad del proyecto senderista por su negación de la esfera cultural en general, y de la cultura indígena en particular (2007: 19-21).

En segundo lugar, mencionar que aunque hoy día existen connotados “senderólogos” peruanos –como les llaman en Perú- este tema atrajo mucho más la atención de investigadores extranjeros. No es tan claro por qué, pero mi conocimiento sobre el caso similar de Guatemala, me lleva a pensar que podría estar relacionado al hecho de que, por ser parte directa y activa de esa historia, muchos investigadores prefieran trabajar sobre otros temas.⁵⁴ Y en tercero, mencionar la poca y tardía atención que ha recibido el estudio del

⁵⁴ Las historias y reflexiones que sirvieron de base para realizar este apartado no dedican mayor atención al papel actual de la antropología extranjera estudiosa de Perú. Los artículos consultados no permiten establecer el nivel de importancia que tiene la antropología hegemónica en el país.

racismo así como los estudios sobre etnicidad en Perú, lo cual aparentemente se debe al débil protagonismo que ha tenido el movimiento indígena peruano, exceptuando el referido al área amazónica.

3. Colombia

Como carrera profesional, la antropología colombiana se inició en el Instituto Etnológico Nacional, creado en 1941 bajo el impulso del etnólogo francés Paul Rivet⁵⁵. Once años después, la primera generación de antropólogos fundó el Instituto Colombiano de Antropología que absorbió al Instituto Etnológico. Durante esta etapa (años cuarenta y cincuenta), la carrera de antropología se impartió bajo el dominio de la tradición francesa, aunque en disputa con el culturalismo estadounidense que luchaba por convertirse en hegemónico. Se convirtió en carrera universitaria hasta los años sesenta; primero en la Universidad de los Andes en 1964 -privada- y luego en la Universidad Nacional de Colombia en 1967. Dado que muchos de sus fundadores y primeros catedráticos, recién regresaban de formarse en Estados Unidos, en esta fase inicial, predominó el culturalismo, la teoría del cambio cultural y la antropología aplicada que provenían de este país.⁵⁶

Sin embargo, a lo largo de la década siguiente (1970-1980) distintas versiones del marxismo lograron la hegemonía, favorecidas por la creciente polarización y radicalización política de los estudiantes y catedráticos. En 1970 se cerró la Universidad Nacional como respuesta a las movilizaciones estudiantiles; en 1972, nuevamente se clausuró esta institución, y además, se expulsó a varios catedráticos de antropología, quienes fueron

⁵⁵ En Colombia, Rivet también impulsó la creación del Museo de Antropología y la formación de al menos 30 investigadores. En su país, contribuyó al establecimiento del Instituto de Etnología y del Museo del Hombre. Llegó como exiliado a América del Sur debido a su inminente arresto por parte de los nazis, previamente había participado en la resistencia, el Comité de Vigilancia de los intelectuales antifascistas, y había sido elegido concejal de París como candidato único de izquierda. Después de la liberación, retornó a Francia y fue elegido como diputado socialista.

⁵⁶ Principalmente en programas de la Universidad de California, Columbia y Harvard.

restablecidos hasta 1974. Esto afectó el desarrollo normal de la investigación y el estudio académico de la antropología, aunque fue hasta la segunda mitad de la década, cuando se hizo más notoria la radicalización de las interpretaciones de la sociedad, la universidad y la antropología colombiana. Las dos últimas fueron señaladas de reproductoras del sistema capitalista y la herencia colonial, y al marxismo ortodoxo del primer lustro se le cuestionó por ser demasiado teórico, generalizante, esquemático, homogeneizador y universalista. En su lugar, se propuso un marxismo heterodoxo capaz de observar las múltiples vías de desarrollo que podían tomar las sociedades (Correa 2005: 7).

A diferencia de Perú donde según vimos antes, el estudio de los clásicos no fue la tendencia predominante sino que dominó el “marxismo de manual soviético,” en Colombia sí se estudio a Marx, Engels y Morgan, así como las posturas estalinistas, leninistas y maoístas sobre cuestión nacional, asuntos agrarios, desarrollo del capitalismo y lugar de la cultura. Tampoco se proscibieron autores que estaban fuera de esta tendencia como Durkheim y Malinowski. Para el antropólogo colombiano François Correa, la orientación marxista fue pertinente para pensar un país tan desigual como el suyo, además de que promovió la politización de la antropología y por lo tanto su fuerte articulación con el movimiento indígena colombiano. Sin embargo, el autor también reconoce el planteamiento de Myriam Jimeno, para quien la hegemonía marxista trajo muchos problemas a gran parte de la producción antropológica de América Latina, entre los cuales estuvo la “pérdida del vínculo de la disciplina con su propio corpus especializado” que en cierto sentido, conllevó a un debate puramente ideológico (Jimeno citada en Correa: 2003a: 9-10). Una muestra de ello fue la serie de monografías realizadas en aquel momento, en las que el marco teórico del materialismo histórico se sobrepuso a la descripción (Uribe y Miranda citados en Correa *Ibid.*).

Ahora bien, desde finales de los setenta se anunció la crisis de esta hegemonía cuando los estudiantes de la Universidad Nacional iniciaron protestas buscando reformar el pensum de estudios que consideraban estancado, desarticulado y desvinculado de las opciones que ofrecía el mercado laboral. Esta última demanda, probablemente constituyó uno de los primeros indicios de la despolitización que vendría en la década siguiente. Sin embargo, fue hasta 1985 y 1992 cuando se llevaron a cabo las reformas del pensum demandadas en la década anterior. Entonces, el marxismo fue relevado por el estructuralismo, el funcional- estructuralismo y el posmodernismo, y el interés por el campesinado se sustituyó por el estudio de los sistemas simbólicos indígenas, las ciudades, las relaciones de género, el medio ambiente, las relaciones interétnicas, los estudios afro-colombianos, la cultura popular, la antropología del desarrollo, y por supuesto, la violencia. Los temas a los que se les dio continuidad fueron familia y salud, que tenían una amplia tradición en la antropología colombiana (Correa 2005a: 11-12, 15-19).

Por otra parte, durante los años noventa se dieron otros cambios importantes: la implementación del posgrado en antropología forense en 1994 que respondió a la agudización de la guerra en el país y específicamente, al incremento de los casos de desaparición forzada; la creación de la maestría en antropología en la Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá en 1996, y posteriormente de una maestría en antropología jurídica. En la actualidad existen alrededor de 2,000 antropólogos,⁵⁷ las universidades ofrecen 8 programas de pregrado y 3 de posgrado (Uribe: 2005a 41-43, Uribe 2005b: 74; Jimeno 2005: 48).

