



Iconos. Revista de Ciencias Sociales

ISSN: 1390-1249

revistaiconos@flacso.org.ec

Facultad Latinoamericana de Ciencias

Sociales

Ecuador

Tadvald, Marcelo

Límites y posibilidades de una antropología global

Iconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 30, enero, 2008, pp. 41-50

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

Quito, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50903004>

- ▶ 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

Límites y posibilidades de una antropología global*

Limits and possibilities for a Global Anthropology

Marcelo Tadvald

Doctorando en Antropología Social, Universidad de Brasilia

Email: marcelotadvald@unb.br

Fecha de recepción: agosto 2007

Fecha de aceptación y versión final: noviembre 2007

Resumen:

El proyecto de constitución de una antropología global está siendo objeto de varios estudios alrededor del mundo. La temática ha sido abordada sobre todo por las escuelas antropológicas que no están en los llamados “grandes centros”. Como “central” se asume la antropología producida en EE.UU., Inglaterra y Francia, es decir, lugares donde la producción antropológica parece tener una repercusión mayor y que de una cierta manera dirigen los caminos de la disciplina -elaborando las teorías y métodos que son apropiados por aquellas escuelas que están fuera de esos “grandes centros”-. Este estudio analiza los límites y las posibilidades de la constitución de una red antropológica global, orientando su análisis básicamente al contexto latinoamericano.

Palabras clave: antropología del conocimiento, crítica antropológica, globalización, América Latina, antropología global.

Abstract

The constitution of a Global Anthropology project is taking place in several studies throughout the world. It has especially been dealt by anthropological schools that are not in the so called “great centers”; those refer to Anthropology produced in the USA, England and France. This study analyzes the limits and possibilities of constitution of an anthropological global network, especially in the Latin American context.

Keywords: Anthropology of Knowledge, Anthropological Critic, Globalization, Latin America, Global Anthropology.

* Este artículo resultó finalista en el Concurso Internacional de Ensayos “La producción de ciencias sociales en América Latina”, convocado por *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*, en el marco de las celebraciones de su décimo aniversario así como del cincuentenario de Flacso.

Marcelo Tadvald

Contexto histórico y actual

“Todo hombre toma los límites de su propio campo de visión como los límites del mundo”.
Arthur Schopenhauer

El proyecto de constitución de una antropología global viene siendo objeto de estudio alrededor del mundo y ha sido publicitado en diferentes revistas, antropologías y libros sobre el tema. Esa temática ha sido abordada especialmente por escuelas antropológicas que no se encuentran en los llamados “grandes centros” donde la producción antropológica parece tener una mayor repercusión. Los centros hegemónicos de la antropología se han ubicado básicamente en los Estados Unidos, Inglaterra y Francia, y han dictado históricamente los caminos de la disciplina, elaborando teorías y métodos que han servido de base a las escuelas que se encuentran fuera del eje. De hecho, la disciplina tuvo su origen en los países europeos, y gracias al capital recibido por la misma lengua inglesa -tomada como forma de comunicación universal- Estados Unidos se ha sumado a este centro de hegemonía científica. Con el transcurrir del tiempo, la antropología se desarrolló en los lugares que originalmente servían de campo de estudio para los investigadores de este centro hegemónico.

Llamaré a lo largo de éste análisis “antropología del centro” al eje antropológico Estados Unidos-Francia-Inglaterra. Opté también por tal definición por el hecho de no haber consenso a este respecto en la bibliografía investigada. Lo que aquí denomino como antropología del centro o del eje fue llamada indistintamente “antropología del norte”, “antropología del Atlántico norte”, “antropología dominante”, “antropología hegemónica”. De la misma forma, las escuelas antropológicas existentes fuera de este eje serán llamadas aquí “nuevas antropologías” o de manera

inversa “antropologías del sur”, “antropologías periféricas” o “marginales” (términos que parecen reforzar la idea de que existe un centro irradiador), toda vez que la disciplina antropológica se desarrolló también en estos otros centros a lo largo del siglo XX.

