LA VOCACIÓN CRÍTICA DE LA ANTROPOLOGÍA EN LATINOAMÉRICA

MYRIAM JIMENO
Profesora Asociada, Departamento de Antropología. Centro de Estudios Sociales CES
Universidad Nacional de Colombia
msjimenos@unal.edu.co

RESUMEN La pregunta por la relación y el contraste entre la manera de hacer antropología en Colombia y la que hacen nuestros colegas en los países desarrollados, dado un contexto de interconexión global, nos motivó a Carlos Alberto Uribe y a mí para la realización del Simposio "Antropologías metropolitanas y antropologías periféricas: Encuentros y desencuentros", dentro del x Congreso de Antropología en Colombia celebrado en Manizales del 22 al 26 de septiembre de 2003. He tomado esa oportunidad para presentar mi argumento sobre el tema, basado en la producción antropológica de mexicanos y brasileños entre los sesenta y ochenta pasados. El argumento es que existe una estrecha relación en Latinoamérica entre la producción teórica del antropólogo y el compromiso con las sociedades estudiadas. La vecindad sociopolítica entre los sujetos de estudio y los antropólogos se ha traducido en una producción teórica con una vocación crítica, pues busca dar cuenta de la presencia perturbadora de Otros.

PALABRAS CLAVES:
Antropología latinoamericana, vocación crítica, México, Colombia y Brasil.

ABSTRACT The relationships and contrast in the practice of Anthropology in Colombia and the metropolitan countries within a context of globalization was the main issue of the symposium "Metropolitan and Peripheral Anthropologies: Encounters and Nonencounters" (10 th Congress of Anthropology in Colombia, Manizales, September 22-26, 2003). I take this opportunity to state my argument based upon the anthropologies of Mexico and Brazil of the 1960's. The argument is that there is a close relationship between the anthropological and theorical practices and the commitment to the anthropologists has meant that the theoretical work has a critical bent that attempts to account for the disturbing presence of the Other.

KEYWORDS:
Latin American Anthropology, Critical Anthropology, Mexico, Colombia, and Brazil.

ANTÍPODA Nº1 JULIO-DICIEMBRE DE 2005 PÁGINAS 43-65 ISSN 1900-5407
FECHA DE RECEPCIÓN: **ABRIL DE 2005** | FECHA DE PUBLICACIÓN: JUNIO DE 2005
CATEGORÍA: **ARTÍCULO DE REFLEXIÓN**

LA VOCACIÓN CRÍTICA DE LA ANTROPOLOGÍA EN LATINOAMÉRICA

MYRIAM JIMENO

A la memoria grata de Guillermo Bonfil Batalla y de Arturo Warman [1]

¿**VALE LA PENA DISCUTIR** la relación y el contraste entre la manera de hacer antropología en Colombia y la que hacen nuestros colegas en los países desarrollados, dado un contexto de interconexión global? ¿Existe siquiera tal contraste y tienen existencia las comunidades nacionales de científicos, o son apenas localizaciones geográficas volubles, meramente incidentales en relación con la manera como conciben y realizan su trabajo? ¿Ha pasado el tiempo de considerar a lo nacional en relación con el quehacer disciplinario? Éstas y otras muchas preguntas nos motivaron a Carlos Alberto Uribe y a mí, para la realización del Simposio "Antropologías metropolitanas y antropologías periféricas: encuentros y desencuentros", dentro del x Congreso de Antropología en Colombia. Partimos de preguntarnos por la relación entre quienes hacemos antropología en Colombia y los colegas extranjeros que han trabajado sobre Colombia. También queríamos saber qué había significado Colombia en su realización profesional y, a la inversa, la forma en que nosotros los vemos.

Pese a estos propósitos generales, el Simposio fue tomando otro rumbo: cada uno de los colegas extranjeros tuvo impedimentos para asistir al congreso, de manera que lo que se pensó como un diálogo se circunscribió a la perspectiva de los ponentes colombianos.

En su escrito, Carlos Alberto Uribe señala la necesidad de problematizar el uso de categorías tales como *centro* y *periferia*, pero, al mismo tiempo, es preciso tomar en cuenta las relaciones asimétricas y de poder que atraviesan el quehacer antropológico. Para él, la asimetría está presente en la manera misma como los antropólogos locales asumimos el papel de intérpretes de la produc-

1. Mientras escribía este artículo ocurrió la muerte en México de Arturo Warman, en octubre de 2003.

ción intelectual de los países desarrollados. En la relación entre unos y otros estaríamos en el lugar de traductores de su producción.

El sabor un tanto escéptico que deja la propuesta de Uribe se encuentra contrastado en François Correa, pues coloca su atención en la desigualdad de las condiciones de formación y trabajo entre nosotros y los colegas de los países desarrollados. En buena medida nosotros somos más un laboratorio de investigación con énfasis en el estudio de lo local y con la inmersión del antropólogo colombiano en la dinámica nacional. Correa señala las enormes dificultades que debe enfrentar un antropólogo colombiano para dar continuidad a su línea de trabajo y el peso que adquieren los agentes financiadores, entre ellos el propio Estado, para definir temas y condiciones de trabajo en ese contexto de limitación de opciones.

En "Metrópolis y puritanismo en Afrocolombia", Jaime Arocha se sirve del recuento de los programas de investigación sobre estos pueblos para mostrar dos perspectivas o enfoques contrastados: el de los científicos sociales extranjeros se orienta hacia lo que él llama *euroindogénesis*. Esto los lleva a asumir posiciones escépticas frente a hechos sociopolíticos que afectan a las poblaciones negras, como la Ley 70 de 1993, que legitima los derechos étnico-territoriales y políticos de los pueblos afrocolombianos. En contraste, para Arocha, la orientación prevalente entre los antropólogos colombianos los vincula y compromete con los logros políticos del reconocimiento de estos pueblos.

Roberto Pineda Camacho también organiza su trabajo alrededor del contraste de perspectivas y lo hace sustentado en la etnología de las tierras bajas de Suramérica. A finales de la década del sesenta, nos dice, éste era uno de los campos de estudio menos conocidos de la América del Sur. Internacionalmente, se lanzaron diversos llamados para realizar una "etnología de urgencia", cuyo objetivo era salvar para la ciencia el conocimiento de las culturas amerindias amenazadas de extinción cultural y biológica, generándose importantes investigaciones etnográficas que privilegiaron el estudio de lo tradicional y de lo exótico. Pero, por entonces, también, en América Latina se desarrolló un nuevo paradigma de estudio de los pueblos indígenas que privilegió el contacto y el compromiso político de los investigadores con los grupos estudiados, conformándose una nueva manera de analizar los datos, entre ellas, un énfasis en el contexto y en el entorno político. Uno u otro "paradigma" tuvo repercusiones importantes en la forma de concebir el trabajo de campo y en la manera de relacionar la antropología con la historia y las políticas de etnicidad. Tendré oportunidad de mostrar mis propios argumentos dentro de esta misma perspectiva.

Queda pues iniciado un debate al cual quiero sumarme con los argumentos que tuve oportunidad de presentar ante el IX Congreso de Antropología en

Colombia, realizado en Popayán en el año 2000, y que continúan hasta ahora inéditos.

Argumenté en esa ocasión, y lo creo válido hasta hoy, que la condición histórica de cociudadanía entre el antropólogo y sus sujetos de estudio en países como los latinoamericanos impulsa la creación de enfoques cuya peculiaridad es un abordaje crítico de la producción de conocimiento antropológico. Ello es así porque la construcción de conocimiento antropológico se realiza en condiciones donde el Otro es parte constitutiva y problemática del sí mismo, y ello implica un esfuerzo peculiar de conceptualización y modifica la relación del antropólogo con su propio quehacer. He argumentado también que esto es extensivo a la antropología realizada en Latinoamérica en general.

