



AIBR. Revista de Antropología  
Iberoamericana  
ISSN: 1695-9752  
informacion@aibr.org  
Asociación de Antropólogos  
Iberoamericanos en Red  
Organismo Internacional

Angosto Ferrández, Luis Fernando  
Epistemología, poder y cultura en las antropologías del sur: La mirada de Esteban Krotz  
AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, vol. 10, núm. 1, enero-abril, 2015, pp. 9-  
26  
Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red  
Madrid, Organismo Internacional

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62338827002>

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



AIBR  
Revista de Antropología  
Iberoamericana  
[www.aibr.org](http://www.aibr.org)  
Volumen 10  
Número 1  
Enero - Abril 2015  
Pp. 9 - 26

Madrid: Antropólogos  
Iberoamericanos en Red.  
ISSN: 1695-9752  
E-ISSN: 1578-9705

## **Epistemología, poder y cultura en las antropologías del sur:**

La mirada de Esteban Krotz.

**Luis Fernando Angosto Ferrández**  
University of Sydney

**Recepción:** 12.05.2014

**Aceptación:** 15.12.2014

**DOI:** [10.11116/Aibr.100102](https://doi.org/10.11116/Aibr.100102)

**RESUMEN:**

Si la antropología no está en crisis, debería estarlo. Y en crisis permanente, además. Como cualquier otra ciencia, la antropología ha de estar bajo el continuo escrutinio de quienes la practican, con el fin de mejorarla. Lo que está en juego no es meramente la posibilidad de producir representaciones pulcras y certeras del mundo social, sino la posibilidad de transformarlo para mejor. Esta es una de las apasionadamente serenas reflexiones que Esteban Krotz comparte con nosotros en esta entrevista<sup>1</sup>. Quien conoce la antropología latinoamericana podrá identificar en esa posición uno de los ejes movilizadores de la disciplina en el continente; quien no la conozca, la percibirá con claridad entre las líneas que siguen.

Esteban Krotz fue uno de los pioneros en la teorización del concepto de las *antropologías del sur* en Latinoamérica, y se ha mantenido en el núcleo de los debates y desarrollos que alrededor del mismo se han producido en los últimos veinte años. En esta entrevista, que con perspectiva histórica permite contextualizar cuál fue el origen de estos debates y cuáles algunos de sus condicionantes e implicaciones más allá de los muros universitarios, Krotz ofrece sugerentes reflexiones sobre este fenómeno y sobre el valor de la disciplina antropológica en general. No se las pierdan: sabrán lo que es escuchar antropologías con distintos acentos.

**PALABRAS CLAVE:**

Esteban Krotz, antropologías del sur, poder, epistemología.

**EPISTEMOLOGY, POWER AND CULTURE IN THE ANTHROPOLOGIES OF THE SOUTH:  
THE PERSPECTIVE OF ESTEBAN KROTZ****ABSTRACT:**

If Anthropology is not in crisis, it should permanently be. Like any other science, Anthropology should be under constant examination from those who practice it, because that is the way to improve. What is at stake is not the possibility to reproduce pristine and true representations of the social world, but the chance of transforming the world itself. This is one of the fascinating and wise thoughts that Esteban Krotz shares with us in this interview. For those who are familiar with Latin American Anthropology it will be easy to identify this position as one of the basic keys that mobilize the discipline in this continent. For those who are not, this interview will be an opportunity to clearly perceive this position.

Esteban Krotz was one of the pioneers in the theorization of the concept “Anthropologies of the South” in Latin America. He has participated in the core debates that this concept has triggered in the last twenty years. This interview is provided with a historical perspective to give context to the origin of these debates, as well as its consequences beyond the walls of Academia. Krotz offers suggestive ideas about this phenomenon, and about the value of the anthropological discipline in general. Do not miss it, because you will learn what it is like to listen to anthropologies with their different accents.

**KEY WORDS:**

Esteban Krotz, Anthropologies of the South, power, epistemology

---

1. Esta conversación tuvo lugar el 07 de noviembre de 2012 en Santiago de Chile.

**Luis Fernando Angosto Ferrández [LFAF]:** Quisiera abrir esta conversación hablando de las llamadas *antropologías de sur*, un concepto que usted contribuye a desarrollar hace ya dos décadas, a mediados de los noventa. Con la perspectiva que nos otorga el tiempo transcurrido desde entonces, me gustaría saber qué piensa que ha ocurrido en este campo de discusión durante estos veinte años, y también si relaciona usted su trabajo actual con ese concepto. Pero, antes de nada, una recapitulación que me parece importante: un primer artículo suyo fue publicado con el título *La producción de la antropología en el Sur* en *Alteridades* en 1993 (Krotz, 1993a), y un poco más tarde, en 1997, el artículo es publicado en inglés bajo el título *Anthropologies of the South* en *Critique of Anthropology* (Krotz, 1997a). La idea de publicarlo en inglés, ¿partió de que alguien le hizo el contacto desde la revista o tenía usted interés en participar en este debate epistemológico tal y como se desarrollaba en el mundo anglosajón?

