



Antípoda. Revista de Antropología y
Arqueología

ISSN: 1900-5407

antipoda@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes
Colombia

Uribe, Carlos Alberto

Mimesis y paideia antropológica en Colombia

Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología, núm. 1, julio-diciembre, 2005, pp. 67-78

Universidad de Los Andes

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81400105>

- 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

MIMESIS Y PAIDEIA ANTROPOLÓGICA EN COLOMBIA

CARLOS ALBERTO URIBE

Profesor asociado Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Colombia

Profesor asociado Departamento de Psiquiatría, Universidad Nacional de Colombia

curibe@uniandes.edu.co

RESUMEN En este ensayo se discute el desarrollo de tradiciones de pensamiento antropológico en Colombia desde la óptica de la didáctica de la disciplina en el ámbito universitario. Los conceptos que sirven de base para la argumentación son los de mimesis, paradigma y programas de investigación. Al preguntarse por la figura del maestro (o maestra) en la academia antropológica nacional y la ausencia relativa de nombres que merezcan este reconocimiento, se exploran las relaciones entre la comunidad antropológica nacional y las antropologías metropolitanas y sus influencias en nuestro medio. Desde esta perspectiva, la academia antropológica nacional sólo se valida en cuanto sirva de mediadora, en el plano local, de programas de investigación y teorías externas. En consecuencia, el papel de los docentes de nuestras “escuelas” se evalúa desde su función de mediadores de los grandes maestros de la academia internacional.

ABSTRACT This essay discusses the development of Colombian Anthropology from the perspective of university academic training. The key concepts used here are mimesis, paradigm, and research programs. While asking for the presence of great masters in the development of Colombian anthropological thinking, and the relative absence of names who deserve this classification, the essay explores the relationships between the local anthropological community and the metropolitan anthropologies, and their influences in Colombia. The argument maintains that local anthropological thinking is only validated in so far as it serves to mediate foreign research and theory, and thus, local anthropologists are best understood as the local translators of the great masters of the global anthropological community.

67

PALABRAS CLAVES:

Docencia antropológica, historia de la antropología colombiana, antropologías metropolitanas y antropología local.

KEYWORDS:

Anthropological training, History of Colombian Anthropology, Metropolitan and Local Anthropologies.

MIMESIS Y PAIDEIA ANTROPOLÓGICA EN COLOMBIA

CARLOS ALBERTO URIBE

(Dedico este escrito a "George Morel"

—JORGE MORALES G.)

S

EGÚN ZYGMUNT BAUMAN (2002: 82-84), una descripción paradigmática de la situación en la que se encuentran todos los etnólogos aparece en el relato de Jorge Luis Borges "La busca de Averroes". Ocupado en la traducción de una traducción de la obra de Aristóteles, la Poética, Averroes se había tropezado con dos palabras, tragedia y comedia, ante las cuales "nadie, en el ámbito del islam —escribe Borges—, barruntaba lo que querían decir". Por mucho que lo intentó, el Averroes de Borges no lograba encontrar en ninguna fuente escrita lo que las tales palabras podrían significar. Su problema era más que lingüístico. El teatro era por entero desconocido en el islam, y su experiencia estaba más allá del mundo en el que Averroes había nacido y vivido. Al final, Averroes se contentó con escribir: "Aristu [Aristóteles] denomina tragedia a los panegíricos y comedias a las sátiras y anatemas. Admirables tragedias y comedias abundan en las páginas del Corán y en las mohalacas del santuario". Acto seguido, Borges explica la intención de su relato:

En la historia anterior quise narrar el proceso de una derrota. Pensé, primero, en aquel arzobispo de Canterbury que se propuso demostrar que hay un Dios; luego en los alquimistas que buscaron la piedra filosofal; luego en los vanos trisectores del ángulo y rectificadores del círculo. Reflexioné, después, que más poético es el caso de un hombre que se propone un fin que no está vedado a los otros, pero sí a él. Recordé a Averroes que, encerrado en el ámbito del islam, nunca pudo saber el significado de las voces tragedia y comedia.

