

# ARTICULACIONES POLÍTICAS EN NUESTRAS ANTROPOLOGÍAS

Political Articulations in Our Anthropologies

EDUARDO RESTREPO\*

Fecha de recepción: 29 de marzo de 2021 – Fecha de aprobación: 17 de junio de 2021

## Resumen

Nuestras antropologías son aquellas que se hacen desde América Latina y que responden con relevancia política ante sus realidades. Esto supone una particular articulación ético-política de sus lugarizaciones. En este artículo se abordan diferentes articulaciones políticas de nuestras antropologías. Asociada a las décadas de 1970 y 1980, primero se describe la militancia con las luchas de los sectores subalternizados en aras de la transformación social. Luego se aborda la articulación política del compromiso más vinculada a las actuales condiciones de la labor antropológica. Finalmente, se abordan dos urgentes articulaciones políticas de nuestras antropologías hoy relacionadas con el creciente posicionamiento del antiintelectualismo y la urgencia en encarar el estudio antropológico del poder y el privilegio.

**Palabras clave:** políticas de la antropología, antropología de las antropologías, nuestras antropologías, América Latina.

## Abstract

This article defines our anthropologies as those made in and from Latin America to respond to their own predicaments with political significance, which entails specific ethical-political articulations of their local emplacements. It addresses some of the forms of political articulation distinctive to our anthropologies. First, the struggles of subalternized populations for social transformation during the 1970s and 1980s are described. Second, the articulation of political commitment in present anthropological work conditions is analyzed, with two specific assemblages in mind: the expanding positioning of anti-intellectualism and the need for anthropological research of power and privilege.

**Keywords:** politics of anthropology, anthropology of anthropologies, our anthropologies, Latin America.

\* Dr. en Antropología. Investigador adscrito, Instituto de Estudios Históricos, Antropológicos y Arqueológicos, Universidad de El Salvador, San Salvador, El Salvador. Correo-e: [eduardoa.restrepo@gmail.com](mailto:eduardoa.restrepo@gmail.com)

## Introducción

En su conferencia en el pasado congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), Ochy Curiel indicaba cómo los feminismos se diferencian y entran en tensión con respecto a sus posicionamientos políticos. Un feminismo liberal blanco clasemediero, que se agota en el reconocimiento de unos derechos para ciertas mujeres sin disputar la lógica del Estado y el mercado (neo)liberal, no tiene los mismos alcances que unos feminismos articulados desde la imbricación de luchas antirracistas, antisexistas, anticapitalistas y decoloniales. No todos los feminismos son equivalentes si estamos considerando transformaciones estructurales y de largo aliento.

En el mismo congreso, conversando sobre la compleja situación que atestiguamos en América Latina hoy, respetados colegas planteaban, por ejemplo, que la antropología no estaba para cambiar el mundo, mientras que otros pensamos que si para algo tiene sentido la antropología que hacemos es para eso precisamente. Al igual que con los feminismos, no todas las antropologías son equivalentes si lo que está en juego es la transformación social. Ahora, cómo entendemos este cambio y el lugar de la antropología ahí ha sido objeto de no pocas disputas durante varias generaciones.

En este artículo busco visitar este espinoso asunto examinando diferentes articulaciones políticas de las antropologías hechas desde América Latina. Parto de exponer qué entiendo por “nuestras antropologías”, retomando conversaciones derivadas de las antropologías del mundo y los debates sobre la geopolítica del conocimiento del campo de los estudios culturales. Luego paso a presentar un esquemático

recorrido por dos de sus articulaciones políticas: la de la militancia asociada a las décadas de 1970 y 1980 y la del compromiso más vinculada a las actuales condiciones de la labor antropológica. Finalmente, me centro en abordar dos urgentes articulaciones políticas de nuestras antropologías hoy relacionadas con el creciente posicionamiento del antiintelectualismo y la urgencia en encarar el estudio antropológico del poder y el privilegio.

## Nuestras antropologías

Nuestras antropologías son aquellas que se hacen *desde* América Latina y que responden con relevancia política ante sus realidades. Esto supone una particular articulación ético-política de sus lugarizaciones. Para abordar este concepto de nuestras antropologías es relevante retomar varios de los planteamientos realizados desde la conversación de las antropologías del mundo. Antropologías del mundo o antropologías mundiales nace, a principios de los años dos mil, de la preocupación de colegas y amigos situados en diferentes establecimientos antropológicos sobre las marcadas asimetrías en torno a la visibilidad en el sistema mundo de la antropología de las diferentes tradiciones antropológicas y sus representantes (Ribeiro & Escobar, 2008; Ribeiro, 2018a).

Nos preocupaba por qué unas antropologías y antropólogos aparecían usualmente como la historia (el canon) de la antropología, mientras que otras eran antropologías y antropólogos sin historia (aquí jugábamos con la conocida distinción de Europa y la gente sin historia de Eric Wolf, siguiendo una acertada sugerencia de Esteban Krotz). Cuando estas últimas aparecían, lo hacían a menudo inscritas en modelos

teleológicos o difusionistas, como fallas o puras negatividades siempre circunscritas y marcadas por un lugar. Se las imaginaba como copias más o menos diletantes de la antropología (“de verdad”) que encarnaban los establecimientos metropolitanos, desde supuestos historicistas de *todavía-no* o difusionistas de *primero en Europa-Estados Unidos y después en el resto del mundo* (Chakrabarty, 2008).

En contraste con esa manera de entender, nosotros argumentábamos que nunca ha existido una única antropología, sino que (incluso en las metrópolis) han existido múltiples formas de entender y hacer eso que ahora se quiere englobar felizmente en la denominación de antropología. Antes que la antropología en singular, lo que han existido son diferentes y lugarizadas formas de entender y hacer “antropología”<sup>1</sup>.