**Esteban Krotz [EK]:** La publicación original deriva de una oportunidad surgida en la Ciudad de México cuando se realizó el XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas. Fue para mí una oportunidad para conocer de forma masiva la antropología de América Latina. Yo convoqué un simposio sobre antropologías latinoamericanas, y de ahí sale esta idea. De ahí surge el trabajo mencionado que se publica en la revista *Alteridades* (y un resumen durante la semana del congreso en un periódico de la Ciudad de México). Con respecto al artículo publicado en *Critique of Anthropology*, se debe a la iniciativa de sus editores, quienes incluso convocaron a su discusión, por lo que se publicaron comentarios y textos relacionados en varios números de esta revista. Mi texto aparece en diferentes variantes, porque tras su publicación original se me pidió hablar sobre ese tema en varias reuniones, y yo decía más o menos lo mismo –con algunos matices. Hay una versión presentada en el Primer Congreso Centroamericano de Antropología, realizado en Costa Rica, y que luego salió en un volumen colectivo derivado del mismo. También hubo una reunión en Bogotá, y el resultado se publicó en *Maguare* (Krotz, 1996). Así que ya entonces había colegas que se interesaban por estos temas, incluyendo algunos que trabajaban esta temática de otra forma y usaban palabras diferentes para referirse a ella. Eso mostraba que estábamos ante un fenómeno relativamente nuevo: no sabíamos exactamente qué era, y por este motivo lo llamábamos de muchas maneras.

En dos trabajos posteriores, para matizar la confrontación de contextos, hablé más sencillamente de *antropologías segundas* para distin-

uir las antropologías originarias, primeras, de las otras (Krotz, 2007 y 2008). Las originarias son en definitiva las decimonónicas europeas, con sus dos anexos: por una parte la civilización noratlántica, Norteamérica, y por otra parte Rusia, con sus procesos de colonización muy semejantes a los de los Estados Unidos. En referencia a este hecho, recuérdese esa bella película de Kurosawa, *Dersu Uzala* (1975), donde se muestra la relación entre los colonizadores blancos y los nativos: los que llegan solo sobreviven por la pericia de los indígenas, a pesar de que finalmente los primeros destruyen a los últimos con los mismos elementos que en Norteamérica: el comercio de alcohol y armas.

Retomando la discusión, *antropologías segundas* es un juego de palabras que me gusta mucho, porque «segundo» significa solamente eso: segundo en el orden temporal, y de ninguna manera en ningún otro orden, como a veces se piensa tanto desde el norte como desde el sur.

Nosotros escogimos la terminología norte-sur porque pensamos que, a pesar de lo ocurrido en 1989, cuando se hablaba del *fin de la historia* y del mundo bipolar este-oeste, sigue habiendo un mundo bipolar norte-sur. Existe una semejanza estructural y una semejanza cultural, a pesar de haber islas del norte en el sur y otras, cada vez más grandes, del sur en el norte. Ahora en España, y en todo el «margen» europeo desde Holanda, Portugal, hasta Grecia, poseen unas «manchas» típicamente sureñas, con todos los problemas que generalmente se identifican como problemas del sur.

Luego fue interesante revisar cómo, en los años setenta, había surgido por primera vez la idea de las *antropologías del Tercer Mundo*, que incluso se llamaron durante una época *antropologías indígenas*, pero en un sentido muy diferente de lo que significa la palabra *indígena* en América Latina. Era aquel el sentido de *antropologías nativas*, las que nacen en los lugares a los cuales van, o iban, los antropólogos de las *antropologías primeras o norteñas*. Eso describe también la situación, un poco tensa al principio, cuando el antropólogo del norte se encuentra en el sur no solamente con objetos de estudio, sino también con colegas que también tienen formación de antropólogos. Muchos de estos estudiaron en el norte, pero actualmente en América Latina hay ya muchos doctorados, por lo que cada vez más personas hacen toda la carrera, por ejemplo, en México, en Argentina, en Colombia, etc. Y algo semejante sucede en países africanos y asiáticos. Para los antropólogos del norte es un poco desconcertante, mientras que para los del sur la situación es distinta: las relaciones sur-sur son mucho más difíciles a veces que las relaciones sur-norte. Muchos antropólogos en América Latina conocen mejor la antropología francesa, inglesa o estadounidense que la de otro

país de su continente. Así, las relaciones de dependencia se siguen reproduciendo de alguna manera.

**[LFAF]:** Más allá de los factores relacionados con las dificultades de aprender conceptualmente y nombrar un nuevo fenómeno, quería preguntarle si piensa que la multiplicación de términos en este campo de discusión revela diferencias más sustantivas tanto entre diferentes autores del sur como entre autores del norte. Tenemos, por ejemplo, las aquí mencionadas *antropologías del sur* (Krotz, 1997b), *antropologías segundas*, *antropologías del Tercer Mundo*, pero también encontramos, por nombrar algunos otros términos en uso, las *antropologías con acento*, otras *antropologías* o *antropologías del mundo*. ¿Piensa que esta variedad puede ser resultado de diferencias teóricas y políticas sustantivas que dificultan hablar de un campo distintivamente latinoamericano de la antropología, o por el contrario cree que a pesar de todo hay un terreno epistemológico y político singular para entender lo que está pasando en la producción antropológica latinoamericana?

**[EK]:** Hay unos términos que deberíamos agregar aquí: *antropologías centrales* – *antropologías periféricas*. Cardoso de Oliveira (1999 y 2000) trabajó mucho sobre esto, mientras otros trabajábamos sobre las *antropologías del sur*. En cuanto a estos términos, yo creo que las diferencias son de matiz. Creo que todos buscan demostrar que no solamente hay un multiverso cultural estudiado por la antropología, sino también un multiverso de antropologías, donde cada uno le pone su acento. En el caso de Cardoso de Oliveira, obviamente, el acento lo da la teoría de la dependencia, que está detrás. Cardoso insistió mucho también en que su enfoque era más centrado en el análisis de la esfera epistémica, y no tanto en el análisis de la organización social. Creo que también son matices que se complementan.

Lo que el grupo convocado por Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (2009), donde también he participado, intentó hacer al hablar de las *antropologías del mundo*, fue igualmente decir que no hay una antropología general o principal, y luego otras más «chiquitas», segundas en el sentido que casi no pintan, sino que hay un conjunto mundial diverso de antropologías y que cada una de ellas es una antropología mundial. El concepto de *antropologías del mundo* facilitó el reconocimiento de antropologías segundas o menos conocidas al interior de Europa, como, por ejemplo, las de los países escandinavos o lo que está haciéndose visible ahora en los países bálticos. Queda claro que la división este-oeste dificultó los contactos entre ciertas zonas de producción de conocimiento.

