



Boletín de Antropología Universidad de
Antioquia

ISSN: 0120-2510

bolant@antares.udea.edu.co

Universidad de Antioquia
Colombia

Lissett Pérez, Andrea

Antropologías periféricas. Una mirada a la construcción de la antropología en Colombia

Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, vol. 24, núm. 41, 2010, pp. 399-430

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55716976018>

- 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

Antropologías periféricas. Una mirada a la construcción de la antropología en Colombia

Andrea Lissett Pérez

Docente Departamento de Sociología

Universidad de Antioquia

Dirección electrónica: andreaperez71@hotmail.com>

Pérez, Andrea Lissett (2010). "Antropologías periféricas. Una mirada a la construcción de la antropología en Colombia". En: *Boletín de Antropología* Universidad de Antioquia, Vol. 24 N.º 41pp. 399-430.
Texto recibido: 27/05/2010; aprobación final: 3/08/2010.

Resumen. Este artículo hace una reflexión sobre la historia y el devenir de la antropología colombiana. Se busca problematizar ciertos aspectos que parecen ser indicativos, de un lado, de la singularidad del ejercicio de esta disciplina en el país, y de otro, de las dinámicas transversales de las relaciones asimétricas entre las antropologías hegemónicas del Atlántico Norte y las subalternas del sur. En el análisis se enfatiza en las denominadas disidencias, entendidas como caminos diferenciados de hacer antropología que han cuestionado la ortodoxia de la disciplina y que ofrecen interesantes luces para una comprensión más holística de este fenómeno. También se aborda la problemática de la antropología actual, mostrándose el efecto de la política neoliberal en la perspectiva cada vez más tecnocrática de la formación y práctica de la disciplina.

Palabras clave: Colombia, antropología centros, periferias, hegemonía, disidencias, modernización y tecnocracia.

Peripheral anthropologies: A look at the construction of Colombian Anthropology

Abstract: This paper is a reflection on the history and future of anthropology in Colombia. Our intention is to discuss certain aspects which seem to be indicative, in one hand, of the singularity of the exercise of this discipline in Colombia and, in the other hand, of the transverse dynamics of asymmetric relations between the hegemonic anthropologies of the Northern Atlantic countries and the Southern subaltern ones. The analysis emphasizes the dissidences as different ways of doing anthropology, questioning the discipline's orthodoxy, offering interesting lights for its holistic understanding. This paper also addresses the issue of nowadays anthropology, showing the impact of neoliberal policies in

the increasingly technocratic perspective that the discipline assumes in its conformation and practice.

Keywords: Colombia, anthropology, peripheral anthropologies, centers, peripheries hegemony, dissidences, modernization and technocracy.

La modernidad nació cuando Europa estaba en una posición tal como para plantearse a sí misma contra “otro” [...] explorando, conquistando, colonizando una alteridad que le devolvía una imagen de sí misma. [...] Éste otro, en otras palabras, no fue “des-cubierto”, admitido como tal, sino disimulado, o “en-cubierto”

Enrique Dussel (2001)

Introducción

El propósito de este artículo es aportar a la reflexión de la historia y el devenir de las antropologías periféricas latinoamericanas y, específicamente, de la antropología colombiana. Estas indagaciones se originaron en el año 2008, cuando un grupo de estudiantes de distintos países de América Latina del programa de posgraduación en Antropología Social de la Universidad Federal de Santa Catarina (Brasil) cuestionamos la notoria ausencia de las antropologías del sur (las latinoamericanas) en los currículos de esta disciplina.¹ ¿Cómo es posible, nos preguntábamos, que estando tan cerca —histórica, geográfica, socioculturalmente— estemos tan lejos en las miradas?

Nos desconocemos. Aparecemos mimetizados en el paisaje. Somos parte de una supuesta unidad sociológica que mira y dialoga con un “otro” privilegiado: los países noratlánticos. Ellos se construyeron históricamente como el modelo y| centro de referencia. Es una herencia colonial que hemos cargado por muchas generaciones y que sigue vigente, pese a que desde distintas perspectivas conceptuales se haya mostrado el problema de la dependencia y de la subalternidad de los países del sur.²

1 Este debate prosperó y decidimos profundizar, desde los contextos de origen, en la lógica de la producción y recreación del saber antropológico. Como parte de ese proceso se organizó en el marco de la VIII Reunión de Antropología del Mercosur (RAM), llevada a cabo del 29 de septiembre al 2 de octubre de 2009 en Buenos Aires (Argentina), el Foro: “Antropología social latinoamericana: un espacio de diálogo y construcción”, que contó con una significativa participación de colegas de distintos lugares de América Latina. El presente texto es una versión reformada de la ponencia presentada por la autora en tal evento.

2 Entre los principales enfoques teóricos que han aportado al desarrollo de un pensamiento crítico latinoamericano en relación con los procesos de dominación / subordinación cabe destacar: la lectura marxista de la realidad latinoamericana y específicamente de la problemática indígena, hecha en los años 1920 por el peruano José Carlos Mariátegui; los estudios a mediados del siglo pasado de la Comisión Económica para América Latina (Cepal) de las Naciones Unidas que formula las bases de la teoría de la dependencia, donde se arguye que la dependencia económica es fruto de la riqueza y sometimiento de los países del centro; la teología, la filosofía y la pedagogía de la liberación que aflora en los años 1960 en distintas voces y corrientes de autores latinoamericanos (Paulo Freire, Gustavo Gutiérrez, Enrique Dussel, Leonardo Boff, entre otros) que cuestionan las

Esto no es suficiente. Estamos hablando de una tradición fuertemente arraigada que se expresa y se reproduce campantemente en los claustros educativos.

Los programas de formación en antropología reflejan esta impronta histórica tanto en los programas de pre como de posgrado. Repitámoslo: no nos conocemos, no nos leemos, no nos citamos. Y transformar esta realidad no es una tarea fácil porque no depende solamente de tener claro el problema; es necesario ganar mayores niveles de autoconsciencia y, sobre todo, asumir posturas críticas y propositivas sobre nuestros propios campos de producción del conocimiento antropológico y sus lógicas de poder.

Este texto intenta aportar en esa dirección a través de una lectura interpretativa de algunos episodios que han sido considerados memorables en la historia de la disciplina en Colombia, así como de sus tendencias actuales. El objetivo no es hacer una reconstrucción historiográfica de la antropología colombiana, sino problematizar ciertos aspectos que parecen ser indicativos, de un lado, de la singularidad del ejercicio de esta disciplina en el país y de otro, de las dinámicas transversales de las relaciones asimétricas entre las antropologías hegemónicas del Atlántico Norte y las subalternas del sur.³

relaciones de poder y explora caminos de liberación de los “oprimidos” en América Latina; y, más recientemente, las posturas críticas frente a la geopolítica del conocimiento y el sistema-mundo moderno / colonial desarrolladas por el argentino Walter Mignolo y otros destacados intelectuales latinoamericanos como el peruano Aníbal Quijano y algunos colombianos como Arturo Escobar, Santiago Castro y Eduardo Restrepo que revalidan los paradigmas y las epistemologías eurocentricas como lugares de enunciación desde los que se ejerce el poder y se ocultan y niegan las alteridades y las diferencias en el contexto de América Latina (Castro y Grosfoguel, 2007; Mignolo, 2001; Escobar y Lins, 2006).

- 3 En el transcurso del presente escrito recurriré a un grupo de nociones que guardan un sentido próximo: norte/sur, hegemónico/subalterno, centro/periferia, que hacen referencia a la dialéctica de las relaciones asimétricas de poder en la producción, circulación y validación del conocimiento antropológico en el escenario del orden mundial de la antropología. La historia de estas categorías se remonta a los años 1980 cuando los estadounidenses Tomas Gerholm y Ulf Hanners (1982) sugieren las nociones de centro/periferia para abordar las desigualdades estructurales de las distintas antropologías. Posteriormente, varios autores latinoamericanos han hecho valiosas contribuciones conceptuales, tales como Esteban Krotz (1996) en México quien hace un interesante análisis sobre la invisibilidad de las antropologías llamadas por el autor “del sur” en contraposición de las antropologías dominantes del norte o noratlántico; por su parte, Cardoso de Oliveira (1996) en Brasil sigue la distinción entre antropologías metropolitanas o del centro y las periféricas; y, por último, cabe mencionar los recientes desarrollos conceptuales por el colectivo de la Red de Antropologías del Mundo (RAM-WAN) que proponen el concepto de “antropologías del mundo” como una forma de pluralizar y democratizar el campo de las antropologías del mundo, pero entendiéndolas en función de las relaciones subsistentes de poder asimétricas a través de conceptos como el de hegemonía y subalternización que, según el colectivo: “permiten comprender cómo las relaciones de poder no sólo operan entre establecimientos antropológicos, sino al interior de éstos... La distinción entre ‘centro’ y ‘periferia’ es compleja, y no está limitada meramente una distinción geográfica... estamos interesados en la dinámica por la cual es establecida la hegemonía y subalternización entre las antropologías en un contexto mundial y la creación de centros en las periferias y periferias en

En esta exploración, enfatizo en lo que denominé como “disidencias”, entendidas como caminos diferenciados de hacer antropología que en su época cuestionaron la ortodoxia de la disciplina y que, a mi parecer, ofrecen interesantes luces para una comprensión más holística de este fenómeno. Igualmente, discuto el modelo de desarrollo unilineal, pues, de acuerdo a la reflexión realizada, el campo de la antropología en Colombia ha sido construido a mediante diferentes perspectivas, intereses y pugnas de poder. De modo que no se puede hablar de una antropología en Colombia, sino de diversas antropologías y antropólogos que comparten un contexto y una dinámica sociohistórica común.

En cuanto con la metodología utilizada, usé fuentes primarias y secundarias. Aunque no existe una producción académica prolífera de esta temática, en los últimos años este debate ha ganado especial relevancia en el contexto nacional. Hasta los años 1970 los estudios fueron bastante precarios, realizados por la denominada primera generación de antropólogos, discípulos de Rivet, que se convirtieron en los pioneros de la antropología en este país (véanse Duque, 1945, 1965, 1970, Pineda Giraldo, 1999, Chávez, 1986). En estos escritos prevalece la reconstrucción de la memoria a partir de las propias experiencias y de las expectativas disciplinarias (García, 2008). No obstante, en los años 1980, se vive una importante ruptura con ese estilo testimonial con la publicación de la obra: *Un siglo de Investigación social. Antropología en Colombia* (Arocha y Friedemann, 1984), donde se aborda de manera más sistemática y analítica la historia de la antropología en Colombia. Esta nueva perspectiva fue liderada por la llamada segunda generación, conformada por los egresados de los nacientes departamentos de antropología, muchos de los cuales terminaron como docentes de tales instituciones (véanse Jimeno, 1985; Pineda Camacho, 1984; 1985, Uribe, 1980). En los años 1990 se produce un interesante fenómeno: la incursión de esta temática como línea de investigación en los programas de antropología de las universidades, realizándose varias monografías que profundizan en el origen y proceso de construcción de la disciplina antropológica en el país (véanse Echeverry, 1997; Giraldo, 1998; Perry, 1994; Botero, 1994). Pero, los principales debates y miradas autocríticas de la antropología en Colombia han sido desarrollados durante la última década, cuando aumenta el número de publicaciones, la polifonía de voces y sobre todo el posicionamiento de esta reflexión como asunto relevante en el contexto de la disciplina, ganando espacio en los últimos congresos de antropología, principal escenario de reunión y diálogo de los antropólogos del país.⁴ Igualmente, continuaron desarrollándose y diversificándose

los centros” (Colectivo WAN, 2003-2005, Restrepo, 2007: 16). La acepción en que se usarán ese grupo de nociones en el texto estarán remitidas al sentido propuesto por el Colectivo WAN, que, a mi juicio, amplían la amalgama de comprensión en distintos contextos y relaciones de poder.