A pesar de las innumerables clausuras de manual que aparecen en las páginas web de los programas de antropología o que enuncian, con pasmosa certeza, algunos respetables colegas: no hay un objeto, una metodología, una teoría o unos héroes culturales que definen lo que se hace en nombre y desde la antropología (Restrepo, 2012).

Esto implicó des-esencializar y pluralizar nuestro análisis, abordando las antropologías en plural. Esta multiplicidad historizada y lugarizada de las antropologías nos llevó a cuestionar las jerarquizaciones teleológicas o difusionistas que establecían unas antropologías maduras, de verdad, paradigmáticas, de un lado, versus otras copias inmaduras, incompletas, infantilizadas, por el otro. Si unas antropologías (y antropólogos) eran hipervisibles y otras silenciadas en lo que denominamos el sistema

mundo de la antropología, la explicación radicaba en las relaciones de poder y estados de dominación que configuraban este sistema mundo y en cómo se incorporaban produciendo unas particulares subjetividades.

Lo interesante de esta conversación de las antropologías del mundo para entender lo de “nuestras antropologías” radica en cómo se conceptualizó precisamente estas relaciones de poder y los estados de dominación entre las antropologías y los antropólogos que permitían entender las asimetrías naturalizadas. Partimos del trabajo de Esteban Krotz (1993) sobre las antropologías del sur y de los planteamientos de Roberto Cardoso de Oliveira (1999/2000, 2004 [1993]) en torno a las antropologías metropolitanas o centrales y las antropologías periféricas. Ambos autores subrayaban que existían unas políticas de la ignorancia del Norte global con respecto a las antropologías del Sur global.

Este argumento, que implicaba el registro de la economía política y la geopolítica del conocimiento, lo complementamos con un registro analítico derivado de autores como Fanon, Trouillot, Foucault, Butler y Gramsci para pensar en clave de procesos de normalización y subalternización que nos permitían entender cómo unas antropologías y antropólogos devinieran en el corpus y el canon de la antropología mientras que otros fueran obliterados o aparecieran, cuando lo hacían, como sus diletantes mimesis (Ribeiro, 2018a; Restrepo, 2012). Esto no se podía entender como una simple imposición por la fuerza desde el establecimiento antropológico metropolitano o del Norte, sino que operaba como una interpelación que constituía parte sustancial de nuestras inteligibilidades y subjetividades.

Por tanto, en estrecha conversación con Frantz Fanon (1973), la estrategia derivada de las antropologías del mundo suponía problematizar las lógicas del reconocimiento y del resentimiento propias de la “dialéctica del amo y el esclavo”. No buscaban implorarlo al “amo” por su reconocimiento, no se buscaba que las antropologías y antropólogos dominantes nos reconocieran en una especie de benevolente gesto multicultural o en apelar a su culpa imperial materializada en expiaciones enmarcadas en lo políticamente correcto. Pero tampoco nuestras energías se encaminaban hacia la lógica del resentimiento, en un absoluto odio visceral y socavante que se agotaba en tratar de ocupar el lugar del amo.

Más todavía, la conversación de las antropologías del mundo interrumpía los nativismos y chauvinismos nacionalistas que asumían las facilidades de unas políticas de la representación subalternistas y auto-otrerizantes que se agotaban en celebrar como superiores epistémica y políticamente lo que se hacía desde nuestras antropologías. Operar en clave de antropologías disidentes, entender las filigranas de los entramados del poder que operaban no solo como exterioridades, sino también como interioridades y condiciones de posibilidad inmanentes... ese era el horizonte que abría la conversación de las antropologías del mundo.

### **...desde América Latina**

América Latina, latinoamericano o la latinoamericanidad no son conceptos neutrales que puedan escapar al peso de la historia en la cual han emergido y se han desplegado. La idea de América Latina es inventada en la segunda mitad del siglo XIX. Supone la de América, a

la que se le agrega la inflexión de Latina. Tres siglos después de la invención de la idea de América, y como consecuencia de las transformaciones derivadas de las independencias de España y Portugal, las élites criollas encuentran en la noción de latinidad un referente que les permite establecer unas identificaciones con una supuesta herencia compartida que encontraba en una Europa latina su anclaje paradigmático. Mignolo es enfático en asociar la emergencia de la idea de América Latina al posicionamiento e intereses de los criollos ya en el poder: “‘América Latina’ no es un subcontinente sino el proyecto político de las élites criollo-mestizas” (2007, p. 82).

La latinidad a la que apelaban las élites criollas hispano y lusitano-descendientes, significaba un relegamiento (y en muchos casos una negación) de las herencias y presencias de indianidad y africanidad en las poblaciones existentes en sus propios países. El éxito de la idea de América Latina es expresión de relaciones de poder al interior de los países que surgen de los procesos de independencia de España y Portugal, donde las élites criollas se siguieron identificando con Europa y su legado para subalternizar a los sectores poblacionales que, por factores de clase, raciales o culturales, no correspondían a sus ideales civilizacionales (Mignolo, 2007, p. 205).

Aunque se puede trazar esta genealogía, América Latina, la latinoamericanidad y lo latinoamericano no se agotan o circunscriben a operar como estos artefactos de la dominación ya que, bajo determinadas condiciones, ha devenido en un término-idea-sentimiento aglutinante de sectores y proyectos subalternizados. Así, por ejemplo, una parte importante de lo que luego se conoció como salsa en los años

sesenta y setenta, por ejemplo, apeló a un signifi-  
ficante de la latinoamericanidad, al igual que lo  
hizo lo que se galvanizó bajo etiquetas como la  
de la música protesta latinoamericana.