En definitiva, pienso que la idea principal entre todos los que se han acercado a estas conceptualizaciones es mostrar que hay muchas tradiciones antropológicas diferentes, que hay procesos de discusión al interior de la Antropología, y que también hay una búsqueda por entender cuál es la antropología propia de cada región.

**[LFaf]:** Uno de los desarrollos de estas discusiones ha llevado a renovados esfuerzos por escribir las historias de las antropologías nacionales. Parece que se ha buscado caracterizar las *antropologías otras*, o en general la existencia del pluriverso antropológico, a partir de barreras nacionales. ¿Piensa que hablar en estos términos tiene algún sentido particularmente válido? Incluso aceptando el desarrollo de antropologías diversas, parece difícil localizarlas en esferas nacionales: la unidad Estado nacional como unidad de análisis puede resultar limitada, pues generalmente encontramos marcos de análisis más amplios que nos ayudan a entender lo que pasa en diferentes países. Pero además está la misma diversidad de corrientes que a veces se niega o se obvia a lo interno de un determinado país. Acaba de mencionar cómo, una vez que miramos detalladamente, incluso en aquellas zonas asociadas a la antropología primera, también encontramos antropologías segundas. Pero además, con este tipo de criterio, también se puede argumentar que cuando se habla, por ejemplo, de la antropología brasileña, estamos generando una etiqueta homogeneizadora de diferentes corrientes –algunas de ellas antagonistas. Desde su punto de vista, ¿es válido entonces profundizar más en el desarrollo de historias de la antropología nacional? Si es así, ¿en qué sentido?

**[EK]:** Creo que por lo pronto sí sigue siendo válida la referencia al marco estatal-nacional, porque los Estados-nación siguen siendo un elemento fundamental para el desarrollo de las antropologías. Esto se ve de manera muy clara, por ejemplo, en México, donde la historia de la antropología sin el indigenismo mexicano y sin el Instituto Nacional de Antropología e Historia no se puede explicar. También hay que mirar a las universidades donde hay Antropología: en México son casi todas públicas –solo hay dos privadas en las que se enseña Antropología. Es decir, no se puede explicar la antropología mexicana actual sin analizar paralelamente las políticas públicas nacionales tanto en materia de educación como en el ámbito patrimonial y cultural de forma más general. También un gobierno militar, por ejemplo, está limitado a un país. La historia de todas las antropologías de los países de Sudamérica no se entiende si no se entiende también esta historia, que es fundamentalmente siempre una historia nacional, por más que los gobiernos militares hayan seguido una estrategia común

de eliminación del pensamiento crítico y contado con el apoyo de los Estados Unidos y de otras instancias. Entonces el Estado-nación sí es un marco bastante real para el desarrollo de la antropología, aunque ahora en muchos países, a partir de la reflexión sobre *la* antropología propia, se ve que efectivamente hay varias antropologías propias en *un* mismo país, o por, lo menos, en algunos de ellos. En Centroamérica los países son tan pequeños que la mayoría solo tienen una carrera de estudios antropológicos y un solo centro de generación de conocimiento antropológico; así, es muy difícil hablar de varias antropologías costarricenses, en plural. Pero, ciertamente en Chile o en Argentina, se puede ver que hay diferentes tradiciones regionales, o en Perú. Darse cuenta de esto es parte del proceso de análisis en el que estamos todavía al inicio. Empezamos con un nivel, y sucede como en cualquier análisis antropológico: nos acercamos a algo que en primera instancia vemos como homogéneo y delimitado, y luego, cuando nos acercamos más con el microscopio, vemos que hay más heterogeneidad de lo que a primera vista se veía. Sin embargo, creo que los Estados nacionales siguen siendo importantes para el conocimiento del desarrollo de la antropología y para el mismo desarrollo de la disciplina.

**[LFAF]:** Por otro lado, usted mismo ha llamado la atención sobre el hecho de que, al hablar de antropologías nacionales, y en general de las antropologías del sur, se identifica antropología con la producción académica de Antropología. Pero en algunos países también existe un cuerpo de antropólogos muy amplio que trabaja en diferentes posiciones, generalmente ligadas a instituciones de gobierno o públicas pero también desde instituciones privadas. Aunque sea más difícil concretar y caracterizar qué tipo de producción genera este cuerpo de antropólogos, si tuviese usted que generalizar, ¿piensa que existe la posibilidad de identificar corrientes en cuanto a este otro tipo de antropologías nacionales? Y en el caso de México en particular, ¿cree que sería posible identificar cómo ha sido la antropología nacional de fuera de la Academia?

**[EK]:** Este es un tema totalmente nuevo y en la mayoría de los países no se sabe casi nada sobre eso. Tal vez la única excepción sea Brasil, pues la *Associação Brasileira de Antropologia* no solo incluye académicos sino también profesionales no académicos. En todos los demás países, quienes llevan la voz son las instituciones académicas. En México tenemos un proyecto de investigación de antropología de la antropología, un proyecto de autodiagnóstico de la antropología mexicana, pero de hecho es básicamente sobre la antropología académica. Uno de los temas que surgió en este proyecto fue reconocer que los académicos somos la parte