Si tuviera que situar la antropología colombiana dentro del gran campo de la antropología latinoamericana, diría que ocupa un lugar

⁵⁷ No he podido averiguar cuál es el criterio utilizado para reconocer este título aunque suponemos que por lo reciente de la creación de la maestría, se incluyen aquí a licenciados y maestros en la disciplina. En cambio, como ya se dijo, en Brasil este título sólo le es concedido a quienes tienen una maestría.

intermedio y al parecer se encuentra en un proceso de fortalecimiento que puede llevarla a alcanzar un mayor reconocimiento en los próximos años. Un indicador de ello es el alto nivel académico de sus publicaciones, entre las que destaca la revista electrónica de arqueología y antropología “Antípoda”, publicada por la Universidad de los Andes (privada). También la organización de la página web del área de antropología de la Universidad Nacional donde se publican múltiples trabajos de estudiantes y profesores de la institución, y se facilita toda una serie de recursos para su formación. Y finalmente, el abundante material disponible en línea -en relación a otros países latinoamericanos, y en especial a Perú- sobre aspectos relacionados con la historia de la antropología colombiana.⁵⁸

Es difícil dar una explicación a este despunte a partir de la información disponible, sin embargo, es probable que en ello influya la gran ola migratoria de estudiantes y profesionales colombianos hacia instituciones de formación e investigación de otros países, especialmente Estados Unidos, México y Europa. Otro factor que probablemente influye es el referido por Myriam Jimeno sobre la multiplicidad de influencias recibidas por la disciplina en este país, no sólo por parte de las antropologías dominantes sino también de antropologías subalternas como son las de México⁵⁹, Brasil y algunos países asiáticos y africanos (2005: 48). Ahora bien, una de sus debilidades históricas sigue siendo, que a pesar de la fuerte carga teórica de sus programas de estudio, no ha tenido “grandes maestros” ni paradigmas que se hayan proyectado como escuelas (Correa 2005; Uribe 2005: 76). Esta carencia no se registra en Brasil, México y Perú, donde hubo un importante desarrollo del “indigenismo” que aunque también tuvo presencia en

⁵⁸ Además de los citados en este trabajo, pueden consultarse también los siguientes: Pineda: 2005; Giraldo 2005; Ardila s.f.

⁵⁹ Por ejemplo, el primer coordinador de la carrera de antropología en la Universidad Nacional de Colombia, venía de formarse en la Escuela Nacional de Antropología e Historia -ENAH-. Y otro ejemplo más, el invitado de honor del primer congreso de antropología realizado en este país en 1978 fue el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil (Correa 2005: 3-5; Jimeno 2005: 56).

Colombia, no alcanzó tanta relevancia como en los otros países.⁶⁰ Por otra parte, en los autores consultados existe un consenso respecto de que el elemento más característico de la antropología colombiana, es su compromiso crítico-político, en otras palabras, su vocación de transformar el país, cuya contraparte es cierto desprecio por el “academicismo”. Aunque este no es un elemento reivindicado de manera exclusiva por la antropología colombiana, en las reflexiones sobre ésta, destaca mucho más. Sobre este punto me ocupo a continuación.

3.1 El compromiso político

Este aspecto ha sido desarrollado ampliamente por Myriam Jimeno, para quien la especificidad de la antropología colombiana proviene de sus intervenciones y consecuentes implicaciones políticas y sociales⁶¹. Para la autora, el acento puesto en la **aplicación** como forma de compromiso con la sociedad, dio pie al surgimiento de la figura del “investigador- ciudadano crítico” que derivó en una antropología comprometida cuyo resultado no puede medirse en términos de número de publicaciones y tipo de publicaciones (ensayos y artículos académicos), ni en la producción de debates teóricos convencionales sino a partir de la gran cantidad de textos, informes y conceptos técnicos inéditos que ha producido (Jimeno 2005: 59; y citada por Restrepo *Ibid.*: 56). Una postura similar es planteada por su colega François Correa quien señala que desde la fundación de la carrera de antropología hasta la actualidad, la consigna dominante ha sido “el conocimiento para la transformación” razón por la cual el mecanismo para poner a prueba los conocimientos no sería sólo la sanción positiva del mundo académico, sino también el resultado de las experiencias prácticas, especialmente las derivadas de los proyectos realizados con poblaciones

⁶⁰ En esta diferencia podría haber influido la postura de uno de los grandes impulsores de la antropología colombiana en sus inicios, Paul Rivet, quien se opuso al indigenismo proveniente de México y Perú ya que tenía una visión pluralista que contrastaba con aquél (Cunin 2006: 3).

⁶¹ Planteamiento muy similar al de Roberto Cardoso de Oliveira. Ver p. 87 de este trabajo.

indígenas. Esta forma de investigación habría promovido la reflexión sobre el efecto que produce el discurso de los antropólogos en la realidad (Correa 2005a: 6 y Correa citado por Restrepo 2006: 57)⁶².

Desde la creación de los primeros departamentos de antropología se formaron grupos universitarios de apoyo a la búsqueda de reconocimiento de las reivindicaciones sociopolíticas y culturales de los pueblos indígenas. En 1968 esta búsqueda de compromiso político provocó una fuerte polémica en la Universidad de los Andes, que obligó a renunciar a los fundadores de la carrera de antropología, el francés Gerardo Reichel-Dolmatoff y su esposa. Los estudiantes los acusaron de derechistas y demandaron estudiar no sólo el pasado sino la realidad presente de los indígenas así como la búsqueda de su transformación. Ante ello, la pareja los acusó de confundir la investigación científica con la acción administrativo-política y de perderse en “discursos emotivos sobre cómo salvar al mundo y la humanidad” (Langebaek 2005: 157-158). En los años siguientes, el impulsó marxista profundizó la politización de la antropología colombiana ya que propuso no continuar caracterizando a las poblaciones indígenas únicamente en relación a sus diferencias culturales sino en sus relaciones económicas, sociales y políticas con la sociedad nacional. Esta perspectiva promovió que estrecharan lazos con otros profesionales de las ciencias sociales, lo que a su vez amplió su campo de visión y resultó en la realización de comparaciones no sólo entre poblaciones indígenas sino con otras poblaciones como campesinos y otros sectores “deprimidos” con quienes se estableció que compartían relaciones sociales similares (Correa 2005b 116).

⁶² Por ejemplo la emisión en 1976 de un comunicado contra el proyecto *Camelot* por parte de la Asociación Colombiana de Antropología sobre la ética en el ejercicio de la disciplina. Fue un proyecto de investigación social en Chile promovido por el departamento de Defensa de Estados Unidos a partir de 1965, que buscaba neutralizar las causas del descontento social que pudieran provocar insurrecciones armadas. Proyectos similares se implementaron en Argentina, Bolivia, Brasil, Canadá, Colombia, Guatemala, México, Paraguay, Perú y Tailandia (Giraldo 2005: 197).

En los últimos quince años, este tipo de compromiso se ha mostrado en la participación de antropólogos en el diseño de libros escolares, el “rescate” de los valores culturales y del pensamiento ecológico de las comunidades indígenas y afrocolombianas, así como en la transformación de la Constitución de 1991⁶³. Como señala Jimeno, pese a que en Colombia existe una capa académica especializada en la investigación básica, en general los antropólogos de este país junto con los de México y Perú transitan entre proyectos institucionales aplicados, reflexiones académicas y vida universitaria (2005: 58). Esta característica los diferenciaría en conjunto de la antropología brasileña, casi totalmente enraizada en la vida universitaria aunque como señala Alcida Rita Ramos, también en este país, practicarla se constituye en un acto político (citada por Jimeno 2005: 51).

Aquí puede notarse que históricamente la antropología colombiana –y es posible extender este planteamiento a otros países latinoamericanos- no se ha guiado fundamentalmente por el objetivo de constituirse en una ciencia objetiva, que siga los principios que vimos en el capítulo II para la antropología estadounidense y europea durante la mayor parte del siglo XX. Por esa razón ha generado un *habitus* disciplinar distinto, que implica no tanto la habilidad para producir y cuestionar teorías sino para describir situaciones, diagnosticar problemas empíricos y realizar propuestas de transformación (en la versión reformista); o la habilidad para vincular el conocimiento sobre la cultura con análisis políticos, que tengan como resultado una propuesta de transformación social radical (en la versión revolucionaria). Sin embargo, sería necesario pensar con mayor detenimiento si “el compromiso político” y las diversas formas que éste puede tomar, constituye un objetivo explícito de la antropología de los países latinoamericanos, o si más bien ha sido un elemento que se ha sobrepuesto

⁶³ Estas acciones son reivindicadas en la página web del departamento de antropología de la Universidad Nacional de Colombia que puede consultarse en: <http://www.humanas.unal.edu.co/antropologia/historia.html>

forzosamente a la disciplina en razón de los tipos de Estado donde se inserta (autoritarios, oligárquicos, racistas, convulsionados, etc.). También sería necesario analizar hasta qué punto, cuando el “compromiso político” implica no tener tiempo, disposición y recursos para desarrollarse teóricamente, éste puede considerarse una particularidad de la antropología latinoamericana y no, un factor que promueve la reproducción de la desigualdad con respecto a la antropología de los países hegemónicos.