La antropología en Latinoamérica, pensamiento y compromiso[2]

El argumento que busco desarrollar es el de que existe una estrecha relación en Latinoamérica entre la producción teórica del antropólogo y el compromiso con las sociedades estudiadas. Por ello, los sectores estudiados no son entendidos como mundos exóticos, aislados, lejanos o fríos, sino como copartícipes en la construcción de nación y democracia en estos países. Cada generación de antropólogos latinoamericanos problematiza a su manera la relación entre los antropólogos y el Otro, y se preocupa por las consecuencias sociales de los estudios realizados. Trataré de mirar este argumento en relación con la producción de antropólogos mexicanos y brasileños entre las décadas del sesenta y ochenta pasados, pues permite ilustrar bien la argumentación sobre la estrecha relación entre la producción teórica y el compromiso con las sociedades estudiadas. Ellos privilegiaron la relación entre las sociedades indígenas y los estados nacionales, pero creo que esa vena crítica prosigue, aunque ahora comprende nuevos temas, enfoques y sujetos de estudio.

Veena Das (1998) propone que el conocimiento antropológico se construye con base en mapas de alteridad informados por teorías del Otro, en vez de teorías del sí mismo. Considero que, justamente por ello, la vecindad sociopolítica entre los sujetos de estudio y los antropólogos en Latinoamérica se ha traducido en una producción teórica con acentos propios, dada la proximidad inquietante de Otros. Para examinar esta idea, miraré algunos de los conceptos acuñados por varias generaciones de antropólogos en México y Brasil, pues es posible observar el cuestionamiento de la relación entre los antropólogos y los estudiados y el interés por cuestionar las jerarquías sociales en las cuales

2. Agradezco a los colegas colombianos Álvaro Román y Jaime Arocha sus sugerencias y los materiales que me permitieron retomar el indigenismo de décadas pasadas y el aporte de los estudios de negritudes.

se inscriben los sujetos de estudio. No me detendré, sin embargo, en ningún concepto en particular ni en la historia específica de la antropología en estos países, sino más bien en mostrar que conceptos tales como los de *indigenismo*, *fricción interétnica* o *transculturación*, responden a la preocupación por comprender los pueblos estudiados como parte del problema de construcción de nación y ciudadanía. Me restrinjo a la conceptualización sobre las sociedades indígenas por la importancia que tuvo en la consolidación de la disciplina en la región y porque cuenta con un cuerpo apreciable de producción, pese a que ya hoy día ese tema haya perdido la centralidad de antaño.

Vivimos un momento en el cual algunas tendencias críticas en Latinoamérica, inspiradas por similares metropolitanas, proponen reconceptualizar categorías básicas de la antropología y pretenden fundar o iniciar el pensamiento crítico contra una pretendida llanura de autocomplacencias. Subyace allí la idea de que en los países periféricos o no se produce teoría en antropología o ésta es un trasplante de las tendencias teóricas creadas en los centros metropolitanos. Estas propuestas reproducen una muy tradicional postura frente a la generación de conocimiento en países de la periferia, pues ignoran la historia de su producción, y a sus propuestas las considera como irrelevantes. Según este enfoque, incluso la crítica nos llega de fuera y no hacemos más que adaptarla o extenderla. Así, no sólo ignoran la historia de la producción de conocimiento en Latinoamérica, sino que subvaloran el conocimiento como producción socialmente insertada.

El pensamiento social latinoamericano ha sido repetidamente sacudido por polémicas intelectuales que son al mismo tiempo formas de entender al Estado, la nación y la democracia, y que se plasman en instituciones, legislación y oportunidades de vida para sectores de cada sociedad. Cada generación de antropólogos y cada comunidad nacional han dado un tinte propio a esa producción cuyos resultados son teóricos tanto como prácticos.

Esta vocación crítica no se restringe a la antropología ni a las ciencias sociales y, en cierta forma, puede proponerse que se extiende desde las artes hacia éstas, dada una larga vecindad entre las artes y las ciencias sociales en América Latina. En la historia de las naciones latinoamericanas, las artes, en especial la literatura, han sido fuente privilegiada de imágenes nacionales y han tenido un compromiso particular con la realidad social, "una función testimonial de las aspiraciones colectivas", dice Arturo Arias (1994: 760). La antropología latinoamericana ha compartido y, en cierta medida, ha heredado esa lucha constitutiva y su disposición crítica. En forma similar a lo que ha ocurrido en la literatura latinoamericana, podemos decir que situarse universalmente pasa en la antropología latinoamericana por indagar propuestas discursivas con las cuales dibujar nuestra fisonomía particular.

Para desarrollar la argumentación me sustentaré en la producción brasileña y mexicana, pero podría hacerlo con la peruana, la ecuatoriana o la colombiana. Esta última tiene ya una historia acumulada desde sus inicios en la década de 1940; presenta un cuerpo consolidado de producción cuyos rasgos centrales se articulan alrededor de un fuerte vínculo interactivo entre los estudiosos y la realidad estudiada, y una plasticidad que la ha llevado a incorporar una pluralidad de sujetos y metodologías de trabajo. La antropología en Colombia ha estado involucrada en múltiples debates con efectos sociales, como la modificación constitucional de 1991 y, en general, las políticas sobre minorías indígenas y negras y la protección del patrimonio cultural (Jimeno, 1999: 59). No me detendré ahora en ello, pues ya lo he hecho en otros textos[3].

Antropología y naciocentrismo

Retomando el argumento de Veena Das, ella muestra la reelaboración que el contacto con el Otro ha producido sobre categorías importantes para el conocimiento antropológico. Esto ha permitido criticar un holismo inflexible, como lo llama, que es superado en la actualidad por la experimentación en las representaciones etnográficas y por la reconceptualización de ciertas categorías usuales en la antropología, como las de "tradición", "comunidad", "luchas culturales" o "sectarismo religioso". Das muestra que es precisamente la emergencia en la India de nuevas comunidades, en calidad de comunidades políticas, la que lleva a la discusión y creación de nuevas categorías antropológicas, dada la confrontación entre los sectores diversificados que componen esa abstracción llamada *comunidad*. La discusión sobre esas categorías tiene todo que ver con la naturaleza de la democracia política en la India. La lucha de los sikjs por la memoria colectiva y por la constitución de una memoria militante en torno al martirio, la vida heroica y al empleo de la violencia no es mero "sectarismo religioso". Son formas de reclamar un espacio político en el conjunto de la sociedad. En breve, para Das, la antropología realizada en países como la India, al intentar comprender nuevos actores sociales que entran en juego en

3. En Jimeno (1999), se plantea que la antropología colombiana cuenta con unos dos millares de profesionales, cuyo tono ideológico está dado por su afán de ser útiles y conocer la propia sociedad nacional, con cierto desprecio por el "academicismo" y las "torres de marfil". Ver también Myriam Jimeno, "La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana", en Jairo Tocancipá (ed.), *La formación del Estado nación y las disciplinas sociales en Colombia,* Popayán, Universidad del Cauca, pp. 157-190, 2000; "La antropología en Colombia", en Lourdes Arizpe y Carlos Serrano (comp.), *Balance de la antropología en América Latina y el Caribe*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM, pp. 381-394, 1993; "Consolidación del Estado y antropología en Colombia", en Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (orgs.), *Un siglo de investigación social*, Bogotá, Etnos, pp. 200-230, 1984.

los mismos escenarios sociales del antropólogo, al recuperar sus narrativas peculiares, replantea los discursos totalizadores, rehace categorías de análisis, recupera las variaciones de género, clase, historia, lugar, y no se contenta con ser objeto de pensamiento, sino que se reclama como instrumento de pensamiento (1998: 30-34). Así, el discurso antropológico se replantea con los escenarios sociales donde tiene lugar el diálogo con Otros, y es con base en los mapas sobre el Otro como se crean nuevas categorías de análisis.

