

# **MAGUARE**

**REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA**

## **ANTROPOLOGIA EN LATINOAMERICA**

**Nos. 11-12**

**Santafé de Bogotá**

**1996**

FOTO/PORTADA

Alberto Segura

Mola cuna, San Blas (Panamá). Tomada de: *Günter Hartmann.*  
*Molakana, Volks Kunst der Cuna, Panama.*

Berlin: Museum für Völkerkunde, 1980.

ILUSTRACIONES/PAGINAS INTERIORES

Cesteria yekuana

Petroglifos del Huila. Tomados de:  
Revista *OPA* Vol. I No. 3, 1995.

# MAGUARE

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

---

RECTOR  
Guillermo Páramo

---

DECANO  
Gustavo Montañez Gómez

---

DIRECTOR  
François Correa

---

MAGUARE

---

DIRECTORA  
Marta Zambrano

---

COMITE EDITORIAL  
Jaime Arocha - François Correa - Héctor Llanos  
Carlos Pinzón - Joanne Rappaport

---

DISEÑO EDITORIAL  
Lucy Silva

---

DIAGRAMACION  
Nadeyda Suárez Morales  
Unidad de Publicaciones  
Facultad de Ciencias Humanas

---

CORRECCION DE ESTILO  
Margarita Contreras

---

CARATULA  
Lucy Silva

---



Impresión: Imprenta Universidad Nacional (IUN)

ISSN: 120-3045

# CONTENIDO

## PRESENTACION

## ESTUDIOS

---

LA ANTROPOLOGIA LATINOAMERICANA  
Y LA "CRISIS" DE LOS MODELOS  
EXPLICATIVOS: PARADIGMAS Y TEORIAS

Roberto Cardoso de Oliveira

9

---

LA GENERACION DE TEORIA ANTROPOLOGICA  
EN AMERICA LATINA: SILENCIAMIENTOS,  
TENSIONES INTRINSECAS Y PUNTOS DE PARTIDA

Esteban Krotz

25

---

GLOBALIZACION Y TRANSNACIONALIZACION  
PERSPECTIVAS ANTROPOLOGICAS Y  
LATINOAMERICANAS

Gustavo Lins Ribeiro

41

---

¿ESTILOS NACIONALES DE ANTROPOLOGIA?  
REFLEXIONES A PARTIR DE LA SOCIOLOGIA DE  
LA CIENCIA

Hebe M.C. Vessuri

58

---

PANORAMA DE LA ANTROPOLOGIA  
BIOLOGICA EN COLOMBIA Y SU RELACION CON  
EL AMBITO LATINOAMERICANO Y MUNDIAL

José Vicente Rodríguez

74

---

## DEBATES

---

PARADIGMAS, LATINOAMERICANIDAD Y  
CONFLICTOS CULTURALES EN LAS  
ANTROPOLOGIAS DEL SUR

Jaime Caycedo, Francisco Gutiérrez y Gustavo Lins Ribeiro

103

## DOCUMENTOS

---

ASOCIACION LATINOAMERICANA DE  
ANTROPOLOGIA 111

## RESEÑAS

---

VOLVER A CASA  
*Nigel Barley*. Por: Benjamín Yépez Ch. 115

---

HACIA UNA NUEVA ANTROPOLOGIA  
*Renato Rosaldo*. Por: Doris Arbeláez 116

---

CONFLICTOS MULTICULTURALES  
DE LA GLOBALIZACION  
*Nestor García Canclini*. Por: Carlos Ernesto Pinzón 118

---

ANTROPOLOGIA FORENSE  
*José Vicente Rodríguez*. Por: Mehmet Iscan y K. Lima-Manzella 119

---

MUSICA Y SOCIEDAD EN LOS AÑOS 90  
*Consejo Iberoamericano de Música*. Por: Benjamín Yépez Ch. 121

---

ANTROPOLOGIA COGNITIVA  
*Roy D'Andrade*. Por: Camilo Alberto Robayo 122



## PRESENTACION

*En 1981, año de la creación de Maguaré, el comité editorial expresaba la aspiración de que la revista del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional se convirtiera en el lazo de comunicación de la comunidad antropológica y en medio de expresión de los trabajos e investigaciones de los antropólogos del país hacia la sociedad nacional. Quince años después, en 1996, los objetivos iniciales de Maguaré conservan su validez.*

*Maguaré persistirá en recoger investigaciones claves realizadas en el país en los diferentes campos de la antropología, así como en sus fronteras disciplinarias, con el propósito de establecer intercambio, discusión y debate dentro y fuera de la comunidad nacional de antropólogos y antropólogas. Atentos a lo que ocurre en el país, queremos a la vez ampliar la mira para abordar también la comunicación internacional mediante la difusión, discusión y conocimiento de debates e investigaciones desarrollados en otros países: desde luego, en Estados Unidos y en Europa, pero en particular en Latinoamérica y, en lo posible, en África y en otras regiones del mundo.*

*Acompañamos esta ampliación de propósitos con una de formato, tanto en el diseño gráfico como en el contenido. En adelante, la revista tendrá diferentes secciones. Estudios se dedicará a la difusión de investigaciones dentro, y en las fronteras, de la antropología. En Debates, publicaremos discusiones y controversias; como su nombre lo indica, en Documentos, materiales de primera mano (fuentes primarias, mitos, diarios de campo, entrevistas, etc.). Finalmente, la tradicional sección de Reseñas.*

*Este número doble (11-12) está dedicado a la antropología en Latinoamérica. Partió de un seminario internacional organizado por Myriam Jimeno, profesora del Departamento de Antropología, y se complementó con las contribuciones de Hebe Vessuri (Institutos de Investigaciones Científicas, Venezuela) y de José Vicente Rodríguez (Departamento de Antropología, Universidad Nacional). En una época en que las loas a la constitución de un sistema planetario único chocan con la fragmentación étnica, mientras que las presiones para lograr la homogeneización cultural y mercantil producen y ahondan diferencias y desigualdades, resulta oportuno escuchar a nuestros colegas y vecinos brasileños, mexicanos y venezolanos, para que juntos empecemos a reconocer nuestro común desconocimiento.*