En estos otros centros donde la antropología se desarrolló con el transcurso del tiempo y que antes habían servido básicamente de campo de estudio, se ha generado una discusión con respecto a su lugar en un escenario antropológico mundial, dominado por aquella antropología del centro. Dada la imposibilidad de rescatar todo este debate, busqué confrontar aquí las perspectivas de algunos antropólogos latinoamericanos que pensaron en esta cuestión. Por razones que se harán evidentes a lo largo del texto, me eximí de profundizar la discusión con una perspectiva asiática o africana. Este texto se propone alcances modestos y se restringe al contexto latinoamericano, sirviendo como introducción a un debate importante que se viene desarrollando en el seno de nuestra disciplina.

Una de las principales razones que explican el despertar de este debate consiste en el potencial pluralizante de la globalización. De acuerdo con el antropólogo brasileño Gustavo Lins Ribeiro y el colombiano Arturo Escobar (2006), las redes transnacionales y los eventos a lo largo de estas redes pueden tornarse elementos importantes para nutrir las perspectivas de una antropología mundial, globalizada. De esta manera, antropologías particulares o universales poseen un espacio y una posibilidad mayor de interlocución lo que, en la visión de los antropólogos, permitiría grandes ganancias, abriendo la disciplina hacia nuevas posibilidades de diálogo e intercambio entre antropologías mundiales. No por nada la propia antropología se desarrolla a través de la diseminación y la expansión mundial del sistema universitario occidental, lo que a su manera permite la existencia de sistemas e intercambios de conocimientos y

de experiencias disciplinarias, de educación y de investigación. Para esos autores, la propia globalización permite oportunidades heterodoxas que ya fueron abiertas al mundo académico. De esta forma, a través de una acción política combinada, más dialógica, democrática y trasnacional, puede entrar en funcionamiento una real comunidad mundial de antropólogos -sin desalentar puntos de vista particulares-, lo que a su vez sería condición para comprender la dominación existente de algunos estilos de antropología sobre otros (lo que sería posible solamente si vinculamos este tema con el de las relaciones de poder desiguales).

Sin embargo, el proyecto de constitución de una antropología global se encuentra con serias contradicciones, algunas de carácter histórico, que parecen estar lejos de encontrar solución, incluso dentro del actual mundo globalizado que de hecho permite una relación más plural entre los conocimientos dado que el acceso a los mismos se ha facilitado. El antropólogo mexicano Esteban Krotz (1997) buscó identificar las principales razones para la ignorancia que hay sobre las nuevas antropologías y su relación con la construcción de teorías desde el eje, y lo hizo puntualizando algunos elementos importantes para categorizar estas nuevas antropologías. Una dimensión fundamental, de carácter histórico, consiste en la obsesión por conquistar, presente en el programa político de países como Francia e Inglaterra hasta mediados del siglo XX y Estados Unidos, en un período posterior. Este hecho marca algunos elementos de partida que se pondrían fuertemente de manifiesto cuando la antropología emergía como ciencia dentro del paradigma evolucionista.

Y es que el establecimiento de la antropología como una disciplina se vio envuelto, básicamente, por dos procesos. En primer lugar, la expansión en escala planetaria de una única civilización (que puede ser concebida como la "Occidental") dentro de un movimiento