Por otra parte es necesario matizar la idea implícita en el planteamiento de la mayoría de autores citados en este trabajo respecto de que el compromiso político de la antropología latinoamericana ha estado orientado solamente en forma progresista o incluso izquierdista. Aquí me gustaría rescatar la idea de Restrepo (2006: 58) respecto de que, si bien, definitivamente hay una articulación muy fuerte entre la antropología y el campo político en este país, las modalidades de esta articulación son variadas: neoliberales, reformistas y las que piensan en transformaciones estructurales. Para el caso de Perú, Degregori y Sandoval realizan un cuestionamiento similar al señalar que en algunos casos, la disciplina ha producido conocimientos útiles para cuestionar el poder, pero también ha creado otros útiles para sostenerlo. Esta afirmación parece obvia pero es común que los antropólogos latinoamericanos se conciban a sí mismos como “comprometidos,” un término que puede no decirnos nada y que esconde los debates que giran alrededor de las múltiples y contradictorias significaciones que puede tomar. Además, en ambos casos puede aplicarse a idea de que, si bien la politización de la disciplina ha sido una fuente de creatividad metodológica y apoyo interdisciplinario, es necesario reconocer que también ha sido fuente de debilidades en la acumulación y profundización de conocimientos (Jimeno 2005: 59).

Por otra parte, al contrastar el caso de Colombia y Perú, llama la atención que en las historias y reflexiones sobre la antropología del primero, se resalta el vínculo que existe con las poblaciones indígenas -gran parte de las cuales habitan en zonas de guerra- pero no se menciona el que impacto

que ha tenido en éstas, la guerra de más de cuatro décadas entre el gobierno y las distintas guerrillas. En Perú sucede casi lo inverso, se habla muy poco del impacto del movimiento indígena en la antropología ya que ha tenido poco protagonismo en comparación con otros países, mientras se da cierto espacio al impacto de la guerra –aunque sin mayor profundización–.

Los datos disponibles sobre violencia política y antropología en Colombia están referidos a un período anterior al trabajado acá, remiten al momento seguido a la instauración conservadora en 1947 cuando antropólogos liberales tuvieron que exiliarse ante la imposibilidad de ejercer su profesión⁶⁴. Varios fueron expulsados luego de ser acusados de comunistas y por la misma razón se cerró el Instituto Etnológico del Cauca. Al parecer, esta situación provocó que durante los sesenta, la Universidad de los Andes optara por el culturalismo en lugar de la “sociología de ruptura” característica de la época (Giraldo 2006: 194-197). El silencio de los autores comentados acá, respecto al modo en que los antropólogos han sido afectados por la larga guerra colombiana y por otras situaciones, contrasta con la descripción casi dramática sobre la situación actual de los intelectuales colombianos expuesta el historiador Miguel Ángel Urrego, con el cual cierro este apartado:

“El conflicto armado en Colombia, ha agravado las difíciles condiciones bajo las cuales trabajan los intelectuales, especialmente los disidentes. Margina-dos de sus espacios naturales debido a los bruscos cambios internacionales de la última década, vilipendiados por los epígonos de la moda posmoderna, afectados por los giros en los temas de investigación, degradados por la lógica del mercado, confundidos por sus propias contradicciones, señalados por sus

⁶⁴ El siguiente testimonio del antropólogo Milciades Chaves me parece muy revelador de ese momento, seguramente muy similar a otros de épocas posteriores y en otros países: “no nos dejaron ser antropólogos. Estábamos en el dintel de comenzar a dar, y en ese momento nos truncaron. Nos echaron. [...] teníamos un interés muy grande en ser antropólogos. Tomamos con verdadera pasión la antropología. Pero ser liberal -porque ninguno era marxista- lo hacía imposible” (citado por Arocha y Friedemann en Giraldo 2005: 196).

compañeros de generación instalados en el Estado, y finalmente, sometidos al fuego cruzado de paramilitares y guerrilla, quedan reducidos simplemente a elaborar su constancia histórica contra el neoliberalismo, el neoconservadurismo y la intolerancia política, o se limitan a pasar el cuarto de hora histórico de la mejor forma posible” (2002: 219).

3.2 Tensiones al interior del campo antropológico latinoamericano

Una de las principales preocupaciones de los analistas de las antropologías latinoamericanas es la relación que ésta mantiene con las antropologías hegemónicas. Desde cierta visión pesimista y bastante crítica François Correa se preocupa porque en Colombia la antropología se encuentre sumamente actualizada en los paradigmas extranjeros novedosos pero no sea capaz de analizar ni criticar su pertinencia para pensar la realidad del país. (2005a: 3-4). Eduardo Restrepo también manifiesta una preocupación similar, específicamente por los impactos que las antropologías “hegemónicas estadounidenses” están teniendo en Colombia: la presencia cada vez mayor de sus discusiones y estilo de argumentación así como la “corporativización de la producción académica” que ha implicado entre otras cuestiones, la aplicación mecánica de criterios de calidad como la indexación de revistas especializadas y ciertas formas de evaluación de los resultados a nivel institucional e individual. En gran medida, señala, son los antropólogos colombianos formados y/o especializados en centros hegemónicos de la disciplina, quienes juegan el papel de mediadores en esta influencia, especialmente porque al regresar a su país, rápidamente se sitúan en los puestos clave (*Ibid.*). Sin embargo, matiza estas afirmaciones al afirmar que mientras algunos agentes del campo se pliegan a sus designios, otros las impugnan (2006: 58-62).

En los demás países latinoamericanos también está presente esta tensión; son comunes los reclamos respecto de que los antropólogos de los países dominados no son tomados como colegas por los de los países dominantes, sino como aprendices, a menos que estén certificados por las instituciones de éstos. También se cuestiona que no se cite a los investigadores latinoamericanos ni se reconozcan los aportes de éstos al pensamiento hegemónico (De la Cadena 2006). Así mismo se les señala de adolecer de graves problemas de interpretación, de un comportamiento ético inadecuado y no hacer esfuerzos por enmendar sus errores (Ramos 2004). Además, se cuestiona el hecho de que se tomen la libertad de realizar severas críticas a los antropólogos latinoamericanos por actitudes racistas y clasistas hacia los grupos étnicos y/o subalternos de su país (Velho 2006) pero no estén dispuestos a debatir con éstos sobre su propio desempeño (Uribe 2005).