M Zambrano  
Directora

*Para comparar las configuraciones sociocognitivas que se conforman, retoma los aspectos del estilo intelectual nacional, los intereses científicos nacionales, las estructuras institucionales y la congruencia relativa de las tradiciones nacionales. Krotz, por su parte, insiste en rebasar la comparación reducida a los productos intelectuales, para incluir el contexto sociohistórico más general, los resultados de las investigaciones realizadas, los contextos de utilización de los productos realizados, las condiciones de la investigación, los elementos y reglas vigentes para la construcción de enunciados, la dinámica de las instituciones de investigación, las redes y la dinámica de la comunicación en la comunidad científica.*

*La antropología en América Latina, según Lins Ribeiro, encuentra en la actualidad nuevos sujetos de estudio, diferentes de los clásicos: se trata del impacto de las nuevas tecnologías transnacionales, en especial las de comunicación, sobre las sociedades latinoamericanas y sobre sus formas de representación de las identidades, del espacio, del territorio, del lenguaje, en fin, de una gama cultural amplia. Es decir, es una antropología dinámica, vigorosa y multifacética. Si existe, y muchos dudan de ello, una crisis en los modelos explicativos en antropología, esto no se refleja en estancamiento de la producción y de los debates intelectuales en Latinoamérica, aunque se encuentren relativamente encapsulados nacionalmente. Los nuevos enfoques, aquéllos que llaman la atención sobre la complejidad de las relaciones intersubjetivas en la investigación antropológica, sobre el carácter interpretativo y la historicidad de la disciplina, en cierta forma se han debatido por décadas en la región. Incluso de manera acalorada y desde otros ángulos, por influencia de corrientes radicales de pensamiento como el marxismo, producto de largas tradiciones en estilos intelectuales humanistas que han valorado, por ejemplo, el texto literario y la poesía, o por sensibilidad vivencial frente a la desigualdad y la injusticia ante las minorías y ante otros conciudadanos. Por ello la antropología hecha en América Latina no sólo se nutre de cierta manera ecléctica de los paradigmas múltiples que coexisten en la antropología, sino de sus propias tradiciones intelectuales y los apremios de sus sociedades.*

*Myriam Jimeno, organizadora del Seminario, Profesora Asociada, Departamento de Antropología/Centro de Estudios Sociales (CES), Universidad Nacional de Colombia.*



# La antropología latinoamericana y la “crisis” de los modelos explicativos: Paradigmas y teorías<sup>1</sup>

Roberto Cardoso de Oliveira<sup>2</sup>

El tema que pretendo desarrollar en esta conferencia, aunque no sea nuevo —ya que esporádicamente preocupa a nuestra comunidad profesional— merece, sin embargo, un examen más profundo por los problemas que genera. Muchos de esos problemas son el resultado de equívocos determinados por el carácter polisémico del término «crisis». Por esta razón, comienzo mis consideraciones por el concepto de crisis, al menos por la forma como ha sido utilizado en la antropología. Posteriormente, buscaré distinguir «modelo explicativo», que entiendo aquí como equivalente a paradigma, a teoría. Finalmente, concluiré intentando evaluar la vocación explicativa de algunos paradigmas constitutivos de nuestra disciplina frente al carácter comprensivo inherente al propio oficio del antropólogo. Mi expectativa es que podamos, juntos, profundizar el examen de la temática de la crisis en nuestra disciplina, aunque las ideas que aquí presento no deben ser tomadas más que como puntos de referencia capaces de orientar la discusión final, sin jamás limitarla.

La noción de crisis pasó a habitar el horizonte de las ciencias sociales —y no sólo el de la antropología— en las últimas décadas, a partir del celebrado libro de Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, cuya primera edición data del comienzo de los años sesenta. En aquel momento, se trataba de una crisis de paradigmas, donde, desde el punto de vista de Kuhn, la historia de las ciencias paradigmáticas (*hard sciences*) estaba constituida por una sucesión de crisis superadas, únicamente, a través de la sustitución del paradigma vigente en la ciencia normal por uno nuevo, resultado de una especie de revolución científica. Mucho se ha escrito acerca de la posición de este historiador de la ciencia, originariamente físico, que buscaba renovar la historia de la ciencia, debatiendo incluso argumentos de fuerte sabor sociológico —como el que concibe que el paradigma se asienta en comunidades de profesionales (idea anticipada por su compatriota Charles Peirce hace ya un siglo). No veo la necesidad de evocar todos los elementos que constituyen el concepto kuhniano de crisis y de paradigma —

<sup>1</sup> Conferencia realizada en la Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, en Bogotá, el 4 de septiembre de 1995, en la apertura del Seminario «La Antropología Latinoamericana: Crisis de los modelos explicativos».

<sup>2</sup> Profesor, Universidad Estadual de Campinas, Sao Paulo 13081-970, Universidad de Brasilia, Brasilia DF 70910-900.

bastante conocidos entre nosotros—, basta asociarlos para calificar un tipo de crisis que podemos llamar «crisis epistémica». En relación con su aplicación en las ciencias sociales, me gustaría indicar dos libros que tienen especial importancia para ilustrar el nivel a que llegó el debate: En *Paradigms & Revolutions: Applications and Appraisals of Thomas Kuhn's Philosophy of Science* (1980), varios autores discuten el empleo de la perspectiva kuhniana. En el pequeño libro de Barry Barnes, *T.S. Kuhn and Social Sciences* (1982), el autor realiza una evaluación de los conceptos de paradigma y de ciencia normal y muestra sus posibles desarrollos en las ciencias sociales.

Sin embargo, la antropología, como disciplina autónoma, ya se preocupaba por una eventual crisis que, según algunos de los miembros de la comunidad de antropólogos, se insinuaba ante la previsible desaparición de su objeto de estudio. ¿Sería ésta una preocupación legítima o, simplemente, no debía ser tomada en serio? Claude Lévi-Strauss supo tomarla en serio, pero para exorcizarla. Todos recuerdan su artículo publicado originalmente en el *Courier de l'Unesco*, (1961) —traducido al año siguiente en la *Revista de Antropología*. En ese corto e interesante artículo, el autor muestra que bajo ninguna hipótesis el creciente proceso de despoblamiento de las etnias indígenas del planeta o la incorporación de los pueblos llamados primitivos a las grandes civilizaciones (sobre todo a la europea), pueden poner en peligro el futuro de la disciplina. Esta no se define por su objeto concreto (las sociedades aborígenes), sino por la visión que ella lanza sobre la cuestión de la diferencia, cuestión que está siempre presente donde exista encuentro de identidades étnicas. Lévi-Strauss concluye su artículo:

«mientras las maneras de ser y de actuar de ciertos hombres sean problemas para otros hombres, habrá un lugar para una reflexión de esas diferencias, que, de forma siempre renovada, continuará siendo el dominio de la antropología.» (Lévi-Strauss 1961:26).