entre el nacionalismo y militarismo. De acuerdo a Krotz (1997) la misión cristiana, el racismo y el capitalismo industrial coadyuvaron a la búsqueda de mercados y materias primas, mientras que los intelectuales concibieron una invención y explicación para todos los fenómenos del mundo; procedimiento que influyó en la antropología clásica. En segundo lugar, la hegemonía de una cultura específica, creando una organización social del conocimiento que asignaba distintos roles a los países, desarrollando, además, un tipo específico de investigación y de conocimiento. De hecho, el conocimiento etnográfico se puede historizar, y en esto consiste nuestra vinculación con la realidad (Naraotzky 2006). No obstante, en los países del eje antropológico, donde inclusive existe una cierta diversidad cultural, la tendencia siempre fue la de anular esa diversidad (especialmente en el caso de Francia). Esa anulación se dio tanto en el propio territorio como en aquellos tutelados por su misión colonial o religiosa, o por su más actual "misión económica". En la visión crítica de Krotz, esa última misión colocó al servicio del Estado-nación sus escuelas y dispositivos administrativos y sus requerimientos de una eficiente producción industrial, un desprecio por todo lo que -para la concepción de progreso del centro "desarrollado"- pudo (y puede) ser considerada como inferior y destinada a desaparecer. Todo esto habría surgido para disminuir e incluso ahogar la heterogeneidad cultural a favor de un crecimiento universal siempre homogéneo. En diversos casos, la antropología sirvió como brazo de apoyo a tales proyectos, especialmente en África y en la misma América Latina. Así, la dominación mundial por el "modelo de civilización del Atlántico norte" (en palabras del autor), lleva en los hechos a que en las nuevas antropologías se arraigue la idea de que apenas sirven de hábitat para los objetos de estudio de la Ciencia Antropológica, con letras mayúsculas. Si esto habría sido re-

Marcelo Tadvald

almente así, valdría la pena saber hasta qué punto esa sigue siendo actualmente la visión más compartida sobre nosotros, lo que sería un impedimento para el proyecto de construcción de una antropología global. De igual manera, sería importante conocer la disposición que tienen los actores involucrados en los centros antropológicos extendidos por el mundo, y especialmente aquellos situados en la antropología del eje para conocerse *de hecho* unos a otros.

De acuerdo a la antropóloga peruana Marisol de la Cadena (2006), el deseo de crear una nueva forma de comunicación que permita que nos desarrollemos como disciplina, formando una comunidad orientada a crecer y cambiar en distintas e inesperadas direcciones, es un sentimiento compartido por muchas de las “nuevas antropologías”. Una de los impedimentos para que eso se dé consiste en la creencia en la superioridad del modelo cognitivo de la antropología del eje, que de alguna manera se construiría libre de constreñimientos culturales. Esto ha creado una brecha entre una escuela antropológica reflexiva de los centros, tomada como una especie de “escuelas racionales” más libres de constreñimiento cultural, y otras antropologías que estarían inmersas en un “nativismo epistemológico” (hecho del que discrepo, dado que son notoriamente conocidos los diversos problemas relativos a la integración en el sistema social y político de diversas minorías, en esos centros).

La hegemonía de la academia antropológica de los Estados Unidos y de ciertos países de Europa emerge de una aparente inocuidad de interacción disciplinar. Tal aspecto, visto desde esta posición epistemológica, permitiría que se realice un compromiso con la realidad en una tentativa de transformarla. Lo que la autora percibe (tal como la antropóloga de la Universidad de Barcelona, Susana Narotzky), es una forma de tolerancia epistemológica existente dentro de la antropología

del eje para con las nuevas antropologías. Al revés de una tensión dialéctica, lo que existiría de hecho es un obstáculo entre “historia real” y comentarios históricos y textos de actores sociales e intelectuales con objetivos, plataformas cognitivas e intereses diferentes. La formación regional de las nuevas antropologías incluye una configuración compleja de múltiples y jerarquizados centros, algunos relacionados a las “periferias académicas más centrales”, como es el caso de Brasil. Traspassando tal configuración, diversas formas de relación de dominación y subordinación contribuyen para amoldar aquello que eventualmente es considerado como un conocimiento universal y aquello que es tomado como información local, producidas mundialmente, aunque en países diferentes.