visible de la antropología, la parte que habla, pero la mayoría de los egresados no están en la Academia, como usted acaba de señalar. Y es apenas ahora que las facultades de Antropología comienzan a hacer seguimiento de egresados para saber dónde están y qué hacen. Parece que muchos ciertamente dejaron la antropología, pero muchos otros son pioneros en buscar campos de trabajo nuevos para los antropólogos. Por ejemplo, está todo el sector de las ONG, que es muy multifacético, pero todavía no hay estudios temáticos sobre este tipo de antropologías. Luego hay antropólogos que trabajan en el sector público y en algunas empresas privadas y que tienen muchos problemas para publicar. Hay empresas que controlan ese proceso o que simplemente dicen que los empleados no pueden publicar sobre su trabajo. Incluso para gente que labora en la administración pública es muy difícil publicar sobre sus experiencias, si no cambia el gobierno; se les alega que son asuntos internos y que sobre estos no se debe publicar. Y si hay publicaciones, se retrasan por bastantes años. Apenas estamos empezando a ponerle atención a esto, y creo que acá surge un problema general de autoconocimiento de los antropólogos, pues los colegios profesionales tienen pocos socios y conocen poco de la antropología que se hace en el país.

La otra vertiente de este problema es que en las escuelas de Antropología damos clase para algo que no sabemos qué es exactamente. Esto es, no sabemos cuál es el mundo del trabajo antropológico después (lo llamo así porque a mí no me gusta la expresión *mercado laboral*, que, además, en pocos lugares existe como tal). No hay estudios antropológicos sobre esto, los docentes no sabemos en qué se desempeñan los egresados. Por lo que hay mucho discurso hueco cuando hablamos de que se está preparando a la gente para la vida. Además, a esto se agrega una profunda pero bastante silenciosa transformación de la universidad en el sentido de que hace veinte años todavía se podía decir que se le daba al estudiante una formación básica y que luego ese estudiante ejercía esa profesión el resto de su vida. En la actualidad esto no es así. Hoy, en la mayoría de los casos, uno aprende algo y después ve cómo lo va a usar en una primera etapa posterior a la universidad. Luego hay que reciclarse: uno tiene que seguir estudiando mucho más que antes, si bien no siempre en un nivel tan cruel como el de quienes estudian Ciencias de la información, donde a los cuatro o cinco años de aprender algo, lo aprendido ya no se usa. Pero también los procesos sociales cambian tan rápido que uno tiene que actualizarse continuamente para tener un instrumental metodológico y teórico con que aprehender esos procesos. En este sentido, creo que las universidades deberán esforzarse mucho más para ofrecer estudios de actualización y de educación continua: ya no se puede pensar

que la licenciatura es suficiente para el trabajo profesional, y que con eso ya se tiene, con pequeñas actualizaciones, para el resto de la vida.

**[LFAF]:** Antes de cerrar la discusión sobre las antropologías del sur, hagamos un ejercicio de análisis diacrónico. Hace ya veinte años que se empieza a reflexionar más sistemáticamente sobre este concepto, y todavía se siguen realizando trabajos para caracterizarlo y concretarlo. Si por un momento nos centramos en las antropologías latinoamericanas como antropologías del sur, ¿qué cambios y continuidades significativas señalaría entre las que usted empezaba a analizar a mediados de los noventa y las que tenemos hoy en día?

**[EK]:** En casi todos los países hay actualmente mucha más conciencia acerca de la existencia de una antropología propia, y en casi todos los países hay una producción creciente sobre ella. Muchas veces es una recuperación histórica que habla de las raíces propias. Hemos visto, por ejemplo, trabajos muy interesantes sobre el paso de la antropología de los viajeros a la de los primeros científicos, algo que es semejante a lo que se ve en Europa durante el siglo XIX. Hay paralelos a veces olvidados en esto: gente que viaja y que luego empieza a sistematizar, a pensar en una metodología para la generación de información y luego para el análisis y la explicación de los fenómenos sociales. En general, hay mucho trabajo de tipo histórico, y también empieza a haber más reflexión sistemática sobre otros aspectos de la antropología propia. Hace un año se publicó un número temático en la revista *Alteridades* que se tituló *La enseñanza de la antropología propia en América Latina* (Varios Autores, 2011). La cuestión allí era que, ya que vemos con más claridad la antropología propia, ahora hay que pensar cómo enseñarla. ¿Cómo introducimos a los estudiantes a esta antropología? Por ejemplo, hay una modalidad que se enseña en casi todas las escuelas, y que presenta la antropología como una secuencia conflictiva de paradigmas o corrientes teóricas. El problema ahí es reconocer dónde aparece la antropología propia en el Sur, que desde ese modo de enseñar va a aparecer como un eco, como una «aplicación». Sin embargo, aunque a veces esa caracterización puede ser adecuada, la antropología propia puede ser también vista como una creación, como un enraizamiento creativo a partir de problemáticas propias, a partir de instituciones de educación propias, sureñas, pues, a partir de las dinámicas específicas de los organismos de investigación que también son diferentes por países. En Brasil, por ejemplo, la política de investigación, en muchos aspectos, es muy distinta de la del Ecuador, o de la de Guatemala.

Otra manera de acercarse a esta cuestión es la de distinguir dos grandes etapas en la historia de la antropología: una primera, en la cual el sujeto era básicamente noratlántico, y una segunda etapa, en la que este sujeto noratlántico es ya solamente uno entre muchos otros. Aparecen antropologías, antropólogos, instituciones y congresos en Brasil, y en África del Sur, y en Egipto, y en Indonesia, y en todos lados. Y estas antropologías son una mezcla de lo recibido y de lo propio, de lo imitativo y lo creativo. Y la reflexión sobre esto, por lo menos en América Latina, está generando una situación de creciente conciencia y de creciente publicación sobre este proceso y sus características.

**[LFAF]:** Y si tuviese que asociar este cambio epistemológico producido con la consolidación de la conciencia sobre una antropología propia en el continente con un marco de cambios más amplio, ¿cree que hay factores políticos concretos a nivel continental que han influenciado esa consolidación?