O como diría un filósofo como Merleau-Ponty (1960:150), haciendo eco a este pensamiento:

«La etnología no es una especialidad definida por un objeto particular, las sociedades 'primitivas'; es una manera de pensar, aquella que se impone cuando el objeto es [el] 'otro', y exige que nos transformemos» (el artículo entre corchetes es mío y expresa mi interpretación del texto de Merleau-Ponty).

El argumento elaborado por Lévi-Strauss sirve para convencernos, así lo imagino, de que la propalada desaparición de aquellos que han sido el foco privilegiado de la investigación antropológica, los pueblos aborígenes, no puede ser responsable por una eventual desaparición de la disciplina por falta de objeto. . . Pero lo más importante del argumento es la transposición del problema del plano de los objetos concretos al de las modalidades de conocimiento de cualquier objeto empíricamente observable. Así, se pasa al plano epistemológico en donde, además, se entablan actualmente las polémicas más interesantes y, seguramente, las más provechosas para el propio desarrollo de nuestra disciplina.

Me gustaría circunscribir aquí la problemática de la crisis o, cómo ella es percibida por nuestras comunidades de profesionales. Ya no en los centros metropolitanos (donde la antropología tuvo su origen y se diseminó hacia la periferia), sino en aquellos países en que fue obligada a adaptarse a nuevas condiciones de existencia, tales como la precariedad institucional (falta de bibliotecas, ausencia de tradición universitaria, limitación presupuestaria, etc.), países que, al mismo tiempo, sirvieron (éste el término justo) de campo de investigaciones para antropólogos provenientes de aquellos centros. Esa adaptación, que he llamado de estilo (en un proyecto en curso sobre la estilística de la antropología, que coordino en la Universidad de Campinas), ofrece a la reflexión algo que considero muy importante para el progreso de la disciplina entre nosotros y en países congéneres. Se trata de la investigación comparada entre antropologías periféricas. Esta posibilita ampliar el horizonte de la disciplina en las áreas no metropolitanas, gracias a la aprehensión de sus diferentes estilos, y proporciona, simultáneamente, la oportunidad de un intercambio saludable entre sus respectivas comunidades de profesionales. Me limitaré, por falta de tiempo, a mencionar un país hermano, México, en donde la cuestión de la crisis tuvo repercusión.

El colega Esteban Krotz, antropólogo de la Universidad Autónoma de Yucatán, organizó un simposio en la Ciudad de México en 1990, volcado en una reflexión sobre «el concepto de 'crisis' en la historiografía de las ciencias antropológicas». Entre casi una decena de participantes, cinco presentaron textos que fueron publicados en un opúsculo de poco menos de cincuenta páginas (Krotz 1982). No obstante la pequeña extensión de la compilación, no desmerece la calidad de los trabajos a disposición del lector. Ellos indican un conjunto de tópicos que merecieron la atención de los antropólogos mexicanos y que, en su mayoría, no nos son extraños. Aquí, nos valdremos, por ahora, de una de las contribuciones del seminario, precisamente la de su organizador, que nos ofrece un cuadro interesante de las diferentes percepciones de la crisis en el espacio ocupado por la disciplina en México. Con su texto, «Crisis de la antropología y de los antropólogos», Krotz busca establecer una distinción entre los diferentes sentidos que esa crisis puede presentar en su país. Identifica varios tipos. Entre los actores intelectuales que hablan de la crisis mexicana, distingue inicialmente tres que, en su opinión, no tendrían familiaridad suficiente con la disciplina para manifestarse sobre ella: literatos, como Octavio Paz; colegas de otras disciplinas y, por lo tanto, sin formación en antropología; y funcionarios de alguna manera vinculados a su área de aplicación que, en México —lo sabemos— desempeñan un rol significativo en la financiación del trabajo antropológico, por cierto, a mucho mayor escala de lo que ocurre en los demás países latinoamericanos (el Estado ocupa un espacio extraordinariamente amplio en la sociedad mexicana y poco se hace sin su apoyo). Están, además, aquellos que tienen más cercanía con la antropología, pero cuya posición personal contamina su



evaluación de la disciplina: generalmente son personas abocadas a sus trabajos de tesis, cuya formación, no siempre adecuada, les genera una frustración y una ansiedad que perturban su juicio crítico. Finalmente, los antropólogos profesionales, entre los cuales identifica tres tipos de actores, cuyas evaluaciones de la antropología deben, desde mi perspectiva, ser tomadas en serio. Krotz (1982:11) los describe de la siguiente manera:

«a) cuando se agotan, después de intenso esfuerzo, debates sin perspectiva de solución, situación que lleva al agotamiento a los propios antropólogos (ejemplo: la discusión sobre el campesinado durante los años setenta); b) cuando se sienten desarmados frente a problemas sociales y culturales relativamente nuevos y/o políticamente relevantes (ejemplo: los nuevos movimientos sociales); c) cuando se verifican en la literatura especializada extranjera y/o instituciones nacionales fenómenos que son interpretados posteriormente como rupturas generacionales o como meros modismos; parecen tornarse tan profundamente obsoletos sucesos científicos recientes que ponen en duda el potencial de la disciplina por entero».