- 4 Entre los principales eventos realizados de esta temática están: el simposio “Encuentros y desencuentros: antropologías metropolitanas y antropologías periféricas” en el x Congreso de Antropología en Colombia, Manizales, 2003; el Foro inaugural del xi Congreso de Antropología en Colombia: “La

las investigaciones sobre esta temática en los programas de pregrado y posgrado de antropología (ver Barragán, 2000; Caviedes, 2000, 2004; Collazos, 2007; Jaramillo, 2007). Así, el debate iniciado por la llamada segunda generación de antropólogos cobró una nueva dinámica y nuevos interlocutores en el contexto contemporáneo (ver Jimeno, 2007; Pineda, 2007; Uribe, 2005; Restrepo, 2004, 2006, 2007, 2008; Correa, 2005, 2007; Caviedes, 2007; García, 2008; Vasco, 2006).

En la revisión de esta bibliografía me centro en las voces de los protagonistas, sea por medio de sus propias publicaciones, de las entrevistas concedidas a terceros o de las reconstrucciones historiográficas realizadas, y priorizo el debate sobre la subalternidad y las relaciones de poder en la construcción de la disciplina en el país, eje de mi reflexión en este artículo. También me apoyo en fuentes primarias, especialmente conversaciones sostenidas con varios actores del campo antropológico vinculados con la academia,⁵ así como en mi propia experiencia como antropóloga nativa.

El otro como mimesis

“Latinoamérica es la alteridad esencial de la modernidad” (Dussel, 2001: 68). Esta frase encierra una especial potencia que ayuda a deconstruir uno de los mitos más preciados para Occidente: el sentido civilizatorio implícito en el proyecto de modernidad. Desde dicha perspectiva, ser “moderno” significa alcanzar el desarrollo “superior” de la civilización europea al costo social y humano que sea necesario, incluso, apelando a la violencia, una violencia que: “lleva un carácter ritual: el héroe civilizador inviste a la víctima con el carácter de partícipes de un proceso de sacrificio redentor” (Dussel, 2001: 68-69).

Latinoamérica fue construida simbólicamente en ese lugar de la otredad, de una alteridad radical, opuesta a Occidente y, por tanto, salvaje, incivilizada, que requería ser redimida. La lógica implícita de tal premisa es que no solo se es diferente, sino “opuesto”, razón por la cual se debe extirpar o negar esa diferencia para poder acceder al modelo ideal. Este ha sido un dispositivo clave en la apropiación del modelo

antropología colombiana: Entre la originalidad y la imitación”, Santa Fe de Antioquia, 2005 y el simposio: “Disciplinación antropológica: etnografía de las prácticas de formación de antropólogos en Colombia” en el XII Congreso de Antropología en Colombia, Bogotá, 2007.

- 5 Aunque intenté realizar una mayor cantidad de entrevistas vía ciberespacio a antropólogos de distintas universidades del país, la iniciativa no tuvo mucho éxito; así que la recopilación de información primaria estuvo más focalizada en la Universidad de Antioquia (donde laboro). Agradezco la colaboración de Alexandra Urán, Aida Gálvez, Sandra Turbay y Vladimir Montoya, profesores de la Universidad de Antioquia; Carlos Alberto Uribe, profesor de la Universidad de los Andes; Mauricio Caviedes, profesor de la Universidad Nacional; Juan Manuel Castellanos, profesor de la Universidad de Caldas; Cristian Fernando Aguirre, Camilo Durán, Esteban García y Diana Duque, estudiantes de pregrado y Julio Salazar y Lizett Álvarez, estudiantes de maestría en antropología de la Universidad de Antioquia.

científico de Occidente. La ciencia, con mayúscula, se cimentó sobre ese principio de lo superior, lo más avanzado, ideal y, sobre todo, universalista, o sea, la “verdad” que explica todos los fenómenos a través del tiempo y de las múltiples espacialidades (Wallerstein, 2001).

Éste es el palco escénico sobre el cual se proyecta la historia de la antropología en nuestros países. Colombia vive un proceso semejante, pero con singularidades interesantes de explorar. Por ejemplo, la existencia de un mito de origen bien consolidado y, de cierta forma, adornado con letras de oro en torno de la imagen del etnólogo francés Paul Rivet. Este eminente antropólogo, director del Museo del Hombre en París, llegó al país en el año 1940 huyendo de las amenazas de la Segunda Guerra Mundial (1939–1945). Fue acogido por el presidente de ese entonces, Eduardo Santos, quien le abrió las puertas y le brindó apoyo en sus iniciativas académicas y científicas. Pese a su corta estadía (1940-1943), Rivet se convirtió en una figura esencial de los orígenes de la antropología colombiana (Barragán, 2000: 28-29). Incluso, podría afirmarse que su papel va más allá de lo meramente institucional e ingresa en el terreno “ritual”: en la iniciación simbólica de la antropología de este país. En este sentido, habría que enunciar por lo menos tres importantes ámbitos en los que su imagen es paradigmática: a) como maestro e iniciador de la primera generación de antropólogos colombianos que se convertirán en pioneros de esta disciplina en distintos lugares y escenarios nacionales;⁶ b) como fundador del Instituto Etnológico Nacional (IEN), en 1941, que será el centro de formación, investigación y difusión de la antropología en Colombia y c) como artífice del modelo de pensamiento y de acción (teórico, epistemológico, metodológico y pedagógico) que seguirá la antropología durante los primeros tiempos y que marcará su dinámica posterior.

Este modelo de antropología estaba estructurado sobre las cuatro ramas de estudio propuestas por Franz Boas: la antropología física, la lingüística, la arqueología y la etnología. El perfil de formación que se buscaba era, por tanto, el de un dominio integral en todas las ramas de este saber con el propósito de adiestrar a los futuros antropólogos en el registro de las “culturas indígenas” colombianas y de las riquezas arqueológicas de este territorio. Según la perspectiva de Rivet, las tareas de la antropología eran eminentemente “científicas”, separadas del campo de la política y de las problemáticas socioeconómicas; el interés estaba orientado a la sistematización de la diversidad cultural en sus rasgos principales (Barragán, 2000: 30-31).

Así, el modelo institucionalizado por Rivet es, conforme Jaime Arocha, “una réplica del relativismo cultural metropolitano” (1984: 261-262). No sólo en lo re-

6 Entre el grupo de discípulos de Rivet cabe destacar a: Gregorio Hernández de Alba, director del Instituto Etnológico Regional del Cauca; Graciliano Arcila Vélez, director del Instituto Etnológico Regional de Antioquia; Luis Duque Gómez, que reemplazó al “maestro” en la dirección del Instituto Etnológico Nacional y Roberto Pineda Giraldo, Virginia Gutiérrez, Alicia Dussán, Blanca Ochoa, docentes de los nacientes departamentos de antropología del país.

ferente al particularismo histórico centrado en cada cultura como unidad esencial, sino en la dualidad antagónica entre ciencia y las cuestiones ético-políticas. Esa separación abogaba por una postura “neutral” y, por tanto, “objetiva” que debía mantenerse al margen de las problemáticas que aquejaban a los grupos indígenas estudiados. Era, en síntesis, una antropología preocupada por el valor del dato, bien caracterizada por Pineda Giraldo como una “etnografía de salvamento”, en el sentido de “registrar el contenido cultural de las comunidades indias, que corrían el riesgo de desaparecer por extinción de sus miembros o por procesos de incorporación a la vida nacional” (1999: 31). El problema no radicaba en la extinción física y social de los grupos indígenas, sino en la pérdida para la ciencia de su registro cultural. Tal visión del quehacer antropológico fue institucionalizada y adoptada por gran parte de los discípulos de Rivet, que serán los pioneros de la antropología en Colombia:

[...] continuamos la obra, en un intento a largo plazo de completar el conocimiento de cada tribu colombiana etnografía, etnolingüística, antropología física (antropometría, grupos sanguíneos), y arqueología, bien fuera en investigaciones continuadas en comunidades particulares, para cubrir todo el horizonte antropológico, o bien con estudios especializados en alguna o algunas de las ramas enunciadas (Pineda Giraldo, 1999: 30).

En este orden de ideas, es importante no perder de vista el contexto sociopolítico en el que se produce el proceso de **profesionalización** de la antropología en Colombia, es decir, las circunstancias en que se genera la afiliación de esta práctica con los intereses institucionales (Echeverry, 1997: 71). Tal institucionalización acontece en el contexto de la llamada República Liberal (1930-1946), un periodo en el que estaba en pleno auge la política “desarrollista” y de “modernización” de la sociedad colombiana liderada por la élite del partido liberal. Se buscaba integrar y consolidar al débil Estado-Nación colombiano. También se intentaba optimizar la inserción del país en la economía mundial por medio de estrategias de “modernización” como, por ejemplo, el aumento de la base tecnológica, la transformación de la estructura agraria y la reestructuración del sistema educativo superior, otorgándole mayor autonomía y aumentando y cualificando su oferta (Giraldo, 2005). En efecto, se requería capacitar a la población colombiana, prepararla para los nuevos desafíos sociales, tal como lo señala Arocha: “convertir en profesional al observador de lo social, y constituir un sistema de información que le suministrara conocimientos a los representantes del Estado” (1984: 48).

Aquí es relevante el análisis de Echeverry (1997: 70), en relación con el contexto y a la existencia de una coyuntura favorable a la institucionalización de la antropología en el país, así, por un lado, se refiere a los intereses modernizadores de la élite liberal que encuentran legitimidad y soporte en la empresa científica francesa, y por otro, al hecho de que por medio de este tipo de acciones los franceses se afirmaron como modelo universal de “conocimiento científico”. Evidentemente, este proceso logra instituirse gracias a las singularidades del contexto social y político del país, en el

que, por ese entonces, la ciencia y la razón eran pilares fundamentales del ideal social promovido por la élite liberal. No obstante, debe tenerse presente que la existencia de tales intereses locales no elimina las relaciones de poder frente al conocimiento y más específicamente frente al control de quien lo produce, quien lo reproduce y quien lo legitima. En este sentido, continúa siendo ese “otro”, el poseedor del saber, quien se impone como modelo a seguir. Esa es la violencia implícita que conlleva el proceso de modernización en nuestras sociedades.

Otro elemento que es necesario revisar del contexto de origen de la antropología en Colombia es la tendencia valorativa que persiste en la historiografía de la disciplina, de mostrar cierta inclinación hacia las bondades de la ecuación modernización-ciencia-origen de la antropología y sus vínculos con el liberalismo. A ese respecto, Héctor García hace una interesante reflexión en su análisis sobre la historiográfica de la antropología en el país:

Así como los epítetos de positivistas y modernizadores enfatizan la pertinencia del entorno liberal para la antropología colombiana, el racismo con el que se caracteriza al pensamiento social durante la Hegemonía Conservadora privilegia la imagen de un tiempo desafortunado para el desarrollo del pensamiento antropológico en el país [...] señala la necesidad de superar la visión bipartidista del pasado para historizar la producción del conocimiento antropológico desde una perspectiva diferente (2008: 467).

El cuestionamiento que se cierne sobre este tipo de raciocinio histórico que, en cierta medida, ha sido “naturalizado” en el modo de pensar nuestro pasado, confronta esa visión dicotómica de la construcción de lo social que fragmenta al mundo en mitades opuestas y que mantiene una perspectiva ideologizada de este, dejando de lado asuntos trascendentales como el mismo hecho que el proceso de “modernización” y “civilización” fue una impronta histórica de las relaciones de subordinación a los países colonizados abanderado por las élites internas con diferentes énfasis. Los liberales bajo las banderas de la razón, las libertades individuales y la educación laica y los conservadores con la moral religiosa y los principios de la raza y el progreso. Pero, en el fondo, era un proyecto común que socavaba las relaciones sociales precapitalistas, la propiedad colectiva sobre la tierra y buscaba la integración al proyecto hegemónico de nación y la imposición de una racionalidad tecnocrática en función de la producción. Cabe preguntarse, entonces: ¿Cuál es el papel que cumple la antropología en este contexto? ¿Cuál es el precio que se paga por esa modernidad?