Coincido en todos los puntos anteriores, salvo en que la mayor parte de los autores referidos sostienen una postura defensiva a la hora de evaluar la relación entre los antropólogos latinoamericanos y los antropólogos extranjeros, mostrando dificultades para realizar un balance más o menos objetivo y profundo. Existe una tendencia a resaltar esencializar las diferencias entre ambas, mostrando una imagen homogénea de cada una, aunque en realidad en su interior existen diferencias y desigualdades muy relevantes. Un ejemplo de ello puede constatarse en el siguiente texto del antropólogo peruano Raúl Romero que refiere al contraste entre los antropólogos peruanos y los antropólogos extranjeros (europeos y estadounidenses) aunque también incluye la figura de los “peruanistas”:

“Los antropólogos peruanos toman parte de la vida política del país, actúan dentro del Estado, entran y salen de la academia para meter el hombro construyendo la nación, están metidos en los medios de comunicación, salen en los periódicos, en la televisión, son parte de la vida nacional, y cualquier obra de ciencias sociales se constituye de

inmediato en un aporte para el desarrollo del Perú como nación. Nada de esto ocurre en la antropología anglosajona. Por eso cuando vienen en el verano boreal nos evalúan preguntándonos sólo por nuestros sueldos, nos preguntan si tenemos seguro de jubilación y casa propia. Sólo los llamados "peruanistas", que ya se han convertido en "locales", aprenden a pensar como nosotros, y le dan la debida importancia al rol social y político que juega el antropólogo y todos los demás científicos sociales en el Perú. Esos valores debemos rescatarlos nosotros mismos, porque muchas veces nos olvidamos de valorarlos debidamente" (Romero 2005 s.f.).

Aquí podemos ver que como una característica comúnmente atribuida a las antropologías latinoamericanas (el compromiso político) se absolutiza a tal punto de negar la existencia de antropólogos extranjeros que también se "comprometen" y de antropólogos peruanos que no lo hacen. Así mismo, se esquiva la discusión sobre los diversos significados del acto de comprometerse políticamente. En ese sentido es importante resaltar los comentarios de Restrepo (2006: 58) y Degregori y Sandoval (2002: 2-4) sobre que las antropologías latinoamericanas están inscritas en sociedades ampliamente desiguales en términos socio-económicos y culturales, lo cual se refleja de manera muy visible en sus comunidades académicas e intelectuales. Ambos señalan que estas últimas están fragmentadas al interior de la nación, estando sus diferenciaciones demarcadas principalmente por las fronteras entre las universidades públicas y privadas, populares y de élite, metropolitanas y provinciales⁶⁵ y entre los antropólogos indígenas y los mestizos.⁶⁶ A estas separaciones se agrega la de los

⁶⁵ Divisiones que reflejan también diferenciaciones teóricas, ya que en el caso de Perú, Degregori refiere que durante los setentas, los limeños eran más estructuralistas y los provincianos más marxistas- leninistas.

⁶⁶ Este último binomio no recibe atención por parte de las otras historias de la antropología latinoamericana revisadas. Para el caso de Guatemala puede consultarse: "Historia, memoria y representaciones: encuentros, desencuentros, y debates entre los intelectuales mayas y sus múltiples otros" McLeod (2006). Para

antropólogos asentados en sus países en contraposición a los que están estrechamente vinculados a las redes transnacionales del conocimiento y/o viven en el exterior. Fronteras que se experimentan como tensiones y que generan disputas importantes sobre el sentido y *deber ser* de la antropología en general y de la antropología latinoamericana en particular. Por ello deben ser explicitadas y analizadas con mayor fineza proporcionando datos concretos sobre esta relación. Lamentablemente, los intérpretes de las antropologías latinoamericanas producen muy pocos datos concretos sobre sí mismas y sobre su relación con las antropologías dominantes. La mayoría de trabajos sobre el tema no traspasan el nivel reflexivo/ ensayístico por lo que no incluyen datos como la proporción de estudios realizados por extranjeros respecto de los elaborados por nacionales, en relación a cuáles temas, con qué impactos, etc. Este tipo de indicadores nos ayudaría a entender las diferencias relaciones establecidas entre las antropologías del Sur y del Norte: alianza, imposición, antagonismo, dependencia, parasitismo, etc.

4. A modo de conclusión: pensar la antropología latinoamericana a partir de la teoría de Pierre Bourdieu

A lo largo de este trabajo he buscado mostrar los potenciales y debilidades de la teoría de los campos del sociólogo Pierre Bourdieu para analizar el desarrollo de la antropología (capítulo II), y especialmente de la antropología latinoamericana (capítulo III). Más que un estudio detallado de la posible aplicación de todos los elementos de esta teoría, me he concentrado en algunos aspectos que consideré cruciales y/o poco debatidos en la actualidad. Éstos son: 4.1) Las formas en que se manifiestan las desiguales condiciones de acceso al conocimiento antropológico en el mundo (es decir al capital específico de la disciplina), los factores que dan

México un breve comentario sobre el papel que han jugado intelectuales y antropólogos indígenas aunque sin atender a la relación entre éstos y los mestizos, puede verse en: De la Peña 2002: 40.

origen a estas condiciones y que contribuyen a reproducirlas y 4.2) La autonomía relativa del campo antropológico respecto del campo político.

4.1 Desigualdad

El primer inciso parte de la premisa de que hoy en día la antropología constituye un gran campo de conocimiento a nivel mundial que se encuentra unificado a través de relaciones de poder. En el trabajo se destacan **tres niveles de relaciones jerárquicas** que a continuación preciso para clarificar elementos y discusiones que pudieron haber quedado desarticuladas y/o ambiguas en el trabajo:

4.1.1 Relaciones jerárquicas entre antropologías dominantes y antropologías dominadas: las primeras deben entenderse como la antropología producida en los centros hegemónicos de los países dominantes a nivel político y económico, lo que significa que no toda la antropología producida en Europa y Estados Unidos está incluida en esta categoría. Su carácter hegemónico está dado por la capacidad que tienen para proponer –y hasta cierto punto imponer– los paradigmas teóricos, empíricos e incluso administrativos de la disciplina. Las antropologías dominadas se definen principalmente porque su producción está constantemente “referida” a la que se realiza en los centros hegemónicos. “Referida” significa aquí, imitación mecánica, reapropiación creativa e incluso interpretación errada⁶⁷. Están presentes en países del “primer” y “tercer” mundo, pero la diferencia es que, si bien en este último existen centros hegemónicos, no lo son en un nivel tal que pueda equipararseles a los del primer mundo.

Como conjunto, la antropología latinoamericana puede considerarse como dominada; el origen de esta posición se vincula a la interrelación de varios factores aunque aquí destaco principalmente dos:

⁶⁷ Paradójicamente las posiciones de extrema dominación implican que esta referencia sea muy débil. Ver p. 55 de este texto. Sobre la interpretación errada consultar las pp. 31 y 32.

a) Su conversión tardía en disciplina universitaria respecto de la experiencia de este mismo proceso en Europa y Estados Unidos. En estos últimos, el proceso se inicia a finales del siglo XIX mientras que en América Latina se da más o menos a mediados del siglo XX. En términos bourdesianos esto significaría que Latinoamérica experimentó un proceso más breve de “acumulatividad” de conocimiento. Sin embargo, si retomamos las críticas a esta idea señaladas en el capítulo I, sabemos que este factor no puede ser definitorio porque la acumulación de conocimiento no es en sí misma un proceso continuo y lineal. Prueba de ello son los efectos regresivos o de estancamiento que hoy en día están teniendo las políticas neoliberales en los mecanismos de acumulación de conocimiento en Francia -referidas por el propio Bourdieu-; y los impactos similares que tuvieron las guerras y dictaduras militares en Latinoamérica en el último cuarto del siglo XX.

b) El acceso desigual a los medios de producción de conocimiento. Si bien en el trabajo que presento acá no fue posible mostrar datos concretos al respecto, sí aparecen las constantes referencias que hacen los analistas de la antropología latinoamericana a los bajos niveles de financiamiento público y privado para la investigación (excepto México y Brasil) así como la dependencia histórica de fondos extranjeros públicos y privados. Ello se traduce en una larga cadena de recursos deficientes: infraestructura inadecuada, bibliotecas incompletas, profesores con formación débil, estudiantes de medio tiempo, investigadores mal pagados, etc. que a su vez, necesariamente da lugar a producciones académicas débiles e incompletas aunque paradójicamente también creativas. Este planteamiento que puede parecer de un determinismo simplista, no pretende negar el alto nivel teórico y académico de varias producciones antropológicas latinoamericanas han alcanzado, sino señalar que en el continente no están dadas las condiciones que las potencien. Por lo tanto este elemento se constituye en una pieza central de la reproducción de la situación de dominación de la antropología latinoamericana.