En la medida que considera los distintos actores sociales que habitan el campo de la antropología, sea en su centro o en sus proximidades, el punto de vista esbozado por Krotz permite distinguir igualmente cierta variedad de representaciones de la misma crisis. Amplía, así, el propio horizonte de análisis de un fenómeno más complejo de lo que puede aparecer a primera vista. A pesar de similitudes indiscutibles entre las antropologías vigentes en México y en Brasil (que infelizmente no tendremos tiempo de examinar aquí), la realidad mexicana es substancialmente diferente de la brasileña. El cuadro elaborado por Krotz, sin embargo, ilumina las consideraciones que podemos hacer acerca de la crisis que, para algunos, subyace a la disciplina entre nosotros. Al reconocer la importancia de la distinción hecha por Krotz al respecto de las percepciones de la crisis que tiene la comunidad profesional mexicana, cabe reconocer que no resulta claro si la crisis está situada en un eventual agotamiento del paradigma, sea cual fuere, o si se trata de una inadecuación o superación de teorías relativas a las realidades o problemas investigados. Me gustaría examinar esta cuestión ahora, específicamente en relación con el ejercicio de la antropología en el Brasil.



Creo que mucho de lo que se dice en el Brasil acerca de la crisis coincide con lo que Krotz observó en México. Los actores intelectuales se dividen entre los que están relativamente familiarizados con la disciplina, sin que la hayan practicado jamás (entre los cuales se cuentan los colegas de otros campos de las ciencias sociales o de las humanidades interesados en la antropología), y los que en ella actúan profesionalmente. No poseo ninguna evidencia de que estos últimos se hayan impresionado ante cualquier amenaza de crisis. Si, eventualmente, algún miembro

de la comunidad se ha preocupado por ello, se trata de un caso aislado. Los colegas interesados en discutir la disciplina en el nivel epistemológico, o sea, buscando explicar los paradigmas que la constituyen (o constituyeron) a lo largo de su historia, han considerado la noción de crisis como una idea poco fecunda para la aprehensión de la disciplina, al menos en su actualidad. Yo me incluyo entre los últimos. Mis trabajos —particularmente los de mi libro *Sobre o pensamento antropológico* (1988) —buscan conducir una reflexión sobre la disciplina, absteniéndome de cualquier énfasis mayor en sus eventuales crisis, pasadas o presentes. Simplemente —he aquí el argumento— porque incluso las turbulencias que sufrí en un pasado reciente no lograron contaminarla a nivel epistémico. Para ilustrar sucintamente esta situación, recordaré dos crisis que ocurrieron en el Brasil. Una, que tocó profundamente a la comunidad universitaria: las consecuencias del régimen autoritario al interior del cuerpo docente de innumerables universidades. La otra, específicamente perjudicial para la etnología indígena, que transformó a la Fundação Nacional do Índio (FUNAI) en el mayor obstáculo para la investigación etnográfica, al dificultar —cuando no, impedir— a muchos jóvenes etnólogos el ejercicio del trabajo de campo en las poblaciones indígenas por ella tuteladas. A pesar de todo, no se puede decir que la antropología haya entrado en crisis, disciplinaria o meta-disciplinaria.

Entiendo, por lo tanto, que lo que podríamos llamar crisis —repito, en el plano epistemológico y no en el de la organización del trabajo científico, donde hay crisis institucionales— se observaría únicamente en términos de lo que Kuhn plantea. A saber: cuando un paradigma sucede a otro en el proceso histórico de transformación de la ciencia; o en particular en las ciencias duras, o *hard sciences*. Me abstengo de continuar relatando el pensamiento de Kuhn al respecto, pues sus ideas han sido suficientemente divulgadas incluso en el medio de las *soft sciences*, como el nuestro. Diría solamente —y aquí reproduzco las ideas que enfatizo hace algún tiempo— que la antropología moderna está constituida por un elenco de paradigmas simultáneos, o, para usar la expresión de G. Stocking Jr. (1980:419), de un «equilibrio poli-paradigmático». Debido a que, en lugar de tomar la disciplina como un todo, o sea, en el conjunto de sus diferentes ramas, me he concentrado en la antropología social (o cultural, en su moderna acepción), mis preocupaciones son de un tenor bastante diferente de las de este competente historiador de la antropología. Así, y como lo demuestran mis escritos desde 1984, cuando dicté la conferencia de la XIV Reunión Brasileña de Antropología, me restrinjo a buscar una ecuación de los paradigmas que, en su yuxtaposición y simultaneidad, componen nuestra «matriz disciplinaria»<sup>3</sup>. Volveré sobre el tema más adelante, para registrar cómo pienso hoy esa cuestión, ahora relacionada con la crisis de la antropología.

Resulta oportuno ilustrar, a través de un ejemplo, la relación que tiene lugar cuando paradigmas y teorías conviven en continua interacción. Podemos identificar esa relación en la instancia del

<sup>3</sup> Esbocé por primera vez la matriz disciplinaria de la antropología, en la conferencia «Tempo e Tradição: interpretando a antropologia» (Cardoso 1984) y, posteriormente, en Cardoso (1988).

parentesco, la más clásica y la responsable por la maduración de la disciplina a lo largo de un siglo. Fue precisamente en esa instancia en donde la antropología logró sus éxitos más sólidos: como núcleo de muchas de las mejores monografías —que se volvieron ejemplares en su consolidación y también como uno de los campos más susceptibles a la formalización y a tratamientos de carácter nomológico. De cualquier manera, las teorías de parentesco —a veces tan despreciadas en la enseñanza de la disciplina— son indispensables para la formación del antropólogo, pues, a través de ellas, el estudiante tendrá un acceso más seguro a su campo<sup>4</sup>.

Veamos lo que esas teorías nos enseñan acerca de la naturaleza de nuestra disciplina. Sabemos que, en un determinado momento, dos teorías de parentesco estaban en pugna: una, denominada de descendencia, de inspiración anglo-sajona, privilegiaba las relaciones perpendiculares, fácilmente demostrables en un diagrama de parentesco; la otra, de alianza, tributaria de la tradición francesa (de Mauss a Lévi-Strauss), apoyada en la idea de reciprocidad y caracterizada por relaciones expresadas horizontalmente en un diagrama donde el matrimonio constituye el nódulo analíticamente privilegiado. Teorías tan diferentes en su concepción, en lugar de llevar a una crisis, fueron responsables por una dinamización de la antropología, de magnitud tal que las tornó complementarias, mutuamente articuladas, como muestran autores como Louis Dumont (1971) y Buchler y Selby (1968). A pesar de pertenecer a tradiciones distintas y específicas (Dumont, al estructuralismo francés; Buchler y Selby, al empirismo anglo-sajón), estos autores llegaron prácticamente a las mismas conclusiones sobre la articulación entre las teorías originarias de paradigmas históricamente opuestos. La crisis, que en algún momento esas teorías podrían haber sufrido, fue rápidamente resuelta con el descubrimiento obvio de que ninguna, individualmente, puede explicar la realidad del parentesco y que sólo mediante su articulación se lograría develar la complejidad del fenómeno.