La conformación de los estados nacionales latinoamericanos impregna el surgimiento y el desarrollo de las antropologías latinoamericanas y, en sentido amplio, es el gran telón frente al cual dialogan en la región los antropólogos y los Otros. Por ello es útil la noción del *naciocentrismo* de los conceptos sociales que propuso Norbert Elias (1989). Quisiera extender este concepto para destacar la polivalencia de sentidos e intereses que se ponen en juego cuando los antropólogos se preguntan por la relación que tienen sus trabajos con respuestas a las preguntas sobre qué nación, qué estado, quiénes, cómo y en qué condiciones participan. En América Latina las respuestas a estos interrogantes no son capítulo cerrado, sino que hasta el presente atraviesan la producción teórica y el conjunto del quehacer de sus intelectuales.

Con la noción de *naciocentrismo,* Norbert Elias desea subrayar la relación entre los conceptos y las condiciones sociales en que se forjan y ejercen (Elias, 1989; y ver Neiburg, 1999). De manera específica, hace referencia a la orientación intelectual que está centrada en la nación. Elias demuestra cómo este *naciocentrismo* se encuentra presente en buena parte de la producción de las ciencias sociales, y lo ejemplifica con los conceptos de civilización y cultura, a los que el *naciocentrismo* origina y transforma a medida en que se transforman las sociedades y las capas sociales nacionales en las cuales se originaron (ver Elias, 1989). Los dos conceptos, cultura y civilización, pasaron de ser formas de autopercepción de capas en ascenso en el siglo XVIII, a ser ideales de escala mayor, a estatizarse. El término civilización entró a designar la distinción entre el mundo occidental y las naciones con otras formas de organización sociopolítica. Dejó de referirse al destino de la burguesía francesa, para representar la conciencia de la superioridad del Estado-nación como un todo unificado. Se dio así un proceso de "nacionalización" y al mismo tiempo de "estatización" de los conceptos, con implicaciones sobre su significado. Otros conceptos que sugieren unidades sociales, como el de *sociedad*, adquirieron también ese contenido estatizante, pues describen ideas de equilibrio, unidad, homogeneidad, y se refieren a un mundo dividido en unidades bien delimitadas y pacificado (Elias, 1989; y ver Neiburg, 1999; Fletcher, 1997)[4].

4. Para el desarrollo alemán de *cultura* y su relación con la antropología norteamericana, ver Bunzl (1996).

Las anotaciones de Elias, como ya lo han resaltado numerosos autores (Fletcher, 1997), son fundamentalmente críticas sobre el *naciocentrismo* como corriente intelectual ligada al ascenso del Estado nacional europeo. Pero su propuesta puede explorarse para las condiciones históricas latinoamericanas, subrayando que no se da en estas sociedades nacionales —como tampoco en las europeas— una homogeneidad conceptual sobre la constitución de la nación, la nacionalidad y los estados nacionales. Por el contrario, en su nombre se disputan distintos sectores sociales y diversas aproximaciones intelectuales. En la constitución de los estados nacionales latinoamericanos esa polivalencia de propuestas está presente desde la ruptura colonial en el siglo XIX y atraviesa la historia del pensamiento antropológico en la forma de conceptualizaciones contrapuestas.

Los intelectuales latinoamericanos, los antropólogos entre ellos, han participado activamente en la creación de categorías y enfoques generales con los cuales comprender la presencia y la acción social de una variedad de actores sociales, indígenas, campesinos, comunidades negras, mujeres pobres, dentro de los estados nacionales. Los actores sociales emergentes no se restringen a reclamar existencia política, sino que al hacerlo buscan modificar las leyes nacionales, el contenido de la propia memoria histórica nacional, y hacen necesario replantear conceptos como los de *comunidad*, *etnia* o *identidad*, como lo subrayó Das (1998). También empujan a redefinir y ampliar el contenido de la democracia y de la diversidad cultural en el Estado nacional. Por ello, la presencia o la irrupción como sujetos políticos de Otros dentro del mismo espacio social del investigador colorea la práctica teórica y la práctica social del *investigador*. Propuse denominar a este investigador como el investigador *ciudadano* (Jimeno, 2000) para subrayar la estrecha relación que se establece en los países latinoamericanos entre el ejercicio del investigador y el ejercicio de la ciudadanía. Krotz (1997) lo ha subrayado para lo que él denomina "antropologías del sur" el Otro, los Otros son, al tiempo que conciudadanos, sujetos de conocimiento. La cociudadanía impregna la práctica de la antropología latinoamericana y la aproxima con la práctica política, en una forma de *naciocentrismo*. Sus huellas son visibles tanto en ciertas figuras destacadas de la antropología latinoamericana como en el estilo cognitivo mismo, pese a las inflexiones y cambios generacionales (Ver Jimeno, 1999 y 2000).

Mariza Peirano (1991) destacó como rasgo de la antropología brasileña su volcamiento hacia el proyecto de construcción de nación que se puede observar en la producción de las distintas generaciones de antropólogos entre 1930 y 1980. A través del examen de la obra de Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro y Antonio Cândido, entre las primeras generaciones, y Roberto DaMatta y Otávio Velho, en las recientes, Peirano sigue las discusiones que construyeron el

campo intelectual de la antropología brasileña. De manera explícita o implícita, la nación fue la unidad central de análisis para la mayoría de los autores considerados (Peirano, 1991: 226-227).

Sin embargo, Peirano asume una falsa homogeneidad en la producción local y no percibe las implicaciones polémicas de los distintos proyectos de nación e integración nacional entre los propios antropólogos. Un solo ejemplo: en el campo del pensamiento sobre las sociedades indígenas dentro del conjunto nacional, es diferente denominarlas "regiones de refugio", tal como lo propuso Aguirre Beltrán, que como "etnias", a la manera de Guillermo Bonfil Batalla, para tomar a dos mexicanos. Así, la cercana presencia del Otro modela la práctica antropológica latinoamericana y la convierte, desde el inicio de su ejercicio, no en un campo pacífico donde se intercambian notas académicas en congresos y otros eventos académicos, sino en un terreno de debates metaacadémicos, pues cada caracterización tiene implicaciones sobre la vida social de las personas y sobre el significado práctico del ejercicio de ciudadanía. Sonia Álvarez, Arturo Escobar y Evelina Dagnino (1998) resaltaron el impacto de los movimientos sociales latinoamericanos sobre cambios culturales y de política cultural. Esto les permite afirmar que al luchar por sus derechos a la diferencia en una variedad de esferas de la sociedad y al emplear el discurso de identidad, politizan la cultura e infunden la democracia de preocupaciones culturales (Álvarez *et al*; 1998[5]). Este fenómeno, empero, lejos de ser novedad, es la constante en la antropología y, muy de seguro, en las otras ciencias sociales latinoamericanas. De ahí la afirmación de Alcida Ramos de que "en el Brasil, como en otros países de América Latina, hacer antropología es un acto político" (Ramos, 1999-2000: 172). Miremos las implicaciones de esta afirmación.