Según Bauman (2002: 83), después del anterior trozo viene lo principal: la anticipación de Borges a las "atormentadas introspecciones y a las deslumbrantes revelaciones de los antropólogos culturales":

Referí el caso: a medida que adelantaba, sentí lo que hubo de sentir aquel dios mencionado por Burton que se propuso crear un toro y creó un búfalo. Sentí que la obra se burlaba de mí. Sentí que Averroes, queriendo imaginar lo que es un drama sin haber sospechado lo que es un teatro, no era más absurdo que yo, queriendo imaginar a Averroes, sin otro material que unos adarmes de Renan, de Lane y de Asín Palacios. Sentí, en la última página, que mi narración era un símbolo del hombre que yo fui, mientras la escribía y que, para redactar esa narración, yo tuve que ser aquel hombre y que, para ser aquel hombre, yo tuve que redactar esa narración, y así hasta lo infinito. (En el instante que yo dejo de creer en él, “Averroes” desaparece.) (Borges 1994 [1952]).

Acabado el cuento de Borges, la pregunta es: ¿cuáles son esas atormentadas introspecciones y deslumbrantes revelaciones antropológicas que suscitó en Bauman su lectura? Preguntas que tienen que ver con la paradoja que atrapa la labor etnográfica. La respuesta no puede ser otra que lo que Bauman llama la “barricada de la traducción”: “tanto el traductor como el traducido o lo traducido se hacen realidad y se desvanecen en el mismo proceso de traducción, siendo cada uno de ellos una pantalla imaginaria sobre la que se proyecta la misma labor de comunicación en curso” (Bauman, 2002: 84). Por ello no se debe preocupar uno, dice Bauman, de lo que se pierde en la traducción: siempre es mejor atenerse a lo que se puede ganar en el hecho mismo de realizar la traducción. Y ello porque la traducción es un proceso continuo, un diálogo inacabado e inconcluyente, remata Bauman, destinado a permanecer así. Y destinado, además, a hacer de ambos participantes en ese diálogo perfectos y perennes extranjeros en unas fronteras siempre cambiantes, con unos límites difusos y en perpetua labilidad. “Es más ajustado a la realidad —concluye Bauman— describir nuestra difícil situación como una vida que transcurre en *tierra de frontera*” (Bauman, 2002: 88; *itálicas en el original*).

Las reflexiones anteriores las traigo a cuento a propósito del tema que en esta ocasión nos convoca: el de los encuentros y desencuentros entre la antropología que se realiza en los países metropolitanos, en especial en los países noratlánticos, y la antropología que se adelanta en una periferia como Colombia. Porque es que se me antoja que a más de estar nosotros los antropólogos de estos lares atrapados en la barricada de la traducción en relación con aquellos a quienes tratamos de representar en nuestros quehaceres intelectuales, estamos asimismo atraillados en nuestra relación con las traducciones que se realizan en los centros de la antropología mundial. Como el Averroes de Borges, nuestro dilema es cómo salir adelante en nuestras traducciones de traducciones.

Se ha escrito mucho sobre las asimetrías que existen entre las antropologías metropolitanas y las antropologías periféricas. A riesgo de simplificar, el argumento siempre se procede a señalar cómo existe un desequilibrio en la distri-

bución del poder en el “sistema académico mundial”, de tal manera que las reglas del juego son siempre definidas en las comunidades antropológicas de Estados Unidos, Inglaterra y Francia, principalmente. Así, lo que cuenta como “buena” antropología —por ejemplo, cuáles son los problemas más relevantes para investigar, cuáles son las soluciones teóricas más sofisticadas o más avant-garde, quién innova y quién simplemente duplica, qué autor o autora son los más destacados en ésta o aquella área de la disciplina y quién hace avanzar los linderos del discurso antropológico— siempre parece ser resuelto en esos países y no en el resto de países que también tienen comunidades antropológicas consolidadas. Aunque hay excepciones, notablemente el caso de la India, y en América Latina, del Brasil y de México, no parece haber forma de competir con el volumen de la producción antropológica metropolitana, sus congresos, sus publicaciones periódicas, la cantidad de fuentes de financiación y de recursos para apoyar la investigación. Ello para no mencionar la contundencia de las cifras demográficas, que muestran cómo esas comunidades antropológicas centrales cuentan con miles de practicantes de la disciplina en todas sus ramas y variedades posibles.