Esto nos enseña que las crisis, a nivel de las teorías, se resuelven: mediante la eliminación de una por otra; por su mutua articulación (como en el caso mencionado); o, aún más, por la convivencia pacífica de teorías contrarias, pero no contradictorias —de las cuales la antropología está repleta. Las teorías contrarias, que permitieron que ésta se consolidara en el reino de las ciencias sociales, son, en su mayoría, del tipo que Merton llamó *middle range theories* (teorías de alcance medio). Para nosotros, son aquellas descripciones analíticas, con pretensiones explicativas, presentes en las monografías sobre una u otra sociedad o cultura. Pese a que muchas de esas monografías puedan ser objeto de objeciones y de críticas, particularmente en su construcción de modelos diferentes para una misma sociedad o cultura, ello no significa que las teorías no convivan entre ellas, puesto que ninguna tiene la fuerza suficiente ni los argumentos para eliminar a las

<sup>4</sup> Puede considerarse, por ejemplo, que las teorías de redes (networks), desarrolladas décadas atrás por la Escuela de Manchester, representan una transposición de los instrumentos de análisis de relaciones primarias, interpersonales, de sociedades simples a sociedades complejas, particularmente las urbanizadas. Ambas teorías —de parentesco y de redes— cubren instancias prácticamente equivalentes desde el punto de vista teórico-metodológico. En Cardoso (1983) discuto la oposición complementaria de las teorías de la descendencia y de la alianza, para mostrar la articulación entre teorías, a pesar de la diferencia entre sus respectivos paradigmas.

otras. La literatura etnológica está llena de ejemplos de ese orden. Sin ironía, podríamos llamar a esta circunstancia como la afable convivencia académica entre monografías.

A diferencia de los paradigmas —que representarían meta-teorías— esas teorías constituyen interpretaciones de realidades concretas: a) se concentran sobre sistemas socioculturales globales (las monografías clásicas sobre este o aquel pueblo); b) buscan describir o analizar sistemas parciales (el parentesco, la mitología, la religión, etc); o, c) investigan intensivamente un determinado asunto o problema buscando explicar, holísticamente, un pueblo o grupo social específico (las modernas monografías etnológicas, un buen ejemplo de las cuales es la de Victor Turner (1957)). La casi totalidad de la producción antropológica está orientada hacia la construcción de «teorías de alcance medio», contenidas en monografías competentemente elaboradas. Las «grandes teorías» son raras, pues van más allá de las instancias empíricas específicas y buscan alcanzar un nivel de generalidad planetaria. A este respecto, quiero mencionar como ilustración de una gran teoría, quizás la más conocida en la actualidad, construida por Lévi-Strauss para explicar el parentesco: su clásico libro *Les structures élémentaires de la parenté*, publicado en 1949.



Pasemos ahora a la noción de paradigma y a su utilidad. Seré sucinto; he tratado este asunto con frecuencia y no deseo extenderme con largas explicaciones. Mi concepto se origina en la versión kuhniana, en la cual las ideas de «rompe-cabezas» (*puzzle solving*) y de «ejemplaridad» son coextensivas con la de paradigma: la primera denota el carácter cerrado y circular de los problemas y de sus soluciones, ambos debidamente previstos por el paradigma; la segunda, indica la naturaleza modelable de esas soluciones, inscritas —en el caso de nuestra disciplina— en monografías ejemplares. El carácter ejemplar de éstas significa que las teorías sobre uno u otro sistema sociocultural se amparan, a nivel metateórico, en paradigmas fácilmente identificables a través de la investigación epistemológica. En rigor, las monografías ejemplares expresan, en grados distintos, sus presuposiciones paradigmáticas. Igualmente Kuhn, más familiarizado con los paradigmas constituidos por reglas formalizadas, acepta la noción de ejemplaridad para el caso de las ciencias sociales o humanas resistentes a la formalización. Sin embargo, este autor se refiere a la «matriz disciplinaria» como equivalente a paradigma. Pienso que es necesario distinguir aquí las dos nociones.

La matriz disciplinaria puede ser sinónimo de paradigma, pues encarna el poder matricial de un determinado conjunto de reglas. Esto tiene sentido para las ciencias determinadas por sucesión de paradigmas o matrices. Pero cuando se trata de un conjunto de paradigmas que ocurren en simultaneidad (no en sucesión), la idea de matriz disciplinaria se torna útil porque permite articular esos

paradigmas en una estructura única, inclusiva, capaz de absorberlos sin anular ninguno. Esto es algo que ocurre típicamente en la antropología, como he intentado demostrarlo en otras oportunidades. Por esta razón, no pretendo presentar gráficamente mostrar ahora lo que llamo matriz disciplinaria de la antropología. Basta indicar que tal matriz está constituida por cuatro paradigmas básicos, históricamente dados: (1) el racionalista (y estructuralista, en la acepción de Lévi-Strauss), generado al interior de la tradición intelectual europea continental a través de la «Escuela francesa de sociología». (2) El estructural-funcionalista, cuyo origen está en la tradición empirista europea insular, en la «Escuela británica de antropología social». (3) El culturalista, igualmente presente en la tradición empirista anglo-sajona, pero originado en la «Escuela histórico-cultural norteamericana» y, (4) el hermenéutico, vinculado a la tradición intelectual europea continental, reanimado por el «movimiento interpretativista» norteamericano como tentativa de recuperación tardía de una perspectiva filosófica del siglo XIX. En este sentido, cabe recordar que los tres primeros paradigmas son, igualmente, producto de ese mismo siglo, y sub-productos de la Ilustración. El cuarto resulta de una reacción a la razón iluminista. Es a esta reacción a la que se aplica el término «posmoderno», especie de oposición a la llamada modernidad inaugurada por el Iluminismo, período de un culto a la razón casi religioso. El pequeño libro del pensador francés Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne* (1979) es bastante esclarecedor al respecto. Para justificar el tratamiento tan sintético e incompleto que doy del tema de la matriz disciplinaria, deseo recordar que tuve oportunidad de desarrollar extensamente una argumentación sobre ello en los cuatro primeros capítulos del libro *Sobre o pensamento antropológico*. Consistentes o no, los argumentos se encuentran a disposición del lector interesado en profundizar en el asunto.