Disidencias y otras fronteras de la antropología

Es importante no caer en reduccionismos, así como lo subraya Carlos Alberto Uribe cuando se refiere a cierta tendencia de análisis simplista que trata a las antropologías centrales y periféricas como un todo homogéneo (Uribe, 2005: 75). De hecho, existen

diferencias significativas que muestran un panorama complejo y aún poco explorado en la historia de nuestras antropologías. Sabemos mucho de las historias oficiales, pero casi nada de las disidencias. Y este es un asunto vital porque nos muestra otros caminos y otras realidades que han sido trasegadas por los antropólogos nativos. Tal vez ahí haya luces para comprender diversas formas de apropiación de esos modelos importados y sus desarrollos singulares.

La primera disidencia digna de recordar es la de Gregorio Hernández de Alba frente a su maestro Paul Rivet.⁷ En torno de esa ruptura maestro-discípulo se han señalado varios motivos. Barragán (2000) enfatiza en un origen político: la proximidad de Hernández de Alba con el embajador de Francia que era simpatizante de la ocupación alemana en ese país. Pineda Giraldo (1999) pone el acento en los lazos que entabla Hernández con la escuela de antropología norteamericana que se aleja de las orientaciones del maestro y del Instituto Etnológico Nacional. Por su parte, Arocha (1984) también alega razones políticas pero derivadas de la concepción y práctica de la antropología, pues “el interés de este pionero por el indigenismo y la antropología aplicada no era compatible con el desarrollo de la investigación pura conforme lo concebía Rivet” (1984: 49). Probablemente, hubo parte de todo esto. Lo cierto es que se expresaron fuertes contradicciones en el terreno teórico y político. Este es el hecho que me interesa resaltar, pues a pesar de la influencia ejercida por el “maestro” y el peso del modelo cientificista francés, hubo voces contrarias, disidentes como la de Hernández de Alba que buscó otros caminos, otras fuentes y, especialmente, otras dinámicas de interacción con las poblaciones investigadas. Hernández de Alba realizó, en contravía a la ortodoxia de ese momento, diagnósticos socioeconómicos que se convirtieron en “esfuerzos pioneros por realizar una investigación social comprometida con las luchas agrarias de los indios andinos” (Arocha, 1984: 49). Léase en las propias palabras de este antropólogo la crítica realizada a la influencia de la ciencia y la cultura europea:

Acá en el sur, aceptamos en general sin beneficio de inventario las ideas europeas y cual si aun vinieran con la firma “Yo el rey”, no solamente las seguimos *ad pedem literae* pero aún llegamos a exagerarlas [...] este defecto general tiene muy varias causas. Criterio heredado, despreocupación de los organismos dirigentes, carencia de apoyo para formarse especialista, complejo de inferioridad con el que se juzga lo propio (Hernández de Alba, 1944 en: Barragán, 2000: 65-66)

7 Esa relación es paradigmática porque constituyó el principal puente de contacto para el ingreso y estadía de Rivet en Colombia. Se conocieron a finales de los años 1930, cuando Rivet ayudó a Hernández de Alba a entrar al Museo del Hombre de París. En ese periodo estalla la Segunda Guerra Mundial, circunstancia que lleva a Hernández de Alba a interceder para que su tutor sea acogido en Colombia. Sin embargo, esta relación maestro-alumno fue muy conflictiva en el contexto de origen de la antropología en Colombia (Barragán, 2000).

Esa disidencia es trascendental en la historia de la antropología colombiana. Delimita dos tendencias que perdurarán a lo largo del tiempo: la científicista-academicista y la aplicada-comprometida. Sin embargo, es importante resaltar que esta distancia ha estado condicionada por el sentido de alteridad-pertenencia que no ha sido ajeno a los antropólogos nativos y que para varios autores es una diferencia de las antropologías del sur: “[...] los antropólogos de América Latina tienden a no divorciar la dinámica de la realidad social y de los sectores sociales inscritos en sus contextos nacionales; esto produce matrices comunes de producción y transformación de su conocimiento” (Correa, 2007: 22).

Probablemente tal condición influya en el hecho de que, pese a ese aparente antagonismo, en el contexto colombiano surgieron prácticas y estrategias que aproximaba esas tendencias en un contexto social y académico eminentemente “criollo”. En esa dirección, podría afirmarse que uno de los principales puentes de articulación en los inicios de la antropología en el país fue la simpatía y acogida generada por el indigenismo, corriente latinoamericana que discutía el problema de la identidad basado en el elemento indígena y proponía una acción política a favor de la población nativa.

Esta perspectiva ideológica logra consolidarse como propuesta y política de acción a partir del Primer Congreso Indigenista Interamericano, realizado en 1940 en Pátzcaro (México), donde se convino la creación de institutos nacionales indigenistas, respaldados por los respectivos gobiernos. En Colombia, el instituto indigenista nace en 1943, como una iniciativa privada financiada por sus propios miembros, bajo el liderazgo de Hernández de Alba y Antonio García, con el objetivo de, según sus estatutos: “Promover el mejoramiento social de los grupos indígenas y lograr su incorporación efectiva y racional a la vida política, económica y cultural de la nación” (Correa, 2007: 26).

No obstante, un hecho curioso de este episodio es que con la partida definitiva de Rivet de Colombia, muchos de los miembros del IEN que sostenían las posturas de “neutralidad científica”, se afiliaron al proyecto indigenista e impregnaron “de un enfoque explícitamente político a la práctica de la etnología en sus investigaciones, y sobre todo a las publicaciones, que por entonces adquirieron un carácter de denuncia frente a la situación de las comunidades indígenas en el país, así como de la importancia de volcar los programas estatales sobre éstas” (Echeverry, 1997: 74-75).

Efectivamente, muchos de los antropólogos, pioneros de esta disciplina en el país, hicieron parte de ambas entidades, siendo que, por un lado, asumían la investidura del científico imparcial que se mantenía en el IEN, y por otro, participaban de su condición de ciudadanos a través de su incidencia en la problemática de los grupos indígenas estudiados. Participaban de dos lógicas que para ellos no se tornaban inconciliables. Esa duplicidad de lógicas también estaba presente en las mismas instituciones, como el IEN, el cual, pese a la imagen de neutralidad de su fachada institucional, se desborda ante la confrontación con la realidad del país, dejando translucir de distin-

tas maneras el carácter eminentemente político de esta práctica, así como lo indica Echeverry: “la antropología colombiana se encuentra en una posición ambigua frente a su objeto de estudio, dado que tiene una clara misión colonialista que permanece tanto dentro como fuera de los marcos del indigenismo” (1997: 75).

De modo que no solo se registran datos arqueológicos y culturales en aras de la ciencia, sino que a la vez constituía una fuente de información de fuerte interés para el proyecto de modernización del país que buscaba la integración económica, territorial y poblacional de las áreas indígenas. Este fue, entonces, el punto de encuentro entre los intereses de las élites colombianas y la ideología “indigenista” que en la época defendía la asimilación de los indígenas a la sociedad nacional. Aquí es importante discutir el carácter de ese punto de encuentro, que, en mi concepto, está lejos de ser un evento casual y/o aislado en la historia de la antropología en Colombia. En realidad, está estrechamente relacionado con la intencionalidad y perspectiva política que ha validado y legitimado el ejercicio de esta práctica. Varios autores han señalado esta característica cuando se refieren al “estilo” (Giraldo, 2005) o la “vocación” (Jimeno, 2005) de la antropología en torno de la construcción de categorías esenciales como la de Estado, nación y democracia.

El ejercicio de la antropología en Colombia, y en general en Latinoamérica, ha estado fuertemente condicionado por lo que podría denominarse el programa político de formación y consolidación de lo “nacional”. A diferencia de la vocación de la antropología en el contexto europeo, donde este saber disciplinar surge y se desarrolla en función del conocimiento del hemisferio sur —África, Oceanía y América— y cuyo quehacer se enmarca dentro de una perspectiva política “colonialista” que de manera directa o indirecta afianzaba el conocimiento y el dominio de los países imperialistas. Así, mientras la antropología en el contexto europeo hacía parte de la política colonialista, en los países latinoamericanos la antropología contribuía al proyecto de modernización, de construcción de los Estados-naciones, replicando el modelo occidental, y valiéndose de políticas como el indigenismo que le apostaban a la unidad nacional.

Es importante revisar de manera crítica esas lógicas y políticas subrepticias que están presentes y condicionan en muchos aspectos la producción de saberes como el de la antropología. A ese respecto me parece oportuno examinar la propuesta de Miryam Jimeno que presenta una visión diferente frente a esta problemática:

[...] existe una estrecha relación en Latinoamérica entre la producción teórica del antropólogo y el compromiso con las sociedades estudiadas. Por ello, los sectores estudiados no son entendidos como mundos exóticos, aislados, lejanos o fríos, sino como coparticipes en la construcción de nación y democracia en estos países [...] La conformación de los Estados nacionales latinoamericanos impregna el surgimiento y el desarrollo de las antropologías latinoamericanas (Jimeno, 2005: 49).

En contraposición con los argumentos que enfatizan el papel de dependencia de las antropologías del sur, Jimeno (2005, 2007) defiende la existencia de una an-

tropología de “vocación crítica” que se forma en función, primero, de la proximidad del antropólogo con los sujetos de estudio, es decir, su *cociudadanía*, y segundo, en el contexto de construcción de los Estados nacionales donde el antropólogo cumple un papel clave. Este parece un argumento persuasivo que muestra el lado original y propio de la antropología producida en estas latitudes. Sin embargo, creo que encierra varias falencias que pueden resultar peligrosas en la reconstrucción de la historia de esta práctica disciplinaria y sobre todo en el análisis de su perspectiva actual. En primer lugar, el hecho que se asuma de manera naturalizada el modelo de Estado-nación, sin cuestionar su carácter ajeno e impuesto a las realidades latinoamericanas. Creo que este es el punto de partida que no se debe olvidar y que, contrariamente, es necesario retornar para hacer miradas más críticas a estas dinámicas históricas. Pues, estos modelos son mucho más que simples esquemas de referencia; ellos envuelven una serie de aspectos relacionados con las formas de pensar, de actuar y los valores sociales implícitos. El modelo del Estado-nación fragmenta el mundo en unidades geopolíticas autocontenidas integradas y (supuestamente) homogéneas que limitan el horizonte social y la interacción con los Otros que se vuelven alternidades también esencializadas, incluso dentro de procesos históricos cercanos como el latinoamericano, ¿por qué defender a ultranza una colombianidad y/o nación colombiana? ¿Por qué diferenciarnos, por principio, con los peruanos o argentinos o brasileiros? ¿Por qué la antropología debe sustentar ese tipo de clasificaciones? En esta dirección, cabe resaltar la crítica que hace Otávio Velho a ese tipo de categorías esencialistas, que han sido parte esencial del programa central de este saber disciplinario:

[...] podríamos dejar de ser especialistas exclusivamente narcisistas en nuestra propia sociedad; un rol conveniente en el cual a veces parece que algunos de nuestros colegas del norte también prefieren vernos representar, mientras ellos tengan la última palabra disciplinaria sobre las formas de presentación supuestamente ‘neutrales’ [...] Para esto será crucial observar otras posibilidades en el mundo que ayuden a romper el efecto hipnótico de los modelos “occidentales” [...] El cambio de la construcción de nación también podría ayudar a superar los riesgos de incommensurabilidad (Velho, 2005: 332-333).