El resultado global de esta situación es, según algunos autores, por ejemplo, Esteban Krotz (1996; 1997), un silenciamiento de esas otras antropologías que a lo sumo se ven como “ecos” o “versiones diluidas” de la antropología que es y continúa siendo únicamente aquella que se produce en el centro. Un silenciamiento, añade Krotz (1997), que hace que las antropologías periféricas no existan en realidad ni en sus propios países, por cuanto sus trayectorias y logros particulares siempre son vistos, en una relación de subordinación, en función del devenir de las escuelas, paradigmas, autores y hasta las modas del centro. Asimismo, para este antropólogo mexicano, las tensiones y contradicciones entre los dos tipos de antropología nunca son abocadas de maneras explícitas, dando curso, en cambio, a una especie de actitud paternalista y benevolente de parte de los antropólogos y antropólogas metropolitanos hacia sus colegas “menos favorecidos”, colegas que, dicho sea de paso, a menudo forman parte del grupo de informantes “nativos” de los anteriores, puesto que “el campo” para los antropólogos del Norte siempre parece comenzar en las universidades y centros de producción de conocimiento antropológico locales. Y, como a menudo sucede con casi todos los informantes, poco crédito reciben cuando los primeros publican sus escritos y se llenan de gloria en sus congresos y simposios. Claro está, anota en este particular Krotz (1997), y es justo añadirlo aquí, los locales también tienden a ver a sus congéneres antropológicos del centro como fuentes de becas y de bibliografías actualizadas, así como de invitaciones a sus universidades, entre muchos otros dones.

Para concluir este punto, quiero citar aquí las palabras de un antropólogo japonés, Takami Kuwayama, quien en un número reciente de la revista *Anthro-*

pology Today se queja acremente de cómo los nativos, incluso los antropólogos nativos de Japón, no constituyen todavía contertulios de igual valía en el diálogo antropológico con sus colegas noratlánticos. Y que conste que es un japonés quien esto escribe:

(...) los antropólogos del centro pueden ignorar con tranquilidad a los académicos de la periferia sin arriesgar con ello su carrera, mientras que estos últimos serían considerados como “ignorantes” e incluso como “atrasados” si llegaran a mostrarse como desconocedores de la investigación que los primeros realizan. Esta relación asimétrica muestra que el centro tiene el poder de dictar los modos dominantes del discurso académico. La periferia se ve forzada a aceptarlos, por ejemplo, mediante el expediente de adoptar las teorías de los académicos del centro, sus métodos y sus estilos de escritura, si sus miembros quieren llegar a ser reconocidos internacionalmente (Kuwayama, 2003: 11; mi traducción).

No me interesa profundizar más en esta descripción, que por lo demás es un tanto simplista y hasta un poco injusta. Porque es que, en primer lugar, las antropologías periféricas no constituyen un todo homogéneo, como ciertamente tampoco lo son las antropologías centrales. En segundo lugar, poca culpa tienen los centros antropológicos metropolitanos en que sus pares de la periferia siempre estén más dispuestos a verlos a ellos, a estudiar sus trabajos y producciones y a validarse en términos de ellos, que a interactuar con sus pares de comunidades antropológicas de países también ubicados en la periferia. Y en tercer lugar, no se puede afirmar con justicia que todos los colegas extranjeros que nos visitan, o que desarrollan sus trabajos entre nosotros o en el territorio de nuestros países, asuman el paternalismo de marras o estén siempre dispuestos a apropiarse de manera descarada de nuestros conocimientos. Por el contrario, siempre hay muchos antropólogos del centro que están de veras dispuestos a brindar sus saberes y su tiempo y dedicación en pro de la consolidación de proyectos de investigación locales, o de elevar el nivel del entrenamiento y la discusión antropológica de nuestras comunidades intelectuales (Uribe, 1997). Y aunque no es del caso mencionar nombres, mucho se ha beneficiado la antropología colombiana con la presencia entre nosotros de pares internacionales, desde aquellos tiempos heroicos cuando el francés Paul Rivet y un grupo de antropólogos de diversos países europeos iniciaron el entrenamiento de antropólogos y antropólogas colombianas en el antiguo Instituto Etnológico Nacional.