Estilos de antropología

Alcida Ramos realizó el artículo "Ethnology Brazilian Style" (1990) con la preocupación de la inserción política de la antropología y su impacto en la construcción conceptual en la antropología brasileña. Roberto Cardoso de Oliveira también la tiene presente cuando propone la noción de *estilo* para caracterizar la antropología latinoamericana (Cardoso de Oliveira, 1995 y 1998; y para una discusión, ver Jimeno, 1999 y 2000; Krotz, 1996). Por su parte, Esteban Krotz (1997) critica el modelo difusionista de la antropología que se sustenta en imágenes de "extensión" o "adaptación" en el cual las antropologías del sur son permanentes aprendices de los "verdaderos" dueños de la antropología. Krotz recalca que para la versión difusionista la producción de conocimien-

5. Ver comentario de Eric Hershberg (1999), en *American Anthropologist,* Vol. 4 Nº101, p. 869.

to científico no sería un proceso de creación cultural, similar a otros procesos de creación cultural, que no pueden ser analizados como meros sistemas simbólicos separados de otros aspectos de una realidad social más incluyente. La experiencia y ruptura coloniales compartidas por los latinoamericanos no tendrían, en esa perspectiva, influencia en la producción intelectual, como si la producción de conocimiento fuera un proceso sin sujeto y sin referencia a quienes lo generan y lo difunden (Krotz, 1997: 243). De cierta forma, la postura difusionista se perpetúa en la actualidad cuando se ignoran las propuestas críticas precedentes que han hecho parte de la construcción de conocimiento en América Latina y que han implicado aportes a la ampliación de la democracia política culturalmente informada.

Una selección pequeña de la antropología latinoamericana nos permitirá ahora detenernos en el vínculo entre la responsabilidad social del antropólogo y la producción de conocimiento (Ramos, 1990). Pese a que los distintos antropólogos le dan un contenido variado a esa responsabilidad social, todos ellos hacen evidente, como lo propone Bourdieu, que el intelectual no puede ser pensado sin la categoría de poder (Bourdieu, 1967). Si bien el antropólogo latinoamericano realiza su conocimiento a partir de una relación de exterioridad con otras culturas y lo hace a partir de su propia cultura científica de origen principalmente metropolitano, inevitablemente mantiene una relación de intimidad con ese "Otro". El que ese Otro no sea transoceánico, plantea Roberto Cardoso de Oliveira (1998), conduce a la creación de un nuevo sujeto epistemológico que puede considerarse una característica peculiar de la antropología latinoamericana. Lo peculiar de ese sujeto cognoscitivo es que no es un extranjero miembro de una sociedad colonizada el que se constituye como sujeto de conocimiento. Por el contrario, el Otro forma parte de la nación en formación del propio antropólogo (Cardoso de Oliveira, 1998). Es por ello que la política está embutida en la reflexión de los antropólogos, pese a que no la realicen ni la expresen como práctica política. La realización de la profesión es al mismo tiempo la realización de la ciudadanía del investigador y de su compromiso, explícito o no, con la construcción de nación (Cardoso de Oliveira, 1998).

La encarnación privilegiada de ese "Otro" fueron hasta hace un par de décadas las sociedades indígenas; los indios, dice Alcida Ramos, fueron en el Brasil "nuestros Otros (...) ingrediente importante de nuestro proceso de construcción nacional; representan uno de nuestros espejos ideológicos reflejando nuestras frustraciones, vanidades, ambiciones y fantasías de poder. Nosotros no los miramos como completamente exóticos, remotos o arcaicos como para hacerlos 'objetos' literalmente" (1990: 457, mi versión en español).

El énfasis que hizo la antropología regional en las sociedades indígenas durante varias décadas desbordó su inspiración inicial de interés por la dife-

rencia o por sociedades convertidas en objetos exóticos. Es posible seguir en cada país, de México hasta el sur, las peculiaridades nacionales de ese entretejido entre producción antropológica e indigenismo y entre éstos y los debates nacionales sobre el lugar del indio —y el campesino— en las distintas sociedades nacionales. Es claro que estos debates implicaban la comprensión sobre el lugar de la diversidad cultural dentro de la cuestión nacional. Muchos recogieron posturas radicales de las primeras décadas del siglo XX, como la de José Carlos Mariátegui. El problema del indio, el problema agrario y el nacional fueron para Mariátegui, como para otros pensadores latinoamericanos, uno solo. Esto es palpable en los debates abiertos por Mariátegui entre 1927 y 1928, ligados, entre otros, a su propósito de fundar el partido socialista en Perú (Mariátegui y Sánchez 1987).

Desde mediados de los años sesenta, poco después de despegar como disciplina en la mayoría de los países latinoamericanos, ya era un rasgo peculiar del pensamiento antropológico sobre las sociedades indígenas el dejar atrás el interés por realizar monografías de una etnia específica, en favor del interés por el entorno político, la sociedad nacional o la situación colonial. Por ejemplo, la producción de la etnología brasileña entre los sesenta y hasta los años ochenta dio énfasis al contacto entre las sociedades indígenas y las no indígenas, y a las implicaciones del contacto, como lo reseñó Julio Cezar Melatti (1982). En contraste, los etnólogos extranjeros que trabajaron sobre el Brasil en ese mismo lapso, se concentraron en aspectos de la organización social y la cultura (ver también Cardoso de Oliveira, 1998).

Alcida Ramos (1990) destaca que en los años sesenta el señalamiento de problemas teóricos fue el criterio de escogencia del terreno, bajo la influencia del proyecto conjunto entre David Maybury-Lewis de la Universidad de Harvard y Roberto Cardoso de Oliveira de Rio de Janeiro. Pero fue el énfasis de varios antropólogos brasileños —Roberto Da Matta, Julio Cezar Melatti, Manuela Carneiro da Cunha, Eduardo Viveiros de Castro, Abreu Filho— en la corporalidad, la persona y la substancia, el que abrió perspectivas sobre la etnología de los indios americanos que modificaron la visión sobre las estructuras indígenas como 'fluidas', propuesta por etnólogos como Kaplan y Riviére. Campos poco explorados como el arte, la persona, los nombres y el canibalismo fueron abordados por otros brasileños (Lux Vidal, Alcida Ramos, Viveiros de Castro).

Uno de los primeros y principales problemas abordados por la etnología brasileña, continúa Ramos, fueron las situaciones de contacto en relaciones interétnicas entre blancos e indios. No florecieron en el Brasil las perspectivas de "culturas puras", y más bien la atención etnográfica se dirigió al proceso de destrucción violenta de las culturas indígenas de la mano del expansionismo blanco, pese a que las teorías y métodos para captar ese proceso variarán con

el tiempo y con la formación de cada antropólogo. Entender las estructuras de dominación, los mecanismos de supervivencia indígena, las transformaciones de esas sociedades, ha sido la preocupación principal de la etnología brasileña[6]. Por ello no se vieron las sociedades indígenas como unidades cerradas, autosuficientes. El modelo de aculturación, por ejemplo, traído de Estados Unidos al Brasil por etnógrafos como Charles Wagley y Eduardo Galvão, fue el recurso teórico sobresaliente de los años cuarenta y cincuenta. Pero en las manos de Galvão, y sobre todo de Darcy Ribeiro, se transformó, se politizó. Roberto Cardoso de Oliveira, la otra figura de la antropología brasileña, influyó para hacer de la reflexión sobre relaciones interétnicas un campo de trabajo de varias generaciones de antropólogos (Ramos, 1990). La diferencia cultural, dice el propio Cardoso de Oliveira (1998), fue así recolocada.

Darcy Ribeiro, nos dice A. Ramos, desarrolló una serie de ensayos sobre la naturaleza destructiva y opresiva del contacto con las sociedades indígenas en Brasil, los cuales tuvieron gran impacto en toda la antropología latinoamericana, especialmente entre los años setenta y ochenta[7]. Su exilio político durante la dictadura militar en Brasil contribuyó a diseminarlos por el continente. Marxismo y neoevolucionismo se combinaron en sus propuestas sobre *etnocidio* de las poblaciones indígenas brasileñas, cuya magnitud de devastación lo llevó a una visión de la pronta destrucción completa de las sociedades indígenas. En efecto, en los años cincuenta se llegó al punto demográfico más bajo del siglo para la población indígena de aquel país, cien mil habitantes, pero en la actualidad han alcanzado entre 200 y 300 mil personas (Ramos, 1990 y 1998). El concepto que Darcy Ribeiro propuso para entender el proceso fue el de *transfiguración étnica*, y pese a las críticas que se le puedan formular a éste, no cabe duda de su capacidad para poner en evidencia el drama humano y social del llamado "contacto".

