



Revista Colombiana de Antropología

ISSN: 0486-6525

rca.icanh@gmail.com

Instituto Colombiano de Antropología e
Historia
Colombia

JIMENO, MYRIAM

NACIOCENTRISMO: tensiones y configuración de estilos en la antropología sociocultural colombiana

Revista Colombiana de Antropología, vol. 43, enero-diciembre, 2007, pp. 9-32

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015277001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

NACIOCENTRISMO:

tensiones y configuración de estilos en la antropología sociocultural colombiana

MYRIAM JIMENO

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA / CENTRO DE ESTUDIOS SOCIALES (CES),

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

msjimenos@unal.edu.co/ mjimenos@tutopia.com

Resumen

ESTE ARTÍCULO MUESTRA ALGUNOS DE LOS DEBATES Y POSTURAS QUE HAN CONFIGURADO LA ANTROPOLOGÍA sociocultural en Colombia desde mediados de los años 1940. Se examina la tensión entre las orientaciones globales de la disciplina y su puesta en práctica en el contexto colombiano. En la práctica hay un malestar permanente entre asumir los conceptos y las orientaciones dominantes y modificarlas, ajustarlas o aún rechazarlas, y proponer alternativas. Esto surge de una condición social específica de hacer antropología en países periféricos: tener la doble condición de investigadores y compartir la ciudadanía de los sujetos de estudio. El *naciocentrismo* es una marca de estilo en la cual es borroso el límite entre práctica disciplinaria y acción ciudadana.

PALABRAS CLAVE: antropología social, Colombia, ciudadanía, estilos en antropología.

NACIOCENTRISM:

TENSIONS AND STYLES IN COLOMBIAN SOCIOCULTURAL ANTHROPOLOGY

Abstract

IN THIS ARTICLE SOME OF THE DEBATES AND POSITIONS THAT HAVE CONFIGURED COLOMBIAN SOCIOCULTURAL anthropology since the mid 1940s are presented. The tensions between the disciplinary global orientations and their practice in the Colombian context are examined. In practice there is a permanent conflict with assuming dominant concepts and trends in anthropology, modifying, adjusting or rejecting them, and proposing alternatives. This emerges from the specific social condition of those practicing anthropology in peripheral countries: being both researchers and sharing citizenship with the subjects of study. Naciocentrism is a mark of style with blurry limits between disciplinary practice and citizen action.

KEY WORDS: Social anthropology, Colombia, citizenship, styles in anthropology.

Revista Colombiana de Antropología

Volumen 43, enero-diciembre 2007, pp. 9-32

INTRODUCCIÓN

EN ESTE ARTÍCULO PROPONGO QUE EL DEVENIR DE LA ANTROPOLOGÍA EN Colombia se puede comprender a la luz de la tensión entre las orientaciones y los conceptos hegemónicos en la disciplina y la necesidad de modificarlos, rechazarlos o proponer alternativas. Esta necesidad de reflexión y ajuste surge de una condición social específica de los antropólogos de los países periféricos: nuestra doble condición de investigadores y de compartir la ciudadanía con los sujetos de estudio, lo que nos lleva a la interpelación permanente entre nuestro quehacer como conocedores y nuestro papel como ciudadanos. Considero que esta práctica de la antropología tiene un acento particular en relación con la que se realiza con sujetos de fuera de casa, no por una esencia propia de una u otra, sino por cuanto las condiciones sociales de la producción intelectual son distintas y eso lleva a establecer vínculos diferenciales con los sujetos de estudio. Buena parte de las preguntas que inquietan a los antropólogos de los países metropolitanos sobre los vínculos de poder entre investigador e investigado y sus repercusiones sobre el conocimiento, la forma de conocer, las implicaciones prácticas y los usos no académicos del conocimiento han sido muy debatidas en Colombia y en otros países del área desde hace varias décadas, es decir, desde las primeras generaciones de antropólogos (véase Jimeno, 2005).

Este sello particular es visible en la producción intelectual y en el ejercicio de la antropología como profesión. En este sentido, la práctica de la antropología en Colombia, tal como en otros países de América latina (véase Cardoso de Oliveira, 1998, 1995) ha sido *naciocéntrica* –tomo el concepto de Elias, 1989–, es decir, se ha centrado alrededor de la nación. Nuestra producción cultural está atravesada por propuestas dispares, polémicas y confrontadas sobre la conformación del estado y sobre lo que significa para ciertos sectores de la población la construcción de nación, democracia y ciudadanía, y sobre el papel de los intelectuales allí. No se trata aquí de un debate conceptual sobre características genéricas de la nación; más bien, la antropología en Colombia ha sido *naciocéntrica* en el sentido de privilegiar en su práctica la lucha por la valoración, la visibilidad y la participación en la nación colombiana de sectores sociales tales como los indígenas, los negros y la población de menores recursos. Esto ha implicado

trabajar en la redefinición y la obtención de derechos para sectores específicos de la sociedad y en la producción de nuevos marcadores simbólicos de autoreconocimiento. Tal vez el ejemplo más nítido es la larga persistencia de un sector significativo de los antropólogos colombianos en apoyar los movimientos sociales étnicos que lucharon por una identidad positiva y trabajaron para redefinir los marcadores simbólicos de la nación. En 1991 esto se plasmó en la fórmula constitucional que define a Colombia como una nación “multiétnica y pluricultural”. Lo hicieron no sólo mediante debates conceptuales académicos, sino en el terreno mismo, al vincular e, incluso muchas veces diluir, su práctica como antropólogos con la práctica política de las organizaciones indígenas y negras. Por eso formulamos y respondemos de manera diferente la pregunta de Kevin Dwyer (1982: 21) “¿cuál es la relación que construimos entre un faquir, un aldeano marroquí y yo, un neoyorquino?”.

La práctica antropológica en Colombia, como la de otros países de América latina, ha estado enzarzada permanentemente en discusiones sobre el lugar de la diferencia cultural en la jerarquía de poder de nuestra sociedad; sobre las relaciones de sujeción y exclusión que pesan sobre sectores étnicos, de clase o de género; o sobre los dilemas del llamado *desarrollo*. Es decir, la condición social de sujetos de estudio que nos son tan próximos ha llevado a tener muy presentes las mediaciones de poder y clase en la práctica antropológica, incluso a veces con una conciencia culposa de ser antropólogos. Con frecuencia los interrogantes se han originado por fuera de la disciplina misma, provenientes de organizaciones y movimientos sociales o de las condiciones de violencia y conflicto interno. Esto implica que las seguridades de una práctica orientada estrictamente al conocimiento académico se han visto sacudidas por preguntas y cuestionamientos sobre las repercusiones sociales de nuestras interpretaciones e imágenes sobre las poblaciones estudiadas. Aún más: estamos atravesados por una polémica interminable sobre el sentido social y político de los intelectuales en nuestras sociedades, que adoptó la forma de ruptura entre la generación que se suele llamar de los pioneros y aquella que irrumpió en el sistema universitario a comienzos de la década de 1970 (Arocha y Friedemann, 1984; Jimeno, 1984, 1999; Barragán, 2001, 2006; Caviedes, 2004). Pero como planta que no muere, reverdece, hoy día en un nuevo lenguaje que enfrenta nuevos sujetos y preocupaciones.