No obstante estas posibles interrupciones y  
apropiaciones de América Latina, la latino-  
americanidad o lo latinoamericano, no podemos  
perder de vista un hecho que ha sido amplia-  
mente debatido en el campo de los estudios  
culturales por autores como Jesús Martín-Bar-  
bero, Daniel Mato y Nelly Richard, entre otros.  
Desde la perspectiva estadounidense, sobre  
todo, se ha hablado de los “estudios culturales  
latinoamericanos” (*Latin American cultural  
studies*) para referirse a los estudios cultu-  
rales que, ya sea desde el establecimiento  
académico estadounidense o desde América  
Latina, se realizan en torno a temáticas que se  
suponen definen a los estudios culturales en  
los países latinoamericanos.

Daniel Mato (2002) y Nelly Richard (2001)  
han señalado cómo esta etiqueta no solo es  
heredera de una tradición estadounidense  
anclada en los *area studies* (estudios de área)  
que responde a unas racionalidades derivadas  
de la guerra fría y la dominación de los Estados  
Unidos en el mundo, sino que también en  
esta etiqueta se movilizan y naturalizan unas  
asimetrías entre el establecimiento académico  
estadounidense con sus recursos económicos,  
hipervisibilidad y capacidad de nombrar, de un  
lado, y los académicos e intelectuales que a  
menudo experimentan una condición de perif-  
erización, silenciamiento y subalternización,  
por el otro.

Para el caso de los *Latin American cultural  
studies*, la poderosa industria académica y  
editorial estadounidense impone los términos y

los contenidos de la conversación en la que los  
estilos de trabajo y los aportes de los acadé-  
micos e intelectuales que viven y trabajan en  
América Latina son subsumidos y consumidos  
desde las lógicas e inteligibilidades de Estados  
Unidos. Desde los centros académicos de ese  
país, con sus febriles congresos, asociaciones  
(como Latin American Studies Association,  
LASA), revistas y libros publicados en inglés, se  
inventan tradiciones, se establecen categorías,  
periodizaciones y se indican los autores que  
definen los términos y condiciones del campo  
de los *Latin American cultural studies*.

En una entrevista muy citada, realizada en  
1996, Jesús Martín-Barbero afirmaba, con  
respecto a su trabajo y al de algunos colegas  
en América Latina, que: “Nosotros habíamos  
hecho estudios culturales mucho antes de  
que esta etiqueta apareciera” (Martín-Barbero,  
1996). Con ello cuestionaba las genealogías  
que ubicaban a los autores y trabajos realizados  
desde América Latina como una simple deriva-  
ción y posterioridad de lo que en Europa y en  
Estados Unidos se enunciaba como estudios  
culturales. Pero también cuestionaba, como lo  
ha elaborado contundentemente Daniel Mato  
(2002), las violencias epistémicas de subsumir  
en una para nada inocente etiqueta (la de los  
estudios culturales) prácticas intelectuales  
sobre cultura y poder que han tenido trayecto-  
rias y anclajes muy diferentes de lo que pueden  
incluso imaginar quienes han sido producidos  
por el establecimiento académico y editorial  
del Norte.

Este euro-estadounido-centrismo, como lo  
elabora magistralmente Nelly Richard (2001),  
suele operar como una obliteración de las  
políticas del nombrar, de las preocupaciones y  
contribuciones realizadas desde los lugares, de

las sensibilidades y disputas sobre eso que se concibe como Latinoamérica. Por eso Richard propone diferenciar los estudios sobre Latinoamérica y lo latinoamericano de los estudios realizados desde América Latina. Esta distinción no es simplemente una de geografía (aunque también lo es), sino una de posicionamiento ético-político.

Por los argumentos antes expuestos, nuestras antropologías no las entiendo simplemente como las antropologías que se hacen *en* (o *sobre*) América Latina, sino como unas que se posicionan *desde* unas Américas Latinas asumidas como un horizonte ético-político articulado en los márgenes de una geopolítica del conocimiento y de un sistema mundo de la antropología<sup>2</sup>. Es ese posicionamiento lo que define *nuestras* antropologías.

Debo insistir que no considero esta diferenciación entre nuestras antropologías y lo que puede denominarse las antropologías euro-estadounidense-céntricas como una distinción que garantizaría una jerarquía moral ni como expresión de la profundidad, autenticidad o veracidad de los estudios o interpretaciones adelantadas. Lo que busco resaltar con la distinción es que no se pueden dejar de examinar críticamente los horizontes y posicionamientos ético-políticos que se anclan en las materialidades y condiciones de posibilidad mismas de las distintas antropologías. Por tanto, no podemos comprender adecuadamente la historia y las características de nuestras antropologías apelando a una suerte de identidad esencial definida por un objeto, una metodología, una tradición, una serie de teorías o autores ni mucho menos por la apelación a una primordialidad latinoamericanista o abya-yalista que garantizaría su especificidad trascendente.

No podemos perder de vista, además, que no todas nuestras antropologías son igualmente periféricas, no todas cargan las mismas marcaciones ni silenciamientos. Hay periferias en la periferia, por supuesto. Las más visibles antropologías (dominantes), hechas en México y Brasil, son menos periféricas que las de muchos otros países de América Latina. En un mismo país, incluso, las antropologías que se realizan en la capital y en las universidades con recursos y prestigio no son igualmente periféricas que las hechas desde las provincias. Como señalaba acertadamente Gonzalo Díaz Crovetto (2020), no son pocas las antropologías desde el Sur-Sur. No se puede pasar por alto, entonces, que hay todo un espectro de Sures en el Sur.

### **Militancias en la época de la revolución<sup>3</sup>**

Para la década de 1970, las luchas de los pueblos indígenas eran el lugar donde la militancia de los antropólogos en Colombia se desplegaba mayormente, aunque no exclusivamente. Los sectores campesinos, los colonos, las poblaciones negras y ciertos sectores obreros y populares de las áreas urbanas también fueron parte de la agenda del compromiso y la militancia antropológica (Caviedes, 2002, 2007; Jimeno, 2000).