Como resultado, lo cierto es que ni los tres primeros paradigmas, inspirados en la «episteme» naturalista (la visión de la antropología como un tipo de ciencia natural), ni el cuarto, con su radical crítica al tenor naturalizante de la disciplina, llevaron —o están llevando— a la antropología hacia una crisis. Observar con una mirada crítica los «paradigmas del orden» —como llamé a los tres primeros— no significa crear una crisis en la antropología, aun cuando se considere la posición de los más fanáticos posmodernos, como Stephen Tyler, por ejemplo. El hermenéutico introduce cierto desorden en la matriz disciplinaria (constituida, originariamente, por paradigmas orientados por las ciencias naturales), que, en mi opinión, resulta una especie de rejuvenecimiento. Gracias al aumento de la tensión entre los paradigmas circunscritos en la matriz, tensión que ya existía entre los primeros, al incluirse el último, ésta aumentó en gran escala y dinamizó extraordinariamente la antropología actual. Por consiguiente, no está por demás insistir en que la hermenéutica no llegó a la antropología para erradicar los paradigmas, hoy llamados tradicionales, sino, para convivir con ellos, tensamente, conformando una matriz disciplinaria viva

y productiva. Me he valido de la expresión de Paul Ricoeur, la *greffe*, injerto, para expresar el papel que desempeña la hermenéutica. Un injerto: a) de moderación en la autoridad del antropólogo (eliminación de cualquier dosis de autoritarismo); b) de mayor atención en la elaboración escrita (con la tematización obligatoria del proceso de textualización de las observaciones etnográficas); c) de preocupación por el momento histórico del propio encuentro etnográfico (con la consecuente aprehensión de la historicidad en que están involucrados el sujeto cognoscitivo y el objeto cognoscible); y, finalmente —aunque no en último lugar, d) un injerto de comprensión de los límites de la razón científica, o de la científicidad, de la disciplina, lo que no significa renunciar a la razón ni a sus posibilidades de explicación. De modo más claro, continuo creyendo en la razón y, para hacer eco a las palabras de Habermas, diría que la modernidad no se ha agotado todavía para que comencemos a tomar en serio la posmodernidad.

Examinemos de manera tópica —no extensivamente— cada uno de estos nuevos elementos que, gracias a la perspectiva hermenéutica, se instalaron al interior de la matriz disciplinaria para alimentarla con los mejores nutrientes. Cuando hablamos de autor(idad), problematizamos algo que no siempre toma en cuenta el investigador y que puede ser fácilmente transformado en autoritarismo: el poder (recordemos a Foucault), siempre presente y aliado a la sociedad a la que pertenece el investigador, jamás por él cuestionado. Tomemos un aspecto del encuentro etnográfico que resulta emblemático por su naturaleza crítica, la relación investigador-investigado/informante, en donde el poder del primero contamina toda la entrevista. Si esta situación, que condiciona el encuentro etnográfico, no se toma en cuenta, no será un buen comienzo para la investigación. La condición de «estar allá» (el *being there* del que nos habla Geertz (1980))<sup>5</sup> es, por diversas razones, esencialmente crítica. A su vez, ella genera una autonomía que, en rigor, es ilusoria. «Estuve allá, por lo tanto, soy testigo de lo que ví y oí», ¿no deja de ser una frase llena de significados dudosos! Pues, bajo la saludable intención del investigador de hacerse responsable por el hecho que describe e interpreta (o, que describiendo interpreta), se esconde la segunda intención —no siempre consciente— de legitimar su discurso, casi dogmatizando, al lector, lo que vale tanto para sus pares como para el lector común. El «estar allá» no admite dudas. . . En esto reside su carácter perverso.

Sin embargo, no quiere decir que el «estar aquí» (*being here*) no implique contradicciones. Geertz muestra el papel del ambiente universitario, desde el prosaico «pasillo» en donde las palabras fluyen desinteresadamente, hasta el gabinete de trabajo del profesor, pasando por las bibliotecas, donde, además, hacemos una segunda investigación: *library fieldwork*. No discutiré todos los aspectos indicados por Geertz, siempre agudo, a pesar de su tendencia al preciosismo en el lenguaje. . .

Deseo limitarme exclusivamente a indicar la instancia del «estar

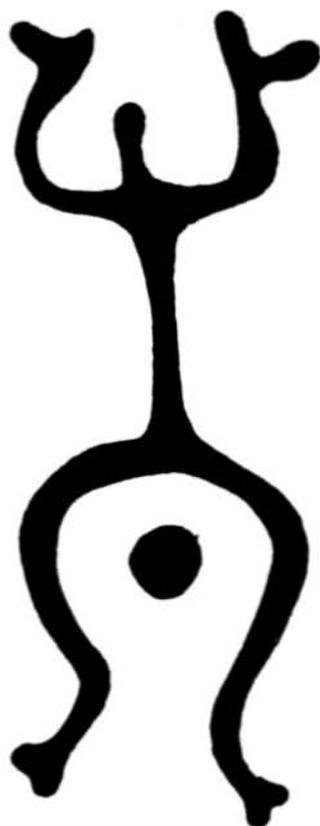
<sup>5</sup> El *being there* y el *being here* son expresiones utilizadas por Geertz (1988). La bibliografía respecto del movimiento llamado «antropología interpretativa» reúne decenas de buenos artículos publicados en revistas especializadas extranjeras. Entre las revistas brasileras, destaca el *Anuário Antropológico* (83, 84, 85, 86 y 88), pionero en el planteamiento de la discusión hermenéutica en el Brasil.

aquí», disfrutando las condiciones del trabajo en el gabinete, que es problemática en sí misma, pues necesariamente nos conduce a la dinámica de los «juegos del lenguaje» inherentes a nuestra disciplina (o a sus congéneres), de cuya actitud crítica —o autocrítica— no podemos escapar.