Roberto Cardoso de Oliveira, por su parte, cambió el énfasis en la aculturación por el de las relaciones sociales. Para Ramos, la influencia principal fue la de Georges Balandier con sus trabajos sobre situación colonial en África[8]

6. Esta anotación es igualmente cierta para la antropología colombiana, especialmente desde la mitad de los años sesenta. Incluso este énfasis distanció a las primeras generaciones de antropólogos, pues mientras algunos pretendían el ideal de estudios monográficos de grupos indígenas, otros abogaron por estudiar y confrontar las políticas estatales asimilacionistas (ver Jimeno y Triana, 1985). Fueron de especial impacto las propuestas del historiador autodidacta Juan Friede plasmadas en sus libros *El indio en lucha por la tierra* (1973, [1944]) y *La explotación indígena en Colombia*, 1973. También, *Siervos de Dios, amos de indios* 1968 de Víctor Daniel Bonilla.

7. *Os Indios, e a civilizacão: a integracão das populações indígenas no Brasil moderno, 1970;* en español, *Fronteras indígenas de la civilización; Uirá sai ao encontro de Maíra,* 1957.

8. Balandier fue uno de los gestores de la ruptura de la etnología francesa con el modelo de M. Griaule, tanto para tomar en cuenta la situación histórica de los pueblos estudiados como para romper con la monografía de un pueblo, para pasar a los grupos nacionales. Presentó el concepto de "situación colonial" en varios textos

y con sus postulados sobre "totalidad sincrética". Cardoso de Oliveira tomó como su objeto de investigación la "situación interétnica" en la cual indios y blancos conviven en interacciones asimétricas e interdependientes, específicas al contexto del contacto[9] (Ramos, 1990). La *fricción interétnica,* concepto que proponía, ha sido tema de estudio de discípulos como Roque Laraia, Roberto DaMatta y Julio Cezar Melatti, entre muchos otros. Entre las nuevas generaciones, João Pacheco de Oliveira emplea el concepto de *situación colonial* para explorar la presencia colonial que instaura una nueva relación de la sociedad con el territorio (1999). El enfoque de Cardoso de Oliveira llevó también a un énfasis en estudios sobre poblaciones regionales en contacto con grupos indígenas: como ejemplo, los estudios de Lygia Sigaud y Otávio Velho en los años setenta sobre el nordeste rural y la Amazonia, respectivamente. Luego, el interés de Cardoso se desplazó hacia identidad y etnicidad (*Identidade, etnia e estrutura social*, 1976[10]), inspirado en una variedad de autores, desde Lévi-Strauss hasta Poulantzas. En resumen, el contacto interétnico, dice Ramos, se convirtió en un sello distintivo de la etnología brasileña.

No lo mencionó Ramos, pero entre las propuestas de Cardoso y algunos antropólogos latinoamericanos, especialmente mexicanos, se produjo un intenso intercambio entre los años setenta y ochenta, acicateado por las condiciones de las dictaduras militares en Brasil y otros países del Cono Sur. Ese intercambio dio frutos tales como la declaración de Barbados, *Por la liberación indígena*. Un grupo de antropólogos reunido en la isla de Barbados produjo en enero de 1971 una declaración candente en su tiempo. La declaración fue elaborada por Guillermo Bonfil Batalla (México), Arturo Warman (México), Stefano Varese (Perú), Roberto Cardoso de Oliveira (Brasil), Nelly Arvelo (Venezuela), Víctor Daniel Bonilla (Colombia), entre otros. Fue un manifiesto radical de denuncia contra la situación de opresión de las poblaciones indígenas de Latinoamérica. De manera rápida, la declaración pasó a inspirar a los propios movimientos indígenas continentales y a grupos de antropólogos e intelectuales que los apoyaban[11]. Algunos años después, en 1977, la novedad en una segunda reunión en Barbados fue la protagónica presencia de organizaciones indígenas de distintos países, que propusieron analizar tanto las formas de dominación de los indígenas como estrategias para enfrentarlas (Bonfil Batalla, 1981). Entre los colombianos se hicieron notorios los delegados del Consejo

entre 1950 y 1955. En especial, ver "La situation colonial: approache théorique", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XII, 1952.

9. Ver especialmente *O Indio e o Mundo dos Brancos: a Situação dos Tukuna do Alto Solimoes*, 1964.

10. Fue editado en español por el CIESAS de México, en 1992, con el título *Etnicidad y estructura social.*

11. El periódico *Micronoticias* de la Sociedad Antropológica Colombiana lo editó en su número 3.

Regional Indígena del Cauca, CRIC, constituido desde 1971 como germen de un vasto movimiento de organización indígena.

Los mexicanos, no sobra tal vez recordarlo, tenían por ese entonces una ya larga historia de debates sobre los indios en la nación mexicana. Desde mediados de los años sesenta, el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán incentivó discusiones sobre el indio en la nación mexicana. En 1967 propuso el concepto de *regiones de refugio*. Este concepto, proponía Aguirre Beltrán, permitía dar cuenta del arrinconamiento de las sociedades indígenas latinoamericanas y su expoliación por blancos locales que aprovechaban su poder para explotar la población indígena de varias formas. Lo denominó *proceso dominical*. "El juego de fuerzas que hace posible la dominación y los mecanismos que se ponen en obra para sustentarla, es lo que llamamos *proceso dominical*" (Aguirre, 1967: 1). Aguirre Beltrán creía que la antropología podría servir de herramienta para encontrar un mejor lugar de las sociedades indias dentro de las naciones latinoamericanas. Contra la postura de Aguirre Beltrán se rebelaron, en el inicio de los setenta, jóvenes antropólogos mexicanos, marxistas, en su mayoría. Entre ellos se destacaron Arturo Warman, Guillermo Bonfil Batalla y Ángel Palerm.

Decía Warman, en un artículo que tituló "Todos santos y todos difuntos" (1990 [1970]) que la antropología "no es una criatura arbitraria de la civilización occidental. Todo lo contrario: es una respuesta a necesidades concretas y precisas de civilización. El conocimiento de otros pueblos nunca ha sido un lujo sino una necesidad" (1990: 10). Sus "conocimientos primarios [los de la antropología], —sistema, conocimiento objetivo y cultura— no tienen contenido universal aunque así lo pretendan. (...) Son conceptos creados por una cultura y sometidos a los propósitos de ésta" (1990: 10). Dejaba sentado, eso, sí, que la relación entre antropología y expansión occidental no implicaba que todo quehacer antropológico "sirva mecánicamente al imperialismo", sino que toda su actividad se da en un "marco de servicio al que pueda afiliarse o, por el contrario, combatir" (1990: 11). Los contenidos críticos de esa "nueva antropología" circularon rápidamente por toda América Latina de habla hispana y, por supuesto, en los departamentos de antropología colombianos de las universidades Nacional, de Antioquia y del Cauca, pese a que su reproducción se hacía en el muy primitivo método de mimeógrafos. No fue entonces para nada accidental que Guillermo Bonfil Batalla fuera el invitado de honor del Primer Congreso Colombiano de Antropología organizado en 1978 por la Universidad del Cauca.