4.1.2 Relaciones jerárquicas al interior de las antropologías dominantes y al interior de las antropologías dominadas: Sobre las primeras he hecho mención al inicio del numeral 1. En cuanto a Latinoamérica, las jerarquías son notorias por ejemplo en la distancia teórico- metodológica y de infraestructura administrativa y educativa que separa las antropologías de Brasil y México, de las de otros países latinoamericanos. En los años cuarentas y cincuentas, el gran impulso a la antropología en México, Perú y Brasil está relacionado con el tipo de elites de estos países y sus correspondientes proyectos políticos hegemónicos, así como con los intereses políticos, económicos y científicos que sobre éstos, tuvieron países extranjeros como Francia, Alemania y Estados Unidos. La forma particular en que se combinaron estos dos factores en cada espacio nacional hizo posible, entre otras cuestiones relevantes, la creación de sistemas de posgrado e investigación consolidados. En Brasil, fue clave el balance entre una dictadura militar menos represiva que la de otros países de la región junto con el apoyo financiero filantrópico de Estados Unidos; en México, fue fundamental la forma estable que tomó el estado post-revolucionario así como su dominio del ámbito educativo y científico, y la cercanía con Estados Unidos. Como contraste, en Colombia el sistema de posgrados se creó tardíamente y hoy en día tiene como sostenes principales la privatización de la educación universitaria estatal y la extensión de las universidades privadas. No quedan tan claras las razones por las que la antropología peruana va quedando rezagada, pero ya se mencionó que probablemente fueron centrales el quiebre militar conservador en 1975 y la guerra iniciada en 1980 entre el ejército y la guerrilla. El impacto de esta última también debe tomarse en cuenta en el caso colombiano, aunque la fortaleza del mundo académico y universitario privado puede haber cumplido un contrapeso relevante.

La importancia de mostrar las jerarquías que funcionan al interior de la antropología latinoamericana es que permite romper el modelo binario: antropologías dominadas (Asia, África y América Latina) - antropologías

dominantes (Estados Unidos y Europa). Así, tenemos que la antropología mexicana es una referencia obligada para Centroamérica, mientras que la brasileña lo es para Argentina. A la vez, para la antropología mexicana y brasileña, son referencias obligadas y probablemente más directas las antropologías estadounidense y francesa, y por lo tanto cumplen un papel de mediación de éstas últimas hacia los demás países. Un papel de mediación que seguramente no puede interpretarse solo como traducción exacta de las teorías y formas de investigación (más) dominantes y que deberá investigarse con mayor fineza.

4.1.3 Relaciones jerárquicas al interior de las antropologías dominadas: Este último nivel refiere a las posiciones desiguales de acceso al conocimiento dentro de un marco nacional específico en razón de al menos los siguientes elementos: clase, género, etnia, nivel de ingresos y ubicación geográfica. Dados los altos niveles de desigualdad que presenta América Latina, se considera que todos estos rubros son fundamentales a la hora de analizar su producción antropológica. En la mayoría de países latinoamericanos las comunidades de antropólogos generalmente han estado conformadas por investigadores y estudiantes cuya distancia social es muy amplia respecto de los grupos que estudian (a luz de los criterios arriba mencionados). La forma particular de las estructuras socio-económicas y culturales de gran parte de los países latinoamericanos implica que quienes tienen acceso a la educación universitaria y en consecuencia al mundo intelectual y académico, provengan predominantemente de las elites y las clases medias, y por lo tanto, sean de origen criollo y mestizo. Por lo tanto los indígenas y los negros, pero también las mujeres han estado tradicionalmente excluidos de la comunidad de antropólogos, si bien hay índices de que esta estructura se está modificando lentamente. En una investigación más profunda deberá hacerse un esfuerzo por analizar el tipo de vínculos entre el tipo y forma de las producciones antropológicas y los orígenes sociales de sus autores; sin embargo, hoy en día no contamos con mayor información al respecto.

4.2 Autonomía relativa

El otro punto que me ha interesado destacar son las relaciones del **campo antropológico con el campo político**. A mi parecer, en Latinoamérica la antropología ha construido su identidad integrando no únicamente su aspecto de “campo científico” sino también el de “campo político” y “campo intelectual”. Como se dijo antes, esta interrelación también se da en otras esferas como Europa y Estados Unidos⁶⁸, sin embargo, considero –junto con probablemente todos los estudiosos de esa problemática que han sido referidos en el trabajo- que en el continente latinoamericano esta relación es mucho más estrecha, evidente y/o inmediata. Según la teoría de Bourdieu, la legitimidad otorgada al conocimiento antropológico estaría dada por las propias reglas del campo, mismas que filtrarían las condiciones históricas, sociales y personales en que se produce el conocimiento. Pero durante ciertos períodos históricos, en varios países latinoamericanos pareciera que este filtro ha sido muy débil provocando que el impacto de las condiciones históricas, sociales, etc., tengan un peso mucho más fuerte.

En los casos estudiados, esto ha quedado demostrado en el impacto tan fuerte que han tenido en la antropología de los países analizados, hechos tales como: cambios de gobierno, golpes de Estado, guerras internas, surgimiento de guerrillas, etc. Un caso paradigmático es **Brasil**, donde la institucionalización del gran aparato universitario que posibilitó la consolidación de los posgrados en antropología y ciencias sociales, fue posible gracias al impulso político y financiero de las elites militares y económicas del país. Pero también en **Perú**, donde la llegada de gobiernos militares progresistas sustentó “la edad de oro” de la disciplina, a la vez que el “quiebre conservador” influyó en el inicio de su decaimiento. En este país

⁶⁸ Esto se muestra en diferentes partes del trabajo como son la influencia del anticomunismo en el financiamiento de la sociología francesa (casos Marcel Mauss y Henri Lefebvre), la persecución de antropólogos estadounidenses debido a sus posturas políticas durante el *macarthismo*, y la participación de antropólogos europeos y estadounidenses en cargos políticos y/o partidos políticos.

y en otras naciones latinoamericanas, la intervención del campo político también se muestra en que los criterios que han dado validez a su producción antropológica han estado subordinados en gran medida a agentes externos al campo antropológico. Es decir a las necesidades políticas del Estado, los movimientos sociales, los partidos políticos y/o o los grupos guerrilleros. Un ejemplo muy subrayado es la utilización de los manuales marxistas como únicos referentes teóricos durante los sesenta y setenta; bajo el objetivo de no frenar o deslegitimar los proyectos revolucionarios de los distintos grupos contra-hegemónicos, se impidieron o anular discusiones e investigaciones que se salieran de este marco, es decir, se anuló la lógica propia del campo. Por último, en **Colombia**, me interesa destacar el caso del auge de la antropología forense (al igual que en Guatemala) como respuesta inmediata, improvisada y necesaria, a la enorme cantidad de asesinatos y desapariciones extrajudiciales que ha dejado la guerra.