Paso entonces a lo que constituye mi preocupación principal en este ensayo, esto es, ¿cómo podríamos hacer para que desapareciera el Averroes de nuestro desasosiego? Creo que un primer paso es emprender una especie de sociología del conocimiento antropológico en un país como Colombia, empresa

ésta que debe ser comparativa y de la que apenas puedo ofrecer aquí un mero esbozo.

Pensemos, pues, comparativamente los estudios de antropología en países como Estados Unidos e Inglaterra y el entrenamiento de los antropólogos colombianos. Hasta hace muy pocos años, la principal diferencia era la inexistencia de estudios postgraduados en antropología en nuestro medio. Mientras que aquí se suponía todavía, después de décadas desde que se inició la cátedra universitaria de la disciplina, que en el pregrado se podrían formar investigadores en el pleno sentido de esta expresión, en el centro los antropólogos se entrenaban como investigadores en el postgrado, con miras a desplegar su actividad posterior hacia la vida universitaria. En esos países, el punto de corte para determinar quién podría aspirar al doctorado era el de que su tesis de grado debería ser una aportación original al conocimiento.

Ahora bien: en el centro, optar por estudiar antropología significó hasta más o menos la década de 1960 entrar a algo que se llamaba una escuela o una tradición del pensamiento antropológico, generalmente identificada con alguno de los grandes maestros de la antropología que dominaron de manera casi monopólica las admisiones, las becas, las publicaciones y las promociones dentro de sus respectivas comunidades académicas. De esta forma, en Estados Unidos, por ejemplo, los herederos de Franz Boas perpetuaron su poder casi sin excepciones sobre los principales centros académicos de ese país, mientras que en Inglaterra, figuras como Malinowski, después trasplantado a Estados Unidos, Radcliffe-Brown y Evans-Pritchard, para mencionar algunos, hicieron lo propio. Estudiar antropología, entonces, significaba ponerse bajo la égida de alguno de estos grandes monstruos, y el entrenamiento consistía en buena parte en una gran imitación mimética por parte del neófito, quien empezaba por tenerse que leer todas sus publicaciones y las publicaciones de sus adeptos. El poder de los maestros era tal que el neófito era enviado a un sitio particular del planeta para estudiar un grupo previamente seleccionado por ellos, y según una definición de problemas también delimitada por el programa de investigación del propio maestro. Tal escogencia implicaba, desde luego, mayor o menor apoyo en la consecución de los fondos necesarios para “ir allá”. Al regreso del aspirante, el maestro desempeñaba igual papel preponderante en la publicación del correspondiente libro desarrollado a partir de la tesis doctoral, publicación que desde luego señalaba la entrada en firme del nuevo profesional dentro del gremio antropológico. De esta manera, las escuelas antropológicas estaban en su base cimentadas por sólidos vínculos maestro-discípulo que formaban verdaderos linajes de investigadores, que en ocasiones se extendían por varias generaciones y, en la medida en que los nuevos profesionales se ubicaban en otros departamentos de antropología, la extensión de estos linajes también

ampliaba su distribución geográfica. Huelga añadir que esta visión del entrenamiento antropológico supone dos argumentos: primero, que en una situación maestro-discípulo una buena parte de la transmisión del conocimiento se apoya en la identificación del discípulo con la visión y el estilo antropológicos del maestro, y en una subsiguiente imitación del mismo; segundo, que la creación de una escuela o paradigma antropológico desencadenaba la aplicación de un consistente programa de investigación realizado, en últimas, por una comunidad concreta de personas identificada con sus presupuestos, la definición de los problemas, las bases teóricas adecuadas para enfrentarlos y lo que constituía una solución adecuada a las preguntas de investigación¹.