Sin embargo, la antropología estuvo profundamente unida a la dinámica del sistema mundial, mediada por las cuestiones del colonialismo, imperialismo, nacimiento de naciones y el cambio del papel del “otro” en los escenarios nacionales e internacionales. Ribeiro y Escobar (2006) están convencidos de que el presente puede ser otro momento de reinención de la antropología; un tiempo condicionado, principalmente, por los cambios en las relaciones entre antropólogos localizados en diferentes partes del mundo dentro del proyecto de una antropología global. Para ellos, Rusia, Japón, China, Perú y México ofrecen casos reveladores de dinámicas transnacionales en la antropología y su relevancia para las “antropologías mundiales” -como las definen- notoria. Vale mencionar, con todo, que las antropologías de diversos países latinoamericanos (para colocarnos solamente en estos) como México y Perú fueron bastante influenciados por su conexión con las antropologías del eje, particularmente la de los Estados Unidos. No obstante, gran parte de los investigadores latinoamericanos parecen conquistar algún prestigio solamente cuando se unen de alguna manera a tales centros. Esto, a mi

forma de ver, perjudica el desarrollo y la autonomía de las nuevas antropologías, pues remite la cuestión a la necesidad de una legitimación por parte del eje; en otras palabras, reproduce una forma de supervivencia.

Limitaciones y posibilidades generadas por la lengua, los conceptos y la diseminación del conocimiento

Uno de los obstáculos apuntados por diversos autores consiste en la lengua de difusión e intercambio de conocimientos entre las diferentes antropologías extendidas por el mundo. A pesar de los visibles avances de comunicación permitidos por la globalización, el uso del inglés, usado como universal para todos los temas, constituye un problema grave para la constitución de una comunidad mundial de antropólogos, tal vez por el hecho de estar ella misma lejos de ser la más hablada en el mundo. En el contexto actual, si no producimos nuestros estudios en esa lengua nos vemos alejados de una real integración a la comunidad antropológica del eje. En países lusos o hispanos, por ejemplo, nos cansamos de repetir esta máxima: “Si no escribimos en inglés, ¿quién nos conocerá fuera de nuestros países?”.

Para Susana Narotzky (2006), forzar el uso del inglés internacional con el fin de comunicar más ampliamente es un aspecto de opresión y dependencia. Con todo, la autora se preocupa más por las luchas políticas locales y por el proceso de legitimación del conocimiento (dimensión que exploraré más adelante) y por la distancia entre las producciones locales que en este mundo informático son de difícil acceso, difusión, repercusión, etc. La comunicación, en el mundo de hoy, posibilita a los antropólogos abrirse a conceptos y paradigmas de conocimiento extraño, mas de nada nos servirá adelantar en las posibilidades abiertas por este nuevo orden comunicacional si no conseguimos establecer

puentes reales de comunicación. Narotzky (2006) sugiere que necesitamos saber más al respecto de las historias globales y locales que forman un particular orden de dominación, con sus propios procesos materiales y redes discursivas, además de campos micro y macro políticos de poder. La lengua, con todo, continúa siendo una traba para que esto se realice plenamente. Bajo estas circunstancias, ¿cómo podemos generar condiciones para el entendimiento del trabajo de colegas con historias disciplinarias y posiciones políticas propias sobre asuntos que ignoramos? ¿Esta es una preocupación innecesaria? ¿Puede el conocimiento ignorar este tipo de cuestiones en su proceso de construcción? Son, de hecho, cuestiones de difícil solución pero que deben ser tomadas en cuenta al hablar de la constitución de una antropología global.

El “provincialismo metropolitano”, al que hacen referencia Ribeiro y Escobar (2006) se expresa en la ignorancia que los antropólogos de los centros hegemónicos tienen de los conocimientos producidos por los especialistas de los centros no hegemónicos. El “cosmopolitanismo provincial” se refiere al frecuentemente exhaustivo conocimiento que se tienen en los centros no hegemónicos de la producción de los centros hegemónicos. Ambas perspectivas necesitan ser entendidas en relación al asunto de la lengua. En un artículo no publicado, el sociólogo Renato Ortiz (citado en Ribeiro y Escobar 2006), muestra cómo la lengua inglesa moldea los debates sociolíngüísticos en el mundo. Esto apunta a la base del provincialismo metropolitano sociolíngüístico. El investigador Rainer Enrique, también citado por estos autores, percibe que el monolingüismo científico puede no solamente representar la existencia de desigualdad en el acceso y la difusión de los objetos científicos, sino amenazar la creatividad científica y la diversidad conceptual. Las antropologías del eje frecuentemente dan testimonio sobre esta amenaza. La traducción de más tra-

Marcelo Tadvald

bajo al inglés hasta puede ser un paso necesario, pero sin duda se trata de algo insuficiente si se quiere ganar accesibilidad a la producción global de antropólogos. Es necesario promover la diseminación de los trabajos de los antropólogos no metropolitanos en otras lenguas y no sólo en inglés para más adelante establecer intercambios más horizontales (Ribeiro y Escobar 2006).