Mediante un esbozo rápido y global sobre el transcurso de la antropología social, que no tiene la intención de pormenorizar o de hacer un balance de la disciplina, busco desarrollar este argumento: propongo que la práctica de la antropología en Colombia, lejos de ser la repetición acrítica de modelos importados debe hacer un esfuerzo permanente para dar cuenta del cruce de diversas perspectivas internacionales y los acentos e intereses sociales locales. Para esto considero que seis décadas de antropología en el país se pueden resumir de acuerdo con énfasis dominantes, con algunos quiebres significativos. Entre una etnografía con pretensiones totalizantes y una antropología militante se abre una gama de posiciones y discusiones cuya marca principal es el límite borroso entre la práctica de la antropología como disciplina y la acción como ciudadanos. Existe un asiduo y continuo tránsito de la una a la otra, entre la aplicación y la investigación básica, lo que establece, al mismo tiempo, límites, y es fuente de apertura intelectual. En breve, la antropología hecha en Colombia ha tenido que abordar, desde su propio inicio y con no pocas ambigüedades y contradicciones, una larga y perdurable preocupación social que hace parte de la doble condición de los antropólogos como intelectuales y como ciudadanos; por ellos se vuelve con insistencia hacia los problemas nacionales. Se instala así un diálogo, a veces una gritería sin interlocución, entre ellos(as) mismos(as) y con distintos sectores sociales en torno a proyectos de construcción nacional. Esto se refleja en ciertos acentos de la antropología, que varían a través del tiempo e incluso entrechocan, pero que comparten el estar anclados en un interrogarse, una y otra vez, sobre las condiciones de la democracia, sobre el lugar que ocupamos quienes estudiamos la diversidad y sobre nuestro papel en la sociedad.

Tentativamente, me parece que la antropología social o socio-cultural en Colombia puede agruparse en tres grandes tendencias, no sucesivas sino que más bien conviven y se sobreponen desde sus inicios como disciplina académica. Pero, simultáneamente, operan también como cortes temporales, pues cada una le da el tinte principal a una época. La primera vertiente tiene que ver con el predominio de una aproximación descriptiva, de vocación totalizadora y con pretensión de objetividad. Su interés inicial fue hacer un inventario detallado de las sociedades amerindias existentes en el marco delimitado por el territorio nacional, desde el poblamiento y el desarrollo de sociedades prehispánicas hasta

los aspectos de antropología física, lingüística y organización social. Esta aproximación se ha ampliado, se ha hecho más flexible y ha multiplicado los sujetos de interés, pero conserva su forma básica de abordaje hacia el conocimiento antropológico.

La segunda se preocupa especialmente por la desigualdad social y la diferencia cultural dentro del estado nacional, por las representaciones que las alimentan y por las relaciones de sometimiento en el entorno local y nacional. Esta tendencia asumió dos posiciones contrapuestas: una integracionista a la sociedad nacional, vigente especialmente entre las décadas de 1950 y 1970, pero que aún está presente en posiciones desarrollistas. Su gran preocupación es disolver las diferencias para alcanzar la unidad o el desarrollo nacional. Su contrario se erigió en esos mismos años 1970 como su opuesto ideológico, pues enfrentó la presunción de la integración nacional en términos de homogeneidad cultural y supremacía racial. Recibió el impulso de la emergencia de los movimientos sociales de reivindicación étnica y campesina, y la influencia ideológica del marxismo, muy vigorosos en aquellos años (Jimeno, 1985, 1996). El acento estuvo en una antropología militante y en buena medida apócrifa, como la llama Mauricio Caviedes (2004), por su hábito de debatir, criticar y participar mucho, pero escribir poco. En su momento de mayor fuerza, en las décadas de 1970 y 1980, esta tendencia pretendió transformar los marcadores simbólicos de la identidad nacional y rebatir la orientación basada en la ideología de una lengua, una religión, una nación. Su meta fue acompañar a los nuevos movimientos étnicos en su proceso organizativo y en la creación de una contranarrativa con la cual desafiar la hegemonía cultural que relegaba a los indios y a otros sectores sociales como fuentes del atraso. Mediante su inserción en variadas instituciones del estado –de reforma agraria, educación, salud y justicia– buscó también, explícita y persistentemente, una nueva normativa que permitiera el ejercicio de ciudadanía sustentado en el reconocimiento de la pluralidad, el respeto por la diversidad cultural y la afirmación de derechos político-culturales para las minorías étnicas.

La tercera tendencia, en pleno vigor en la actualidad, corresponde a la consolidación de la antropología en las universidades, con programas de estudio de posgrado, y en centros de investigación como el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh). Pese a que carecemos de estudios empíricos con guarismos actualizados, sabemos que esto ha implicado un

creciente número de antropólogos: tan solo la sede de Bogotá de la Universidad Nacional de Colombia cuenta con mil egresados. Pero, ante todo, ha traído el desdoblamiento entre una comunidad académica con intereses y enfoques muy diversificados sobre los más variados sujetos sociales y un elevado número de profesionales, muchas veces mayor que el de los académicos. Los profesionales están por todo el país, se adentran hasta lo más remoto del territorio o se encuentran en los barrios y las comunas urbanas, trabajando para organismos no gubernamentales, algunos de las propias comunidades, mientras otros lo hacen en instituciones oficiales. Sin embargo, sabemos también que existe un tránsito continuo entre la aplicación de conocimientos y la vida académica, pues la separación entre unos y otros siempre es relativa y a menudo temporal. Muchos antropólogos en Colombia, así como sociólogos y otros académicos, conservan un interés por las implicaciones prácticas y políticas de sus estudios, de manera que suelen participar en debates y se involucran en propuestas sobre legislación o políticas públicas. Un ejemplo común es la participación en el proceso de reforma y desarrollo constitucional de 1991, que avanzó en el reconocimiento de derechos político-culturales de indígenas y afrocolombianos, o la afirmación posterior de derechos de género, protección del medio ambiente, salud, educación y participación política, entre otros. Veamos ahora, brevemente, algunos acentos del quehacer antropológico entre nosotros.