Debemos recordar que era la época en la que la “revolución estaba a la vuelta de la esquina”. Los antropólogos no fueron los únicos profesionales dispuestos a apoyar las luchas indígenas. Médicos, pedagogos, sociólogos, economistas y abogados, entre otros, también estuvieron presentes en estas luchas, articulados a procesos puntuales o vinculados de forma más orgánica durante

muchos años. Así, al igual que otros científicos sociales, no pocos antropólogos dirigieron sus esfuerzos y vidas a contribuir a la transformación social. El horizonte político en el que se inscribía la militancia era uno interpelado por la utopía revolucionaria o, al menos, por la convicción de la urgencia de la transformación sustancial de las relaciones económicas y políticas que predominaban en América Latina. Las luchas indígenas se consolidaban y ganaban visibilidad regional y nacional, en tensión o paralelas a las de las organizaciones campesinas, la movilización obrera y la protesta popular.

Entre muchos de estos antropólogos existía una actitud radicalmente crítica hacia la disciplina, pues la percibían como expresión más o menos abierta del colonialismo y unos de sus instrumentos para el sometimiento de los pueblos “no occidentales” (Friedemann & Arocha, 1984). De ahí que con frecuencia se abandonara en parte o en su totalidad sus orientaciones conceptuales y metodológicas, predicadas en la academia metropolitana, para explorar nuevas herramientas de comprensión e intervención en otros modelos teóricos (generalmente derivados del marxismo) o en la estrecha práctica con los sectores subalternizados (en los cuales los indígenas tenían un lugar central)<sup>4</sup>.

Esta vocación política encarnada en la militancia derivó a menudo en la problematización de un establecimiento académico que pretendía seguir los cánones de la “antropología como ciencia” de aquel entonces en Europa o los Estados Unidos a partir de los supuestos

de la neutralidad y la objetividad del conocimiento científico, así como los programas de la “etnografía de salvamento” (Restrepo, Rojas & Saade, 2017). Desde esta perspectiva, la antropología era vista como “hija del colonialismo”. Su ropaje de cientificismo velaba su verdadero papel de cómplice de un orden social jerarquizado y desigual, del cual los antropólogos, como miembros de las clases privilegiadas, se han beneficiado. Para sus críticos, las urgencias de registrar para la ciencia culturas que se extinguían ante el avance del capitalino y la modernidad, sin hacer nada realmente por esas gentes empobrecidas y al borde de la muerte, aparecía como un cinismo monumental.

No todos cuestionaron tan profundamente la antropología. Al contrario, algunos consideraban que su papel estaba en orientar con insumos científicos concretos la generación de políticas públicas desde el Estado como mecanismo de reconocimiento de las poblaciones indígenas y campesinas para impulsar medidas concretas que redundaran en un mayor bienestar e igualdad de estas. Tales posiciones, que podríamos definir como liberales, han acompañado a la antropología en Colombia desde su institucionalización en los años cuarenta con la creación del Instituto Etnológico Nacional. No obstante, desde finales de los ochenta, estas concepciones liberales de la labor antropológica han estado marcadas por la renuncia a una idea de política como disputa por transformar radicalmente la sociedad, replegándose en el universo de la cooperación técnica internacional, de las ONG y gubernamental para la exigencia de derechos en el marco de las políticas de la identidad.

## **Compromiso con luchas y sectores subalternizados**

Aunque actualmente se encuentran antropólogos que apelan a esta imagen de la militancia que he descrito centrándome en Colombia, los términos y el horizonte político de nuestros países, así como la disciplina misma, han cambiado sustancialmente. En el establecimiento académico priman hoy prácticas antropológicas orientadas a cumplir las demandas productivistas de las burocracias universitarias expresadas, predominantemente, en publicaciones en revistas indexadas que suelen ser poco compatibles con los ritmos y los énfasis de las militancias de hace unas décadas. A esto habría que sumarle los procesos de precarización de los docentes e investigadores, que se ven obligados a asumir un gran número de cursos y estudiantes, así como responder a una descomunal carga de reuniones y de llenado de interminables formatos que las siempre demandantes burocracias imponen. Así, las condiciones materiales para articular esas militancias no son las más propicias, por decir lo menos.

Esto es también aplicable a la práctica profesional donde la mayoría de los antropólogos hallan oportunidades laborales concretas. Esta se encuentra orientada sustancialmente por los intereses empresariales, de los gobiernos de turno y de las ONG, que apelan a los antropólogos como expertos de diferencias culturalizadas, pero sobre todo de indianidades hiperreales que se cuelan en las legislaciones o las políticas públicas. Proyectos de desarrollo, estudios de mercado, intervención con poblaciones locales, consultas previas, iniciativas de distintas ONG, peritajes y demás labores, se entremezclan con horarios de ocho a cinco en oficinas con otros expertos, de los cuales, a menudo, los antropólogos son difíciles de distinguir.

Sin embargo, a pesar de los imperativos del productivismo académico y del pragmatismo en el ámbito profesional, nuestras antropologías insisten en articular un posicionamiento ético-político desde un compromiso con las luchas y los sectores subalternizados. Hago una diferencia entre la militancia de las décadas de 1970 y 1980 con el compromiso de hoy porque suponen alcances y talentos diferentes, en gran parte como consecuencia de las disímiles épocalidades histórico-políticas en las que operan y de las cuales son también expresiones particulares. Aunque hay prácticas parecidas, no se puede perder de vista que los alcances y los mundos no son los mismos.

A pesar de los impedimentos de los establecimientos académicos y de los condicionamientos del ejercicio profesional, no son pocos los antropólogos que se imaginan en sus labores encarando este compromiso. Algunos lo entienden como un acompañamiento solidario a la acción social de determinados sectores subalternizados. Otros interpretan su compromiso como una especie de cruzada de cara a la opinión pública, las instituciones o a sus colegas, en la cual se habla a nombre de estos sectores objeto de discriminación, explotación, degradación o exterminio. Aunque quienes adelantan estas cruzadas no necesariamente despliegan activismos trabajando directamente con los sectores subalternizados, en la práctica este y la denuncia suelen estar amalgamados: las denuncias pueden ser una de las acciones del activismo y, a la inversa, ciertas prácticas activistas son concebidas y operan como denuncia.