**[EK]:** En cierto sentido. Para muchos países el final de los ochenta significa la salida de la dictadura y el inicio de una transición a la democracia. En México no había habido dictadura, pero se dio el intento de transición desde un régimen unipartidista hacia una democracia multipartidista; o sea, había procesos paralelos en muchos países. Esta transición enfrentó muchos problemas, porque se llevó al cabo durante una década que todos los economistas llaman «la década perdida» para América Latina. Es en esta situación donde se hace visible un pensamiento otra vez libre, o relativamente libre: tras las dictaduras se piensa con más libertad sobre el país propio. Pero es también un escenario de una democratización que podemos llamar, ante todo, formal. Por ejemplo, en México frecuentemente se dice: «ya controlamos la economía en el nivel macro» –solo que no ha llegado a los bolsillos de los ciudadanos. Algo semejante pasa en casi todos los países. Tenemos democracia, pero en el nivel chico, cotidiano, la democracia no lo es tanto. ¿Para qué sirve la democracia si al fin y al cabo la vida sigue siendo una vida bastante precaria, fea y de pocas perspectivas para los ciudadanos? Creo que esto también contribuye a que algunas personas piensen actualmente más en profundidad sobre las ciencias sociales y sobre la tarea que estas deberían desempeñar. Una tarea que no solamente es pensar de manera general en algo tan fascinante como es la sociedad, sino también sobre qué hacer en y para la transformación de la misma.

**[LFAF]:** Pasemos a hablar del concepto *cultura*, central para nuestra disciplina y por tanto también central para entender los desarrollos cambiantes de la antropología en un país determinado. Usted ha escrito por ejemplo sobre las muy diferentes maneras en las que la antropología mexicana se ha acercado al estudio de la cultura (2004), y no presenta esta variedad de perspectivas como algo excepcional de este país. Señalaba por ejemplo que clásicos como Kroeber y Kluckhohn ya a mediados del siglo pasado hacían una compilación de más cien definiciones distintas del concepto cultura. Sin embargo, usted ha intentado, creo que acertadamente, asociar algunos de los giros que se producen en el acercamiento a dicho concepto con cambios epistemológicos que no se producen exclusivamente desde lo interno de las instituciones académicas, sino que se relacionan también con mal llamados «factores externos» –mal llamados así porque forman parte constitutiva de la producción de conocimiento social. Hablaba usted en aquel trabajo, por ejemplo, de la crítica al culturalismo que se desarrolla en los setenta desde perspectivas marxistas, y por supuesto esto no es más que un momento en el devenir conflictivo de los acercamientos académicos al concepto cultura. Si fuese usted a hacer un análisis general de cuál es la situación actual del concepto cultura en México, ¿podría identificar qué corrientes dominantes permean la antropología en este país, y qué factores contextuales condicionan que eso sea así?

**[EK]:** Tendría que reflexionar con más detenimiento para poder contestar a esta pregunta de forma adecuada. En cualquier caso, tenemos el marco de análisis que acaba usted de delinear. Durante un tiempo la palabra *cultura* fue una palabra mala; estaba el imperialismo, y se hablaba del imperialismo cultural, y se criticaba una forma de antropología que no se quería hacer, porque se pensaba que no llegaba a la raíz de los problemas. Después regresa el concepto, y paradójicamente, resucitado bajo la influencia de los textos de Gramsci. Tenemos así casi la paradoja de que era un marxista quien hablaba de cultura y, más aún, de folclore. Gramsci señalaba que si se quiere transformar la sociedad se tienen que estudiar no solamente las contradicciones objetivas, sino también la forma en que la gente vive esas contradicciones; esto es, hay que saber cómo la gente ve la sociedad y cómo la vive, y los afectos que tiene la gente con respecto a los fenómenos sociales. Todo esto comenzó en México con el estudio de las culturas populares como algo en plural: se podía hablar de culturas obreras, de culturas urbanas, etc.

En este sentido regresa el concepto de *cultura* como «cultura adjetivada» (Krotz, 1993b), y hay aportes importantes como el de Guillermo

Bonfil, quien con su *Méjico Profundo* (1987) nos hizo recordar que el concepto *cultura* no se debería analizar sin verlo dentro de relaciones de poder (Bonfil Batalla, 1988) dejemos aquí de lado el hecho de que luego mucha de la discusión sobre el trabajo de Bonfil tomó otros derroteros. A mí me pareció muy interesante aquella llamada de atención. Uno podría tener la impresión de que, efectivamente, con la reintroducción del concepto cultura desde el ángulo marxista, que estaba interesado en la movilización política y en la transformación social, se abrió mucho el abanico temático y también teórico de los análisis antropológicos, y aquí el trabajo de Bonfil fue un complemento y una corrección de lo que se había hecho antes desde ese ángulo. Pero igualmente tiene uno la impresión de que ese tipo de análisis nuevo sobre la dimensión cultural empezó a sustituir otros, como todos aquellos interesados en el estudio de la estructura social, que lamentablemente no cambió aunque cambiaron algunos fenómenos culturales y algunos aspectos de las relaciones de poder formales; esa estructura no ha cambiado a pesar de que ahora hay elecciones libres. Las estructuras de poder siguen siendo bastante persistentes, centralizadas, y son *ninguneadoras* de las personas. Así, tenemos que lo que en un momento fue un enriquecimiento de la antropología, que abrió nuevas posibilidades, fue al mismo tiempo una hipoteca: esta perspectiva llevó a ciertos estudiosos a una especie de exotización de los fenómenos analizados, porque se centran en aspectos que son muy interesantes pero poco relevantes en términos explicativos del proceso social. Hay también una corriente fuerte que no estudia tanto la cuestión cultural como tal, sino más bien la cuestión de la identidad, que de hecho es otra forma de estudiar la cultura a partir de la auto-identificación de los actores colectivos y que tiene mucha relevancia para la comprensión de la organización política; este campo ha ofrecido una riqueza muy grande. Pero luego, a partir de los años 90, hay una especie de cambio en el vocabulario antropológico bastante llamativo. Sin un cambio generacional, se transforma el vocabulario de tal manera que una serie de palabras que identificaban antes muchos estudios antropológicos han sido completamente sustituidas: clases sociales, lucha de clases, imperialismo, explotación, dominación. Esas palabras desaparecieron, y en cambio surgieron otras: globalización, diversidad, diferencia, subjetividad, etc. O sea, como acabo de decir, más orientadas hacia las cuestiones culturales y menos enfocadas en los aspectos socio-estructurales. La pregunta es: ¿hubo aquí un proceso de enriquecimiento que es acumulativo, aditivo, desde luego en un sentido dialéctico, o hubo un proceso de sustitución? Hay algunos lugares donde si uno dice «clases sociales» le miran como a alguien de un pasado remoto, o bien le preguntan que qué quiere decir