LOS PRIMEROS DEBATES

A ANTROPOLOGÍA SE ORGANIZÓ EN COLOMBIA COMO CARRERA PROFESIONAL a comienzos de los años 1940, a impulsos de Gregorio Hernández de Alba y del etnólogo francés Paul Rivet, quien encontró en el país refugio de la guerra europea. El primer puñado de jóvenes profesionales que formaron combinaba el interés en la etnografía total con la preocupación de Rivet por el origen del poblamiento americano y la difusión de rasgos culturales. Esto implicaba investigar en arqueología, lingüística, etnohistoria y antropología física hasta llegar a secuencias socioculturales de larga duración (Barragán, 2001, 2006). Esa primera generación fue central para la formación de etnólogos en la década de 1950 y en la organización

de carreras universitarias durante los años 1960, que adoptaron el enfoque de formación en los cuatro campos antropológicos. Este primer puñado de antropólogos, cuyo número no sobrepasó los cincuenta en las dos décadas siguientes, ejerció la profesión en instituciones públicas de educación e investigación.

¿Qué preocupaba a esa generación? La *Revista Colombiana de Antropología* –órgano del Instituto Colombiano de Antropología, hoy de Antropología e Historia– editó su primer número en junio de 1953. El director del Instituto era Antonio Andrade Crispino y el ministro de Educación, Manuel Mosquera Garcés, un político conservador de admirada oratoria y el único chocoano, negro, que ha sido Ministro de Educación. El presidente era el general Gustavo Rojas Pinilla (1953-1957). Sería necesario agregar que Colombia estaba en plena confrontación bipartidista y vivía bajo el resplandor de la guerra fría y el temor al comunismo. Esto se reflejó en que, según las afiliaciones partidistas, quienes trabajaban en el Instituto contaban o carecían de apoyo para sus trabajos, y en algunos casos éstas determinaron su salida del Instituto. En esa primera *Revista* escribieron muchos de los que fueron profesores de los antropólogos de mi generación en las universidades de los Andes y Nacional de Colombia. Gerardo Reichel-Dolmatoff escribió sobre “Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta”; Milcíades Chaves sobre “La Guajira, una región, una cultura de Colombia”; el artículo de Ernesto Guhl fue “El aspecto económico social del cultivo del café en Antioquia”; y Alicia Dussán de Reichel acerca de “La repartición de alimentos en una sociedad en transición” (estudios sobre la población de Atanquez, en el Magdalena). También escribieron Segundo Bernal sobre mitología y cuentos de la parcialidad de Calderas en Tierradentro; Federico Medem, biólogo, sobre la taxonomía del yacaré; los lingüistas Nils Holmer sobre lenguas de la Sierra Nevada de Santa Marta y Jean Caudmont sobre “Los fonemas del inga”; y, finalmente, Marcos Fulop sobre “Travestismo y shamanismo en Siberia”. Ni una palabra, podría decirse, sobre la confrontación violenta en una parte extensa del campo colombiano.

Otros podrán anotar, como el comentario del joven egresado de antropología Marco Martínez, que se proponen describir rasgos culturales con detalle, que hacen listados de costumbres, que no consignan el lugar desde el cual se habla sino que el lector debe deducirlo, que se extraña la ausencia de una discusión teórica o la referencia explícita a la metodología empleada en el trabajo.

Parece como si supusieran que la realidad está delante de sus ojos bien dispuesta para ser desvelada por el conocedor. En efecto, en las dos primeras revistas los artículos se detienen en describir con detalle grupos culturales del país mediante el inventario detallado y sistemático, por ejemplo, de la fonología o de la cultura material. En arqueología el interés radicaba en establecer áreas culturales a través del territorio colombiano y en elaborar las secuencias cronológicas correspondientes. Parece, entonces, que hacen referencia a lo que hoy día se denomina como “mundos locales” y a la descripción objetiva de culturas cerradas.

Pero verlo así sería pasar por alto que entre sus temas estuvieron las llamadas culturas “mestizas”, “criollas” y “campesinas”, y, sobre todo, que manifestaron preocupación por las implicaciones de los cambios sociales y las condiciones de vida de las poblaciones estudiadas. Así, el énfasis descriptivo del realismo etnográfico se matizaba por la preocupación, en casi todos los textos, por el “contacto” y el “cambio cultural”, por los efectos de la llamada “aculturación”. Esto fue especialmente nítido en quienes la miraban como una “pérdida cultural”, y por el interés de varios de los autores en programas aplicados de antropología, como en la insistencia de Alicia Dussán de Reichel y Gerardo Reichel-Dolmatoff en la necesidad de entender el “contacto”, el “cambio cultural” y los conflictos que implicaban. Es decir que no ignoraron o hicieron abstracción de que estos mundos locales estaban en relación con un entorno regional y nacional que les imponía su estilo de vida y los miraba con desdén. Tampoco ignoraron que sus conocimientos sobre un cierto pueblo o región tenían repercusiones, puesto que cuestionaban lo sabido sobre él o rebatían e insinuaban políticas de estado. Milcíades Chaves, por ejemplo, comienza su escrito sobre La Guajira con el subtítulo “Colombia, país tropical”, y después de examinar la influencia del clima sobre el hombre aprovecha para decir que detrás de muchas teorías sobre la influencia geográfica se esconden teorías racistas que ignoran la adaptación del hombre del trópico a su medio. Más adelante sitúa a La Guajira “como una cultura de Colombia”, y resalta de nuevo “la adaptación asombrosa” del “indio guajiro”. Si bien hoy puede parecernos ingenua la exaltación de la adaptación cultural de una población a un cierto medio, tampoco cabe duda de lo insólitas que debían sonar estas palabras de Chaves en una sociedad con un marcado racismo hacia indios y negros, vistos como fuentes de “atraso”.

Las apreciaciones del presente no deben hacernos perder de vista la ruptura que estas posiciones significaban, ni podemos juzgarlas como meras entelequias intelectuales que ahora podemos desbaratar fácilmente.

El primer número de la *Revista* se anuncia como el reemplazo de “forma moderna y más científica” de la *Revista del Instituto Etnológico Nacional* y del *Boletín de Arqueología*, los órganos del Instituto Etnológico Nacional, convertido, en septiembre de 1952, en Instituto Colombiano de Antropología. En su editorial la dirección anuncia que ahora el Instituto tiene secciones de arqueología, antropología física, etnografía, antropología social, lingüística y estudios folclóricos. Pero destaca que aspira muy pronto a crear también una

sección muy especial de Protección al indio en la cual se estudien los problemas específicos de cada comunidad para sugerir al gobierno las medidas que hayan de redimir al indígena de sus condiciones precarias de vida, *incorporándolo así a la nacionalidad*, pues Colombia con su 10% de indios puros, su 40% de mestizos caucasoides y su 30% de negroides, no puede prescindir de las soluciones que a este respecto le ofrezca la Antropología (p. 13).