En el citado texto de Warman —fue Secretario de Reforma Agraria de los dos pasados gobiernos del PRI— él decía que la disidencia era un sello constitutivo de la antropología mexicana. Incluso, resaltaba que desde cuando la an-

tropología era realizada por los pioneros, como el cura Bartolomé de las Casas, predicaba el derecho de "los naturales a combatir a sus dominadores" (1990: 12). Warman ironizaba que los rebeldes de entonces se financiaban con el presupuesto de la Corona de España. Destacó tres corrientes en la constitución del pensamiento antropológico mexicano: la preterista, que apunta al glorioso pasado prehispánico a través de la arqueología; la exotista, que ve en el indio lo único, lo sorprendente, lo irrepetible; y, finalmente, el indigenismo que se enfoca en el indio contemporáneo y que es transformado con la Revolución Mexicana. Warman resaltó a Manuel Gamio, el primer antropólogo mexicano graduado —en Estados Unidos—, quien lanzó los conceptos básicos de influencia en la antropología por lo menos hasta los años cincuenta, y quien fuera decisivo en la inserción institucional de la antropología en México. "Todos ellos [Gamio y sus discípulos] —dice Warman— giraban alrededor de la unidad para la nación. Su propósito era nada menos que forjar una patria unitaria y homogénea. Para ello [Gamio] planteó como indispensables la fusión de razas y culturas, la imposición de una sola lengua nacional y el equilibrio económico entre todos los sectores" (1990: 27).

El concepto de *integración nacional* había sido el eje del indigenismo de Gamio, que se replicó por toda América Latina impulsado por eventos como el Congreso de Páztcuaro de 1940. Por ejemplo, en Colombia tuvo consecuencias en la formulación de la política hacia las sociedades indígenas a comienzos de los años sesenta (Jimeno y Triana, 1985). Aguirre Beltrán siguió básicamente la misma orientación de Gamio, como funcionario de distintas entidades de política indigenista en sus enfoques de estudio. "Mi enfoque —dijo Aguirre en una de sus últimas publicaciones en las cuales realizó un balance del indigenismo mexicano— es "integrativo y aculturativo" (Aguirre Beltrán, 1988: 16). Él mismo reconoció en este enfoque la influencia de Melville Herskovitz, especialmente sus conceptos de aculturación y sincretismo, pero en cambio no aceptó la que le fue asignada de Julian Steward. Su preocupación central fue "afirmar que México es un país en formación que está en vías de integrar en la cultura y en la sociedad nacionales a grupos étnicos[12] —indios y ladinos— rezagados en la corriente maestra de la evolución social" (1998: 21; ver también Aguirre Beltrán, 1953). Su desarrollo posterior del concepto de *regiones de refugio* (Aguirre Beltrán, 1967) va a reforzar su rechazo a propuestas como la de Robert Redfield, pues él juzga que Redfield y su concepto de comunidad *folk*[13]

12. Aguirre Beltrán fue uno de los pioneros de los estudios sobre comunidades negras en Latinoamérica, vistas como grupos étnicos dentro de la nación.
13. "La sociedad folk", *Revista Mexicana de Sociología* (1942); *Tepoztlán* (1948); *La sociedad primitiva y sus transformaciones* (1963).

contempla a las comunidades "como entidades aisladas, autónomas, autocontenidas" (1967: 15). Son éstas sus palabras, no las de algún texto "crítico" actual. Por la misma razón, Aguirre rechazó también con vehemencia lo que él llamó "antropología crítica", es decir, aquella propuesta por Bonfil y Warman en los años setenta. Acepta que esos nuevos enfoques evidencian una crisis en el indigenismo mexicano, pero encuentra aislacionistas, "utopías laicas", las propuestas de Bonfil sobre pluralismo cultural y sobre la realización cultural india sin integración a la sociedad nacional (Aguirre, 1967).

Uno de los rasgos de la práctica antropológica especialmente acentuado en México y en otros países como Colombia y Perú (a diferencia de la brasileña, siempre más enraizada en la vida universitaria), que ejemplifica bien Aguirre, es el tránsito de los antropólogos entre proyectos institucionales aplicados, reflexiones académicas y vida universitaria. En aquellos países, las relaciones entre antropología aplicada y antropología han sido bien fluidas[14], incluso hasta el presente, pese al fortalecimiento de una capa académica dedicada a la investigación básica y distanciada de la antropología aplicada. El gozne de este tránsito es que cada postura teórica a favor de la integración o, por el contrario, de la reafirmación étnica ha tenido implicaciones legales e institucionales. Ha repercutido sobre la docencia y sobre la vida misma de las instituciones académicas; no sólo los estudiantes han formado parte activa de las polémicas[15], sino que en México, en los años de controversias más candentes, éstas llevaron en más de una ocasión a escindir algunas instituciones y a la creación de otras nuevas como la Escuela Nacional de Antropología e Historia ENAH y el actual CIESAS (CISINA, originalmente).

Guillermo Bonfil Batalla pregonó en su texto "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica"[16] el fin del integracionismo y propuso una nueva búsqueda conceptual y de acción práctica sobre el lugar de los pueblos indios y campesinos en las sociedades nacionales latinoamericanas. En *México profundo. Una civilización negada*[17], Bonfil propuso la génesis del problema mexicano en "la instauración de un régimen colonial a partir del siglo XVI". Ese régimen instauró "la subordinación de un conjunto de pueblos de cultura

14. Para el caso colombiano, he propuesto que el acento en la aplicación de los estudios antropológicos como una forma de compromiso con la sociedad, y en especial con los sectores más débiles, ha sido a la vez fuente de creatividad metodológica y de apoyo interdisciplinario, como de debilidades en la acumulación y profundización de conocimientos (Jimeno, 1999: 70).
15. A este respecto, en Colombia es bien relevante la compilación de Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (orgs.), *Un siglo de investigación social*, Bogotá, Ed. Etnos, 1984.
16. Fue publicado en 1970 en conjunto con el artículo ya mencionado atrás de Arturo Warman, con el título *De eso que llaman antropología mexicana.*
17. La primera de numerosas ediciones fue en 1987; ver también *Utopía y revolución* (1981), que contiene una recopilación de documentos-proclama de las diversas organizaciones indias de América Latina.

mesoamericana bajo el dominio de un grupo invasor", creando, así, una "situación colonial" (1987: 113).

El concepto de *situación colonial,* así como variantes sobre el mismo, fue empleado por numerosos autores críticos de las ciencias sociales latinoamericanas entre los años sesenta y ochenta. Pablo González Casanova, por ejemplo, lo reformuló como *colonialismo interno.* Bonfil admite en *México profundo* que en el México prehispánico existieron situaciones de dominación, especialmente la mexica, pero resalta que a diferencia de la dominación moderna los dominadores compartían una misma cultura con los dominados y, por tanto, los efectos del dominio eran de otro orden. Bonfil empleó también el concepto de *grupo étnico* y subrayó que la pertenencia a una colectividad no se define por sus "rasgos culturales externos que lo hacen diferente ante los ojos de los extraños" sino por su sentimiento de pertenencia a una "herencia cultural propia que ha sido forjada y transformada históricamente, por generaciones sucesivas" (1987: 48).

Por su parte, Ángel Palerm, considerado por muchos como el padre de esa ruptura crítica en la antropología mexicana, resalta que en México el florecimiento de los estudios de comunidad en los años treinta estuvo ligado a los movimientos campesinos que dieron lugar a la Revolución Mexicana, como también que desde entonces "el problema indígena de México empezó a ser tratado por los antropólogos como parte de la cuestión campesina y no en forma meramente etnográfica" (1980: 171). La crítica a los enfoques sobre los estudios de comunidad, en especial al trabajo de Robert Redfield, trajo como consecuencia que "la comunidad debió ser colocada firmemente en el contexto de la sociedad mayor, y no considerada como una entidad aislada. Los procesos históricos tuvieron que ser analizados en sus aspectos reales y concretos, y no vistos como relaciones abstractas entre los tipos ideales folk y urbano" (1980:173). Desde su perspectiva de marxista abogó decididamente entre sus alumnos por "un enfoque histórico" para los estudios campesinos y de comunidad en general (1980).