Para cerrar estos comentarios finales quiero señalar que una problemática no resuelta del trabajo pero definitivamente central es la pregunta por el sentido que tiene la idea de que el compromiso político de la antropología latinoamericana con los pueblos y/o clases subordinadas es una característica particular de ésta que no puede entenderse necesariamente como una característica de su atraso, menor nivel de acumulatividad de conocimiento y/o bajo nivel de autonomía relativa. Es un planteamiento que no pude discutir hasta sus últimas consecuencias por mis propias indefiniciones teóricas y políticas. Acepto que existe una mirada interna de la antropología latinoamericana que muchas veces se expresa en planteamientos y actos políticos, misma que no es en sí misma una característica de desventaja pero considero que ésta puede rendir todos sus frutos sólo si existiera sustentada en medios de producción de conocimiento adecuados. Mi gran preocupación es que a pesar de grandes voluntades, continuamos careciendo de las bases para pensar a nosotros mismos y en consecuencia para imaginar/diseñar nuestro futuro. En esa línea, la des-

colonización del pensamiento sociológico y antropológico latinoamericano que parece ser una preocupación central hoy en día, no sólo debe asumirse desde la crítica interna de los textos escritos dentro y fuera del continente, sino también desde las condiciones que le dan vida a éstos.

Bibliografía

Alexander, Jeffrey

1995 *The reality of reduction: the failed synthesis of Pierre Bourdieu. Fin-de-siècle social theory: relativism and the problem of reason.* Verso.

Appadurai, Arjun

2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización.* Buenos Aires: Trilce/ Fondo de Cultura Económica.

Ardila, Gerardo

(s.f.) *Gerardo Reichel-Dolmatoff y la historia de las ciencias sociales en Colombia.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. [en línea] <<http://www.lablaa.org/blaavirtual/antropologia/gerardo/gerardo3a.htm>>.

Associação Brasileira de Antropología

(s.f.) Histórico. <<http://www.abant.org.br/>>.

Baud, Michiel

2003 *Intelectuales y sus utopías. Indigenismo y la imaginación de América Latina.* Amsterdam: Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos –CEDLA–.

Bourdieu, Pierre

1983 “Campo intelectual, campo del poder y habitus de clase”. En: Pierre Bourdieu, *Campo del poder y campo intelectual*. Buenos Aires: Folios.

1988 *Homo academicus*. Stanford: Stanford University.

2003a “El campo científico. Por una sociología del campo científico.” En: Pierre Bourdieu. *Los usos sociales de la ciencia*. pp.11-57. Buenos Aires: Nueva Visión.

2003b [original 1975] “Los intelectuales y los poderes”. En: Pierre Bourdieu. *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

2003c “Los usos sociales de la ciencia. Por una sociología clínica del campo científico” En: Pierre Bourdieu. *Los usos sociales de la ciencia*. pp.71-140. Buenos Aires: Nueva Visión.

2003d *El oficio de científico: ciencia de la ciencia y reflexividad*. Curso del Collège de France 2000-2001. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, Pierre (coord.).

1999 *La miseria del mundo*. Madrid: Akal.

Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant

2005 *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Cardoso de Oliveira, Roberto

2004 “El movimiento de los conceptos en antropología.” En: Alejandro Grimson, Lins Ribeiro y Pablo Semán (comp.). *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*, pp. Buenos Aires: Prometeo.

Clifford, James

1999 “Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología” en: James Clifford. *Itinerarios transculturales*. pp. 71-119. Madrid: Gedisa.

Comisión de la Verdad y Reconciliación

2003 Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación de Perú. Anexo 2. Tomo IX. ¿Cuántos peruanos murieron? Estimación del total de víctimas causadas por el conflicto armado interno entre 1980 y 2000. 13-55pp. [en línea] [http://www.cverdad.org.pe/ifinal/pdf/Tomo %20%20ANEXOS/ANEXO%202pdf](http://www.cverdad.org.pe/ifinal/pdf/Tomo%20%20ANEXOS/ANEXO%202pdf)>

Corcuff, Philippe

2005 “Lo colectivo en el desafío de lo singular: partiendo del *habitus*”. En: Bernard Lahire (dir.) *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Correa, François

2005a Transformaciones académicas en la antropología social de la Universidad Nacional. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, junio 2005. [en línea] <www.humanas.unal.edu.co/colantropos/>.

2005b “¿Recuperando antropologías alter-nativas?” en *Antípoda*, jul.- dic. núm. 1. Antropologías metropolitanas y antropologías periféricas: encuentros y desencuentros. pp.109-119. [en línea] <<http://antipoda.uniandes.edu.co/datos/rev1/index.htm>>.

Corrêa, Mariza

1993 “Breve esbozo de la antropología brasileña reciente (1960-1980).” En *Alteridades*, año 3, número 6, pp13-16.

Cunin, Elizabeth

2006 “De la antropología del otro al reconocimiento de otras antropologías” Ponencia presentada en el coloquio: *El espacio público de las ciencias sociales y humanas*. Universidad de Buenos Aires, Centro Franco Argentino, 20 y 21 de noviembre de 2006. [en línea] <http://www.ram-wan.net/html/documents.htm>.

Degregori, Iván

(s.f.) Entrevista realizada por Franklin Medrano y Gonzalo Gómez. [en línea] <<http://www.proyectocoherencia.org/portal/content/view/69/68/>>

2006 “Perú. From Anthropologies of the Other to the creation of a shared diversity”. En: Deborah Poole (comp.) *A Companion of Latin American Anthropology*. New York: Blackwell.

Degregori, Ivan, Javier Ávila y Pablo Sandoval

2001 *Enseñanza de la antropología en el Perú*. Investigaciones Breves vol. 15. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/ Consorcio de Investigación Económica y Social. [en línea] <<http://cies.org.pe/files/active/0/ib15.pdf>>.

De la Cadena, Marisol

2006 “The production of Other knowledges and its Tensions: from Andeanist Anthropology to Interculturalidad?” en Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.) *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within System of Power*. [en línea] <<http://www.ram-wan.net/html/documents.htm>>.

De la Peña, Guillermo

2002 "Los debates y las búsquedas: ayer, hoy, mañana" En: Guillermo De la Peña y Luis Vásquez (coord.) *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*. Biblioteca Mexicana. pp.21-49. México: Instituto Nacional Indigenista. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes Fondo de Cultura Económica.

De la Peña, Guillermo y Luis Vásquez

2002 "Introducción." En: Guillermo De la Peña y Luis Vásquez (Coord.) *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*. pp.7-17. México: Biblioteca Mexicana. Instituto Nacional Indigenista. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes Fondo de Cultura Económica.

Díaz Cruz, Rodrigo

2006 Cátedra de teoría antropológica II. Posgrado de antropología, México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa,

Escobar, Arturo

1999 *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Centro de Estudios de la Realidad Colombiana, Instituto Colombiano de Antropología. Colección Antropología en la modernidad vol. 3.

Escobar, Arturo y Lins Ribeiro, Gustavo

2006 "Las antropologías del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder." En *Universitas Humanística*, enero-junio núm. 61 pp.15-49. [en línea] < <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=79106102&iCveNum=5712>>.

Ethis, Emmanuel y Emmanuel Pedler

2005 "La legitimidad cultural en cuestiones". En: Bernard Lahire (dir.). *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.

Fabiani, Jean-Louis

2005 "Las reglas del campo" En: Bernard Lahire (Dir.). *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.

Gandarilla, José

2007 "Mercantilización y privatización de la educación superior" En: José Gandarilla (comp.) *Reestructuración de la universidad y del conocimiento*. Centro de investigaciones Interdisciplinarias en ciencias y humanidades. Coordinación de humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.