El lenguaje puede ser chocante a oídos habituados a la crítica de la idea de pureza cultural o de las clasificaciones socioraciales, en fin, al anti esencialismo. Puede parecernos inclusive una posición equivocada por su pretensión de relación entre el estado y la antropología. Pero más allá de constatar cuánto hemos redefinido la relación con las políticas estatales es evidente que esos antropólogos no veían una dicotomía entre objetividad académica y preocupación social por las poblaciones que estudiaban. Es claro su afán por participar en la función constitutiva de la nacionalidad, similar al papel de las cartografías, los museos y los censos de que nos habla Benedict Anderson (1983). Pensaban, como lo dice la presentación del primer número, que la antropología no podía escapar a interrogantes nacionales ni a la pregunta de cómo podemos contribuir a la respuesta de qué es el ser americano.

Con todo, en esa primera generación no hubo unanimidad sobre cómo resolver la relación entre conocimiento y posición política, cómo abordar los dilemas entre conocer y comprometerse, o hasta dónde llegar en propuestas concretas sobre el problema social. Mientras unos privilegiaban el conocimiento

“objetivo” de sociedades *in vitro* en peligro de extinción, otros, los denominados “indigenistas”, asumían la reivindicación política y cultural del indio. Entre 1940 y 1952 las tendencias contrapuestas habían coexistido en tensión dentro del Instituto Etnológico Nacional, hasta el punto en que decidieron separar sus productos, pues mientras los textos puramente etnográficos se publicaban en la *Revista del Instituto Etnológico*, los trabajos sobre la situación social de los indígenas salían en el *Boletín de Arqueología* (Pineda Giraldo, 1999; Barragán, 2001, 2006). Los antropólogos de la vertiente “indigenista”, como Blanca Ochoa, adoptaron posiciones radicales inspiradas, entre otras, en las propuestas del peruano José Carlos Mariátegui. En esta vertiente el problema del indio, el agrario y el nacional fueron uno solo (Mariátegui y Sánchez, [1927 y 1928] 1987). Hubo también quienes tuvieron una posición intermedia.

En el volumen 4 de la *Revista*, en 1955, Virginia Gutiérrez de Pineda cuenta que hizo una “expedición” a La Guajira junto con su esposo, Roberto Pineda Giraldo, y con Milcíades Chaves. Dice que le llamó mucho la atención el alto índice de mortalidad infantil entre esos indígenas. De ese hecho local ella pasa a la pregunta por la alta mortalidad infantil en Colombia, y de allí a proponer que si se tomaran en cuenta los patrones culturales de crianza y alimentación ese alto índice podría disminuirse. Gutiérrez de Pineda comenzaba por entonces su carrera. Y el asunto de cómo traducir los conocimientos antropológicos en políticas públicas sobre salud y familia según las particularidades culturales de cada región colombiana fue el de toda su vida, en especial como profesora de antropología en la facultad de medicina de la Universidad Nacional de Colombia.

En las décadas de 1960 y 1970 las diferencias adoptaron otro carácter, pues algunos antropólogos conservaron un marcado recelo crítico ante las políticas oficiales y sostuvieron una posición de denuncia sobre la situación indígena –por ejemplo, Blanca Ochoa en la Universidad Nacional–, y apoyaron abiertamente a los movimientos y las organizaciones indígenas cuando se conformaron. En contraste, otros, como Guillermo Hernández de Alba, hicieron tordo común con una corriente desarrollista dentro del aparato estatal colombiano y participaron en la formulación de planes institucionales orientados a “asimilar” a los indígenas al resto de la población. Desde la división de asuntos indígenas, parte del entonces llamado Ministerio de Gobierno, sentaron las bases de una política oficial que duró varias décadas y cuyo

fin era “integrar” a los indígenas al torrente de la nacionalidad colombiana, influenciados en buena medida por el indigenismo mexicano. Durante esas décadas el discurso del desarrollo permeó al estado colombiano, que se sirvió de un nuevo estrato de científicos y técnicos, como partícipes de la administración pública, para “planificar” la intervención social (Jimeno, 1984). Por entonces se consolidaron los dos grandes mecanismos de los cuales se ha servido el campo del desarrollo, analizados por Arturo Escobar: la profesionalización y la institucionalización (Escobar, 1996).

A comienzos de los años 1970 los egresados, que tal vez éramos un par de centenas, fuimos contratados rápidamente por las distintas agencias oficiales. Pero muy rápido también irrumpió en esas instituciones, así como en las universidades, especialmente en las públicas, un movimiento crítico alentado por la revolución cubana de 1959, por los movimientos sociales de reivindicación anticolonial y del llamado *tercer mundo*, y por los propios movimientos estudiantiles de finales de esa década en las universidades del primer mundo. Se pensaba por entonces que América latina podría albergar una utopía de igualdad social. Los jóvenes profesionales y los estudiantes de antropología de fines de los años 1960 entraron de lleno al movimiento e involucraron en su cuestionamiento del orden social el de la antropología como producto colonial. Los estudiantes veían a sus profesores como dóciles seguidores de esas orientaciones (Arocha, 1984; Jimeno, 1999; Barragán, 2001; Caviedes, 2004). En efecto, pertenezco al grupo de estudiantes de la Universidad de los Andes que planteó su inconformidad con la orientación del currículo de antropología entre 1968 y 1970, justamente por su falta de “compromiso” con los movimientos sociales. Muchos de los que escribieron en la primera *Revista* que he comentado fueron afectados, incluso muy profundamente, por nuestras críticas. Por ello resulta curioso, o será justamente por los años que ya pasaron, que ahora sea una de nosotras quien resalte no tanto las rupturas y discontinuidades con esa primera generación, como las líneas comunes sobre un mismo interrogante. Pero en ese momento el cuestionamiento desembocó en confrontación generacional y provocó la desvinculación temprana de varios de los primeros antropólogos de las aulas universitarias, entre otros, Gerardo Reichel-Dolmatoff y Alicia Dussán de la Universidad de los Andes, y de Roberto Pineda, Virginia Gutiérrez de Pineda

y Nina de Friedemann de la Nacional. Fueron sustituidos por jóvenes radicales, con amplia influencia del marxismo y de las teorías críticas de la dependencia, quienes tratamos de reorientar así los programas de formación.