La especificidad del compromiso del antropólogo a menudo se refiere a su lugar de experto de las relaciones entre las alteridades cultura-



lizadas. Esto es particularmente obvio cuando su labor se enfoca en comunidades indígenas o afrodescendientes. No obstante, estos sectores no han agotado el compromiso de los antropólogos, ya que también se han dado hacia migrantes, campesinos, colonos, desplazados o determinados pobladores urbanos que se encuentran en situaciones de marginalidad.

En relación con el compromiso de los antropólogos suele señalarse una distinción entre, de un lado, quienes se imaginan a sí mismos y son percibidos como miembros del grupo, sector o lucha en nombre del cual despliegan su activismo y/o sobre el que se pronuncian y, del otro lado, quienes en sus activismos o denuncias se solidarizan o identifican con unas luchas o gente a los que no pertenecen. No es equiparable la posición de activista o de denuncia en torno a las luchas antirracistas de un antropólogo que se identifique y se le adscriba como negro de uno que sea marcado racialmente como blanco. Las luchas entramadas del lesbianismo negro anticapitalista no son equiparables entre activistas y/o denunciantes lesbianas negras explotadas y mujeres blancas heterosexuales de clase media.

El contraste entre pertenecer o no, entre ser parte de o ser solidario, entre mis asuntos y los de otros, aunque se impone como obviedad en no pocas situaciones, las cosas suelen ser más complejas de lo que parecen, ya que los grupos o luchas rara vez suponen un único haz de relaciones de interioridad-pertenencia y exterioridad-ajenidad. Como lo ha planteado Lila Abu-Lughod (2019), no solamente existen personas que son *halfies*, que pertenecen al adentro y al afuera al mismo tiempo; sino que, como lo han puesto en evidencia feministas negras anticapitalistas como Ángela Davis

(2004), no se pertenece únicamente a la comunidad negra o se es mujer simplemente. Hay imbricaciones y posicionamientos, no solo de género y de marcaciones raciales o étnicas, sino de clase, generación, sexuales, de lugar, de trayectoria y de ideologías políticas que cuestionan la idea de unos diáfanos contrastes de ellos y nosotros. No es que no exista el contraste ni que no sea relevante, sino que es menos terso y monolítico de lo que suele aparecer.

Si nos tomamos en serio la invitación de Gonzalo Díaz Crovetto (2020) a examinar la antropología como trabajo en el compromiso con los sectores subalternizados, se pueden identificar tres posibles relaciones: (1) quienes establecen su trabajo cara a cara con los sectores subalternizados, sus líderes y organizaciones, en aras de su bienestar, como mediadores de una intervención institucional externa (gubernamental o no gubernamental) que los ha contratado y les paga sus salarios; (2) aquellos que han sido contratados por los mismos sectores subalternizados para desempeñar una labor determinada en función de sus intereses, y (3) quienes participan de las acciones y movilizaciones de estos sectores subalternizados, ya sea en lo local, regional o nacional, sin una mediación laboral.

Las dos primeras relaciones suponen a antropólogos que se encuentran haciendo su trabajo, para el que han sido contratados y por el que se les paga (de ahí que se lo pueda considerar, de una manera laxa, como un contratista), pero que lo hacen desde un lugar muy particular: el del compromiso. No todos los antropólogos contratados para trabajar con sectores subalternizados se imaginan o son vistos como comprometidos y, no en pocas

ocasiones, este compromiso genera tensiones con las agendas de quienes les pagan. La tercera relación supone un vínculo no mediado por un contrato de trabajo directo para desempeñar las labores asumidas como compromiso. El hecho de que su salario, si lo tiene, provenga de otra fuente, establece una distinción respecto de las dos primeras posiciones (las del *antropólogo como contratista*)<sup>5</sup>.

Aunque se perciben estas diferentes modalidades de compromiso como una obvia articulación política, los alcances y horizonte de intervención concreta del antropólogo varían de acuerdo a su imaginario político, que comprende una amplia gama que va desde las interpretaciones más o menos clásicas del marxismo, las menos comunes del anarquismo y las utopías revolucionarias, pasando por las que se inspiran en diferentes expresiones de las teorías críticas actuales hasta las fundamentadas en las diferentes vertientes de la prédica (neo)liberal y sus desencantos. No parece existir una tersa correspondencia entre un imaginario político determinado y una forma distintiva de encarnar el compromiso con las movilizaciones y acciones colectivas de los sectores subalternizados. Así, por ejemplo, desde una institución no gubernamental pueden encontrarse antropólogos apuntalando estas movilizaciones y con agendas con ideologías políticas disímiles y hasta antagónicas.

### **Antiintelectualismo**

Hasta aquí he argumentado que en las articulaciones políticas de nuestras antropologías se destacan, en diferentes momentos históricos, la militancia y el compromiso con las luchas y los sectores subalternizados, predominantemente

—pero no de forma exclusiva— asociados a comunidades indígenas. En lo que sigue exploraré dos urgentes articulaciones políticas de nuestras antropologías hoy: la problematización del antiintelectualismo y estudiar con mayor fuerza el poder y el privilegio.

El antiintelectualismo se refiere, en primer lugar, al rechazo del saber científico y el conocimiento experto, sobre todo en aquellos puntos que implican cuestionamientos a los cuerpos dogmáticos o concepciones que profesan colectividades o individuos. El antiintelectualismo refiere, también, al desprecio por los privilegios y elitismos asociados al conocimiento experto y al saber científico. Finalmente, el antiintelectualismo constituye una actitud en la que el saber sustentado es considerado como una opinión más que es descartada si no se corresponde con los intereses o experiencias propias.