García, Andrés

2001 "Introducción. La razón del derecho: entre habitus y campo" al libro de Pierre Bourdieu *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao: Desclée de Brouwer.

García Canclini, Néstor

(s.f.) "La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu." [en línea] <<http://www.catedras.fsoc.uba.ar/rubinich/biblioteca/web/acanclin1.html>>.

1991 *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*: Barcelona: Paidós.

2005 *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.

Geertz, Clifford

1994 "Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social" en Clifford Geertz *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas* pp.32-49. México, D.F.: Paidós.

1997 *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.

Giraldo, Paola

2006 "Adiós a la inocencia, crónica a una visita al estilo nacional de hacer antropología". En *Antípoda, jul.- dic.* núm. 1. Antropologías metropolitanas y antropologías periféricas: encuentros y desencuentros. pp. 185-199. [en línea] <<http://antipoda.uniandes.edu.co/datos/rev1/index.htm>>.

Gledhill, John

2000 *El poder y sus disfraces: perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Bella Terra.

Godelier, Maurice

1976 "Antropología y economía ¿Es posible la antropología económica?" en Maurice Godelier comp.). *Antropología y Economía*. Pp.279-333. Barcelona: Anagrama.

González, Horacio

2000 "Cien años de sociología en la Argentina: la leyenda de un nombre. En: Horacio González (comp.) *Historia crítica de la sociología argentina. Los raros, los clásicos, los discrepantes*. Buenos Aires: Colihue.

Gramsci, Antonio

1960 [original 1955] "La formación de los intelectuales" En: *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Lautaro.

Grimson, Alejandro y Pablo Semán

2004 "Introducción". 15-34 En: Alejandro Grimson Et. Al. (Comp.) *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*. Asociación Brasileña de Antropología/Prometeo/ Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires.

Grossi, Miriam Pillar

(s.f.) "Cincuenta años de la Asociación Brasileña de Antropología." <http://www.uniandinos.org.co/capitulos/profesional/antropologia_documentos2.h>

Guber, Rosana y Sergio Visacovsky

1999 "Imágenes etnográficas de la nación. La antropología social argentina en los tempranos años setenta". Ponencia presentada en el seminario internacional "Uma agenda para a antropología a partir da América Latina". Serie antropología # 251. <<http://www.unb.br/ics/dan/Serie251empdf.pdf>>.

Harris, Marvin

2000 *Teorías de la cultura en la era posmoderna*. Barcelona: Crítica.

Heller, Ágnes y Ferenc Fehér

1985 *Anatomía de la izquierda occidental*. Serie Historia, ciencia, sociedad, vol. 194. Barcelona: Península.

Hobsbawm, Eric

1995 *Historia del siglo XX: 1914-1991*. Barcelona: Crítica.

Hofmeister, Wilhelm y H.C.F. Mansilla (ed.)

2003 *Intelectuales y política en América Latina. El desencantamiento del espíritu crítico*. Rosario: Homo sapiens.

Hollensteiner, Stefan

2003 "Los intelectuales de izquierda, la política y la transición democrática en Argentina y Brasil". En: Wilhelm Hofmeister y H.C.F. Mansilla (ed.) *Intelectuales y política en América Latina. El desencantamiento del espíritu crítico*. 229-257pp. Rosario: Homo sapiens ediciones.

Jimeno, Myriam

2005 "La vocación crítica de la antropología latinoamericana." En *Antípoda* jul.- dic. núm. 1. Antropologías metropolitanas y antropologías

periféricas: encuentros y desencuentros. pp.43-65. [en línea]
<http://antipoda.uniandes.edu.co/datos/rev1/index.htm>.>

Klarén, Peter

2004 *Nación y sociedad en la historia del Perú*. Serie Estudios Históricos núm. 36, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Krotz, Esteban

1993 “La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes” en *Alteridades*, núm. 6, UAM-I, México, D.F.

2002 *La otredad cultural. Entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México, D.F.: Universidad Autónoma metropolitana/ Fondo de Cultura Económica.

Lahire, Bernard (dir.)

2005a *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu, deudas y críticas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Lahire, Bernard

2005b “Presentación: por una sociología en buen estado”. En: Lahire, B. (Dir.) *Pierre Bourdieu, deudas y críticas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

2005c “Campo, fuera de campo y contracampo” En: Lahire, Bernard. (Dir.) *Pierre Bourdieu, deudas y críticas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Lander, Edgardo

2000 “La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.” En: Edgardo Lander (comp.) *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. pp.11-39 Caracas: CLACSO/FACES/ Universidad Central de Venezuela. [en línea] <<http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/lander/2.pdf>>.

Langebaek, Carl Henrik

2006 “De los Alpes a las selvas y montañas de Colombia: el legado de Gerardo Reichel-Dolmatoff.” En *Antípoda*, jul.-dic. núm. 1 Antropologías metropolitanas y antropologías periféricas: encuentros y desencuentros. pp.139-171. [en línea] <<http://antipoda.uniandes.edu.co/datos/rev1/index.htm>>.

Lash, Scott

1997 *Sociología del posmodernismo*. Buenos Aires: Amorroutu.

Levidow, Les

2006 "Mercantilizando la educación superior: estrategias neoliberales y contraestrategias" En: José Gandarilla (comp.) Reestructuración de la universidad y del conocimiento. Centro de investigaciones Interdisciplinarias en ciencias y humanidades. Coordinación de humanidades. Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.

Llobera, Joseph

1990 *La identidad de la antropología*. Barcelona: Anagrama.

Mansilla, H.C.F

2003 "Intelectuales y política en América Latina" en Wilhelm Hofmeister y H.C.F. Mansilla (eds.) Intelectuales y política en América Latina. El desencantamiento del espíritu crítico. Homo sapiens ediciones, Rosario (1ra ed.) 17-43pp

Mato, Daniel

2001 "Introducción: cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2". En: Daniel Mato (comp.) (15-23pp.). Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2. CLACSO, Buenos Aires. <<http://168.96.200.17/ar/libros/mato/intro.pdf>>.

McLeod

2006 "Historia, memoria y representaciones: encuentros, desencuentros, y debates entre los intelectuales mayas y sus múltiples otros." Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, Centro de Investigaciones Postdoctorales, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad Central de Venezuela-FACES. Colección Monografías # 27 <<http://www.globalcult.org.ve/doc/Monografias/MonografiaMacleod.pdf>>

Ortiz, Renato

2004 "Notas sobre las ciencias sociales en el Brasil" en Ortiz, Renato "Taquigrafiando lo social. Buenos Aires: Siglo Veintiuno:

Ortner, Sherry

1993 *La teoría antropología desde los años sesenta*. Laboratorio de antropología, Cuadernos de antropología. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Palerm, Ángel

1980 *Antropología y marxismo*. México D.F.: Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Nueva imagen.

Patterson, Thomas

2001 *A social history of anthropology in the United States*. New York/Oxford: Berg.

Perry, Jimena

2006 *Caminos de la antropología en Colombia: Gregorio Hernández de Alba*. Bogotá: Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.

Picó, Josep

2003 "El papel de las fundaciones americanas: Rockefeller, Carnegie y Ford" Capítulo II. En Josep Picó, *Los años dorados de la sociología (1945-1975)*. Alianza ensayo. Alianza Editorial, Madrid (81-103).

Pineda, Roberto

2006 "La historia, los antropólogos y la Amazonia." *Antípoda*. Universidad de los Andes. # 1 Antropologías metropolitanas y antropologías periféricas: encuentros y desencuentros. Julio- Diciembre 2005 (121-133).

