

En Mejias, Annel, *Antropologías del sur: cinco miradas*. Mérida (Venezuela):  
Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropología.

# Antropologías del mundo: perspectiva analítica y política.

Restrepo, Eduardo.

Cita:

Restrepo, Eduardo (2017). *Antropologías del mundo: perspectiva analítica y política*. En Mejias, Annel *Antropologías del sur: cinco miradas*. Mérida (Venezuela): Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropología.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/eduardo.restrepo/31>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ph6y/YRd>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Para ver una copia de esta licencia, visite  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

*Acta Académica* es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

# ANTROPOLOGÍAS DEL MUNDO: PERSPECTIVA ANALÍTICA Y POLÍTICA

EDUARDO RESTREPO<sup>1</sup>

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

## INTRODUCCIÓN

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

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

---

<sup>1</sup> Departamento de Estudios Culturales, de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

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

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

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

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

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

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

### ANTROPOLOGÍA COMO DISCIPLINA

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

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

blos no occidentales mientras que la sociología atiende a las sociedades industriales y modernas occidentales, que los antropólogos abordan sus problemas desde el encuadre etnográfico que hace énfasis en lo local y en lo cualitativo mientras que los sociólogos se interesan más por metodologías cuantitativas para abordajes más estructurales y globales<sup>2</sup>.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

supuestos no examinados que, en un momento determinado y para ciertas colectividades, definen los términos de las discusiones y diferencias con respecto a lo pertinente y específico de la antropología. Siempre situado en establecimientos y momentos concretos, el sentido común disciplinario es a menudo impensada condición de posibilidad de la imaginación antropológica<sup>3</sup>.

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

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

---

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

<sup>4</sup> Para recurrir a una conocida expresión que Freud utilizó en otro contexto.



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

### ANTROPOLOGÍAS DEL MUNDO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

## ANTROPOLOGÍAS HEGEMÓNICAS

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

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

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

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

Las antropologías hegemónicas operan tanto en los Estados Unidos o Francia como en Portugal, Venezuela o en Colombia, al igual que lo hacen las antropologías subalternizadas. Las articulaciones concretas de unas y otras en el marco de una nación, región o localidad específica no se pueden suponer de antemano porque esta no se deriva mecánicamente del lugar de esa nación, región o localidad en el concierto geopolítico global. No obstante, la correlación de fuerzas y las disputas entre las antropologías hegemónicas y subalternizadas varían tanto en un establecimiento antropológico concreto como en el campo transnacional de la antropología en un momento determinado<sup>6</sup>. Esta conceptualización

---

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



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

### ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

### ANTROPOLOGÍAS DISIDENTES

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

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

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

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

El concepto de antropologías disidentes pretende escapar de los riesgos de reduccionismo relacionalista<sup>8</sup> que podían más fácilmente inducir los conceptos de antropologías subalternizadas/antropologías hegemónicas. Antropologías disidentes es un esfuerzo por comprender las disímiles antropologías también en sus positivities y singularidades, y no sólo como efectos de las relaciones de poder que entre ellas o al interior de ellas se establecen. Ahora bien, con estos planteamientos no deben entenderse en el sentido de que estas relaciones no existen o que no tienen un poder estructurante, sino que hay aspectos que no son explicados satisfactoriamente desde esa perspectiva.

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

### CONCLUSIONES

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

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



Cardoso de Oliveira llamó antropologías metropolitanas y antropologías periféricas.

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

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

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

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

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

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

---

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

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

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