Aunque no es nuevo, el antiintelectualismo se ha potenciado en las últimas décadas. Vinculado al fenómeno de las *fake news*, las teorías conspirativas y la posverdad, y catalizado por los efectos de los algoritmos en las redes sociales, constituye un hecho social que socava la posibilidad de construir consensos fundamentados en el saber científico o el conocimiento experto sobre cuestiones tan vitales para nuestras existencias como el calentamiento global o la pandemia del Covid-19. El posicionamiento de sectores de derecha en Estados Unidos, Europa y América Latina ha estado vinculado con el fortalecimiento del antiintelectualismo (Grossberg, 2018; San Martín, 2017). Las figuras de Trump o Bolsonaro, los seguidores de QAnon, los tierraplanistas o los reptilianos son solo las expresiones más pintorescas de la fuerza y alcances de disímiles expresiones del antiintelectualismo. El creciente protagonismo de los cristianismos y otros

movimientos religiosos también confluye con el fortalecimiento del antiintelectualismo a través de la producción de sujetos creyentes poco o nada dispuestos a tomarse en serio argumentos derivados del conocimiento experto y del saber científico que los ponga en cuestión. El mundo no puede dejar de ser una tersa constatación de sus creencias, y cualquier cuestionamiento es la evidente prueba de intrincadas conspiraciones de extraterrestres o de las retorcidas aspiraciones del demonio.

Más cercanos a las simpatías de los antropólogos, los cuestionamientos al eurocentrismo y la colonialidad del saber de la ciencia y de la ontología política moderna en nombre de epistemologías y saberes otros, de los conocimientos de las comunidades y sujetos subalternizados, como pueblos indígenas y afrodescendientes, también contribuyen al socavamiento de los criterios epistémicos y metodológicos que han fundamentado la autoridad del saber científico y el conocimiento experto. Esta vertiente también produce sus particulares versiones pintorescas, muchas de las cuales son apuntaladas con entusiasmo por no pocos antropólogos debido a que cuestionan “el conocimiento hegemónico occidental” (patriarcal, heterosexista, racista, eurocéntrico y colonial).

La crítica acertada a las asociaciones históricas y presentes del saber científico y el conocimiento experto con dispositivos de sometimiento, tecnologías de despojo y entramados de naturalización de la dominación euro-estadounidense, materializadas en los proyectos civilizacionales de un patrón de poder que Aníbal Quijano (2000) denominó colonialidad del poder (con sus marcaciones racializadas, enclasadadas, engeneradas, heterosexuadas y lugarizadas), ha derivado en una celebratoria ramplona de

imaginadas ontologías y geografías otrerizadas que antes que interrumpir el pensamiento colonial lo que hacen es reforzar la nostalgia imperial de unas monolíticas y prístinas exterioridades a Occidente, la modernidad, el eurocentrismo, el patriarcado, el racismo y el heterosexismo (Bonfil Batalla, 1972; Said, 2004 [1978]; Hall, 2010 [1997]; Mudimbe, 1988; Wallerstein, 2007). Esta deriva ha contribuido a reforzar los embates del antiintelectualismo por el lado de los que suelen dormir bien por las noches<sup>6</sup>, por el lado de las izquierdas, de los progresistas y, sobre todo, del heterogéneo entramado de neorromanticismos usualmente fundados en una antimodernidad simplona.

Una de las urgencias políticas a las que pueden contribuir nuestras antropologías es a entender densa y situadamente cómo se han venido fortaleciendo y difundiendo estas tendencias antiintelectualistas, no solo las de las derechas y las que no nos gustan, sino también las que en parte hemos ayudado a construir y a las que algunos colegas se pliegan: “hay que hablar claramente de un antiintelectualismo cada vez más intenso en el mundo” (Ribeiro, 2018b, p. 16). Abordar el antiintelectualismo como un hecho cultural que requiere ser entendido etnográficamente buscaría contar con mejores insumos para generar condiciones de conversabilidad que, sin fetichizar el saber científico y sin desconocer la multiplicidad de formas de conocimiento, permitan desestabilizar las arrogancias y clausuras antiintelectualistas.

Todos podemos creer lo que se nos dé la gana. Sin embargo, deberíamos construir criterios y escenarios de conversabilidad y de disputa en donde se puedan contrastar y tensionar nuestras creencias, sobre todo cuando estas se abogan el lugar de la verdad y

pretenden imponerse sobre los demás. Ahora bien, entender cómo se producen los sujetos creyentes propios del antiintelectualismo y aportar a imaginar esos criterios y escenarios para la interrupción de los efectos nefastos de esta tendencia perfilaría una de las articulaciones políticas de nuestras antropologías.

### Levantando la mirada

Nuestra labor como antropólogos ha estado en gran parte orientada hacia los sectores subalternizados, como lo son las poblaciones indígenas, los afrodescendientes y los sectores populares y campesinos. Mucho de nuestro trabajo pasa por visibilizar las singulares existencias y las luchas de estos sectores. No es extraño que esta visibilización se realice desde el acompañamiento a sus procesos, que suponga años de confluencias y apoyos concretos. Esto a menudo produce empatías y conocimientos profundos que marcan nuestros análisis como antropólogos. De ahí que para muchos de quienes logran establecer estos relacionamientos, hacer antropología supone maneras de estar en el mundo.

Sin desconocer la relevancia de este tipo de relacionamientos, cada vez más deberíamos orientar nuestras antropologías a estudiar con mayor detenimiento a los sectores dominantes, a evidenciar las racionalidades y tecnologías que tienen para naturalizar su dominación. Unas etnografías del poder y del privilegio, de la blanquidad y de la riqueza, de los gobernantes y expertos, de militares y policías, que nos permitan entender y desnudar los entramados de sentidos y los mecanismos de la dominación. “Estudiar hacia arriba”, para utilizar una conocida expresión de Laura Nader

(1974 [1969]), supone otra serie de estrategias metodológicas, ya que quienes son realmente poderosos no toleran que se inmiscuyan en sus asuntos, no permiten tan fácilmente que se los represente en términos que no sean los que ellos han definido en narrativas celebratorias que los legitiman.