En esos países, la transmisión del conocimiento antropológico no siempre procedía desde luego de forma tan fluida. Los linajes antropológicos con frecuencia se fracturaban, como sucede siempre con todos los vínculos de consanguinidad, dando lugar a fisuras que se traducían en enconados y animados debates y a la fundación de nuevos linajes locales que pronto clamaban el título de ser una nueva escuela bajo el firmamento antropológico. En el seno de estos últimos se procedía a reinaugurar, por supuesto, los mecanismos anteriores de transmisión de saberes, que contaban a su favor un hecho innegable: la posibilidad de desarrollar programas de investigación de largo aliento, todo ello apoyado por una expansiva parafernalia de apoyo infraestructural al pensamiento y al estudio.

A partir de la década de 1960 las cosas se hicieron un poco más complejas en el centro, sobre todo en Estados Unidos, donde sobrevino una gran explosión de nuevos departamentos de antropología en todo el país, con su concomitante necesidad de llenar una cada vez más creciente apertura de plazas para docentes, generándose con ello que se debilitara el control de los grandes maestros de la antropología en ese país. También en esos años surgen en el panorama antropológico mundial una serie de nuevos “ismos” que entraron a disputarle el terreno al “ismo” entonces dominante en la antropología anglosajona, el estructural-funcionalismo. Me refiero aquí a escuelas más o menos homogéneas como los diversos estructuralismos, el marxismo en sus varias vertientes y la ecología cultural, por una parte, sin olvidar la sociobiología, heredera de los etologismos postdarwinianos, por la otra. Pienso, con todo, que a pesar de que estas irrupciones hicieron del conjunto de la profesión antropológica un ejercicio mucho más ecléctico en esos países, ejercicio no exento, por supuesto, de la

1. Estos dos últimos argumentos son una derivación, bastante libre, de las ideas de René Girard (1985; 1995) en torno a lo que él denomina la imitación y la rivalidad mimética, así como todo lo que se desprende de la visión histórico-sociológica del conocimiento científico que surge a partir de la obra de Thomas S. Kuhn (1970). Para una discusión de la idea de Kuhn sobre paradigma en la antropología, cf. Cardoso de Oliveira (1996) y Krotz (1996).

animación en los debates académicos y en las publicaciones, los sistemas de transmisión del conocimiento antropológico permanecieron inalterados. Como permanecen en buena medida inalterados aún en la actualidad, cuando el panorama antropológico mundial se ha hecho infinitamente mucho más complejo con esta proliferación de “ismos” y de “post” cualquier cosa en la que ahora vivimos. Y es que es mi firme sentir que en el centro la figura del maestro antropológico (o de la maestra antropóloga) está muy consolidada como aquella en torno a la cual se estructura todo el saber académico antropológico.

La anterior transición entre la década de 1960 y la de 1970 es particularmente importante para una mirada a una antropología periférica como la colombiana. En efecto, éstos son los años en los que la enseñanza antropológica ingresa de manera definitiva a las universidades colombianas, finalizando así un poco más de veinte años de entrenamiento en el Instituto Etnológico Nacional y en su heredero, el antiguo Instituto Colombiano de Antropología. A la par, éstos son los años en los que se acaba la influencia de la vieja etnología a la francesa en nuestra escuela antropológica, y se entroniza la visión de la antropología norteamericana como la forma preponderante de organizar los nuevos programas académicos de antropología en las universidades².