Otra noción implícita en la argumentación de Jimeno y que también es necesario revisar, es con relación a cierta postura positivista que se asume en el proceso de construcción de los Estados nacionales y que de alguna manera justificaría política y éticamente el desarrollo de esta práctica. Aquí cabe preguntarse: ¿Por qué apostarle a este proyecto? ¿Todos los sectores y actores sociales tenían el mismo interés en esta propuesta? ¿A quiénes beneficiaba esa unidad? Probablemente, los pueblos indígenas y las poblaciones locales fronterizas que compartían pasados y universos sociales comunes no profesaban el mismo interés en este tipo de políticas, por el contrario, para ellos representaba la pérdida de dominio sobre sus territorios y recursos que pasaba al circuito de control de lo “nacional”. Esto significa que los

antropólogos, al alinearse en la perspectiva política de construcción de los Estados nacionales, también ingresaron en el juego de los intereses que allí se lidiaron, siendo relativamente clara su posición como traductores y mediadores de este modelo social; situación que los convierte en agentes de un tipo de “colonialismo interno” frente a las poblaciones indígenas, en la medida en que desde distintas ópticas, sean estas de carácter académico o aplicado, defendían las posturas integracionistas (manifiestas en el indigenismo) a ese modelo hegemónico social.

Esta lectura crítica no niega la existencia de singularidades en los procesos de construcción de los Estados nacionales, así como sus fisuras y disidencias en el ejercicio de la antropología, tal como se afirmó al inicio de este ítem. Solo que es importante contextualizar y diferenciar estas formas contestatarias sin perder el sentido de globalidad y de las relaciones de poder de este orden social, así como sus improntas en el conocimiento. Explico. La antropología por principio no tiene una “vocación crítica” o “comprometida” con las poblaciones que estudia. Creo que hace parte, como conocimiento especializado, de una geopolítica del conocimiento y de las fuerzas que allí se debaten. No obstante, como lo afirma Williams, las hegemonías nunca son completas ni totales:

Una hegemonía dada siempre es un proceso [...] continuamente es resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones que de ninguna manera le son propias. Por consiguiente, debemos agregar al concepto de hegemonía los conceptos de contra-hegemonía y de hegemonía alternativa, que son elementos reales y persistentes en la práctica (Williams, 1980: 134).

Así, podemos entender las disidencias en la antropología como formas de resistencias y desobediencias a la ortodoxia, siempre relativas y dependientes de los lugares donde se sitúe el sujeto, de su locus de enunciación: “esa situacionalidad en relación con lo político, [con] los proyectos intelectuales de la gente” (Restrepo, 2004: 300). En ese sentido, Gregorio Hernández de Alba es un disidente de su época por alejarse de los preceptos del conocimiento científico profesados por el IEN y, como tal, paga caro esa desobediencia, pues es marginado de las esferas de poder (del instituto y de la academia), es relegado de los circuitos de conocimiento reconocidos por la academia, pues, sus escritos son desconocidos dentro de la tradición de pensamiento antropológico del país, y su labor, en términos generales, es deslegitimada por los cánones de este saber, tal como lo evidencia Echeverry (1997) en una entrevista realizada a Roberto Pineda Giraldo (integrante del IEN):

Yo creo que [...] Rivet era un hombre de tradición, un científico [...] estaba metido dentro de la ciencia europea, era un hombre de formación profesional, etc. Mi impresión es que el profesor Hernández de Alba, no tenía esa formación él es uno de los pioneros de la antropología, hay que reconocérselo, y tiene un valor grande desde ese punto de vista, pero no era un hombre de formación académica seria, formalizada (Pineda Giraldo, 1996, en: Echeverry, 1997: 70).

De la misma manera que Hernández de Alba, y los seguidores de esta disidencia, fueron incómodos para la academia, también lo fueron para la institucionalidad, pues la antropología que profesaban en defensa de las poblaciones indígenas, en muchas ocasiones salió de las márgenes del indigenismo integracionista y comenzó a denunciar la falta de atendimento estatal y la problemática que aquejaba a las comunidades indígenas, principalmente, en lo referente a la expropiación territorial. Esta postura deriva en conflictos con las élites políticas y económicas del país, llevando, incluso, a la persecución de estos intelectuales, así como lo comenta Blanca Ochoa, pionera de la antropología en Colombia: “los antropólogos no podían hacer investigaciones en el campo, la mayoría se dedicó a trabajar en las oficinas [...] Muchos trabajos no se publican porque se consideran subversivos y se cree que no compaginan con la política oficial” (Camacho, 1984 en: Giraldo, 2005: 195).

En efecto, las disidencias cuestionan los órdenes sociales, las reglas y las legalidades establecidas, y aunque por momentos aparezcan con fuerza en los escenarios sociales de disputa, tal como aconteció con la efervescencia del indigenismo que generó simpatías entre algunos de los pioneros de la antropología del país (liderado por Hernández), estas perspectivas tienden a ser minimizadas y excluidas de la memoria y de la tradición del pensamiento antropológico. Es el precio histórico que se paga por salir de lo considerado como “conveniente”.

El movimiento estudiantil y la ruptura con la ortodoxia

La segunda disidencia que me gustaría comentar es la producida por la segunda generación de antropólogos, los discípulos de los discípulos de Rivet. Nuevamente nos encontramos ante una ruptura de la relación maestros-discípulos que hace “ruido” en la historia de la antropología. Este episodio acontece en el contexto de los años 1960 cuando se consolida la institucionalización de la disciplina en el país con la apertura de los primeros departamentos de Antropología: en la Universidad de los Andes (1963), en la Universidad Nacional de Colombia (1964), en la Universidad de Antioquia (1966) y en la Universidad del Cauca (1970).

Los fundadores de estos departamentos son los discípulos de Rivet, formados en el Instituto Etnológico Nacional bajo el mencionado modelo de conocimiento cientificista, con una perspectiva universalista y una orientación hacia el relativismo cultural. Ese es el bagaje que poseen y que, pese a las singularidades y estilos, es el modelo que reproducen en los claustros universitarios. Ahí está la punta del iceberg que atacan los estudiantes. El pretendido cientificismo. Ellos piden una formación que apunte a la comprensión de los problemas nacionales, con mayor énfasis en lo social y teorías modernas que incentiven el pensamiento crítico y la transformación de lo social. Las protestas se agudizan y provocan la renuncia masiva del grupo de antropólogos formados bajo la tutela de Rivet. Téngase en cuenta el momento histórico por el que se estaba atravesando: finales de los años

1960 cuando estaba en la utopía revolucionaria y la influencia de los movimientos marxistas (Arocha, 1984; Correa, 2005; Pineda Camacho, 2004).

Un caso paradigmático de esa protesta es el de la Universidad de los Andes. Una universidad privada que concentraba la élite de la disciplina. El fundador y director del Departamento era Gerardo Reichel-Dolmatoff,⁸ antropólogo de origen austriaco que llega al país en la misma época de Rivet. La planta docente estaba conformada por destacados antropólogos extranjeros, de la escuela norteamericana y estudiantes de doctorado provenientes de Inglaterra y Francia. El modelo de formación estaba orientado por los mismos principios científicos ya anotados con especial énfasis en la denominada “antropología urgente”, programa propuesto por la academia nortatlántica en los años 1950 que hacía un llamado imperante a la necesidad de estudiar los grupos indígenas que corrían el riesgo de desaparecer frente a la expansión occidental (Barragán, 2000: 108).

Como se puede apreciar, en este ámbito académico se reproduce de manera más fiel el modelo de antropología metropolitana, en el sentido de poseer un cualificado grupo de docentes, mejor estructuración y disposición de recursos, así como la posibilidad de desarrollar proyectos académicos e investigativos. Sin embargo, hay algo que se sale de esa planeación: el contexto sociopolítico local y la subjetividad de los estudiantes, los sujetos de esa formación excelentísima. Si bien no cuentan con la fortaleza intelectual para adelantar un debate al mismo nivel de sus maestros, ellos poseen la fuerza de la confrontación a partir de sus inquietudes y percepciones de la realidad nacional. Aquí juega nuevamente un papel relevante la llamada “condición de ciudadanos” planteada por Jimeno (2007) y, por supuesto, las diversas influencias ideológicas de la época. Esto genera un sentido de empoderamiento que los lleva a desafiar el statu quo y asumir un rol activo frente a la práctica académica:

En los Andes los estudiantes no sólo creíamos tener la capacidad de diseñar los nuevos currículum sino que después de una célebre Asamblea —en la que aceptamos con alborozo juvenil la renuncia de nuestros profesores— nos dedicamos también a designar a los nuevos docentes, que serían propuestos a las autoridades de la Universidad para su nombramiento (Pineda Camacho, 2004: 75).

Lo cierto es que el movimiento estudiantil fue contundente y desestabilizó la institucionalidad, al punto de enfrentarse a figuras emblemáticas de la antropología como el maestro Reichel-Dolmatoff. Esto representó un cierto sacrilegio, no solo por

8 Gerardo Reichel-Dolmatoff (1912 – 1994) cursó estudios de humanidades y se especializó en antropología en la Universidad de París en los años treinta. Antes de estallar la segunda Guerra Mundial fue invitado a Colombia y en 1942 le fue concedida la nacionalidad. Formó parte del grupo de investigación que organizó Rivet. Durante más de medio siglo se dedicó a la docencia universitaria y a la investigación en diversas ramas de la antropología (arqueología, etnohistoria, etnología), produciendo una obra prolifera y ampliamente reconocida (Dussán, 2004).

cuestionar la autoridad de los maestros, sino por el hecho de provenir de un espacio de subalternidad así como se pudo deducir de las palabras del mismo Reichel: “[...] pretendían ser marxistas y no tenían idea para qué era eso, no sabían una palabra de alemán, la corrupción moral era total, me dio un asco profundo. Se dice que el 68 fue de cambio total en este siglo, pero es que a Colombia las ideas no llegan con retraso, llegan con *retardo*” (Reichel-Dolmatoff [1988] en: Barragán, 2000: 107).

¿Qué es lo relevante de esa disidencia que se rebela contra la ortodoxia científica y los representantes de ese saber? En realidad, varios aspectos. De un lado, la precaria consolidación institucional de la antropología en Colombia que daba cabida a la refutación y el cuestionamiento de su statu quo. Esto visto desde la perspectiva de la diferencia puede representar una cierta ventaja para las antropologías periféricas en el sentido de que dada la historia reciente de sus instituciones académicas se carece de tradiciones arraigadas que tienden a anquilosarse y a tornarse irrefutables. Aclaro que no estoy defendiendo el caos como principio, pero en las condiciones de subalternidad puede constituir una oportunidad para reflexionar y hacer una mirada autocrítica a los convencionalismos y relaciones de poder naturalizadas.

De otro lado, un aspecto que cumple un papel no desdeñable es la fragilidad de los linajes maestros —discípulos— si se comparan a la forma como operan en las antropologías metropolitanas. Y no operan de ese modo porque simplemente, conforme con Uribe (2005: 75), contadas excepciones no ha habido “maestros” en el sentido amplio de la noción (del vínculo intelectual perdurable). Aquí es importante señalar que esa ausencia de “maestros” no se le puede endilgar a la falta de capacidades de los profesores colombianos; mi hipótesis es que este fenómeno está relacionado con la desigualdad de condiciones en el ejercicio de la docencia. Me explico. El significado implícito que encierra la noción de “maestro” es el de escuela de pensamiento, de construcción de saber que se recrea con los discípulos. Ahí se forman los lazos intelectuales que se tornan indelebles. Y las universidades colombianas no cuentan con la necesaria infraestructura económica, académica (en términos de acumulados e investigaciones) y social para desarrollar tal labor. Así, ante la inexistencia de tales referentes, es más fácil desacralizarlos, como en efecto sucedió con dos de los más notables antropólogos, insignias de las primeras generaciones: Paul Rivet y Reichel-Dolmatoff.

Finalmente, me gustaría agregar que, más allá de la espontaneidad y fulgor del movimiento estudiantil anteriormente referido (objeto de diversas críticas), es una señal significativa de que algo acontecía. Ese “algo” está relacionado, a mi juicio, con un vacío que los estudiantes detectaron y debatieron: la abrupta separación entre ciencia, ética y política. Campos polémicos que aún hoy siguen en discusión. Esa puede ser una veta interesante para pensar los caminos por los que las antropologías periféricas como la colombiana han problematizado esa relación de dependencia con los centros del saber.