Asociada con redirigir hacia arriba la mirada de nuestras antropologías se encuentra lo que podríamos llamar “estudiar hacia los lados”, esto es, tomar los entramados culturales en los que se despliegan nuestras vidas como objeto de escrutinio antropológico. Así, entonces, el énfasis estaría en entender antropológicamente lo que somos y nos constituye, las comunidades y contrastes que definen nuestras propias existencias en unas configuraciones culturales heterogéneas y desiguales.

Puede empezarse, por ejemplo, desde lo más inmediato y cercano: las antropologías que hacemos y que nos definen. No deja de resultar sorprendente cómo la capacidad que tenemos los antropólogos para antropologizar o etnografiar a otros a menudo se interrumpe de golpe cuando se nos pide que examinemos nuestros discursos, prácticas y subjetividades disciplinarias. Al respecto, David Graeber escribía: “los antropólogos son notoriamente reacios a emplear sus herramientas de análisis sobre sus propios entornos institucionales” (2015, p. 194). A lo largo de los años he constatado con colegas en diferentes países que hay una particular inercia a reproducir lo que se puede denominar el sentido común disciplinario que garantiza un entramado de narrativas idealizadas y en mucho distanciadas de lo que realmente hacemos como antropólogos y lo que es en últimas la antropología. Los antropólogos contamos con herramientas que nos

podrían ayudar a entender como pocos académicos las condiciones de existencia en las que se despliega nuestra práctica disciplinaria y sus particulares efectos (como el posicionamiento del antropólogo en los imaginarios sociales y en los términos en los que opera el poder).

En fin, este es solo un ejemplo entre los muchos que se podrían haber traído para indicar cómo se pueden articular políticamente nuestras antropologías con levantar la mirada para percatarnos de los hechos culturales y los amarres de poder que definen nuestras más inmediatas existencias. Por supuesto que este estudiar hacia arriba y hacia los lados no es un desconocimiento de la importancia de la labor y el compromiso que se ha desplegado con relación a los sectores subalternizados. Aunque de tanto mirar hacia abajo, de tanto enmarcarnos en retóricas y políticas circunscritas a unos otros-otros, hemos sido cómplices con unos nosotros o unos ellos del poder y el privilegio para que continúen en gran parte operando desde unas cómodas sombras.

## Conclusiones

Uno de los ámbitos de la práctica antropológica donde pareciera evidenciarse con mayor obviedad sus articulaciones políticas se refiere a la militancia o el compromiso de los antropólogos con las diferentes movilizaciones y acciones colectivas desplegadas por diversos sectores subalternizados. No obstante, la idealización de estas articulaciones políticas de la labor antropológica puede obliterar no solo sus complejidades y limitaciones, sino también las que se encaran hoy en las presentes y futuras articulaciones políticas de nuestras antropologías.

Para parafrasear el planteamiento de Ochy Curiel en relación con los feminismos indicado en la introducción, si lo que importa es cambiar el mundo no todas las antropologías son equivalentes. Incluso en el heterogéneo ámbito de nuestras antropologías se encuentran diferentes y contradictorios posicionamientos políticos. Aunque podemos encontrar antropologías y antropólogos abiertamente de derecha, lo que ha primado en nuestras antropologías son los posicionamientos liberales que operan plegados al estado de derecho impulsando legislaciones y políticas públicas para mejorar las condiciones de vida de los sectores subalternos (sobre todo de las poblaciones indígenas).

En particular en los años setenta y ochenta, desde una antropología militante, y en las últimas décadas en algunas de las expresiones de la antropología comprometida, se han dado articulaciones políticas de nuestras antropologías que se conciben en un horizonte de sentido definido por la transformación del mundo. Cómo se ha entendido en concreto esta transformación varía según los contrastantes posicionamientos de los antropólogos en el seno de las diferentes vertientes políticas de izquierda, progresistas, decoloniales, antimodernas o anarquistas...

Entre las urgentes articulaciones políticas de nuestras antropologías hoy se encuentran entender la fuerza que ha tomado el antiintelectualismo, así como ofrecer algunos criterios e insumos para generar escenarios de conversabilidad que interrumpan sus más nefastos efectos. Igualmente, cada vez es más urgente que nuestras antropologías levanten más la mirada de su a veces ensimismamiento con los sectores subalternizados para desnudar los entramados de sentidos y dispositivos del poder y el privilegio (estudiar hacia arriba), tanto como

contribuir a desnaturalizar los mundos de la vida social más inmediatos que definen nuestras propias existencias (estudiar hacia los lados).

En este análisis no podemos perder de vista que, con diferentes alcances y matices, dependiendo de los países, parte del hacer de la antropología en América Latina se ha ido incorporando dócilmente a las demandas de los gobernantes y del mercado. Así, cada vez más

encontramos *antropologías sumisas* que se acomodan más o menos complacientemente a estas demandas en los establecimientos académicos o en la práctica profesional. No obstante, y a pesar de los múltiples chantajes y acorralamientos, también podemos constatar la vitalidad de antropologías irreverentes e insumisas que no han dejado de soñar y que insisten en su relevancia para la transformación del mundo.

## Notas

<sup>1</sup> O, más precisamente, disímiles maneras de imaginarse y hacer que solo mediante un descomunal efecto de violencia simbólica se pueden hacer aparecer como antropología.

<sup>2</sup> Para ampliar el concepto de sistema mundo de la antropología, ver Ribeiro (2018a), Ribeiro y Escobar (2008) y Restrepo (2012).

<sup>3</sup> En este aparte me centraré en Colombia puesto que las características de las militancias variaron dependiendo de las historias políticas de cada país y de las configuraciones de sus establecimientos antropológicos. Por supuesto, esto no significa que los contrastes señalados son solo aplicables a Colombia.