El segundo mecanismo de la ideología del desarrollo fue la institucionalización. Ya quedó dicho que algunos de los pioneros de la antropología apoyaron activamente nuevos organismos estatales de “desarrollo”, entre ellos los de reforma agraria e indigenismo. Algunos sostenían que el papel de los antropólogos sería planificar los cambios culturales para que el desarrollo y la tecnificación agrícola dieran lugar a la integración de campesinos e indígenas a la estructura social nacional (Jimeno y Triana, 1985). Esta directriz suponía acciones muy concretas sobre las poblaciones indígenas, en particular sobre sus tierras. Las sociedades indígenas estaban, tal como en la actualidad, diseminadas por regiones periféricas de Colombia, en grupos de baja densidad demográfica, con marcadas diferencias culturales entre sí. La política desarrollista concebía los derechos territoriales colectivos como formas en transición hacia la propiedad individual, en forma similar a como lo hizo la ideología liberal del siglo diecinueve. Así, el nuevo Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora) recibió en 1962 la función de desintegrar las tierras comunales; no obstante, también abrió la posibilidad de asignar tierras para indígenas en áreas fuera de la frontera económica, denominadas reservas. Por esa pequeña rendija se introdujo el movimiento indígena de defensa y ampliación de las tierras, que obtuvo logros importantes en la siguiente década, con la participación de un apreciable número de antropólogos y otros profesionales. Además de que el territorio asignado fue bastante grande, como veremos, a las llamadas reservas se les dio el mismo estatuto jurídico de las tierras comunales indígenas (resguardos).

Estos cambios fueron alentados por el malestar social entre campesinos en busca de tierras que cobijó a los indígenas a comienzos de la década de 1970. Éstos, no sólo se negaron a dividir sus tierras comunitarias, sino que reclamaron tierras invadidas de tiempo atrás por terratenientes o pidieron garantizar sus derechos en regiones de frontera. Para sorpresa del ala paternal del movimiento campesino, los indígenas consolidaron sus propias reivindicaciones alrededor de organizaciones étnicas de nuevo cuño, tales como el Cric (Consejo Regional Indígena del Cauca), en las que participaron muy activamente docenas de jóvenes

antropólogos y otros intelectuales (Jimeno, 1996; Caviedes, 2004). Esto abre el campo al énfasis militante o comprometido, tan caro a la antropología en Colombia.

UNA ANTROPOLOGÍA MILITANTE

Caviedes (2002), Arocha y Friedemann (1984) y Barragán (2001) plantean que en los años 1970 hubo una ruptura en la práctica de la antropología que adoptó, en su forma más radical, la modalidad del antropólogo como activista de movimientos sociales campesinos e indígenas. Para Caviedes no fue sólo un movimiento interno de la antropología por la influencia crítica del marxismo y por la cercanía al movimiento indígena, en especial al Cric, como lo hemos propuesto algunos (Jimeno, 1999). La razón de esa ruptura se encontraría en el intento de replanteamiento general de la relación de poder entre la sociedad nacional y los indígenas y en el seno de toda la sociedad nacional ocurrida durante esa década. Así, el radicalismo de buena parte de los antropólogos sería resultado de las luchas por transformar esa relación.

Es probable que Caviedes tenga más razón que quienes estuvimos demasiado involucrados en el proceso durante esos años. Muchos de quienes por entonces éramos profesores recién vinculados a los departamentos de antropología en la universidades públicas –Nacional (sede Bogotá), del Cauca (en Popayán) y de Antioquia (en Medellín)–, abrazamos con entusiasmo el apoyo a la causa indígena. Veíamos allí la posibilidad de alcanzar el tan anhelado “compromiso” entre la ciencia y la política. Una forma de colaboración fue la producción de pequeños textos redactados en el lenguaje ardiente de los activistas; en ellos se denunciaban atropellos, en especial de terratenientes, de la iglesia católica o de las fuerzas de policía locales, se atacaba la política oficial hacia los indígenas, que se calificaba de “etnocida”. Promovimos también innumerables encuentros para que los dirigentes indígenas presentaran sus puntos de vista en las ciudades, acudimos a sus reuniones y congresos o aprovechamos los viajes de trabajo en el país para servir como puente de conexión entre los grupos indígenas aislados entre sí. *Colaboradores* era nuestra categoría. Uno de los muchos ejemplos de esta literatura militante fue el periódico *Yaví*, creado por un pequeño grupo de antropólogos,

abogados y sociólogos, que circulamos entre intelectuales y organizaciones indígenas de forma muy artesanal y cautelosa entre 1978 y 1983. El asesinato de líderes indígenas en esos años, o el encarcelamiento de otros, fue uno de los motores del periódico, que examinaba además situaciones locales de confrontación y exaltaba la variedad y la riqueza de las creencias y prácticas indígenas.

Por su parte, los investigadores del Instituto Colombiano de Antropología crearon sitios de trabajo en comunidades indígenas denominados “estaciones antropológicas”, cuyo propósito era aunar sus investigaciones con trabajo para la comunidad en etnoeducación, salud y organización. Otros colegas dedicaron años de esfuerzos en paralelo con sus trabajos de investigación de campo para ayudar, junto con las comunidades, a delimitar tierras indígenas. Tal fue el caso de Horacio Calle en el Putumayo; de Elías Sevilla Casas en Tumbichucue (Cauca), primer resguardo creado en la república, en 1978; de Ann Osborn con los *tunebo*, hoy llamados uwa; y años después de Martín von Hildebrand en la amazonia. Les hicieron eco antropólogos que trabajan como funcionarios en el Incora, quienes entre finales de 1970 y 1990, junto con un grupo de abogados y sociólogos, contribuyeron a titular 583 nuevos resguardos indígenas sobre varios miles de hectáreas de tierras (véase Arango y Sánchez, 2004; hasta 1978 sólo existían cincuenta y cinco resguardos de origen colonial).

El concepto central que guiaba la acción de los antropólogos militantes era el de *compromiso*, entendido como el deber moral de enfrentar lo que creían lesionaba a las comunidades. Muchos lo ejercitaron a fondo, como Antonio Cardona en el caso de Urrá desde el final de los años 1970 (véase Caviedes, 2004), y algunos continúan con este enfoque, como lo sustenta Luis Guillermo Vasco. En contraste, otros optaron con el paso del tiempo por buscar alternativas y las encontraron en su propio conocimiento de expertos, que convirtieron en herramienta de asesoría para estudios especializados y conceptos técnicos. Así, por ejemplo, en calidad de consultores de peritazgos antropológicos para la Corte Constitucional como Esther Sánchez y más tarde Herinaldy Gómez.

Otro ejemplo entre muchos es el concepto que sustentó la necesidad de reparar a la comunidad embera por el daño causado por la represa de Urrá, construida pese a la oposición de los embera, los antropólogos *solidarios* y los expertos. Con base

en el concepto antropológico del que participaron de distintas formas Roberto Pineda Camacho, Piedad Gómez y Esther Sánchez, en 1998 la Corte Constitucional emitió una sentencia en la que admitió que la represa había impuesto cambios importantes que amenazaban la supervivencia embera y ordenó indemnizar a las comunidades. En esta nueva fase del conflicto de Urrá han surgido retos para mantener la unidad de los indígenas frente al manejo de recursos relativamente cuantiosos, y para sobrevivir al acoso de la guerra entre las facciones de la guerrilla, que los considera complacientes con el “enemigo”, y los “paramilitares”, que los cercan y vigilan (véase Caviades, 2004). Veamos ahora la historia actual.