Auge de la antropología comprometida

La última disidencia que me parece relevante abordar para esta reflexión es, en cierto modo, una continuidad de la anterior: el movimiento de antropólogos que desde distintos escenarios académicos y sociales asumieron una posición comprometida con los grupos indígenas estudiados por la disciplina.⁹ Sus protagonistas son los mismos de la segunda generación, sólo que ahora bajo el rol de profesionales, en la arena de la interacción con los sujetos privilegiados de la investigación antropológica: los indígenas. En la problematización de esa relación se desarrolla la disidencia. Ellos transbordan la discusión de los currículos universitarios y se sitúan en el terreno de la problemática de los pueblos indígenas de Colombia. Cuestionan su papel de intelectuales, se preguntan el para qué de la antropología y abordan frontalmente el asunto de las relaciones de poder y subalternidad. Este tipo de cuestionamientos hacían parte del panorama político internacional y particularmente de América Latina. Las teorías marxistas están en apogeo y crecen los movimientos y partidos de tendencia izquierdista. El ideario dominante gira en torno a la liberación, la acción para la transformación y el conocimiento se redirecciona en función de tales objetivos. Son los nuevos vientos que sacuden el mundo intelectual y los antropólogos de la época asumen nuevas posturas: “en diferentes Estados de América Latina el antropólogo dejó de ser únicamente un agente experto para proyectarse como intelectual orgánico de las luchas populares, entre ellas las indígenas o campesinas” (Pineda Camacho, 2007: 373).

El movimiento de la antropología comprometida creció y sus ideas y propuestas lograron permear gran parte de las décadas de los 70 y los 80 como un significativo marco de orientación en el quehacer antropológico del país. Además de la rees-

9 Una dificultad para abordar esta temática es la caracterización de la misma. Existe divergencia entre los propios actores, así, por ejemplo, un grupo de antropólogos vinculados a la academia que apoyaron las luchas indígenas se autodenominaron “solidarios”; los que se vincularon directamente al movimiento indígena se reconocen como “colaboradores”; otros antropólogos hablan de una antropología de la “acción” (Horacio Calle). Igualmente, hay divergencias entre los autores que tratan esta temática. Uribe y Restrepo (2000: 10), se refieren a la “antropología militante con las justas causas de las poblaciones explotadas”. Tal apelativo es discutido por Caviedes (2007: 48) por considerar que reduce la propuesta a “una pura forma de ‘militancia’ política”. Arocha (1984) habla de la “antropología del debate” para enfatizar el papel de la discusión en este tipo de hacer antropología. Vasco refuta esa afirmación alegando que “nunca hubo debate a la discusión siempre se le ‘escurrió el bulto’” (Vasco, 2000 en: Caviedes, 2007: 52). Caviedes (2007) propone una categoría novedosa: “apócrifos”, como una forma de entender la antropología realizada en conjunto con otras personas, sin la impronta de la autoría y con un cuestionamiento profundo a las relaciones de poder colonial. Ante este amplio debate y los pocos acuerdos, utilizaré un término que me parece menos polémico: “antropología comprometida”, para referirme al movimiento vivido en los años 1970-80, periodo en que los antropólogos y la antropología pasó a involucrarse activamente en los procesos sociales y políticos de las poblaciones indígenas.

tructuración de los currículos, se postularon nuevas formas de relacionamiento con las comunidades indígenas y de producción del conocimiento. No obstante, este movimiento está lejos de ser una expresión homogénea y unívoca. Hubo opositores, simpatizantes y diversos enfoques, matices y maneras de entender la actitud “comprometida”, desde los más radicales que promulgaron renunciar a la identidad profesional para adoptar la indígena; los que se insertaron en los procesos organizativos de las comunidades indígenas, reconocidos como “colaboradores”; los que se distanciaron de este planteamiento negando que el “grado de compromiso quedaba determinado con la capacidad de renunciar a la identidad individual como científicos” e indicando las virtudes del método científico en el reconocimiento y solución de las problemáticas sociales (Arocha, 1984: 288); hasta un grupo de antropólogos, autodefinidos como los “solidarios”, que desde espacios académicos asumieron una posición de apoyo a la lucha indígena, replanteando el ejercicio antropológico en función de ésta, así como lo ilustra Luis Guillermo Vasco:¹⁰

Durante casi veinte años, me definí como un solidario con la lucha indígena [defendí] una antropología que no fuera un instrumento de dominación sobre los indígenas, una antropología que participara y constituyera un aporte a la lucha que ellos estaban adelantando [...] Nosotros, inclusive, en esa época, no publicábamos nada, pues lo que había que hacer era transformar las cosas (Entrevista, Vasco, 2006: 20).

Es importante contextualizar este proceso en el escenario social en el cual se gestó: las comunidades indígenas del Cauca y particularmente el proceso organizativo del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), donde (por los años 1970) convergieron múltiples actores de izquierda, intelectuales, estudiantes, activistas para apoyar, según sus distintas perspectivas, el movimiento indígena. En este contexto participaron los antropólogos, situándose en lugares diferenciados, los que ingresaron con vínculos políticos y laborales a la organización indígena, llamados “colaboradores”,¹¹ y los “solidarios”,¹² que apoyaban el movimiento de autoridades indígenas y conservaban sus vínculos laborales con la academia. Entre

10 Luis Guillermo Vasco es una de las figuras centrales de la antropología colombiana. Ejerció la docencia universitaria por cerca de treinta años y a lo largo de su trayectoria profesional practicó una antropología comprometida con las luchas indígenas, en particular, con los pueblos guambiano, paez y embera chamí. “Su postura marxista y maoísta radical, tanto en el ejercicio antropológico como pedagógico, le ha merecido tanto la crítica como la adhesión de próximos y lejanos. Sin embargo, su aporte es indiscutible: trazó una línea teórica y metodológica sobre el quehacer antropológico en este país” (Castillejo y Ospina, entrevista a Vasco, 2006: 18).

11 Entre los primeros antropólogos “colaboradores” que se vincularon al CRIC cabe destacar a Herinaldy Gómez y Javier Fayad, y otros profesionales de especial relieve como Pablo Tattay, matemático.

12 El grupo de los antropólogos “solidarios” estuvo liderado por Luis Guillermo Vasco, María Teresa Findji y Víctor Bonilla y Álvaro César Velasco, abogado.

ellos y al interior del movimiento indígena se crea una fractura que durante mucho tiempo (apenas comienza a desvanecerse en los años 2000) se tornó irreconciliable, siendo, tal como lo documenta Caviedes (2000: 102), bastante complejo discernir sobre dicha confrontación: “las acusaciones de unos son negadas por los segundos, que a su vez acusan a los primeros de hechos que estos niegan”. Los “solidarios” acusaban a los “colaboradores” y al CRIC de subordinados a las organizaciones de izquierda ortodoxa y de seguir el mismo esquema de lucha de clases, negando las singularidades de los indígenas. Por su parte, los “colaboradores” criticaban a los “solidarios” su participación frugal con el movimiento, de reducir la contradicción fundamental entre las naciones indígenas y la nación colombiana, y de un uso inoperante en el discurso político de conceptos “teóricos” (Caviedes, 2000). Pero, más allá del intríngulis de esta contradicción, lo que me interesa resaltar para esta reflexión es el modelo organizativo del movimiento indígena del Cauca que, articulado a profesionales “colaboradores” o “solidarios”, posteriormente será adoptado (con sus respectivas singularidades) en los distintos territorios indígenas del país. Allí participaran activamente varios antropólogos de estas generaciones.

Esa fue una experiencia que abocó a los antropólogos a crear nuevas formas de interacción, en el terreno práctico, con las comunidades indígenas. Y aunque el activismo político era el centro, no podría plantearse que el conocimiento se desdibujó o desapareció en este contexto. El saber se redimensionó en función de la praxis y de la interlocución con los indígenas. La investigación pasó a un segundo plano y solo como apoyo a las prioridades de las comunidades. También renegaron de la palabra escrita y, fundamentalmente, de las publicaciones académicas. Era otra forma de entender la relación con el conocimiento que confrontaba el modelo de saber académico tradicional. Pero, ¿esto se podía entender como antropología? ¿Hay una producción de saber en esa interacción y en ese proceso?

Aquí radica una interesante polémica de esta problemática. En las reconstrucciones históricas de la antropología se desconoce la existencia de un “saber” en ese contexto y este proceso se reduce a un simple activismo o una militancia indigenista (Arocha, 1984; Jimeno, 2007; Uribe y Restrepo, 2000; Pineda Camacho, 2004). Otra perspectiva es la planteada por Mauricio Caviedes que ha cuestionado este tipo de lógica:

[...] aun cuando su propuesta es un aporte a la antropología y a los pueblos indígenas, al ser rechazada por la academia, los institutos de investigación [...] se ha convertido en una forma apócrifa de hacer antropología. Es decir, una antropología sin autor conocido, pues se construye colectivamente, con la intención de transformar la realidad de las sociedades que interactúan por medio de ella en la construcción de conocimiento (Caviedes, 2007:34).

Caviedes (2007, 2004) argumenta que en esas experiencias de los antropólogos comprometidos hay una epistemología (en saberes y metodologías) que por ese carácter “apócrifo” ha sido restringida o marginada por la academia por “considerarse

carente de importancia. Por ello numerosos textos suyos fueron publicados como cartillas para las comunidades indígenas, artículos para revistas estudiantiles o como escritos en nombre de las organizaciones indígenas” (Caviedes, 2007: 40). Aunque de hecho se desconozca gran parte de esa producción,¹³ hay algunos elementos generales que salen a flote de esas propuestas y que es relevante destacar por su valor actual en la disciplina. Particularmente, la reivindicación del nativo como actor y constructor del saber antropológico. Visibilizan la otredad más allá de un “objeto” de interés científico colocando de relieve su condición de sujetos políticos y, como tales, la interacción con el antropólogo en el nivel de sujetos-sujetos. Es decir, proponían cambiar el estatuto político de la antropología. ¿No es esto, acaso, lo que actualmente se defiende como nuevo modelo etnográfico? ¿No está en el centro de las discusiones de la antropología metropolitana la subjetividad del otro, su carácter político y el problema de la autoría del texto antropológico? ¿Este debate no hace parte de las propuestas más novedosas de la antropología posmoderna?

En efecto, hay problemas de visibilización de esas otras formas de hacer antropología que se salen de los cánones y circuitos de reconocimiento académico. Son antropologías marginales dentro de la marginalidad antropológica que reproducen bastante bien lo que Escobar y Lins denominan como cosmopolitismo provincial refiriéndose “al muy a menudo exhaustivo conocimiento que la gente en los sitios no hegemónicos tiene de la producción de los centros hegemónicos” y su profunda ignorancia de las producciones propias (2006: 30). Así, pese a que los ideales de la “antropología comprometida” impregnaron ese momento histórico, como ya dicho, sus debates y, sobre todo, aportes epistemológicos que se construyeron y se recrearon por medios no convencionales, fueron marginalizados por la academia y la tradición que en ella se instaura.

13 La producción que caracteriza a la “antropología comprometida” está relacionada con el debate del movimiento indígena y la reivindicación de sus derechos fundamentales (tierra, recursos, autonomía, cultura, educación, salud etc.), escrita en función de las dinámicas de organización interna, regional y nacional (congresos, encuentros, talleres, eventos de capacitación) y en la perspectiva de un proceso de autoreconocimiento y planeación de su propio desarrollo con la realización de diagnósticos, planes y proyectos que se diligenciaban con distintas entidades gubernamentales y no gubernamentales. Los escritos y aportes de estos antropólogos están inmersos en documentos (informes, diagnósticos, proyectos, cartillas, mapas parlantes, folletos etc.) de las organizaciones indígenas, en la mayoría de los casos, de autorías colectivas y/o con créditos en términos de asesorías. También publicaron artículos de divulgación en los periódicos de las propias organizaciones como el emblemático periódico del CRIC —Unidad Indígena—, o en revistas y otros medios fuera de los cánones de circulación y acreditación académica. Lo poco que se conoce de ese periodo en la academia son las publicaciones de los antropólogos “solidarios” que, por sus vínculos con el medio universitario, presentaron algunas ponencias en eventos académicos y publicaron algunos textos en revistas y editoriales académicas, destacándose, por su mayor producción y divulgación, la obra de Luis Guillermo Vasco (véase: www.luguiva.net).