Lo cual no significó que se abandonara lo francés en nuestros departamentos. Porque es que un rasgo característico que desde entonces muestran la docencia y la investigación en nuestros centros académicos es que tanto la una como la otra están muy marcadas por el sitio en el exterior donde se formaron los jóvenes profesores y profesoras que pronto reemplazaron en las universidades a los que se han llamado “pioneros” de la antropología en Colombia, esto es, la treintena o algo así de antropólogos y antropólogas que se formaron principalmente bajo la égida de Paul Rivet y sus primeros discípulos colombianos. Al sitio de formación hay que añadirle los compromisos políticos e ideológicos que asumieron los que para los finales de los años de 1970 y comienzos de 1980

2. Todas estas transiciones bien pueden ser una parte de la explicación de la precariedad que marcó el inicio de la antropología universitaria, precariedad que puede ilustrarse a partir de la carencia de materiales bibliográficos en español. Tales limitaciones hicieron del mimeógrafo un dispositivo fundamental en esos primeros departamentos de antropología. En efecto, impresos en mimeógrafo circularon las conferencias, los ensayos y los artículos tomados de revistas extranjeras, capítulos de libros y hasta traducciones completas al español de libros como *The Rise of Anthropological Theory* de Marvin Harris (1968). (O sea, la traducción de la traducción, como en el caso del Averroes de Borges.) Ello hizo que los originales se constituyeran en preciadas posesiones que la mayoría de las veces eran prestados por sus dueños y tomados de sus bibliotecas particulares.

En esas impresiones mimeografiadas los neófitos de entonces tratábamos de empaparnos de los avances y debates teóricos de las antropologías centrales, y también de la antropología latinoamericana, especialmente de la mexicana, dada la poca disponibilidad de libros y revistas en español o en lenguas extranjeras (excepto, quizá, por la literatura marxista), y lo magro de los fondos bibliográficos de antropología en nuestras bibliotecas. Estos materiales bibliográficos “artesanales” fueron el pan de todos los días de los estudiantes universitarios hasta más o menos mediados de la década de 1990. Como un hecho desafortunado en términos de una futura reconstrucción de esta etapa de la historia de la antropología nacional, casi todos estos materiales fueron desechados a mediados de esa última década.

eran jóvenes docentes, así como las lecturas que ellos y ellas realizaron dentro de sus propios programas de investigación. Porque es que aquí hay que considerar que en esta generación, llamémosla provisionalmente “intermedia” (o, quizá mejor, del Frente Nacional), no todos los antropólogos y antropólogas salieron a “especializarse”, como se estilaba decir, en el exterior. Muchos y muchas han realizado exitosas carreras profesionales fundamentalmente a partir de los viejos estudios de pregrado, que hasta 1980 solían denominarse como de Licenciatura. Y es que también hay que decir que es esta generación intermedia de antropólogos la que se ha encargado de asumir casi todo el peso de la docencia, la investigación y la administración de la antropología en nuestro país durante los últimos 25 años, o una cifra parecida. Si lo hizo bien o lo hizo mal no me corresponde a mí decidirlo. El caso es que sólo en los últimos 10 años se está presentando en nuestras universidades un reemplazo generacional, en la medida en que los discípulos y discípulas de los antropólogos de esa generación han ingresado a sus cuerpos docentes ahora en calidad de colegas. La mayoría de ellos, vale decirlo, ingresan a la academia con títulos académicos superiores, maestrías y doctorados, generalmente conseguidos en universidades de los países del centro antropológico. Este reemplazo generacional se acelerará en los próximos años, por cuanto antes de otros 10 años los “intermedios” acabarán todos por jubilarse.