ENTRE LA NUEVA CONSTITUCIÓN POLÍTICA Y EL CONFLICTO ARMADO

A PARTIR DE LA SEGUNDA MITAD DE LA DÉCADA DE 1980 SE ENTRECRUZARON dos situaciones distintas: por un lado, la antropología recogió los frutos de su consolidación como disciplina académica, con un número apreciable de profesionales que suman tal vez cerca de tres mil en la actualidad. Los antropólogos se desempeñan en una gama muy variada de escenarios laborales, en su mayoría dedicados al ejercicio aplicado de la antropología en organizaciones no gubernamentales y en instituciones estatales. Por otro, el *compromiso* entendido como trabajo militante con las comunidades fue sustituido por un interés mayor en la producción misma de conocimiento y por una mayor sectorización de la orientación según la adscripción social, regional e institucional del investigador. Sin embargo, el *compromiso* no desapareció en el sentido de la preocupación del antropólogo en relación con las implicaciones de su trabajo sobre el entorno social y en el sentido de una sensibilidad particular hacia los problemas nacionales. Más bien en la mayoría de los profesionales se enfrió el calor de la versión radical del compromiso, aun cuando el rescoldo se conserve en estudiantes de las universidades públicas. Para algunos investigadores, Caviades (2004) entre ellos, el cambio en el sentido del *compromiso* significa el alejamiento del grueso de la antropología de los movimientos sociales. Pero creo que puede entenderse como una reorientación general de la disciplina, que adopta la forma

de interés en gran variedad de asuntos y enfoques y pierde el tono contestatario, lo que va de la mano con la consolidación de las organizaciones sociales. Por ejemplo, en la actualidad las sociedades indígenas son materia de unos pocos especialistas, a la par que sus organizaciones y voceros cobraron cada día mayor visibilidad política nacional y hablan por sí mismos, sin la presencia tan destacada de los intelectuales, como ocurrió en las primeras fases de la organización. Por otro lado, la influencia de las discusiones de las ciencias sociales en Estados Unidos, y en menor medida en Francia, sustituyó el contacto con una teoría crítica latinoamericana y con el marxismo.

El escenario del *compromiso* se desplazó también, pues en vez de entenderlo como un lazo político y moral con comunidades locales se busca privilegiar discusiones en el plano político nacional y sobre las políticas públicas generales. Un buen ejemplo es la participación de antropólogos, al lado de otros intelectuales, en el proceso de reforma constitucional al inicio de la década de 1990. Durante esos años, numerosos antropólogos trabajaron al lado de representantes de las organizaciones indígenas y de las comunidades negras, de abogados y otros especialistas, hasta obtener el reconocimiento de la diversidad cultural y de una autonomía relativa para los grupos étnicos. Su principal logro fue la inclusión en la Constitución política de 1991 de un conjunto de derechos especiales para los pueblos indígenas en lo que se conoce hoy como fuero indígena. Su núcleo es la aceptación de derechos colectivos para los indígenas, dada su particularidad histórica cultural. Sin duda fue definitivo el que estos obtuvieran dos representantes entre los setenta y dos constituyentes: Lorenzo Muelas y Francisco Rojas Birry llevaron la vocería indígena directamente. Pero durante el proceso pre constituyente y en las sesiones constituyentes contaron con el apoyo y la asesoría de antropólogos cercanos al movimiento indígena, mientras muchos otros los apoyaron en la divulgación amplia de sus propuestas y sus candidaturas a la constituyente.

Otro tanto sucedió con las comunidades negras. Pese a que vieron reducidas sus aspiraciones al artículo 55 transitorio de la Constitución, pudieron aprovechar ese modesto artículo en buena medida por el soporte y el cabildeo de antropólogos especialistas en el asunto. Éste dio lugar a una comisión especial que sesionó durante un año, entre 1993 y 1994, cuya la secretaria técnica tuvo su sede en el Instituto Colombiano de Antropología. La comisión

estuvo conformada por representantes de las comunidades, de las instituciones estatales, políticos regionales y de los antropólogos, por medio de la dirección del Instituto –a cargo entonces de la autora de este artículo–, de investigadores del mismo y del antropólogo Jaime Arocha. Fue un año de trabajo tenso e intenso, cuyo resultado es la ley 70 de 1994 o ley de comunidades negras, expedida gracias a quienes consideraron que su trabajo de investigación se prolongaba en el *compromiso* de poner su conocimiento al servicio de mejores condiciones para sectores excluidos de la sociedad. Gracias a esa convicción lograron vencer los obstáculos y las prevenciones, y aprovechar la oportunidad ofrecida por la reforma constitucional para garantizar derechos territoriales a las comunidades de la costa pacífica y luchar contra el racismo.

Este ejemplo ilustra tanto la continuidad como los cambios en el estilo de la antropología hecha en Colombia en cuanto a su interés en contribuir a solucionar los problemas sociales de la nación, es decir, su *naciocentrismo*. Por un lado, desde la década de 1990 hasta el presente continúa una relación con los sujetos de estudio que sobrepasa la de sujetos de conocimiento y abarca compromisos como conciudadanos que comparten preocupaciones por el orden social y político. Por otro se amplía, y, al mismo tiempo, se especializa y particulariza el espectro de actores sociales y temas por estudiar y trabajar, sean mujeres que sufren violencia, migrantes internacionales, desplazados por el conflicto interno, medio ambiente afectado, historia cultural de enfermedades, estragos del sistema de salud pública, del turismo o del amor.

Pero la proliferación de sujetos y aproximaciones y el interés en el escenario público nacional ocurren en el contexto del incremento del conflicto interno colombiano. Lo peculiar de este conflicto, como es sabido, es el entrecruce complejo entre situaciones locales y luchas por el control del estado entre fuerzas de insurgentes de distinto espectro político. El dinero y los intereses del poderoso tráfico de drogas ilícitas atraviesan esta confrontación y hacen aún más confuso el panorama de alianzas, negociaciones y conflicto, lo cual supone una tensión especial no sólo para quienes viven los efectos directos de los actos de violencia, sino para el resto de colombianos que teme verse involucrado de manera inadvertida. Desde 1985, parte importante de la escalada de confrontación ocurre en regiones rurales que pagan el mayor precio de la violencia, mientras en la vida urbana existe

una relativa protección. Pero la atmósfera de inquietud y temores, en cierta forma, ineludible. En ese sentido, los antropólogos que trabajan en Colombia lo hacen “bajo el fuego”, para usar la expresión del libro de Nordström y Robben (1995).