¿Cuál fue, entonces, el papel que cumplió esta disidencia en el devenir de la antropología colombiana?¹⁴ Cuestionó los órdenes imperantes y, desde espacios marginales, señaló otros caminos de pensar y hacer antropología. Colocó en el centro de la antropología el debate ético y político frente a las poblaciones investigadas, discutiendo no solamente el problema metodológico, sino el carácter de “verdad” y “autoridad” con que estaba investido el modelo de saber hegemónico, especialmente, en uno de los principios más preciados por el proyecto de la modernidad: la “objetividad” y la separación a que ésta conduce entre el ejercicio político y el científico. Y, en medio de esa confrontación con los referentes del saber, habría que destacar algo que, en mi concepto, es de vital importancia: la posibilidad que los antropólogos nativos se construyeran a sí mismos como sujetos políticos y como sujetos de conocimiento. Pues, de hecho, hay un extrañamiento con el otro alter de la modernidad que se posiciona como modelo de verdad. Ese extrañamiento propicia el reconocimiento subjetivo de la diferencia, la posibilidad de disidir y, en la disidencia, la búsqueda de otras alternativas de ser y de actuar. Así, podría afirmarse que la propuesta de la antropología comprometida propició espacios de crítica a las relaciones de poder epistémicas centro/periferia, donde se pusieron evidencia las relaciones de dependencia con los modelos exógenos de conocimiento y se dieron formas de autorreconocimiento que siguen siendo objeto de reflexión.

Los caminos actuales: nuevas tecnocracias

Los tiempos de la antropología comprometida se fueron extinguiendo lentamente. Solo quedaron ecos de los entusiastas estudiantes que seguían la ruta de maestros como Luis Guillermo Vasco. Aquí me permito hacer una inferencia: fui discípula de Vasco en un departamento donde por principio nos volvíamos “vasquistas” (seguidores de Vasco) porque simpatizábamos con las luchas indígenas o “paramistas” (seguidores del profesor Guillermo Páramo) porque estaban en busca de la ciencia antropológica (el estructuralismo). En el año 1992 partí hacia uno de los pueblos indígenas más tradicionales de Colombia: los U’wa. Mi investigación fue pautada con la comunidad: indagaría las formas de socialización de los niños para apoyar un diagnóstico escolar y un proyecto de inversión educativa. Mi tarea no paró ahí. Me sentí cada vez más comprometida con sus procesos de lucha, primero, el problema de la tierra que era el más urgente, posteriormente, la resistencia a la compañía petrolera, y paralelo a ello

14 Éste no es un llamado a deificar el movimiento de la antropología comprometida. Hay muchos aspectos de esta práctica que deben ser revisados críticamente, como los sectarismos que se reproducían, los estilos espontaneístas, las miradas apologéticas, los poderes locales que se formaron, las réplicas del discurso marxista, las traducciones mecánicas al contexto indígena, entre otros. Lo que aquí se discute, entonces, no es la bondad del movimiento, sino la necesidad de visibilizar y dialogar con el saber que allí se construyó.

la realización de proyectos para las entidades de financiación. Fueron cerca de cuatro años en que, sin tenerlo claro como modelo epistemológico, fui parte de esa “antropología apócrifa”. Escribíamos en conjunto —con ellos y otros asesores— diversos documentos: sobre la memoria, las migraciones, el territorio ancestral, las políticas, el problema organizativo, el cabildo, etc. Todo eso quedó en archivos, documentos internos, ponencias para distintos eventos; en fin, en todo ese universo de la pragmática social que no está exenta de reflexión y seguramente de formas de hacer antropología desde otras orillas. Finalmente, salí por problemas de seguridad propios del conflicto interno colombiano que en regiones periféricas se torna más crítico.

Ese es el rezago de la historia de un estilo de hacer antropología que se desvanece en los años 1990, periodo en el que se produce un cambio sustancial en la forma de ver y de practicar la antropología en Colombia. Es un cambio en relación con todo: con la epistemología, con los problemas de investigación, las opciones profesionales y sobre todo con la manera en que los antropólogos se posicionan socialmente. La antropología se transformó profundamente, parece que hubiera entrado por una puerta en los años 1970 y hubiese salido por otra completamente diferente a finales del milenio. ¿Cómo sucedió esta mudanza? ¿Por qué hubo cambios tan radicales? ¿Hacia dónde se dirige? ¿Cuál es su proyecto actual?

Para avanzar en esta reflexión es necesario repasar algunos de los nuevos epifenómenos, como, por ejemplo, el paso de los estudios centrados en las zonas rurales campesinas e indígenas a estudios urbanos, pensados y construidos en y desde las ciudades. En esta transformación se tienen que revisar aspectos como las nuevas condiciones del trabajo de campo en las zonas rurales. A finales de los años 1980 se incrementa el conflicto interno con el ingreso de un actor con una especial concentración de violencia: los paramilitares, que entran a disputar el control de estos territorios a las guerrillas y a imponer su autoridad a través de métodos de violencia extremos. Esta situación dificulta el acceso de los antropólogos, y los que se deciden incursionar en tales áreas deben trabajar textualmente “bajo el fuego”, corriendo riesgos permanentes (Jimeno, 2007). Por su parte, las mismas comunidades, lesionadas por los conflictos y las prevenciones históricas con investigadores y, especialmente, antropólogos, extreman las exigencias para aceptar el ingreso de estos.

Pero, además de estas nuevas condiciones, es necesario tener presente que este saber no sólo se relocalizó en términos socio-espaciales, sino que su proyecto se dirigió a otro tipo de cuestionamientos, deslindados de la temática indígena y de la llamada “lente indiológica”, que, conforme con Uribe y Restrepo (2000), tendía a esencializar la cultura como la suma de rasgos particulares o como un orden social entendido bajo la forma de estructura, organismo o sistema. En otras palabras, se expandió el sentido de alteridad hacia el universo de pluralidades y diferencias en la sociedad moderna:

Cuando el antropólogo o antropóloga encontraron, parafraseando a Darío Jaramillo, ‘ese otro que también nos habita’, el barrio donde nacieron o el cual habitaban, la vida cotidiana

‘normal’ en la que se desenvolvían, pasaron a ser una manera más de abordar la alteridad no sólo en lo étnico exótico, sino en el aquí y ahora de la vida moderna [...] la mirada antropológica [ya] no se circunscribe a la búsqueda de las más puras, recónditas e intocables comunidades indígenas [...] los autores se preguntan cómo se constituye la alteridad o la acción social en la relación con el estado, los actores políticos, los discursos expertos o las más diversas expresiones del capital (Restrepo y Uribe, 2000: 12-13).

Aquí es importante hacer algunas puntuaciones. En especial, frente a los discursos explicativos de las nuevas formas de hacer antropología, donde no se explicitan los motivos que llevaron a dicha transformación. Se muestra el hecho —el cambio— y este aparece como un resultado lógico de algo que debía acontecer. O sea, debíamos caminar hacia ese tipo de antropología que a todas luces se revela como más interesante, más amplia, menos esencialista, menos purista, más “moderna”, pero, cabe preguntarse: ¿acaso el barrio y la vida “normal” no estaban siempre ahí? ¿Por qué repentinamente comienzan a ser tan relevantes? ¿Por qué ahora debemos mirar ese tipo de realidades? No hay evidencias de un proceso de debates racionales, empíricos o políticos que llevaran a dicha reflexión. Todo parece indicar que estamos ante una nueva réplica del modelo de la antropología metropolitana, de sus preguntas y cuestionamientos, de sus nuevos nortes.

Si bien es cierto que históricamente la antropología ha estado vinculada con “las dinámicas del sistema mundo mediada por los procesos del colonialismo, el imperialismo, la construcción de nación y el rol cambiante de la otredad en los escenarios nacionales e internacionales” (Escobar y Lins, 2006: 22), lo cuestionable no es que haya cambio, sino el carácter de subalternidad de las antropologías locales. Es decir, la manera en que se reconfiguran y se reconstruyen discursivamente a partir de modelos de alteridad condicionados por los centros hegemónicos, y que puede llevar a abandonar o dejar de ver otras alteridades más relevantes para sus propios contextos. En este orden de ideas, tal vez, no sería arriesgado afirmar que el cambio súbito de la antropología en Colombia refleja las nuevas direcciones de la “moda”, lo que Carlos Alberto Uribe denomina como “antropología mimética” y “los temas van cambiando y girando y no hay elaboración sistemática” (Entrevista, Uribe, 2009).

Otro epifenómeno donde se manifiesta de modo palpable el cambio de la antropología en el país, es en el nuevo perfil del antropólogo.¹⁵ De un intelectual que se pensaba en términos políticos frente a la alteridad que estudiaba y que asumía una mirada crítica frente a la sociedad, pasó a ser un “experto”, portador de conocimientos y saberes técnicos que se inserta en las ofertas del mercado (Pineda Camacho, 2007: 381). Reiterados testimonios muestran esa nueva forma de hacer antropología donde la relación económica

15 Esta reflexión aborda la tendencia dominante en la práctica profesional y pedagógica de la antropología actual. Esto no significa que haya otros perfiles y búsquedas personales que cuestionen e, incluso, puedan pensarse como disidencias dentro de este nuevo paradigma.

—venta de servicios— se vuelve fundamental. Como ilustración, observemos los siguientes testimonios de dos antropólogos pertenecientes a distintas generaciones:

Los antropólogos ahora, con muy contadas excepciones, quieren un trabajo urbano, mínimo con un millón de pesos de sueldo para empezar; de preferencia en escritorio, aunque están dispuestos a salir a algún barrio de vez en cuando y sin mucho trabajo. Entonces yo me dije: ‘No, no estoy aquí para preparar gente para eso’ (Entrevista, Vasco, 2006: 36, antropólogo jubilado).

Hasta no hace mucho los antropólogos se formaban con pasiones que no eran precisamente las de conseguir un trabajo, uno hacía antropología a pesar de que no se pensaba que eso garantizaría una remuneración económica, era más una decisión, incluso un proyecto de vida, de ruptura con esas cosas. Ahora los chicos están pensando más en yo qué voy a salir a hacer, quién me va a contratar y cuánto me van a pagar (Entrevista, Eduardo, 2004: 303, antropólogo del relevo generacional).

¿Qué significa esta nueva dinámica de interacción? ¿A qué lógica responde? ¿Cuáles son las consecuencias en la disciplina y en el contexto social?

Mi hipótesis es que los cambios anteriormente mencionados están relacionados con la adopción del neoliberalismo y de una serie de reformas sociales y políticas encaminadas hacia el desarrollo y “modernización” de nuestras sociedades de acuerdo con el modelo social dominante. Es, en otras palabras, el remezón que vive el mundo periférico para ajustarse a las exigencias del nuevo orden mundial de la globalización, la tecnificación y el libre comercio. En Colombia, este proceso de “modernización” está marcado por un hecho bastante significativo: la expedición en 1991 de una nueva carta constitucional que buscaba poner fin a la crisis política generada a finales de la década de 1980 e intentaba modernizar el orden político nacional en aspectos clave como la noción de Estado, participación, derechos civiles y ciudadanía, entre otros.