Escribí antes que los académicos más jóvenes fueron todos discípulos de esa primera generación de antropólogos formados en nuestras universidades. En un sentido formal, lo fueron ciertamente. Pero no creo que ellos y ellas piensen de sus antiguos docentes y ahora colegas como sus maestros, o por lo menos no los piensan en el sentido en que usé esta expresión para el caso de los países metropolitanos. Dos hechos incuestionables me llevan a hacer esta afirmación. El primero tiene que ver con el hecho de que en la antropología colombiana nunca ha habido maestros en ese sentido, excepto Paul Rivet y unos pocos de la generación de los pioneros (por ejemplo, Gerardo Reichel-Dolmatoff y Virginia Gutiérrez de Pineda), y quizá una media docena de profesores y profesoras de la generación intermedia. Esta afirmación puede aparecer demasiado taxativa a primera vista, pero creo que una investigación histórica sobre la práctica profesional la demostraría. Y es que desde el mismo momento en que Rivet salió del país, entre otras razones por un enfrentamiento con su primer discípulo colombiano, algunos de sus otros discípulos comenzaron una incómoda competencia por ocupar el puesto del heredero: y existe una voluminosa correspondencia entre los colombianos y el maestro Rivet, ya para entonces de regreso en el Museo del Hombre en París, que así lo demuestra³. Igual sucedió con

3. Agradezco a Roberto Pineda Camacho el haberme facilitado transcripciones de esta correspondencia. Las trans-

los de la generación de pioneros que fundaron los primeros departamentos de antropología en las universidades colombianas: sus discípulos terminaron por rebelarse frente a una antropología que parecía ya caduca y demasiado comprometida con el statu quo local, que a la postre produjo su salida de la cátedra y su reemplazo por los primeros licenciados en antropología de la que aquí he llamado la generación intermedia. Y ya lo dije: los profesores y profesoras universitarios de esta última cohorte tampoco tienden a ser considerados como maestros, en el sentido propuesto aquí de esa expresión, por sus pupilos más jóvenes. Un observador externo con inclinaciones freudianas estaría pronto a afirmar que la trayectoria de la antropología académica se caracteriza por una repetida puesta en escena del “asesinato simbólico del padre”, pero prefiero no involucrarme en finas discusiones de este tipo.

Aunque uno podría afirmar que la no existencia de grandes maestros en nuestro medio, aparte de darle su perfil a la antropología local, es algo que debe ser bienvenido, hay un segundo hecho que también tiene que ser considerado en esta cuestión. Éste tiene que ver con que nuestros maestros tienden a ser también los grandes maestros de las antropologías metropolitanas, bien sea porque en algunos casos los antropólogos colombianos que se especializan en el exterior logran la admisión en las escuelas de esos grandes maestros, o porque, como lo anotaba el japonés Kuwayama, sería el colmo de la “ignorancia” y del “atraso” que un antropólogo o antropóloga local no conociera la literatura antropológica mundial: y aquí mundial quiere en realidad decir metropolitana.

El resultado de toda esta conjunción de factores me parece claro. Se es un “buen” docente universitario en nuestro medio —cualquier cosa que aquí signifique “buen”— en la medida en que se haga una mediación adecuada con la antropología metropolitana. Esto quiere decir que ejercer la docencia universitaria impone la necesidad de actuar desde una posición mimética en relación con un centro o centros de producción de conocimientos metropolitanos, y sobre todo, con relación a las figuras tutelares de los correspondientes linajes. Asimismo, ser un estudiante de antropología en nuestro medio puede llegar a convertirse en un ejercicio de mimesis doble: se imita a quien imita, y como el Averroes de Borges, al final quedamos atrapados en traducciones de traducciones. Las tragedias se vuelven panegíricos y las comedias quedan convertidas en sátiras y anatemas.

La conclusión de estos razonamientos no puede ser otra que la academia antropológica nacional se valida en cuanto sirva de mediadora, en el plano local, de los programas de investigación y las teorías pertenecientes a comunida-

des antropológicas centrales. De igual forma, el papel de los docentes de nuestras “escuelas” sólo se valida en cuanto sean buenos mediadores de los grandes maestros de la academia internacional. Todo lo cual conlleva un grave riesgo: que esos docentes sientan como imperativo el ser buenos intérpretes de modas allende las fronteras. Y la copia puede convertirse fácilmente en simulacro y pastiche.