¿Qué implicaciones ha tenido hacer antropología en medio del conflicto sobre el trabajo de investigación, sobre la relación entre el investigador y los sujetos de investigación y el campo mismo o la teoría? Los acontecimientos son como capas sobrepuestas que sacuden la conciencia y la sensibilidad personal de manera que todos estamos envueltos en la conciencia de fragmentación de las seguridades del entorno. ¿Cómo se traduce esto en el trabajo del antropólogo? La capa de antropólogos estrictamente profesionales que trabaja en numerosas instituciones sociales en áreas de conflicto debe hacer un esfuerzo permanente, sostenido casi a diario, para que la cobertura institucional sea el marco general de referencia para sus actos. Como muchos otros civiles, se mueven en un esfuerzo de cautela permanente que significa, entre otros, mostrar neutralidad ante los sectores y negociar permanentemente lo que podemos llamar neutralidad civil. De esa neutralidad hay que dar muestra en las conversaciones diarias, en la escogencia de las relaciones, en no indagar sobre personas, lugares o acciones críticas. Pero la lucha por la neutralidad que los ampara a ellos y a la población con quienes trabajan puede desestabilizarse con facilidad y llevar a que el antropólogo deba abandonar una zona para asegurar su supervivencia.

Para quienes trabajan en zonas de conflicto o en asuntos de violencia resulta de utilidad el concepto de *complicidad* propuesto por George Marcus (1999) y que Sara Shneiderman (Shneiderman et al., 2004) emplea para mostrar los ajustes en la relación entre el científico social y sus informantes en Nepal. Según este concepto, ni el antropólogo ni el sujeto de investigación pueden limitar su proyecto a lo local; ambos deben trabajar conjuntamente para situarse en un panorama más amplio, acordando una complicidad en sus propósitos y un compromiso constante con un *tercero* externo. Para el trabajo de Shneiderman esto significó nuevas formas de complicidad con los colegas locales en la medida en que la meta común fue mantener la seguridad de todos y comprender la situación cambiante. En efecto, quienes trabajan en Colombia destacan la necesidad de mantener la seguridad de todos y cómo esto crea lazos peculiares con los sujetos de estudio. Juntos entran a participar de un conjunto de pequeñas estrategias

vitales, tales como eludir determinados sitios, personas y horas, mantener cierta movilidad en el terreno y escuchar con atención el rumor. Sin embargo, para nuestro caso, los límites de este concepto tienen que ver con el hecho de que el conflicto interno lleva a que los científicos sociales no puedan ver con indiferencia las partes enfrentadas y asumen, por lo general, una posición definida de simpatía o no frente a ellas. De esta manera no les es posible tejer un lazo de *complicidad* con algunos sujetos de estudio: por ejemplo, cuando estudian los grupos paramilitares o la guerrilla. Los investigadores y los funcionarios deben moverse en la línea delgada entre contar con la anuencia de un grupo en armas para moverse en terreno y, al mismo tiempo, reclamar neutralidad civil. La *complicidad* entre nosotros enfrenta dificultades para escapar a la red de sospechas que puede despertar entre unos y otros, pese a su cautela. Se dice que las más protegidas en esta situación son las investigadoras, pues su condición femenina las protege de una asimilación inmediata a los combatientes. Pero, ¿quién está protegido si convive en medio de una confrontación entre fuerzas de irregulares?

El punto principal es que el investigador nacional permanece en su país, participa de su vida social, hace parte del entramado de relaciones sociales, es pariente, amigo, vecino, conciudadano, de manera que lo que haga y diga repercute en ese conjunto al cual pertenece. La complicidad aquí no es un mero asunto de estrategia coyuntural, mientras dura el campo. Un ejemplo dramático con el cual cerrar esta reflexión se encuentra en el caso del colega Hernán Henao, profesor de la Universidad de Antioquia, cuya materia de investigación durante varios años fue la relación entre región, territorialidad y cultura. En 1999 terminó una investigación sobre conflictos territoriales en una región del noroccidente de Colombia, conocida por el predominio de grupos de “paramilitares”. En mayo de ese año un comando armado lo asesinó en su propia oficina en la Universidad de Antioquia. Como en la mayoría de las muertes violentas, de inmediato se tejieron versiones contrarias sobre las razones del ataque: según alguna, lo que lo colocó como enemigo de un grupo “paramilitar” fue que una organización no gubernamental empleó su estudio en el extranjero para afianzar una denuncia sobre usurpación territorial en la región de Urabá. Este caso, especialmente doloroso, deja ver las dificultades de moverse en un terreno cambiante dominado por el uso de la fuerza y en el cual la afirmación mediante actos de ciudadanía tales como denunciar el robo de tierras puede poner la vida en peligro.

CONCLUSIÓN

LA CONFORMACIÓN DEL ESTADO NACIONAL IMPREGNA EL SURGIMIENTO Y EL desarrollo de la antropología y es el gran telón frente al cual dialogan los antropólogos y los Otros. Por ello considero 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 de él. Las respuestas a estos interrogantes no son un capítulo cerrado, sino que hasta el presente atraviesan la producción teórica y el conjunto del quehacer de los intelectuales colombianos. Con la noción de *naciocentrismo* Elias desea subrayar la relación entre los conceptos y las condiciones sociales en que se forjan y ejercen (Elias, 1989). Específicamente, hace referencia a la orientación intelectual centrada en la nación. Demuestra cómo este *naciocentrismo* está presente en buena parte de la producción de las ciencias sociales, y lo ejemplifica con los conceptos de civilización y cultura, en los cuales el *naciocentrismo* se origina y transforma a medida en que se transforman las sociedades y las capas sociales nacionales en las cuales se originaron (Elias, 1989). Se dio así un proceso de “nacionalización” y, al mismo tiempo, de “estatización” de los conceptos. Otros conceptos que sugieren unidades sociales, como el de sociedad, adquirieron también ese contenido *estatizante*, en el sentido de amoldarse al proyecto de construcción estatal mediante ideas de equilibrio, unidad, homogeneidad y de presentar al mundo como pacificado y dividido en unidades bien delimitadas (Elias, 1989; Neiburg, 1998; Fletcher, 1997).

Las anotaciones de Elias, como lo han resaltado numerosos autores (Fletcher, 1997) son críticas al *naciocentrismo* como corriente intelectual ligada al ascenso del estado nacional europeo. Pero su propuesta puede explorarse para las condiciones históricas nuestras, subrayando que no se encuentra una homogeneidad conceptual sobre la constitución de la nación, la nacionalidad y el estado nacional. Más bien al revés, algunos analistas han propuesto que la confrontación violenta que vive Colombia desde hace un par de décadas, así como la del medio siglo pasado,

puede entenderse como una lucha entre exigencias de estado enfrentadas, donde la competencia cumple un papel en el desarrollo de la violencia (Roldán, 2003). Para Daniel Pécaut (1987) durante el medio siglo pasado la intensificación de la competencia partidista por el control estatal contribuyó a una mayor dispersión del uso de la violencia, sobre la cual el estado colombiano nunca ha tenido monopolio completo. En la confrontación reciente, que ha tenido su mayor intensidad entre la mitad de los años 1980 y 2000, se enfrentan de nuevo fuerzas muy heterogéneas en torno al carácter de la formación estatal; pero más allá de los agentes armados, los puntos de vista y las perspectivas contrapuestas se proyectan en un campo discursivo en el cual participan los intelectuales colombianos.