con eso: ¿es acaso un sustituto de «estratos sociales»? El problema es que, lamentablemente, no existe solamente pobreza, sino pobreza en el sentido de *clase empobrecida* y como resultado de la estructura social. Y hay que tener mucho cuidado con las palabras, porque las palabras nos predisponen, nos sugieren una visión general de las cosas, y, finalmente, la visión de la clase dominante siempre ha sido que los pobres son pobres porque así son, por su propia responsabilidad.

**[LFAF]:** Esta cuestión teórica parece muy consonante con el giro neoliberal que se consolida en esos procesos de democratización de finales de los ochenta, de finales de la llamada *década perdida* que antes mencionó. Esa década fue perdida, entre otras cosas, por los efectos dramáticos que a nivel social tuvo la renegociación de las deudas nacionales que fueron guiadas, precisamente como está ocurriendo en este momento en Europa, por organismos internacionales que abogaban por un modelo neoliberal, y que terminaron imponiéndose incluso en países que durante los noventa cambian muy significativamente su institucionalidad, incluso con la aprobación de nuevas constituciones y todo lo demás. Vemos por tanto la importancia de reflexionar sobre la producción de conocimiento como algo que no podemos aislar de contextos políticos que van más allá de lo que ocurre en la Academia. Por ejemplo, el giro que se produce en los noventa es doblemente significativo. Por un lado está ese cambio de vocabulario en el lenguaje antropológico que usted acaba de reseñar, pero vemos también cambios en las prácticas institucionales, vemos por ejemplo la idea de la individualización de las identidades colectivas que se produce por ejemplo en el desarrollo de los censos nacionales: se introduce la auto-identificación individual como acceso a la identidad étnica o racial. Esto podía superar prácticas discriminantes en el proceso censal, como el hecho de que alguien te mirase de arriba abajo, por así decirlo, y te clasificase en una u otra categoría censal. Pero queda también claro que el que cuaje tan bien el concepto de *auto-identificación* en ese momento tiene que ver con que ese criterio es muy consonante con los valores de individualización y de subjetivización de la identidad en el universo conceptual del neoliberalismo, que en buena medida sustituyen paradigmas de análisis estructural. En este marco de análisis, volvamos a la pregunta anterior: ¿podemos encontrar factores distintivos en la configuración de cómo nos acercamos a la cultura hoy en día? Y, ya que este tipo de influencia contextual suele ser canalizada a través del diseño de programas de Antropología en las universidades, si usted fuese a hacer un análisis de lo que ocurre en México, ¿qué influencias identificaría en estos diseños?

**[EK]:** Estamos en un proceso de transformación que no controlamos y que además no sabemos bien qué es. Los principales actores –los docentes, los investigadores, los estudiantes– están en una situación muy difícil, incluso cuando a veces quieren pensar sobre este proceso, pues no hay tiempo para hacerlo con detenimiento, y las autoridades, incluso cuando representan sus intereses, no tienen mucho margen de juego. Las políticas educativas generales son cada vez más impositivas. En México, por ejemplo, es llamativo ver cómo en una universidad «equis» se hace una discusión sobre el modelo educativo o académico y se presenta el modelo como resultado de un proceso de discusión, pero que quién sabe dónde se realizó, porque por lo general ni siquiera pasa por los órganos de decisión colectivos de la institución. Y al ratito uno ve que en muchas otras universidades del país se dan exactamente esos mismos procesos, con los mismos resultados y con los mismos modelos. Es decir, realmente hay una política general que muchos mexicanos piensan que está relacionada con la transformación general del sistema educativo europeo, por ejemplo, con lo ocurrido con el proceso de Bolonia. En México, y en general en América Latina, se están viendo algunos de esos elementos, pero no se sabe bien hacia dónde van. Justamente una de las críticas que han surgido en el seno de la Red Mexicana de Instituciones de Formación de Antropólogos (RedMIFA) es que nos adaptamos a estos cambios sin saber exactamente hacia dónde nos llevan. Porque como las políticas están directamente ligadas a modelos de financiamiento, o lo haces o simplemente te mueres por inanición. En muchos lugares esto genera estrategias de mimetización, lo cual es muy peligroso: un sistema que produce información equivocada sobre sí mismo va inevitablemente al fracaso. Hay un libro que sigue siendo fascinante al respecto de este tema, *La Alternativa*, de Rudolf Bahro (1979). Bahro muestra que la caída del sistema soviético, en su vertiente de la Alemania Oriental, tuvo como telón de fondo un tiempo en el que los que decidían ya no sabían lo que pasaba, y los que actuaban mandaban información que pensaban que los de arriba querían oír. Así, lo que ocurría es que nada tenía que ver ya con nada, a pesar de que todo se veía muy bien. Al final ni siquiera se necesitaba una revolución, sino que simplemente se produjo una implosión del sistema. Y algo así podría estar sucediendo ahorita en el sistema científico-educativo, y por eso es tan importante que las instituciones académicas hagan autoanálisis y traten de ver qué tipo de antropología se quiere hacer, viendo hacia dónde nos empuja este sistema.