Esta transformación política abrió el horizonte a nuevos campos de interacción, nuevas relaciones y dinámicas sociales en donde se insertaron los antropólogos. En especial, cabe destacar el proceso relacionado con el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural del país que dio lugar a la creación de nuevos escenarios institucionales y ciudadanos que demandó profesionales con formación en el área de la antropología. De forma semejante, la reglamentación de los derechos colectivos y ambientales abrió el espacio a la contratación de antropólogos y arqueólogos, requeridos por empresas privadas y estatales para la realización de estudios de impacto ambiental y social. Y en general, con la ampliación de los ámbitos de participación ciudadana y los reordenamientos institucionales se fortalecieron los campos de planeación y de diseño de políticas públicas donde se han vinculado de manera creciente los antropólogos. Todo lo anterior ha conducido a la conversión de la antropología en una “tecnología del gobierno” y, como tal, cada vez más demandada por los “diferentes aparatos de intervención y de gubernamentalización de poblaciones, no solamente del Estado, sino por fuera del Estado” (Restrepo, 2004: 303).

El antropólogo pasó a ocupar, así, el lugar del “experto”, valorado de acuerdo con sus competencias, productividad y resultados, independiente de los contextos y de los fines políticos. Es decir, se convirtió en un mediador entre el saber, la institucionalidad y los sujetos sociales a los que se dirige la acción, en una relación netamente técnica-funcional, desvaneciéndose el vínculo ético y político que lo relacionaba y lo confrontaba con el Otro. Es importante aclarar que esta nueva lógica no sólo penetró el interaccionar de los antropólogos, sino la propia dinámica de las comunidades, tal como se puede constatar entre los pueblos indígenas, los cuales, a raíz de los derechos ganados en la nueva constitución de 1991, principalmente, en relación con la autonomía territorial y administrativa, comenzaron a replantear otro tipo de relación con los antropólogos y demás profesionales, en términos de lo que podría denominarse la “prestación de servicios”. Esto (sumado a los anteriores elementos) ayudó a cambiar el papel del antropólogo comprometido que participaba y apoyaba los procesos organizativos, por el rol de “consultor” con quien prevalece una relación de tipo contractual. La tecnocracia se convierte, de esta manera, en la tendencia del ejercicio de la antropología actual.

La “modernización” de la educación superior

Como resultado de las deficientes políticas gubernamentales, el sistema universitario colombiano se retrasó notoriamente en comparación con otros países de la región como México, Brasil o Argentina (Pineda Camacho, 2007). A fines del milenio el panorama de los programas de estudio de antropología era lamentable: las mismas estructuras académicas cerradas, precaria preparación del cuerpo docente, bajo índice de investigación, pocas publicaciones y, probablemente, uno de los puntos más débiles, la ausencia de posgrados. Durante casi medio siglo se vivió la hegemonía de los primeros cuatro programas de antropología, fundados por los discípulos de Rivet. Tales programas no solo compartían la singularidad de haberse construido bajo la impronta histórica de la primera escuela de antropología en el país, sino que, de hecho, conservaron gran parte de la tradición académica traída por este sabio francés.

Tal hegemonía se comienza a resquebrajar a finales de los años 1990, cuando surgen nuevos programas de antropología, que en un breve periodo de tiempo se multiplican, hasta alcanzar, en menos de una década, un total de diez programas, muchos de los cuales aún no cuentan con la primera promoción (véase tabla 1).

Entre los mayores impactos de los nuevos programas podría mencionarse el hecho de que ayudan a reconfigurar el campo de formación de la antropología en Colombia, ampliando y diversificando la oferta de esta disciplina en el país. Pero, también hay que resaltar la ruptura que se genera con la tradición académica, especialmente, en relación con el modelo de formación en las cuatro ramas de la disciplina (antropología física, arqueología, etnología y lingüística), que los programas pioneros aún conservan pese a las múltiples reformas curriculares que han tenido. No sucede

Tabla 1. Pregrados de Antropología en Colombia

Universidad	Fundación	Carácter	Lugar	Duración
Universidad de los Andes	1964	Privada	Bogotá (centro)	8 semestres
Universidad Nacional	1966	Pública	Bogotá (centro)	8 semestres
Universidad de Antioquia	1966	Pública	Medellín (periferia)	8 semestres
Universidad del Cauca	1970	Pública	Popayán (periferia)	10 semestres
Universidad de Caldas	1997	Pública	Manizales (periferia)	9 semestres
Universidad del Magdalena (énfasis en cultura Caribe)	2000	Pública	Santa Marta (periferia)	10 semestres
Universidad Externado	2002	Privada	Bogotá (centro)	10 semestres
Pontificia Javeriana (énfasis en análisis cultural y de la salud)	2004	Privada	Bogotá (centro)	9 semestres
Universidad del Rosario (énfasis antropología cultural y urbana)	2006	Privada	Bogotá (centro)	9 semestres
Universidad ICESI (énfasis en antropología sociocultural)	2006	Privada	Cali (periferia)	10 semestres

lo mismo con los nuevos programas, que nacen sin esos cánones ni tributos a la memoria. Así, por ejemplo, cabe destacar que cuatro de los nuevos programas en vez de incluir en los currículos áreas tradicionales como la arqueología o la antropología física, incorporaron énfasis en aspectos culturales. Algo impensable en el anterior esquema de estudio y que flexibiliza la forma de pensar la disciplina.

Sin embargo, estas “innovaciones” deben mirarse críticamente, pues no necesariamente lo nuevo, por nuevo, es mejor. Así, luego de un análisis atencioso de todas las propuestas curriculares, pude identificar dos principales matrices de formación que guardan entre sí importantes diferencias, veamos:

- La “tradicional”, típica de los programas pioneros,¹⁶ con una estructura académica más ortodoxa, predominio del carácter público (exceptuado los Andes) y un perfil profesional orientado a la investigación, la docencia y la gestión.
- La “nueva”, conformada por los programas recientes que tienen una estructura curricular más flexible, con marcado énfasis en lo sociocultural, predominio del carácter privado y un perfil orientado hacia el análisis, la asesoría y la gestión en el campo cultural y de la planeación.

16 En este modelo también puede incluirse propuestas como la de la Universidad de Caldas y la Universidad del Magdalena (instituciones públicas), que, pese a haber sido creadas recientemente, se acogieron a la estructura tradicional de las cuatro ramas del conocimiento y tienen un perfil profesional similar.

Estas matrices ayudan a visibilizar la tendencia del proceso de formación de la antropología en el país, caracterizada, en primer lugar, por el marcado aumento de los programas de pregrado en antropología en el escenario de las universidades privadas (cuatro de los seis programas nuevos son de carácter privado) y, en segundo, por el creciente énfasis en el núcleo profesionalizante, o sea, en la parte aplicada de la antropología, como podemos observarlo en el siguiente perfil del antropólogo de la ICESI:

El antropólogo de ICESI domina herramientas y métodos que le permiten desarrollar proyectos de investigación académica y *reconocer situaciones y problemáticas que puedan ser abordados desde una dimensión aplicada*. Está en capacidad de *evaluar y gestionar proyectos o procesos interculturales*, valorando las particularidades de cada grupo, etnia o comunidad, con relación *al impacto de las diferentes propuestas de desarrollo y cambio social*. Es también un profesional que puede *desempeñarse como director o consultor de proyectos y políticas socioculturales*, vinculado a instituciones de diversa índole (las *itálicas mías*).

Así, pese a la diversidad de oferta de programas, la propuesta formativa que subyace en ellos es muy semejante: caminar hacia la privatización y hacia una formación cada vez más técnica de los antropólogos.¹⁷ Aunque en las universidades privadas esta tendencia es clara, no puede excluirse a las universidades públicas, que de manera más subrepticia también ha iniciado su carrera hacia el modelo neoliberal de la competitividad, tal como lo ilustra la profesora Alexandra Urán:

Colombia ha adoptado la estrategia de la competitividad y las universidades no estamos fuera de ella: al interior de la universidad, en la docencia, en la investigación y en la extensión se vienen adoptando gradualmente políticas internas de la competitividad y eso nos enfrenta a todos con todos. También coarta una idea que se venía constituyendo de la interdisciplinaridad. Durante los años 1980-90 la antropología había venido haciendo apreciaciones teóricas muy importantes acompañada de las otras áreas de las disciplinas sociales que nos había permitido salir de los temas de lo indígena y, sobre todo, mostrar que nuestra disciplina es más que métodos etnográficos [...] Pero, en este nuevo milenio esta opción de las políticas de privatización, administración, tecnocracia y COLCIENCIAS que tiene que clasificar los grupos de investigación y tenernos que puntear para que nos den financiación, nos está desbordando. El esquema de competitividad nos enfrente a todos contra todos para ganar los puntos de excelencia de la red nacional de investigación. Es una idea empresarial que se ha incorporado en la vida universitaria. A mi modo de ver ahora somos ‘producto’ y toda reflexión teórica está dirigida a ese objetivo (Entrevista, Alexandra Urán, 2009).

17 Cuando hago la crítica a la formación técnica y profesionalizante no estoy cuestionando la importancia de la perspectiva aplicativa de la antropología, sino al hecho de que sea desvinculada de la perspectiva política, de la mirada crítica a la problemática social y de inclusión efectiva de las poblaciones. Critico el conocimiento objetivizado, tecnicizado, desprovisto de las intencionalidades y de los sujetos allí implicados.

Los elementos a los que se refiere la profesora Urán hacen parte de la llamada “modernización” del sistema universitario, en el que se incorporan una serie de postulados como la búsqueda de rentabilidad, eficiencia y eficacia que se han convertido en los objetivos del proyecto académico y de la formación de los estudiantes (Urdaneta, 2004: 334). Estas políticas se han incorporado en el contexto nacional a través de un nuevo marco normativo, la ley 30 de 1992, que reorganiza el servicio público de la educación y crea un Sistema Nacional de Acreditación como mecanismo de evaluación e instrumento de fomento de la calidad de la educación superior, por medio del cual: “las instituciones rinden cuentas a la sociedad y al Estado sobre el servicio público de la educación que ofrecen” (Universia Colombia, documento en línea).

A raíz de ese proceso de acreditación, al que se deben someter todos los programas de educación superior del país, los programas de antropología han tenido profundas reformas. Los currículos se han renovado con la incorporación de las teorías contemporáneas, que amplían el horizonte de las escuelas clásicas de la antropología. Aunque este proceso, en principio, es plausible en el sentido de que actualiza las narrativas teóricas y metodológicas de la disciplina, también es necesario cuestionar la forma en que se produce dicho cambio: de afuera hacia adentro —de los centros metropolitanos a la periferia— (forma tradicional en que se constituyó la disciplina en nuestros países), generando posibles distorsiones y vacíos, conforme lo señala el profesor de la Universidad de Caldas, Juan Manuel Castellanos:

El proceso de formación sigue siendo una réplica mal desarrollada de una tradición disciplinar que cada vez se pierde y se simplifica más. Hay una suerte de hiato generacional, pasamos de lo clásico a lo postmoderno, en el currículo y en las asignaturas, sin solución de continuidad. Con ello los clásicos son una colección de estatuas llenas de lama y los posmodernos unos rebeldes sin causa, pues mataron al padre, pero eran huérfanos (comunicación escrita, Juan Manuel Castellanos, 2009).

Con respecto a la planta de docentes también hubo importantes renovaciones. Hasta los años 1990 prevalecía un perfil profesoral con formación básica y algunas especializaciones y maestrías. Eran los docentes de la llamada “generación intermedia”, egresados de las primeras cohortes de antropología del país, que se encargaron de “asumir todo el peso de la docencia, la investigación y la administración de la antropología en nuestro país durante los últimos 25 años” (Uribe, 2005: 75), y que a finales del milenio se comienzan a jubilar. Este hecho lleva al relevo generacional, el cual coincide con las exigencias del proceso de acreditación de tener docentes de “alta cualificación”, abriéndose convocatorias de docentes cuyo requisito fundamental es poseer títulos de posgrado en maestría y doctorado. En la actualidad, los programas de antropología tienen alto porcentaje de profesores con estudios de doctorado, formados en su gran mayoría en universidades extranjeras, principalmente, Estados Unidos, México y Brasil.