Además de eso, no podemos olvidar que en nuestra disciplina usamos la descripción etnográfica. El texto, el lenguaje, los conceptos, sus usos e ingerencias en la realidad son parte indecible de la producción de nuestro conocimiento. ¿Cómo tener acceso -y lo más importante, entendimiento- al respecto de esas etnografías? Aun basadas sobre una misma matriz disciplinar, tenemos formas de pensar diferentes en el mundo. Apenas a título de ejemplo, Esteban Krotz (1997) mencionó que los siglos XVIII y XIX marcaron la oposición de términos como “civilización” y “salvaje/ barbarie”; después estos fueron substituidos por los binomios “desarrollo” y “subdesarrollo”, “modernidad” y “tradición”, “dominación” y “dependencia”, “metrópoli” y “periferia”, “global” y “local”. La propia conceptualización, inherente al proceso de constitución y reproducción del conocimiento, nos remite a grandes modelos que pueden, incluso, servir para desarrollar formas más o menos sutiles de dominación. Susana Narotzky (2006) subraya la dificultad que esta visión epistemológica supone para un real compromiso político. Sus críticas apuntan al hecho de que las propias perspectivas posmodernas se constituyen como gran narrativa (metanarrativa) y están insertadas en el día a día de los campos de fuerza políticos y económicos. Para Narotzky, nosotros situamos los conceptos en un contexto histórico, en una realidad del pasado que privilegió un significado particular. Nosotros extendemos los conceptos, los confrontamos, creamos nuevos significados o generamos síntesis cre-

ativas con otros conceptos de otros tiempos y de otros pensadores.

La simple dimensión de los conceptos posee, por tanto, una singular importancia en toda esta discusión. La posibilidad de abrazar la “diversidad” (Ribeiro y Escobar 2006), un neologismo que refleja una tensión constructiva entre la antropología como algo universal y como algo múltiple. La antropología hoy tiene una fuerza motriz doble: una humanidad compartida y una conciencia histórica marcadamente diferente. Sólo recientemente nosotros comenzamos a desarrollar lenguas para referirnos a las diferencias históricas apropiadas a la situación global. Según Marisol de la Cadena (2006) solo hasta hace poco se estableció un nuevo vocabulario nacionalista, todavía altamente heteroglósico. Palabras tales como “plurietnicidad”, “pluricultural” y “plurinacional” reflejan demandas particulares y locales al respecto de las singularidades étnicas, por ejemplo. Pero, significativamente, la nueva terminología, realmente heteroglósica, transformó la homogeneidad que sustenta los ideales nacionalistas y la formación del estado que los implementó. Pero no es necesario pensar en patrones posiblemente distantes. La simple palabra “universalidad”, por ejemplo, posee el mismo significado dentro de los países de la antropología del eje y de los países de las nuevas antropologías (Krotz 1997), pero el específico contexto académico e intelectual de los profesores e investigadores y, obviamente, de los estudiantes, es bastante diferente dentro de los distintos contextos intelectuales extendidos por el mundo. El pensamiento europeo es inmediatamente inadecuado para ayudar a pensar las experiencias de la modernidad política de las naciones no occidentales. En las naciones también “occidentales”, pero en otro proceso de desarrollo, cómo los países latinoamericanos y africanos, ¿sería tan diferente? Este autor subraya que en el mundo globalizado donde existe intercambio, la traducción de una multiplici-

dad de formas de comprensión de la vida dentro de las categorías universalistas europeas es problemática.