Muchos tenemos la preocupación de que el objetivo del modelo actual sea crear o formar fundamentalmente técnicos en operaciones sociales, cosa que a lo mejor el sistema también necesita de alguna manera.

Pero eso sería un proceso formativo en otro nivel. Nosotros pensábamos que la universidad formaba gente para pensar la sociedad, cosa que es imprescindible para una posterior operación en el sistema. Pero es diferente crear operarios técnicos o científicos, y ahora la tendencia va más inclinada hacia lo primero, y precisamente con el argumento de que esto va a resolver el problema de los egresados en el llamado mercado laboral. Uno ve después que tal mercado laboral no existe –para hablar solamente de España, que es uno de los lugares donde más claramente se ve esta paradoja. También se ve en México al consultar las estadísticas: casi todos los puestos de trabajo creados durante el decenio pasado son de muy bajo nivel de especialización y remuneración. Si las escuelas universitarias se dejan empujar hacia eso, no resolverán el problema de los egresados, y al mismo tiempo se cortarán ellas mismas la rama del árbol en la que están asentadas.

**[LFaf]:** Una pregunta de cierre en relación al concepto *cultura*. Este concepto no solo está expuesto a cambios en ideas dominantes que afectan la epistemología de las ciencias sociales, sino que genera mucha frustración entre muchos analistas que, con razón, argumentan que ya no sabemos bien de qué hablamos cuando hablamos de cultura. Muy poca gente hace esfuerzos por definir el concepto, y muchos científicos sociales estarían dispuestos a sustituirlo por otro, si se pudiese encontrar un sustituto adecuado y útil para el análisis social. En el ámbito de la antropología no podemos trabajar sin este concepto, pero tampoco ya nadie se arriesga a presentar definiciones del mismo, como por ejemplo los fundadores de la disciplina trataron de hacer. ¿Dónde cree usted que estamos en este momento? ¿Cree que merece la pena retomar los esfuerzos de definición? Y si piensa que es así, ¿por dónde se debería encaminar dicho esfuerzo?

**[EK]:** Es algo muy arriesgado y no quisiera decir por dónde deberíamos ir. Pero sí puedo decir para qué me sirve a mí el concepto de *cultura*, que es básicamente para dos cosas. Una se relaciona, a pesar de todo, con Edward Tylor, quien, cuando define por primera vez y titubeantemente *cultura*, lo hace justamente en un contexto en el que el pensamiento europeo había sido sacudido por Darwin y por la discusión empírica (no doctrinal, ni filosófica, ni teológica) de los geólogos, los arqueólogos, los paleontólogos, sobre qué es lo específicamente humano. Y ahí, ese ser humano, lo que los humanos viven, lo que los humanos son y producen, eso es lo que llama *cultura*. Y con el planteamiento de Tylor comienza una discusión central para nuestra disciplina, porque él define algo que es característico de la especie humana y que, sin embargo, no existe en

singular. Porque lo que la especie humana tiene como diferencia frente a todas las demás especies vivas es la cultura en sus formas diversas. Y esta diversidad no solo se produce en el espacio, sino también a través del tiempo. Esa dinámica de lo que tenemos en común los seres humanos como especie y que es, al mismo tiempo, lo que nos diferencia a unos de otros por nuestra pertenencia a lo que llamamos comunidades culturales o culturas es lo que marca toda nuestra disciplina. Y en el nivel epistemológico nos empuja a refinar esa categoría central de la Antropología, la *alteridad*, a través de la cual observamos los fenómenos sociales.

La otra cosa para la que me sirve la cultura es cuando se define como lo específicamente humano. Aquí se abre toda una discusión sobre cuándo empieza la cultura, quiénes son los que podemos llamar los primeros seres humanos: ¿los *neandertales* lo son, o todavía no? ¿Los *cromañones* lo son, o quiénes? ¿Esos restos son de prehomínidos o son ya de humanos? ¿Se constata el uso del fuego o la existencia de un rito funerario? Yo creo que esta discusión no tiene solución definitiva, porque finalmente es un problema de clasificación. Sin embargo, en el nivel de la cultura y en su análisis nos fijamos en el lado subjetivo de la sociedad, y cómo esta es vivida, sufrida, pensada, sentida, simbolizada, comunicada, representada, enseñada. Y ahí creo que nos falta la dimensión utópica de la cultura, donde no solo se percibe y se representa y se siente la sociedad *como es*, sino también se piensa *como debería ser* –pues en ninguna parte es como debería ser.

Así, a través del concepto *cultura* podemos pensar la historia de la humanidad como una historia de hominización, pero no de una hominización que sucedió alguna vez en el pasado remoto, sino de una hominización todavía pendiente, la que tenemos todavía por delante. Se trata de mirar hacia adelante, hacia la etapa histórica cuando el ser humano sea realmente humano, porque viva en una cultura auténticamente humana: la cultura como casa del ser humano, en el sentido de hogar. Obviamente me inspiro para esto en Ernst Bloch y su teoría de la utopía; su *Principio Esperanza* (2007) termina precisamente con la evocación de este estar en casa. Este hogar lo estamos construyendo en la historia a través de experimentos culturales, sociales. Son culturales porque son análisis de cómo nuestra sociedad es y proyecciones de cómo podría ser. Este reconocimiento de su dimensión utópica me parece otra de las líneas importantes para pensar este concepto *cultura*.