Estar en el campo tanto como estar en el gabinete, son situaciones que participan de un mismo proceso de búsqueda de conocimiento. En este sentido, la separación nunca es tan nítida como pretende Geertz. «Llevamos el gabinete» junto con nosotros cuando realizamos la investigación de campo, y viceversa, «traemos el campo» junto con nosotros cuando volvemos a nuestro lugar de trabajo. Entiendo que esa separación, aunque real en términos de *topos*, lugar, no determina un proceso esquizofrénico en la personalidad del investigador/autor. Recuerdo que en la época en que hacía etnología, repetidas veces iniciaba en mi diario de campo verdaderos ensayos simultáneamente con la etnografía que realizaba. Pero Geertz tiene razón cuando, al separar las dos instancias que articuladas crean el producto antropológico, las destaca como dos caras de la misma moneda.

El más importante entre los nuevos elementos que se van incorporando a la matriz disciplinaria, es la historicidad, o, en otros términos, la consciencia histórica que comienza a poblar el horizonte del investigador. Es útil recordar que la obra de Gadamer, *Verdad y método*, cuya primera edición alemana data de 1960, es responsable por la renovación del pensamiento hermenéutico que las ciencias humanas, y particularmente la antropología, incorporaron de forma variable. En el caso específico de nuestra disciplina, se verificó un recrudescimiento de ciertos componentes habituales del quehacer antropológico, que no llegaban a ser tematizados y, por tal motivo, no se desarrollaban como merecían. De modo especial, me refiero a la profundización de una reflexión sobre la relación sujeto/objeto y su mutuo condicionamiento histórico. Esa reflexión, no obstante, lejos de inspirarse en un historicismo de origen diltheiano, se inspira en el segundo Dilthey, el hermeneuta. Recuperada por Gadamer (y, pasando naturalmente, por Heidegger, su maestro), esa hermenéutica desarrolla un tipo especial de articulación epistémica que envuelve a la historia y al lenguaje como medio, o ambiente, en el cual se edifica la esfera de la intersubjetividad. En una simplificación sólo justificable dentro de los límites de una conferencia, diría que historia, lenguaje e intersubjetividad forman una especie de trípode sobre el que se sientan las bases de una reflexión sobre cuestiones antropológicas tradicionales, presentes en las obras de nuestros clásicos, como Malinowski, Boas o Evans-Pritchard. Tal vez, la cuestión central, nuclear para la constitución del conocimiento, sea la relación sujeto cognoscitivo/objeto cognoscible, a la que me referí.

¿Con qué elementos se enriquece la antropología, al tematizar cuestiones como la relación entre observador y observado, investigador e investigado, antropólogo e informante? Primero, podemos decir que ella gana al interrogarse acerca de la especificidad de una relación en la cual ambas partes (observador y observado)



se sitúan en el mismo momento histórico. Lo que significa que el sujeto cognoscitivo no está inmutablemente arraigado a una posición intocable por el objeto cognoscible: él, tanto como el Otro, está inserto en la dinámica del encuentro etnográfico. En términos epistemológicos, la objetividad concebida por el positivismo — donde el investigador es «quien da las cartas»— es ilusoria. Segundo, y en consecuencia, la relación que se impone entre las partes involucradas en el proceso cognitivo, pasa a ser dialógica, alterando la propia práctica de la «entrevista» a través de la transformación del investigador y de su informante en interlocutores. Esto significa que una relación cuya característica era ser una vía de sentido único, pasa a tener dos sentidos (doble circulación), como consecuencia del diálogo, ahora esencial en la búsqueda (difícilmente alcanzable) de la simetría en las relaciones entre el investigador y el investigado.

Recientemente, el *Anuario Antropológico* publicó un interesante artículo de Vincent Crapanzano (1991), en el que este antropólogo, vinculado al movimiento interpretativista norteamericano, discute el lugar de la aprehensión gadameriana de la realidad al interior de la experiencia antropológica. Si en la filosofía hermenéutica de Gadamer, el diálogo, y con este, la comprensión (*verstehen*), es constitutivo del Hombre (y por ello es una hermenéutica ontológica), para la antropología la relación dialógica orienta a las partes hacia una comprensión doble: el otro es igualmente estimulado a comprendernos. Esto ocurre gracias a la ampliación del horizonte de investigación al incorporar, en alguna medida, el horizonte del Otro. Trátase de la conocida «fusión de horizontes» de los hermeneutas. Sin embargo, deseo enfatizar que en ningún momento el antropólogo debe renunciar a su posición dentro de su propio horizonte, el de su disciplina, una «cultura científica» de origen occidental. En la fusión de horizontes, el investigador abre un espacio a la perspectiva del Otro, sin renunciar a la suya: su esfuerzo será siempre traducir el discurso del Otro en los términos del discurso de su propia disciplina. Existe cierta transferencia de sentido de un horizonte hacia el otro. A pesar de la «sospecha de la razón», planteada por la hermenéutica gadameriana (cfr. Gadamer 1984), esa razón no está condenada a la obsolescencia. . . Estamos solamente tomando en cuenta sus límites.



En esta parte llegamos al final de la conferencia. Intentaré mostrar cómo la comprensión hermenéutica y la explicación nomológica pueden articularse, y no oponerse irremediamente —como quieren los impenitentes posmodernistas. A lo largo de mi argumentación espero haber dejado clara, al menos, mi posición de no reconocer la existencia de crisis alguna en la antropología, y mucho menos de una crisis de carácter epistemológico. Esto sólo sería posible si el paradigma hermenéutico hubiese surgido, aunque tardíamente, para eliminar los paradigmas del orden,

comprometidos con la explicación de la cultura, de la sociedad, y, por fin, del hombre, en términos nomológicos, es decir, «naturalizándolos» la mayor parte de las veces. Digo la mayor parte de las veces y no, siempre, porque, en la consecuencia leivistraussiana del paradigma racionalista (consecuencia, por lo tanto, no naturalizante aunque nomológica e igualmente del orden), el parámetro deja de ser la ciencia natural y pasa a ser la lingüística, una ciencia humana. Por consiguiente, en lugar de eliminar todos los paradigmas del orden, constatamos que la hermenéutica traba con ellos no una batalla de muerte, sino de vida, al revivirlos, y al crear en la matriz disciplinaria una tensión extremadamente saludable, sin indicios de crisis.