Cadena (2006), percibe que la discusión epistemológica sobre la tensión entre una difundida tradición analítica que tiende a evacuar lo local por la asimilación de ello por algún elemento abstracto universal y el conocimiento inherente y producido por lo local consiste en algo muy problemático. No obstante, las nuevas antropologías son diferentes a causa de su calidad diferente. Las realidades que sus antropólogos encuentran por delante para investigar son de naturaleza distinta de aquellas que originan teorías, métodos y formas de pensar difundidas por la “antropología del eje”. Esas realidades son tanto distintas del período de florecimiento de la disciplina, cuanto distintas de la contemporaneidad de la civilización que las fomentó.

En los países que componen las nuevas antropologías, los estudiantes y los “objetos de investigación” son del mismo país, la mayoría de las veces. Esto abre la posibilidad de que se compartan sentidos, lo que puede facilitar el proceso hermenéutico de desarrollo del conocimiento. Los centros a partir de los cuales se recolecta la información empírica y los centros donde es analizada, discutida y donde los resultados son publicados, son los mismos. Esto es fundamentalmente importante pues hoy ciertas comunidades indígenas y campesinas tienen acceso a los resultados de los estudios sobre ellos, generados en otra parte del país y en la mayoría de veces en una lengua que les es más familiar. Además de eso, ellos pueden establecer diversos tipos de interacción con los autores de sus estudios. Esto permite que se cree una significativa vinculación entre los intereses profesionales, sociales y políticos y los intereses de los antropólogos, que pueden ser también de esta naturaleza. Publicar esos estudios en inglés hasta puede ser interesante, a fin de transmitir ese conocimiento, si la realidad actual demanda que sea

de esta manera. Pero todavía más importante, tal vez, sea el hecho de que los grupos sociales investigados pueden tener acceso a estas producciones por los motivos que alegué anteriormente.

De acuerdo con Krotz (1997), la economía, la política y la dominación militar de los países de la antropología del eje se basan de manera creciente en la creación y en el uso del conocimiento científico (y de control), mientras que en los países de las nuevas antropologías, la mayoría del conocimiento científico y tecnológico allá producido y considerado útil y adecuado es muy frecuentemente bloqueado o absorbido por los países hegemónicos. Con todo, opiniones de esta naturaleza están lejos de ser unánimes entre los antropólogos de las nuevas antropologías. En un trabajo que sirvió de crítica a las ideas de Esteban Krotz, el antropólogo colombiano Carlos Uribe (1997) discrepa en que lo que separa al “norte” del “sur” sean divisiones culturales, que permitan otras formas de conocimiento. Para él, la oposición entre “norte” y “sur” parece ser anticuada y consiste en una dicotomía maniqueista, una forma muy rastrera de alteridad. Para el autor, lo que Krotz llama de “norte” está lejos de ser algo homogéneo, una entidad sólida y sin fisuras, al menos dentro del concepto relativista de la antropología. A través del mismo símbolo, y a pesar de los repetidos esfuerzos para hablar del “sur” en plural, subrayando esta diversidad, su simplificada imagen no representa totalmente la realidad. Como antropólogo colombiano, Carlos Uribe demuestra este suceso, también por el hecho de que en aquel país (y en toda América Latina, a excepción de Brasil) existe un gran liderazgo de México dentro del canon antropológico. Con todo, con lo que sabemos de la antropología mexicana, así como de otros países de América Latina, como Perú (Ribeiro y Escobar 2006), Venezuela (Briceño 1993), Argentina (Ratier e Ringuelet 1997) Uruguay (Hugarte 1997), Paraguay (Meliá

Marcelo Tadvald

1997) y tal vez otros países más a cuya información no tuve acceso, fueron y son influenciados por su conexión con las antropologías del eje, especialmente la de los Estados Unidos. Incluso hasta hoy gran parte de los profesionales que destacan en esos países poseen alguna conexión con lugares conocidos como hegemónicos: por lo menos recibieron su formación allí. En Brasil no fue distinto, pero la influencia francesa fue, en este caso, más acentuada (Santos 1997). El propio Carlos Uribe que critica gran parte de las aseveraciones discutidas aquí, se formó en los Estados Unidos.