Como parte de estas políticas de “cualificación” y búsqueda de “excelencia académica” del proceso de acreditación, se promueve la creación de grupos y líneas de investigación que deben ingresar al sistema de control y evaluación de COL-CIENCIAS (ente administrativo de ciencia, tecnología e innovación del país). Entre las nuevas tendencias de investigación se destacan los siguientes campos temáticos (Pardo, Restrepo y Uribe, 1997):

- Antropología jurídica que se desarrolla notablemente a partir de la Constitución de 1991, donde se reconoce la jurisdicción especial de los pueblos indígenas.
- Antropología de la salud con enfoques e importantes trabajos interdisciplinarios.
- Estudios afrocolombianos, que es un tema emergente en los años 1990 y que actualmente posee un alto protagonismo.
- Antropología del conflicto y de la violencia, temática que a pesar de ser central en los estudios de las ciencias sociales en Colombia, apenas se hace incursión en este debate en los años 1990, con estudios focalizados en desplazados por el conflicto interno, mujeres víctimas de la violencia y movimientos sociales.
- Antropología urbana que ha crecido notablemente desde los años 1990 a partir del distanciamiento que hubo con las poblaciones indígenas y campesinas, anteriores locus de investigación.

Otro ámbito fuertemente incentivado con las nuevas políticas de desarrollo educativo es la creación de programas de posgrado, que han aumentado de manera notoria en los últimos años (véase tabla 2).

Tabla 2. Posgrados de Antropología en Colombia

Programa	Universidad	Fundación
Maestría con énfasis en Antropología Social, Arqueología y Vioarqueología	Universidad Nacional de Colombia	1994
Maestría con énfasis en Antropología Social	Universidad de los Andes	2001
Maestría en Antropología Jurídica	Universidad del Cauca	2002
Maestría con énfasis en Antropología Social	Universidad de Antioquia	2007
Doctorado en Antropología con especialidad en Antropologías Contemporáneas	Universidad del Cauca (apoyo ICANH y colectivo RAM)	2007

Efectivamente, ha habido un “desarrollo” acelerado de la antropología en Colombia durante los últimos años. El país entró, así sea a empujones, en la era “moderna” de la disciplina, actualizándose en saberes, en temáticas, en discursos, aumentando la oferta y siguiendo las nuevas pautas de formación y excelencia. Sin embargo, no todo es color rosa. Hay serias disfuncionalidades y carencias en la aplicación de esas medidas. Para comenzar, habría que resaltar la falta de recursos de financiación. Todas las universidades públicas en el país tienen déficit económico.

El porcentaje del Producto Interno Bruto (PIB) dedicado a la investigación sigue siendo prácticamente el mismo desde el año de 1992, incrementándose únicamente en 10 puntos, o sea que llegó al (vergonzoso) porcentaje del 0,40% del presupuesto nacional. De igual forma, el sistema de incentivos y de becas para los estudios superiores es nulo, por el contrario, debe pagarse alto costo para estudiar un posgrado en las universidades públicas; para hacernos una idea, el promedio de pago por semestre de una maestría es de ocho salarios mínimos y el de un doctorado es de diez a doce.

En síntesis, no hay condiciones adecuadas para el desarrollo de estas nuevas medidas de desarrollo de la formación en antropología, pues no se cuenta con los recursos suficientes para investigar, para continuar los estudios de posgrado y ni siquiera para el propio sostenimiento de las instituciones públicas. En realidad, lo que hizo la “modernización” de la educación superior en Colombia fue aumentar la brecha de desigualdad y elitización de la educación en el seno de las universidades públicas que se han visto abocadas a la venta de servicios y al “negocio” de los posgrados para superar la crisis financiera. Bajo un agravante mayor: el hecho de que el modelo de educación neoliberal trae consigo la lógica maquiavélica de la competencia, que en estos países se vuelve más dramática porque se compite por el acceso a ínfimos recursos, en una especie de “rapiña de la miseria” con complicados y exigentes procesos burocráticos de las instituciones financiadoras como Colciencias. Una lógica que también se vive al interior del grupo de docentes que se transforman en bandos de disputa por el reconocimiento de méritos y recursos, conforme lo subraya el profesor Uribe: “Estamos en un mundo de competencia, no hay proyectos colectivos, los proyectos de vida son individuales, suma y resta, por ejemplo, si yo fuera de ese estilo no estaría aquí compartiendo contigo mis ideas porque serían mis ideas” (Entrevista, Carlos Alberto Uribe, 2009). Por último, los estudiantes, que deberían ser los directos beneficiados de este proceso de “modernización”, ahora son vistos como “clientes” de las nuevas ofertas educativas y, al interior del sistema, como las últimas piezas del engranaje de esa competencia, así como lo expresa una estudiante de pregrado en antropología:

Si no tienes un posgrado, si no has publicado, si no haces parte de un grupo de investigación, simplemente no vales; ahora ser estudiante de pregrado es una peste; cuando haces investigación tienes que cargar los ladrillos, hay unas jerarquías muy naturalizadas. Yo hice parte de un proyecto de investigación, sin embargo, cuando menos pensé yo no hacía parte, yo era la única estudiante y, entonces, desaparecía [...] hay un interés que no es el de formar o compartir sino ‘estas son mis ideas, no me las vas a coger porque me plagias, a mí me ha costado tanto llegar hasta aquí vas a llegar vos, cómo me vas a discutir’ (Conversatorio, Diana Duque, 2009).

¿Será su voz un llamado para parar y reflexionar sobre esta competencia ciega que nos enfrenta a todos contra todos? ¿Será que, tal vez, tengamos que escuchar mejor las voces de las disidencias, que, como en el pasado, pueden ser terreno fértil

para enfrentar esta encrucijada de la nueva antropología tecnocrática, individualista y apolítica?

Bibliografía

- Arocha, Jaime y Friedemann, Nina (1984). *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Etnos, Bogotá.
- Barragán, Carlos (2000). *Antropología colombiana: del Instituto Etnológico Nacional a los programas universitarios (1941-1980) El caso del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes*. Monografía para optar al título de antropólogo en la Universidad de los Andes, Bogotá.
- Castro, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1996). "La antropología latinoamericana y la crisis de los modelos explicativos: Paradigmas y teorías". En: *Maguare*, Vols. 11-12, pp. 9-24.
- Caviedes, Mauricio (2007). "Antropología apócrifa y movimiento indígena. Algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia". En: *Revista Colombiana de Antropología*, N.º 43, Bogotá, pp. 33-59.
- _____. (2000). *Antropología y movimiento indígena*. Trabajo de grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- _____. (2004). *Antropología apócrifa y movimiento indígena: desde los cuarentas hasta el apoyo a los embera-katio*. Tesis de grado, Maestría en Antropología Social, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Collazos, María Alejandra (2007). *El desarrollo de la antropología como carrera profesional: tres experiencias femeninas de vida*. Trabajo de grado, maestría en Antropología en la Universidad de los Andes, Bogotá.
- Correa, François (2005). "¿Recuperando antropologías alter-nativas?" En: *Antípoda*, N.º 1, pp. 110-119.
- _____. (2007). "La modernidad del pensamiento indigenista y el Instituto Nacional Indigenista de Colombia". En: *Maguaré*, Universidad Nacional de Colombia, N.º 21, pp. 19-63.
- Dussán, Alicia (2004). *Gerardo Reichel-Dolmatoff* [En línea:] <http://www.lablaa.org/blaavirtual/biografias/reicgera.htm>. Consultado: 11 de noviembre de 2009.
- Dussel, Enrique (2001). "Eurocentrismo y modernidad". En: Mignolo, W. (org.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Signo, Buenos Aires.
- Echeverry, Marcela (1997). "El Proceso de Profesionalización de la Antropología en Colombia. Un estudio en torno a la Difusión de las Ciencias y su Institucionalización". En: *Historia Crítica*. N.º 15, pp. 67-79.
- Escobar, Arturo y Lins Ribeiro, Gustavo (2006). "Las antropologías del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder". En: *Universitas Humanística*, N.º 61, Bogotá, pp. 15-49.
- García, Héctor (2008). "Antropología de la antropología: Cuestionar la alteridad: reflexiones sobre la historiografía de la antropología colombiana". En: *Maguaré*. N.º 22, Bogotá, pp. 455-481.
- Gerholm, Tomas y Hanners, Ulf (1982). "Introduction: The Shaping of National Anthropologies". En: *Ethnos*, Vol. 47, N.º 1, pp. 1-35.
- Giraldo, Paola (2005). "Adiós a la inocencia crónica de una visita al estilo nacional de hacer antropología". En: *Antípoda*. N.º 1, Bogotá, pp. 185-199.

- Krotz, Esteban (1996). "La generación de la teoría antropológica en América Latina: Silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida". En: *Maguare*. N.º 11-12, Bogotá, pp. 25 -40.
- Jaramillo, Pablo (2007). "¿Deshaciendo los pasos?: Re-produciendo antropologías desde la Universidad de Caldas". Ponencia presentada en el simposio: Disciplinaión antropológica: etnografía de las prácticas de formación de antropólogos en Colombia en el XII Congreso de Antropología en Colombia, Bogotá.
- Jimeno, Myriam (2007). "Naciocentrismo: tensiones y configuración de estilos en la antropología sociocultural colombiana". En: *Revista Colombiana de Antropología*, N. 43, Bogotá, pp. 9-32.
- Jimeno, Myriam (2005). "La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica". En: *Antípoda*. N.º 1, Bogotá, pp. 43-65.
- Mignolo, Walter (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Signo, Buenos Aires.
- Perry, Jimena (1994). *Biografía Intelectual de Gregorio Hernández de Alba*. Tesis de Grado, Universidad de los Andes, Departamento de Antropología, Bogotá.
- Pineda Camacho, Roberto (2007). "La antropología colombiana desde una perspectiva latinoamericana". En: *Revista Colombiana de Antropología*. N.º 43, Bogotá, pp. 367-385.
- _____ (2004). "La escuela de la antropología colombiana". En: *Maguare*. N.º 18, Bogotá, pp. 59-85.
- _____ (1984) "La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano". En: Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds.). *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*, Etno, Bogotá.
- Pineda Giraldo, Roberto (1999). "Inicios de la Antropología en Colombia". En: *Revista de Ciencias Sociales*. N.º 3, Universidad de los Andes.
- Restrepo, Eduardo y Uribe, María Victoria (2000). *Antropologías transeúntes*. Icanh, Bogotá.
- Restrepo, Eduardo (2007). "Singularidades y asimetrías en el campo antropológico mundial". En: *Avá (Posadas)*, N.º 10, Universidad Nacional de Misiones. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Tucuman, pp. 9-22.
- _____ (2006). "Naturalizando privilegios: sobre la escritura y la formación antropológica". En: *Antípoda*, N.º 2, Bogotá, pp. 91-111.
- Restrepo, Eduardo y Escobar, Arturo (2004). "Antropologías en el mundo". En: *Jangwa Pana*, N.º 3, pp. 110-131, Santa Marta, Universidad del Magdalena.
- Uribe, Carlos (2005). "Mimesis y paideia antropológica en Colombia". En: *Antípoda*, N.º 1, pp. 67-78.
- _____ (1980). "La antropología en Colombia". En: *América Indígena*, Vol. xli, N.º 2. México, pp. 281-308.
- Velho, Otávio (2005). "Las pictografías de la tristesse: una antropología sobre la construcción de nación en el trópico y sus repercusiones". En: Escobar, A. y Lins, Gustavo (orgs). *Las antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. World Anthropologies Network, www.ram-wan.net pp. 3313-334.
- Wallerstein, Immanuel. (2001). "El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de la ciencia social". En: Mignolo, W. (org.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Signo, Buenos Aires.
- WILLIAMS, Raymond (1980). *Marxismo y literatura*. Península, Barcelona.