<sup>4</sup> Para una genealogía de la culturalización de la indianidad y su definitiva desvinculación de otras luchas articuladas en términos

de clase y desde significantes como el oprimido y el campesino, ver Rojas (2011).

<sup>5</sup> Para un ejemplo de las condiciones laborales de los antropólogos, ver el valioso trabajo de Reygadas (2019).

<sup>6</sup> Expresión de Stuart Hall que cuestionaba los facilismos intelectuales y políticos de las clausuras moralizantes en la interpretación de los sujetos y disputas de la realidad social, y que suele confundir lo que nos gustaría que fuese el mundo con lo que el contradictorio y heterogéneo mundo es realmente. Para ampliar esto del pensamiento sin garantías inspirado en Hall, ver Restrepo (en prensa).

## Referencias bibliográficas

**Abu-Lughod, L.** (2019). ¿Puede haber una etnografía feminista? En Caicedo, A. (Ed.), *Antropología y feminismo* (pp. 15-48). Bogotá: ACANT.

**Bonfil Batalla, G.** (1972). El concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 9, 105-124.

**Cardoso de Oliveira, R.** (1999/2000). Peripheral anthropologies 'versus' central anthropologies. *Journal of Latin American Anthropology*, 4(2)-5(1), 10-30.

\_\_\_\_\_ (2004 [1993]). El movimiento de los conceptos en antropología. En Grimson, A., Ribeiro, G. L. & Semán, P. (Comps.), *La antropología brasileña contemporánea: Contribuciones para un diálogo latinoamericano* (pp. 35-52). Buenos Aires: Prometeo, ABA.

**Caviedes, M.** (2002). Solidarios frente a colaboradores: Antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980. *Revista Colombiana de Antropología*, 38, 237-260.

\_\_\_\_\_ (2007). Antropología apócrifa y movimiento indígena: Algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en

Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 33-59.

**Chakrabarty, D.** (2008). *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets.

**Davis, A.** (2004). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.

**Díaz Crovetto, G.** (2020). Introducción: Por una antropología de los encuentros y de las posibilidades. En Díaz Crovetto, G. (Ed.), *Antropología contemporánea: Intersecciones, encuentros y reflexiones desde el Sur Sur* (pp. 17-38). Temuco: Universidad Católica de Temuco.

**Fanon, F.** (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.

**Friedemann, N. S. de & Arocha, J.** (1984). *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.

**Graeber, D.** (2015). *La utopía de las normas: De la tecnología, la estupidez y los secretos placeres de la burocracia*. Barcelona: Planeta.

**Grossberg, L.** (2018). *Under the cover of chaos: Trump and the battle for the American right*. Londres: Pluto.

**Hall, S.** (2010 [1997]). El espectáculo del 'Otro'. En Hall, H., *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 419-446). Popayán, Lima y Quito: Envión, IEP, Instituto Pensar, Universidad Andina Simón Bolívar.

**Jimeno, M.** (2000). La emergencia del investigador ciudadano: Estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana. En Tocancipá, J. (Ed.), *La formación del Estado-nación y las disciplinas sociales en Colombia* (pp. 157-190), Popayán: Taller, Universidad del Cauca.

**Martín-Barbero, J.** (1996). Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esta etiqueta apareciera. Entrevista a Jesús Martín-Barbero. *Dissens*, 3, 47-53.

**Mato, D.** (2002). Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder. En Mato, D. (ed.), *Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder*. (pp. 21-43). Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

**Mignolo, W.** (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

**Mudimbe, V.** (1988). *The invention of Africa: Gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.

**Nader, L.** ([1969] 1974). Up the anthropologist: Perspectives gained from studying up. En Hymes, D. (Ed.), *Reinventing anthropology* (pp. 284-311). Nueva York: Vintage Books.

**Quijano, A.** (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research*. (2), 342-386.

**Restrepo, E.** (2012). *Antropología y estudios culturales: Disputas y confluencias desde la periferia*. Buenos Aires: Siglo XXI.

\_\_\_\_\_. (En prensa). Sin garantías. En Rufer, M.(ed), *Poscolonialismo/ de(s)colonialidad: Conceptos para una crítica del presente*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Siglo XXI.

**Restrepo, E., Rojas, A. & Saade, M.** (2017). Introducción. En

Restrepo, E., Rojas, A. & Saade, M. (eds.), *Antropología hecha en Colombia*. (pp. 11-40). Bogotá: Onstituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca, Asociación Latinoamericana de Antropología.

**Reygadas, L.** (2019). *Antropólog@s del milenio: Desigualdad, precarización y heterogeneidad en las condiciones laborales de la antropología en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

**Ribeiro, G. L.** (2018a). *Otras globalizaciones*. Gedisa. México: Gedisa.

\_\_\_\_\_. (2018b). Giro global a la derecha y la relevancia de la antropología. *Encartes Antropológicos*, 1, 5-26.

**Ribeiro, G. L. & Escobar, A.** (2008). *Antropologías del mundo: Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Popayán: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Enviñón.

**Richard, N.** (2001). Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana. En Mato, D. (Ed.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (pp. 185-199). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

**Rojas, A.** (2011). Interculturalidad: El problema de las relaciones entre culturas. Tesis de la Maestría en Estudios Culturales. Universidad Javeriana. Bogotá.

**Said, E.** (2004 [1978]). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.

**San Martín, R.** (2017). Elogio de la ignorancia: Los riesgos del antiintelectualismo. *La Nación*, 28 de mayo. Recuperado de <https://www.lanacion.com.ar/opinion/elogia-de-la-ignorancia-los-riesgos-del-antiintelectualismo-nid2027176/>

**Wallerstein, I.** (2007). *Universalismo europeo: El discurso del poder*. México: Siglo XXI.