En fin, el joven Warman afirmaba que pese a que la antropología mexicana "se ha desarrollado en el seno de instituciones (...) [y que] los antropólogos más que rebelarse se han incorporado con entusiasmo al sistema burocrático", también han ejercido la crítica y al hacerlo han aportado teóricamente (1990: 37). Incluso, los antropólogos como funcionarios estatales, los mexicanos, tal como sus similares en otros países latinoamericanos, se vieron forzados por su propio contexto a alejarse del Otro como exótico y lejano. Recientemente, González Casanova, todavía activo, en una conferencia crítica del pensamiento neoliberal proponía que "la formación de conceptos ha logrado una notabilísima eficacia para la gobernabilidad de los pueblos; se construyen realidades con

conceptos y los conceptos con realidades", dijo. Es por eso que con ellos algunos intelectuales pretenden ayudar a alcanzar objetivos de justicia, libertad y democracia (1995: 11). Así, esos ideales políticos impregnan una larga vertiente crítica en el pensamiento latinoamericano.

Esto se aprecia también en los estudios sobre comunidades negras, en especial los realizados por Fernando Ortiz en Cuba. Su preocupación por entender la dinámica de las poblaciones negras en América lo llevó a discutir con los literatos Alejo Carpentier y Nicolás Guillén sobre la mejor manera de caracterizar la identidad negra y, finalmente, a proponer los conceptos de *africanía* y *transculturación*[18]. Años más tarde, André Serbin (1986), estudioso de las culturas afrocaribeñas, señaló que los conceptos antropológicos de *aculturación* y *contacto cultural* ignoraban las relaciones de dominación establecidas por los europeos sobre las sociedades nativas, y se apoyó en el concepto de *colonialismo* de Georges Balandier para entenderlas.

No es posible abarcar aquí la gama de propuestas críticas de otros autores como Ricardo Pozas y las más recientes de Rodolfo Stavenhagen y Roger Bartra, todas ellas atravesadas por la influencia marxista. Tampoco la variedad de tópicos sobre los que reflexiona hoy la antropología en Latinoamérica, ni la vasta producción contemporánea de los brasileños o la de peruanos, ecuatorianos o venezolanos. No importa destacar la justeza o no de las apreciaciones de los antropólogos aquí referidos, ni se trata de exaltar las cualidades o las debilidades de sus propuestas conceptuales. Importa, sí, resaltar su decidido intento creativo, realizado en polémica con otras tendencias, a veces hegemónicas, tanto de la antropología de sus países como de la que se produce en los países metropolitanos y cuyo impulso creador ha sido la necesidad de dar cuenta de la proximidad del Otro.

Las propuestas de los antropólogos aquí reseñados pueden entenderse como inscritas dentro de un pensamiento social más vasto dentro del cual se mueven corrientes distintas. Una de las más influyentes en la segunda mitad del siglo XX fueron las teorías de la "dependencia". Su ángulo común fue la crítica a las categorías y las políticas estadounidenses para los países "subdesarrollados" y las teorías que les habían dado sustento (ver, en especial, Rist, 1997; Escobar, 1999). Como lo disecciona el texto de Gilbert Rist, donde éste le sigue las huellas al forjamiento de la idea de desarrollo en Occidente y rastrea su metamorfosis en el mito occidental y en políticas de superpotencia para el sistema mundial, el punto de inflexión fue el llamado "punto cuatro". Éste fue incluido por primera vez por el presidente Harry Truman en un discurso de enero de 1949, en el cual anunciaba el Plan Marshall para la reconstrucción

18. Fernando Ortiz, *El contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

europea (Rist, 1997). El punto cuatro formuló la ampliación de la asistencia técnica estadounidense, ya dada para América Latina, al mundo entero, "para el mejoramiento y crecimiento de las áreas subdesarrolladas" (citado en Rist, 1997: 71). Instauró así una nueva categoría, la de "subdesarrollo", como enunciado sobre la pobreza e inauguró la "era del desarrollo". Contra esa categorización se rebelaron intelectuales latinoamericanos, economistas y sociólogos principalmente. Propusieron diversas alternativas para pensar la condición de los países de América Latina y África. André Gunder Frank (Chile), O. Faletto y Fernando Enrique Cardoso (Brasil), Oswaldo Sunkel (Argentina), Aníbal Quijano (Perú), Theotonio dos Santos (Brasil), Helio Jaguaribe (Brasil), Orlando Fals Borda (Colombia) y Antonio García (Colombia) son algunos de los más conocidos. Los antropólogos participaron con su perspectiva propia centrando su interés en el lugar de las sociedades indígenas en el mundo "en desarrollo".

En la actualidad, el indigenismo ya no es la fuente privilegiada de la cual bebe la antropología latinoamericana. Migrantes, pobladores urbanos, jóvenes, mujeres, son temas ahora de estudio y preocupación social. El papel preponderante de las sociedades indígenas en la historia de la construcción conceptual latinoamericana, sin embargo, nos remite al argumento central de este texto: el pensamiento sobre las sociedades indígenas fue central para la antropología latinoamericana porque el indigenismo, entendido de manera amplia, como lo propone Alcida Ramos, es en verdad un "campo político de relaciones" entre los indios y los estados nacionales latinoamericanos (1998: 7, mi traducción). Como tal, es fecundo para el pensamiento y para interrogarse sobre las implicaciones de los productos del pensamiento. El indigenismo fue entonces el "constructo cultural" que elaboró la antropología latinoamericana para hablar sobre "otredad y mismidad en el contexto de la etnicidad y la nacionalidad" (Ramos, 1998). Para ello desarrollaron tempranamente conceptos críticos como *transculturación*, *fricción interétnica*, *colonialismo interno*, en contraste con los de *aculturación*, *equilibrio social* y *consenso*.

Consideraciones finales

La antropología, tanto como la creación literaria y artística, muy cercanas entre sí, han sido en América Latina *naciocéntricas* en su producción conceptual. Pero, a diferencia de lo que Elias señalaba para Europa, nuestra condición histórica como naciones en construcción a partir de una común experiencia y ruptura coloniales hace que nuestra producción cultural esté atravesada por propuestas polémicas sobre el Estado y la Nación que se quieren construir. Por ello tenemos una larga historia de teoría crítica que se expresa en la diversidad

de lenguajes individuales y generacionales, y cuyos conceptos pretenden capturar no la lejanía, sino la proximidad sociopolítica del Otro.

La antropología latinoamericana ha dejado atrás el indigenismo y enfrenta coyunturas nuevas. No obstante, continúa en la búsqueda de espejos de otredad y mismidad de cara a la construcción de nación pues permanecen proyectos encontrados sobre lo que significa la construcción de nación, democracia y ciudadanía. El modelo de Estado nacional de democracia liberal no se ha convertido nunca en un modelo incontestado para sectores importantes de la intelectualidad y la población latinoamericanas.

Ahora nos decimos híbridos y globalizados, pero seguimos precisando abrir grietas en los acuerdos hegemónicos. Por ello seguimos buscando, como lo decía hace más de treinta años Alejo Carpentier, cómo dibujar nuestra fisonomía particular dentro de las corrientes universales, lejos de tipismos y naturalismos (Carpentier, 1969) y también de vanguardismos. Lejos de la repetición acrítica de modelos que reducen nuestro quehacer a una réplica, y esto significa dar cuenta del cruce de culturas y sociedades en el cual estamos instalados. De manera irremediable, aún requerimos buscar la mejor manera de nombrarlo todo.✳

BIBLIOGRAFÍA

Achúgar, Hugo

1994 "La hora americana o el discurso americanista de entreguerras", en Ana Pizarro (org.), *América Latina. Palavra, Literatura e Cultura,* vol. 2, pp. 635-662, São Paulo, Editora da Unicamp.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1953 *Formas de gobierno indígena*, México, Imprenta Universitaria.