Los planteamientos anteriores me han dejado, lo sé, en una posición vulnerable. Porque no es que yo quiera desconocer, a estas vueltas del camino, la inmensa producción antropológica nacional que está ahí a ojos vista. Todo lo contrario: es indudable que a medida que pasan los años se nota un gran dinamismo en la investigación, una mayor solidez argumentativa y una creatividad que hoy hacen de la disciplina un campo radicalmente diferente del que era hace unos treinta años cuando nos volvimos licenciados, para seguir con el uso de terminologías arcaicas.

Tampoco soy partidario —ni aquí lo estoy sugiriendo— de volver a un cierto provincialismo xenófobo, de modo tal que se evite o se censure un conocimiento adecuado de la producción antropológica mundial, incluida aquí, ahora sí, la producción de otros países periféricos. De nuevo: todo lo contrario. Porque de lo que se trata es de romper con la veneración con la que hemos entronizado a veces a esos grandes maestros internacionales investidos con poderes casi taumatúrgicos. Debemos, empero, no dejar de “conversar” con ellos en un plano igualitario, al dejar de lado una cierta mentalidad de periferia de la que aún a veces somos prisioneros.

Llego entonces a una propuesta final. Estoy bien convencido de que lo que se trata es de fortificar nuestros propios programas de investigación. Dentro de éstos debemos aplicar concienzudamente nuestra creatividad e innovación. Y aquí debo ser enfático: programas de investigación propios hace décadas hemos tenido. En nuestra ya larga agenda, por ejemplo, hemos incluido temas como el anticolonialismo y la dependencia, antes de que se hablara de la postcolonialidad y la subalternidad. Hace ya mucho empezamos a hablar de la fricción y las relaciones interétnicas como una estrategia de escape de los estrechos linderos de los estudios de comunidad. La etnohistoria formaba parte de nuestro temario antes de que se pusiera en la liza la antropología histórica. El marxismo estaba con nosotros antes que la crítica cultural. Y pensábamos la relación entre el texto literario y la etnografía antes del actual agite con la crisis de la representación.

Debemos, en suma, centrarnos en el problema de cómo seguir con la representación de este país, un país que clama por otras voces, por nuestras voces, en un diálogo que aleje, por fin, mediante un ejercicio amoroso de reflexión y autorreflexión, nuestros puntos ciegos, nuestros terrores y fantasmas. Además,

llegó la hora de lanzarnos en la búsqueda de nuevos desafíos en la paideia antropológica. Debemos, ahora sí, emprender la formación local de doctorados. Nosotros ya podemos legitimarnos a nosotros mismos. Ya estamos listos para hacer desaparecer el Averroes de entre nosotros. El problema del desencuentro entre las antropologías metropolitanas y periféricas, como en el caso del Averroes de Borges, desaparece en el instante en que dejamos de creer en él. ✱

BIBLIOGRAFÍA

Bauman, Zygmunt

2002 *La cultura como praxis*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.

Borges, Jorge Luis

1994 [1952] *El Aleph*, Barcelona, Círculo de Lectores.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1996 "La antropología latinoamericana y la crisis de los modelos explicativos: paradigmas y teorías", en *Maguaré* (revista del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia), N° 11-12, pp. 9-23.

Girard, René

1985 *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona, Editorial Anagrama.

1995 *La violencia simbólica*, Barcelona, Editorial Anagrama.

Krotz, Esteban

1996 "La generación de teoría antropológica en América Latina: silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida", en *Maguaré* (revista del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia), N° 11-12, pp. 25-39.

1997 "Anthropologies of the South: Their Rise, their Silencing, their Characteristics", en *Critique of Anthropology*, Vol. 17, N° 3, pp. 237-251.

Kuhn, Thomas

1970 *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press.

Kuwayama, Takami

2003 "Natives as Dialogic Partners", en *Anthropology Today*, Vol. 1, N° 1, pp. 8-13.

Uribe, Carlos Alberto

1997 "A Certain Feeling of Homelessness: Remarks on Esteban Krotz's *Anthropologies of the South*", en *Critique of Anthropology*, Vol. 17, N° 3, pp. 253-261.