Susana Narotzky (2006) señala que además de la lengua, el compromiso político en la producción de conocimiento evita en mayor medida el distanciamiento y tiende a crear estabilidad, unidad, redes direccionaladas y conceptos más eficaces. Este tipo de conocimiento está basado en un sentido de responsabilidad y una relación clara entre los antropólogos y sus “observados”, que permite una definición de los problemas y de las formas de explorarlos para adquirir un mejor conocimiento y la definición de un proyecto organizativo transformador.

Antropología global: ¿un proyecto posible?

Actualmente, el núcleo del -por decirlo así- “sistema mundial de antropología” es constituido desde Estados Unidos, Inglaterra y Francia. Para Ribeiro y Escobar (2006), la constitución de una antropología global (los autores prefieren hablar de “antropologías mundiales”) requiere un proyecto intelectual y político. Esto quiere decir que no se está hablando solamente sobre una diversidad social más inclusiva (como en el multiculturalismo). En principio, los antropólogos aceptan más fácilmente la igualdad social y política. En esta línea, Ribeiro y Escobar ven el pro-

yecto de una antropología global como una forma de establecer y consolidar nuevas formas de relación entre diferentes antropologías. Las nuevas antropologías deben de hecho ser habladas en plural, pues incluyen una gran variedad de escuelas y corrientes, incluso cuando son comparadas con las del eje. Todas las antropologías son capaces de contribuir dialógicamente para la construcción de un conocimiento más transnacional y heteroglósico. El establecimiento de una antropología global coadyuva a la articulación de una diversidad de antropólogos, y los conduce a una mayor atención sobre las condiciones sociales, epistemológicas y políticas de su propia producción. El nuevo orden mundial, y las demandas de la sociedad en el campo político, requieren de la creación de nuevas estructuras de producción del conocimiento que no subordinen la diversidad cultural a un único modelo.

De acuerdo con Tim Quinlan (2000), la antropología continúa celebrando la heterogeneidad cultural, en el contexto de un proyecto político civilizador orientado a diseminar y hacer cumplir la homogeneidad cultural por el mundo. El establecimiento de las diferentes formas de la disciplina niega su propio ideal de ser universalmente aplicada. En la medida que tal proyecto no se sustenta plenamente, los antropólogos necesitan mirar las diversas experiencias de cambio social, así como observar la influencia que tienen sus propias percepciones en esa dinámica. El problema es cómo reconciliar la amenaza de la existencia de la antropología, como una disciplina específica, con la validación de la metodología de la disciplina. Ni este ideal ni la metodología están en cuestión, y esos criterios son justificados a las subsecuentes investigaciones de los antropólogos sobre cómo las personas, incluso ellos mismos, construyen y reconstruyen el mundo a su alrededor.

Para Prah (1997), de modo similar, y en la vía de eliminar al “otro”, la antropología del

eje debe aprender directamente con sus métodos de estudio a estudiar a la sociedad occidental y a la humanidad occidental. El autor, así, propone que en el intento de alcanzar un verdadero universalismo en la producción y reproducción del conocimiento antropológico, todos los antropólogos del mundo aprenderán a observar y oírse a sí mismos, a partir de lo que escuchan y dicen los otros de ellos. En la concepción de Krotz (1997), cuando las nuevas antropologías se hagan presentes en el contexto de los eventos internacionales, un conocimiento más general y universal se hará posible, pues se tomaría en cuenta diferentes realidades, experiencias, formas de pensar sobre ellas, etc.