Agregaría todavía una cuestión más. Constantemente se habla de la crisis de la antropología. Creo que una ciencia siempre debe estar en crisis, porque siempre estamos autoanalizándonos, y viendo cómo lo podemos hacer mejor. Y no solamente para crear un conocimiento más adecuado

de la realidad, sino porque la realidad está urgida de transformación. Me parecen muy importantes también para la antropología movimientos como los de los «indignados» y los «ocupas», porque ellos no solo protestan contra algo que va contra sus intereses y contra el gobierno, sino porque se identifican como víctimas de una sociedad, de un modelo de organización social. La protesta no va contra un gobierno, sino va contra algo más general, aunque es difícil decir qué es exactamente. Ayer hubo elecciones presidenciales en Estados Unidos, y a muchos de nosotros nos parece muy bien que sea Obama el elegido<sup>1</sup>; pero finalmente es una cuestión totalmente secundaria. La cuestión principal es cómo funciona la sociedad estadounidense. El discurso de Obama tras su victoria fue muy interesante, porque insistió no solamente en los soldados, sino también en la ciencia y en la tecnología y las universidades. Y los movimientos de los que estamos hablando tratan precisamente de analizar cómo están organizadas, hacia dónde van encaminadas las sociedades en las que se desarrollan. Por eso señalan con el dedo las instituciones financieras, la bolsa de valores, los bancos, y también a los banqueros, porque finalmente los bancos tampoco existen solos, hay gente que los maneja, aunque muchos de quienes los manejan también sean víctimas del sistema, como todos los demás. Lo que nos muestran estos movimientos es que estamos en una situación en la que necesitamos las ciencias sociales. Y necesitamos la antropología. También el antropólogo, aunque no sea economista ni polítólogo, puede contribuir a estos debates. Por ejemplo, mostrando cómo se transforma la cultura, cómo se crea ideología, cómo se transforman los sueños o cómo los sueños contradicen a la realidad abriendo perspectivas hacia otras formas más humanas de vida, mostrando la existencia y la emergencia de otras tendencias históricas en la realidad social estudiada. Creo que estamos en una situación donde tenemos que trabajar mucho porque tenemos mucho que hacer.

## Referencias bibliográficas

- Bahro, R. (1979). *La alternativa: contribución a la crítica del socialismo realmente existente*. Madrid: Alianza Universitaria.
- Bloch, E. (2007). *El principio esperanza* (Vol. 3). Madrid: Trotta.
- Bonfil Batalla, G. (1987). *Méjico profundo: una civilización negada*. México: Grijalbo.
- Bonfil Batalla, G. (1988). La teoría del control cultural en los procesos étnicos. *Anuário Antropológico*, 86: 13-53.

---

1. Obama fue reelegido para un segundo mandato presidencial en los Estados Unidos el 06 de Noviembre de 2012.

- Cardoso de Oliveira, R. (1999 y 2000). Peripheral anthropologies “versus” central anthropologies. *Journal of Latin American Anthropology*, 4(2) y 5(1): 10-30.
- Krotz, E. (1993a). La producción de la antropología en el sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, 3(6): 5-11.
- Krotz, E. (Comp) (1993b). *La cultura adjetivada: el concepto ‘cultura’ en la antropología mexicana actual a través de sus adjetivaciones*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Krotz, E. (1996). La generación de teoría antropológica en América Latina: silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida. *Maguare*, 11-12: 25-39. En <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/viewFile/17147/17995>
- Krotz, E. (1997a). Anthropologies of the South: their rise, their silencing, their characteristics. *Critique of Anthropology*, 17(3): 237-251.
- Krotz, E. (1997b). Las antropologías del sur: características y perspectivas de las ciencias antropológicas en Latinoamérica. En *Antropología e identidades en Centroamérica*. C. Murillo Chaverri, Ed. San José: Laboratorio de Antropología, Universidad de Costa Rica.
- Krotz, E. (2004). El concepto “cultura” y la antropología mexicana: ¿una tensión permanente? *Diálogos en Acción* (primera etapa): 21-29.
- Krotz, E. (2007). Las antropologías latinoamericanas como segundas: situaciones y retos. En *Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología (Balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas)*, tomo I. F García, Comp. Quito: Abya-Yala. En [http://www.academia.edu/2457281/II\\_Congreso\\_Ecuatoriano\\_de\\_Antropolog%C3%A9tica\\_y\\_Arqueolog%C3%A9tica\\_Balance\\_de\\_la\\_%C3%BAltima\\_d%C3%A9cada\\_aportes\\_retos\\_y\\_nuevos\\_temas](http://www.academia.edu/2457281/II_Congreso_Ecuatoriano_de_Antropolog%C3%A9tica_y_Arqueolog%C3%A9tica_Balance_de_la_%C3%BAltima_d%C3%A9cada_aportes_retos_y_nuevos_temas)
- Krotz, E. (2008). Antropologías segundas: enfoques para su estudio. En *Presencia de José Lameiras en la antropología mexicana*. J. E. Zárate, Ed. Zamora: El Colegio de Michoacán. En <http://es.scribd.com/doc/138361865/Antropologias-Segundas-E-Krotz#scribd>
- Ribeiro, G. L. y Escobar, A. (2008). *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Popayán: Wenner-Gren Foundation/Envión/CIESAS.
- Varios Autores (2011). La enseñanza de la antropología “propia” en América Latina. *Alteridades*, 21(41):9-96. En [http://www.uam-antropologia.net/index.php?option=com\\_content&view=article&id=161:alteridades-51&catid=96&Itemid=481](http://www.uam-antropologia.net/index.php?option=com_content&view=article&id=161:alteridades-51&catid=96&Itemid=481)