Quijano, Aníbal

2005 " 'El movimiento indígena' y las cuestiones pendientes en América Latina" *Argumentos*. Estudios críticos de la sociedad. Nueva época año 19 enero- abril 2006 # 50. *Mundo andino: historia, cultura y rebelión*. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.

Quiroga, Hugo

2003 "Intelectuales y política en la Argentina. Notas sobre una relación problemática." en Wilhelm Hofmeister y H.C.F. Mansilla (eds.) *Intelectuales y política en América Latina. El desencantamiento del espíritu crítico*. Homo sapiens ediciones, Rosario (199-227pp.)

Ramos, Alcida Rita

2004 "Los yanomami en el corazón de las tinieblas blancas." *Relaciones* # 98. Primavera 2004 Vol. XXV. Colegio de Michoacán. (19-47pp)

Rénique, José Luis

2003 "La voluntad encarcelada. Las 'luminosas trincheras de combate' de Sendero Luminoso del Perú". Ponencia presentada en la reunión de Latin American Studies Association, Dallas, Texas 27-29 de marzo de 2003. <<http://www.uoregon.edu/~caguirre/renique.pdf>>

Restrepo, Eduardo

2006 "Diferencia, hegemonía y disciplinación en antropología". *Universitas Humanística* num. 62. Julio- Diciembre 2006 pp.43-70. Pontificia Universidad Javeriana. <[http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/791/79106203 .pdf](http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/791/79106203.pdf)>

Reynoso, Carlos (comp.)

1991 *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa.

Ribeiro, Lins

2004 "Presentación. La antropología brasileña en América Latina" (9-13). En: Alejandro Grimson Et. Al. (comp.) *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*. Asociación Brasileña de Antropología/Prometeo/Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires.

Richard, Nelly

2001 "La problemática del feminismo en los años de la transición en Chile." En Mato, Daniel. (comp.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. CLACSO, Caracas. <<http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/mato/mato1.html>>

Romero, Raúl

2005 "Globalidad, peruanidad y periferia" San Marcos Semanal tema IV Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología. 22 de agosto de 2005.<<http://biblioteca.unmsm.edu.pe/SanMarcosSemanal/Externo/Principal.aspx>>.

Sahlins, Marshall

2001 "Dos o tres cosas que se acerca del concepto..." *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 37. [en línea] <http://www.icanh.gov.co/secciones/publicaciones/rca_37_01.htm>.

Sánchez Vásquez, Adolfo

1999a "Del marxismo en América Latina" En: Adolfo Sánchez Vásquez. *De Marx al marxismo en América Latina*. pp.119-146. Puebla: Facultad de Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

1999b "Marxismo europeo y marxismo latinoamericano." Entrevista de Javier Franzé. En: Adolfo Sánchez Vásquez *De Marx al marxismo en América Latina*. pp. 253-260. Puebla: Facultad de Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Shweder, Richard

1991 "La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia." En: Carlos Reynoso (comp.) *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México: Gedisa.

Sociedad para la Investigación Educativa de Venezuela
s.f. “¿Cómo hacen conocimiento las voces disonantes?: Pierre Thuillier”
Parte IV. [en línea] <[http://www24.brinkster.com/siedvenezuela/siedv
ozc.htm](http://www24.brinkster.com/siedvenezuela/siedv
ozc.htm)>.

Spadafora, Ana María
2002 “Antropología, desarrollo y poblaciones indígenas. Una perspectiva crítica”. Ponencia presentada en el Congreso de Antropología de la FAAEE, Barcelona. [versión en línea] <[http://www.indigenas.bioeti
ca.org/nota2.htm](http://www.indigenas.bioeti
ca.org/nota2.htm)>.

Stocking Jr., George W.
2002 “Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras” en *Revista de Antropología Social* Universidad Complutense de Madrid núm. 11, pp. 11-38. [en línea] <[http://www.ucm.es/BUCM/revistas/cps/1131558x/articulos/RA
SO02_0211011A.PDF](http://www.ucm.es/BUCM/revistas/cps/1131558x/articulos/RA
SO02_0211011A.PDF)>.

Thuillier, Pierre
1990 *De Arquímedes a Einstein: las caras ocultas de la invención científica*. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Torres Rivas, Edelberto
2001 “Acerca del pesimismo en las ciencias sociales” en *Revista de Ciencias Sociales* Universidad de Costa Rica. Vol. 94, pp.151-168. [en línea] <[http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCv
e=15309412&iCveNum=364](http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCv
e=15309412&iCveNum=364)>.

Uribe, Carlos
2005a “Presentación” de la sección “Miradas”. En *Antípoda* núm. 1, Jul.-Dic. Antropologías metropolitanas y antropologías periféricas: encuentros y desencuentros. pp.41-43.

2005b “Mimesis y *paidea* antropológica en Colombia.” En *Antípoda* núm. 1, Jul.-Dic. Antropologías metropolitanas y antropologías periféricas: encuentros y desencuentros. pp.67-79.

Velho Otávio
2007 “The Pictographics of Tristesse: An Anthropology of Nation- Building in the Tropics and its Aftermath.” En: Gustavo Lins y Arturo Escobar (eds.) *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within System of Power*. [en línea] <[http://www.ram-wan.net/html/
documents.htm](http://www.ram-wan.net/html/
documents.htm)>.

Wallerstein, Immanuel (coord.)

2004 *Abrir las ciencias sociales: Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México D.F.: Siglo Veintiuno/ Universidad Nacional Autónoma de México.

Wolf, Eric

1987 *Europa y la gente sin historia*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Wortman, Ana

2002 "Vaivenes del campo intelectual político cultural en la Argentina." En Daniel Mato (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas de cultura y poder*. Caracas: CLACSO. <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros>>.

Zemelman, Hugo

2000 "Conocimiento social y conflicto en América Latina." [en línea] <http://socwaslala.googlepages.com/conocimientosocialyconflictoen_AL1.pdf>.

Žižek, Slavoj

2005 *La suspensión política de la ética*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE IDÓNEA COMUNICACIÓN DE RESULTADOS

No. 00051

PENSAR LA ANTROPOLOGIA
LATINOAMERICANA A PARTIR DE
LA TEORIA DE PIERRE BOURDIEU

En México, D.F., se presentaron a las 10:00 horas del día 11 del mes de enero del año 2008 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. STEFAN GEORG KROTZ HEBERLE

DR. RAMON GONZALEZ PONCIANO

DRA. PAZ XOCHITL RAMIREZ SANCHEZ

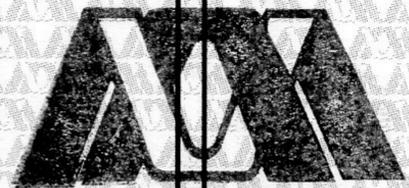
Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretaria la última, se reunieron a la presentación de la Idónea Comunicación de Resultados cuya denominación aparece para la obtención del grado de:

MAESTRA EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

DE: MARIA GABRIELA ESCOBAR URRUTIA



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
DIRECCIÓN DE SISTEMAS ESCOLARES



Casa abierta al tiempo

MARIA GABRIELA ESCOBAR URRUTIA
FIRMA DE LA ALUMNA

De acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. PEDRO CONSTANTINO SOLIS
PEREZ

PRESIDENTE

DR. STEFAN GEORG KROTZ HEBERLE

VOCAL

DR. RAMON GONZALEZ PONCIANO

SECRETARIA

DRA. PAZ XOCHITL RAMIREZ
SANCHEZ