En el contexto actual, gran parte de los antropólogos venidos del eje (incluyendo los estudiantes) pasan cierto tiempo en las universidades del sur, pero ven tal actividad, en el mejor de los casos, como una especie de trabajo de campo. En cambio, un extraordinario número de antropólogos venidos de los países de las nuevas antropologías se colocan solamente como estudiantes o visitan profesores en los países del eje y difícilmente a los del sur. Esta situación puede cambiar ahora a causa del aumento previamente mencionado de los estudios de postgrado en los años recientes, pero en la mayoría de las partes del sur la generación más importante de antropólogos tiene un mejor conocimiento de las comunidades científicas y publicaciones del eje que de los países de las nuevas antropologías de sus países vecinos. Transformando ese contexto actual, el resultado de estos esfuerzos dejará claro las características de las nuevas antropologías, su potencial teórico y metodológico podrá ser mejorado, y sus resultados y proposiciones mejor sustentadas, en la medida en que su trabajo encuentre resonancia en algún debate antropológico mundial.

Si el presente es, para Ribeiro y Escobar (2006), un momento de proyección de los horizontes antropológicos que marcaron

nuestra práctica escolar con una cosmopolítica más rica, capaz de negociar con los desafíos surgidos en el siglo XXI, tal vez la solución sea crear otras redes de intercambio de conocimientos fuera del eje hegemónico existente o ampliar las ya existentes, además de hacer que los profesionales del área (profesores, investigadores, estudiantes y discípulos) conozcan otras producciones, abarquen y discutan otras metodologías, teorías, etc. Lo que no es conveniente para el desarrollo de nuestra disciplina es cerrarnos en islas de conocimiento. Nosotros necesitamos, en antropología, de la experiencia de nuestro medio exterior, para poder mirarnos con más lucidez a nosotros mismos. La antropología se sustenta históricamente, en cuánto ciencia autónoma, a partir de tal prerrogativa.

Bibliografía

- De Briceño, Jacqueline Clarc, 1993, “Estatutos y características cognitivas de la antropología en Venezuela”, en *Alteridades* Vol. 6, No. 3, pp. 17-26.
- De la Cadena, Marisol, 2006, “The production of other knowledges and its tensions: from Andeanist Anthropology to interculturalidad?” en Ribeiro, Gustavo Lins y Escobar, Arturo, compiladores, *World anthropologies: disciplinary transformations within systems of power*, Berg, Oxford.
- Dos Santos, Sílvio Coelho, 1997, “Notas sobre a construção da Antropologia no Brasil”, en *Horizontes Antropológicos*, Vol. 7, No. 3, pp. 62-69.
- Hugarte, Renzo Pi, 1997, “Sobre la Antropología en el Uruguay”, en *Horizontes Antropológicos* Vol. 7, No. 3, pp. 36-61.
- Krotz, Esteban, 1997, “Anthropologies of the South: their rise, their silencing, their

Marcelo Tadvald

- characteristics” en *Critique of Anthropology* Vol 3, No. 17, pp. 237-251.
- Meliá, Bartolomeu, 1997, “Antropólogos y antropología en el Paraguay”, en *Horizontes Antropológicos* Vol. 7, No. 3, pp. 24-35.
- Narotzky, Susana, 2006, “The production of knowledge and the production of hegemony: anthropological theory and political struggles in Spain”, en Ribeiro, Gustavo Lins y Escobar, Arturo, compiladores, *World anthropologies: disciplinary transformations within systems of power*, Berg, Oxford.
- Quinlan, Tim, 2000, “Anthropologies of the South: the practice of anthropology” en *Critique of Anthropology*, Vol. 3, No. 17, pp. 125-136.
- Ratier, Hugo, Ringuelet, Roberto, 1997, “La antropología social en la Argentina: un producto de la democracia”, en *Horizontes Antropológicos*, Vol. 7, No. 3, pp. 10-23.
- Ribeiro, Gustavo Lins y Escobar, Arturo, compiladores, 2006, *World anthropologies: disciplinary transformations within systems of power*, Berg, Oxford.
- Uribe, Carlos, 1997, “A certain feeling of homelessness: remarks on Esteban Krotz’s ‘Anthropologies of the South”’, en *Critique of Anthropology* Vol. 3, No. 17, pp. 253-261.