1967 *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, México, Instituto Indigenista Interamericano.

1988 "Formación de una teoría y una práctica indigenistas", en INI, *Instituto Nacional Indigenista, 40 años,* pp. 11-101, México, INI.

Álvarez, Sonia E., Evelina Dagnino y Arturo Escobar

1998 *Culture of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*, Boulder, Westview Press.

Arias, Arturo

1994 "La novela social: entre la autenticidad del subdesarrollo y la falacia de la racionalidad conceptual", en Ana Pizarro (org.), *América Latina. Palavra, Literatura e Cultura*, vol.2, pp. 757-785, São Paulo, Editora da Unicamp.

Bonfil Batalla, Guillermo

1987 *México profundo. Una civilización negada*, México, SEP\CIESAS.

1990 [1970] "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica", en *De eso que llaman antropología mexicana*, pp. 39-65, México, Comité de Publicaciones de los alumnos de la ENAH.

Bonfil Batalla, Guillermo (org).

1981 *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*, México, Editorial Nueva Imagen.1993 *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Bonilla, Víctor Daniel

1968 *Siervos de Dios, amos de Indios*, Bogotá, Tercer Mundo Editores.

Bourdieu, Pierre

1967 "Campo intelectual y proyecto creador", en Jean Pouillon, *Problemas del estructuralismo*, México, Siglo XXI Editores.

Bunzl, Matti

1996 "Franz Boas and the Humboldtian Tradition. From Volkgeist and Nationalcharakter to an Anthropological Concept of Culture", en George Stocking Jr. (de.), *Volkgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, pp. 17-78, Madison, University of Wisconsin Press.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1964 *O Indio e o Mundo dos Brancos: a Situação dos Tukuna do Alto Solimoes*, São Paulo, Difusão Européia do Livro.

1992 [1976] *Etnicidad y estructura social*, México, CIESAS.

1995 "Notas sobre uma estilística da antropologia", en Roberto Cardoso de Oliveira y Guilhermo Raul Ruben (orgs.), *Estilos de antropologia,* pp. 177-196, Campinas S.P., Editora da Unicamp.

1998 *O Trabalho do Antropólogo. Ensaios*, Brasília, Paralelo15\Editora da UNESP.

Carpentier, Alejo

1969 *Literatura e Consciência Política na América Latina*, São Paulo, Global Editora e Distribuidora Ltda.

Das, Veena

1998 *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India,* Delhi, Oxford University Press.

Elias, Norbert

1989 *El proceso de la civilización*, México, Siglo XXI Editores.

Escobar, Arturo
1999 *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, Bogotá, ICANH\CEREC.
Fletcher, Jonathan
1997 *Violence and Civilization. An Introduction to the Work of Norbert Elias*, Oxford, Polity Press.
Friede, Juan
1973 [1944] *El indio en lucha por la tierra*, Bogotá, La Rosca Editores.
1973 *La explotación indígena en Colombia*, Bogotá, La Rosca Editores.
González Casanova, Pablo
1965 *La democracia en México*, México, Era.
1976 *Sociología de la explotación*, México, Siglo XXI Editores.
1978 *Imperialismo y liberación en América Latina*, México, Siglo XXI Editores.
1995 "Ciencias humanas y democracia", en *Cemos Memoria*, México, N° 83, nov., pp. 4-11.
Hershberg, Eric
1998 "Book Review of Culture of Politics, Politics of Culture: Re-visioning Latin American Social Movements", en Sonia E. Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Culture of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*, Boulder, Westview Press.
Jimeno, Myriam
1984 "Consolidación del Estado y antropología en Colombia", en Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (orgs.), *Un siglo de investigación social*, Bogotá, Etnos, pp. 200-230.
1993 "La antropología en Colombia", en Lourdes Arizpe y Carlos Serrano (comp.), *Balance de la antropología en América Latina y el Caribe*, pp. 381-394, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM.
1999 "Desde el punto de vista de la periferia: desarrollo profesional y conciencia social", en *Anuário Antropológico*, Brasília, N° 97, pp. 59-72.
2000 "La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana", en Jairo Tocancipá (ed.), *La formación del Estado Nación y las disciplinas sociales en Colombia*, pp. 157-190, Popayán, Taller Editorial, Universidad del Cauca.
Jimeno, Myriam y Adolfo Triana
1985 *Estado y minorías étnicas en Colombia*, Bogotá, FUNCOL.
Krotz, Esteban
1996 *La generación de teoría antropológica en América Latina: silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida*, en Revista *Maguaré*, Departamento de Antropología Universidad Nacional de Colombia, nos. 11-12, pp.25-40.
1997 *Anthropologies of the South. Their rise, their silencing, their characteristics*, en *Critique of Anthropology*, Vol. 13, N° 3, 1997, pp. 237-251.
Mariátegui, José Carlos y Luis Alberto Sánchez
1987 [1927/28] *La polémica del Indigenismo.* Textos recopilados por Manuel Aquézolo, Lima, Mosca Azul Editores.
Melatti, Julio Cezar
1982 "A etnologia das populações indígenas do Brasil, nas duas últimas décadas", en *Anuário Antropológico*, Brasília, N° 80, pp. 253-275.
Neiburg, Federico
1999 "O naciocentrismo das ciências sociais e as formas de conceituar a violência política e os processos de politização da vida social", en Leopoldo Waizborg (org.), *Dôssier Norbert Elias*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
Oliveira, João Pacheco
1999 "Uma etnología dos 'índios misturados': situação colonial, territorialização e fluxos culturais", en Joao Pacheco de Oliveira (org.), *A viagen de volta. Etnicidade, política e reelaboracao cultural no Nordeste indígena*, pp. 11-40, Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria.

Ortiz, Fernando
1983 *El contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
Palerm, Ángel
1980 "Antropólogos y campesinos", en Ángel Palerm, *Antropología y marxismo,* México, Editorial Nueva Imagen.
Peirano, Mariza
1991 *The Anthropology of Anthropology. The Brazilian Case*, Série Antropología N° 110, Departamento de Antropología, Universidade de Brasília.
Ramos, Alcida
1999-2000 "Anthropologist as political actor", en *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 4, N° 2/Vol. 5, N° 1, pp. 172-189.
1998 *Indigenism: ethnic politics in Brazil*, Madison, The University of Wisconsin Press.
1990 "Ethnology Brazilian Style", en *Cultural Anthropology*, Vol. 5, N° 4, nov., pp. 452-472.
Ribeiro, Darcy
1962 *A Política indigenista brasileira*, Rio de Janeiro, Ministério da Agricultura.
1970 *Os Indios e a civilização: a integração das populações indigenas no Brasil moderno*, Rio de Janeiro, Civilizacao Brasileira.
1974 *Uirá sai à procura de Deus: ensaios de etnologia e indigenismo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
Rist, Gilbert
1997 *The History of Development: from Western Origins to Global Faith*, London, N. York, Zed Books.
Serbin, Andrés
1986 *Etnicidad. Clase y nación de las ideologías del Caribe anglófono*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.
Warman, Arturo
1990 [1970] "Todos santos y todos difuntos. Crítica histórica de la antropología mexicana", en *De eso que llaman antropología mexicana*, pp. 9-38, Comité de Publicaciones de los Alumnos de la ENAH, México.