He propuesto en este texto que la práctica de la antropología en Colombia, con todas sus variedades y variaciones, está atravesada por la tensión entre las orientaciones globales de la disciplina y su puesta en práctica en el contexto colombiano. Existe la necesidad, diría mejor, el apremio, por ajustar la práctica a la condición social de los antropólogos que comparten la ciudadanía con los sujetos de estudio. En ese sentido, la práctica de la antropología ha sido *naciocéntrica* puesto que, como quedó dicho, nuestra producción cultural está atravesada por propuestas dispares y polémicas sobre la conformación del estado y sobre lo que significa la construcción de nación, democracia y ciudadanía para todos los individuos y grupos sociales. Por ello los distintos enfoques y conceptos que varían con las generaciones y también dentro de ellas pretenden capturar no la lejanía, sino la inquietante proximidad sociopolítica del Otro.

REFERENCIAS

- ANDERSON, B. *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso, 1983.
- ANDRADE, A. "Presentación". *Revista Colombiana de Antropología*, 1: (1953): 13-16. Bogotá: Ican.
- ARANGO, R. Y SÁNCHEZ, E. "Los pueblos indígenas de Colombia". En *El umbral de nuevo milenio*. Bogotá: DNP-TM Editores, 2004.
- AROCHA, J. "Metrópolis y puritanismo en afrocolombia". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 1: (2005): 79-108.

- AROCHA, J. Y DE FRIEDEMANN, N. *Un siglo de investigación social*. Bogotá: Etnos, 1984.
- BARRAGÁN, C. A. "Antropología en Colombia. Del Instituto Etnológico a los programas universitarios". Tesis de grado, Departamento de antropología, Universidad de Los Andes, 2001.
- . *Antropología en Colombia: 1890-1980*. Seattle / Bogotá: World Anthropologies Network / Red de Antropologías del Mundo. Manuscrito en preparación, 2006.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15/Editora da UNESP, 1998.
- . "Notas sobre uma estilística da antropologia". En *Estilos de Antropologia*, editado por R. Cardoso de Oliveira y G. Raul Ruben. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- CAVIEDES, M. "Antropología apócrifa y movimiento indígena: desde los cuarenta hasta el apoyo a los embera katío". Bogotá: Tesis de maestría en antropología, Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- . "Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980". *Revista Colombiana de Antropología*, 38 (2002): 237-260.
- DAS, V. *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi: Oxford University Press, 1998.
- DWYER, K. *Moroccan dialogues. Anthropology in question*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.
- ELIAS, N. *El proceso de la civilización*. México: Siglo XXI Editores, 1989.
- ESCOBAR, A. *La invención del tercer mundo*. Bogotá: Norma, 1996.
- FLETCHER, J. *Violence and civilization. An introduction to the work of Norbert Elias*. Oxford: Polity Press, 1997.
- GROS, C. *Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad*. Bogotá: ICANH/CES, 2001.
- GUTIÉRREZ DE PINEDA, V. "Causas culturales de la mortalidad infantil". *Revista Colombiana de Antropología*, 4 (1955): 11-86.
- JIMENO, M. "La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 1 (2005): 44-65.
- . "La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana". En *La formación del Estado nación y las disciplinas sociales en Colombia*, editado por J. Tocancipá. Popayán: Taller Editorial, Universidad del Cauca, 2000.

- . “Desde el punto de vista de la periferia: desarrollo profesional y conciencia social”. *Anuario Antropológico*, 97 (1999): 59-72.
- . “Juan Gregorio Palechor: tierra, identidad y recreación étnica”. *Journal of Latin American Anthropology*, 1 (2) (1996): 46-76.
- . “Consolidación del Estado y antropología en Colombia”. En *Un siglo de investigación social*, editado por J. Arocha y N. de Friedemann. Bogotá: Etnos, 1984.
- JIMENO, M. Y A. TRIANA. *Estado y minorías étnicas en Colombia*. Bogotá: Funcol, 1985.
- KROTZ, E. “Anthropologies of the South. Their rise, their silencing, their characteristics”. *Critique of Anthropology*, 13 (3) (1997): 237-251.
- . “La generación de teoría antropológica en América Latina: silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida”. *Maguaré*, 11-12 (1996): 25-39.
- LOMNITZ, C. “Descubrimiento y desilusión en la antropología mexicana”. En *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*. México: Planeta, 1999.
- MARCUS, G. “The uses of complicity in the changing mise-en-scene of anthropological fieldwork”. En *The fate of culture: Geertz and beyond*, editado por S. Ortner. Berkeley: University of California Press, 1999.
- MARIÁTEGUI, J. C. Y L. A. SÁNCHEZ. *La polémica del Indigenismo*. Textos recopilados por Manuel Aquézolo. Lima: Mosca Azul Editores, 1987 [1927 y 1928].
- MARTÍNEZ, M. “Panorama general *Revista Colombia de Antropología*”. Bogotá: Inédito, 2004.
- NEIBURG, F. “O naciocentrismo das Ciências Sociais e as formas de conceituar a violência política e os processos de politização da vida social”. Dossier Norbert Elias, editado por L. Waizborg. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo EDUSP, 1998.
- NORDSTRÖM, C. Y A. ROBBEN. *Fieldwork under fire: Contemporary studies of violence and survival*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- ORRANTIA, J. C. “Matices kogui. Representaciones y negociación en la marginalidad”. *Revista Colombiana de Antropología*, 38 (2002): 45-75.
- PÉCAUT, D. *Orden y violencia en Colombia: 1930-1954*. Bogotá: Siglo XXI Editores, 1987.
- RAMOS, A. “Los yanomami; en el corazón de las tinieblas blancas”. *Relaciones* 98, 25 (2004): 19-47.
- . “Anthropologist as political actor”. *Journal of Latin American Anthropology*, 4 (2), 5 (1) (1999-2000): 172-189.

ROLDÁN, M. *A sangre y fuego. La violencia en Antioquia, Colombia, 1946-1953*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003.

SHNEIDERMAN, S., J. PETTIGREW E I. HARPER. "Relationships, complicity and representation. Conducting research in Nepal during the Maoist insurgency". *Anthropology Today*, 20 (1) (2004): 20-25.

URIBE, C. A. "A certain feeling of homelessness. Remarks on Esteban Krotz's anthropologies of the South", *Critique of Anthropology*, 13 (3) (1997): 253-261.

Recibido: 6 de diciembre de 2006.

Aprobado: 22 de junio de 2007.