Ahora, me gustaría recurrir a dos filósofos, cuyas reflexiones sobre la comprensión y la explicación brindan pistas al antropólogo: Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur. Cada uno, a su manera, busca mostrar cómo explicar y comprender pueden asociarse en empresas cognitivas específicas. Una vez más, el tiempo no nos permite ir más allá de mencionar las ideas de los autores, pero se justifica por la invitación a una lecturas más completa y avanzada en el futuro. Haré dos comentarios, inspirados, cada uno, en un autor. El primero, toma como referencia al ensayo «Cientificismo, hermenéutica y crítica de las ideologías» en el que Apel desarrolla la perspectiva de una «mediación dialéctica entre la **explicación** de las ciencias sociales y la **comprensión** de las tradiciones de sentido, propia de las ciencias histórico-hermenéuticas» (Apel 1980:72). A pesar de que sus reflexiones se dirigen a la cuestión ética —asunto que, dada su relevancia, traté en otras oportunidades basándome en el mismo Apel (Cardoso 1990 a y b; 1995) nos interesa indicar que, al reconocer la «crítica de las ideologías» (la misma de Habermas), Apel abre un camino rico para la investigación en ciencias sociales y, en especial, en antropología. Si, por un lado, las ciencias naturales empírico-analíticas, admitidas como ciencias, y, por el otro, las ciencias hermenéuticas del espíritu (sociales o humanas), están orientadas, respectivamente, por la inacabable búsqueda de la **objetividad** (a través de la cual se ejercita la razón instrumental, interventora de la naturaleza) y por la necesidad de establecer el **sentido** de las acciones observadas (como consecuencia de la obligatoria comunicabilidad intersubjetiva que afronta acuerdos), se concluye que, desde el punto de vista de la disciplina, los dos tipos de ciencia no dejan de desempeñar una función importante en el interior de la matriz disciplinaria. Los paradigmas que denominé «del orden», partidarios de la objetividad a cualquier costo, entablan una relación dialéctica con el paradigma hermenéutico, inexorablemente comprometido con las conexiones de sentido inherentes a la esfera de la intersubjetividad. Sin seguir literalmente a Apel (ni a Habermas), podemos decir que, mediante la crítica (y no sólo la «crítica de las ideologías»), el antropólogo es capaz de visualizar los límites de los diferentes paradigmas que componen la matriz. Esto los haría trascender, a través de la práctica de la investigación.

La trascendencia de los paradigmas está garantizada por la aceptación tácita de que éstos se encuentran en permanente tensión (dialéctica o no). Lo importante es reconocer la unidad creciente que caracteriza la articulación entre los paradigmas «del orden» y el hermenéutico, pues no es —me inspiro aquí en Ricoeur— una cuestión de método lo que separa a los primeros del último. La explicación, inscrita programáticamente en los paradigmas «del orden», no choca con la comprensión constitutiva de la hermenéutica. Ricoeur (1986:181) nos indica:

«Sobre el plano epistemológico, primeramente, diría que no hay dos métodos, el método explicativo y el método comprensivo. Estrictamente hablando, sólo la explicación es metódica. La comprensión es, sobre todo, el momento no metódico que, en las ciencias interpretativas, se compone con el momento metódico de la explicación. Este momento precede, acompaña, cierra y así **envuelve** a la explicación. En compensación, **desarrolla** analíticamente la comprensión. Este vínculo dialéctico entre explicar y comprender tiene por consecuencia una relación muy compleja y paradójica entre las ciencias humanas y las de la naturaleza».

Para entender mejor estas palabras nos detendremos en la cuestión del sentido alcanzado por la comprensión. Diría, por lo tanto, que mientras la explicación se ocupa de aquellas dimensiones de lo real susceptibles de tratamiento metódico (a través de métodos funcionales y/o estructurales, por ejemplo), la comprensión capta lo que Ricoeur llama «excedente de sentido» (*surcroît de sens*). No nos es difícil aprehender, intuitivamente, lo que significa ese exceso de sentido, si consideramos que todo lo que posee alguna significación irreductible a métodos, puede ser, de alguna manera, recuperado a través de la comprensión. Además, por esta vía reencontramos la distinción gadameriana entre «verdad» y «método»: la «verdad» (o, simplemente, la veracidad) no se alcanza exclusivamente a través del método. Ese «algo más» no sólo puede, sino que debe alcanzarse por la comprensión. Si tomamos esto como un objetivo plausible de la antropología, estaremos admitiendo que nuestra matriz disciplinaria expresa con una fidelidad razonable la actual «episteme» de la disciplina.

Para concluir, repito que considerarla como en crisis crea un obstáculo serio para la disciplina. Si ésta existe, no tiene repercusión a nivel epistémico. Pienso que los argumentos esgrimidos hasta ahora nos llevan hacia esta última afirmación. Quiero aclarar que no me refiero exclusivamente a la antropología que se practica en el Brasil, sino en su dimensión planetaria. No podría afirmar lo mismo desde el punto de vista de eventuales crisis institucionales que conciernen la organización del trabajo científico e incluso su propia viabilidad en países carentes de tradición académica o sometidos a regímenes que cohiben la libertad intelectual. En el Brasil, el orden institucional —a pesar de las dificultades de la coyuntura económica— es, todavía, bastante favorable a proyectos de investigación y de enseñanza avanzada, en la mayoría de los

departamentos de antropología del país —o, al menos, en una decena de ellos en los que ésta ya adquirió solidez o la está adquiriendo. Como ven, he traído una visión optimista de la antropología que hacemos en el Brasil. Espero, no obstante, que el tiempo no me desmienta.



## Referencias

Apel, Karl-Otto

1980 "Scientifics, Hermeneutics and the Critique of Ideology". En: *Towards a Transformation of Philosophy*. Routledge & Kegan. (Ed. española: *La transformación de la filosofía* Barcelona: Taurus, 1985, vol II).

Buchler, Ira R. y Henry A. Selby

1968 *Kinship and Social Organization: An Introduction to Theory and Method*. New York: MacMillan.

Barnes, Barry

1982 *T.S. Kuhn and Social Sciences*. New York: Columbia University Press.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1983 *Enigmas e Soluções*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro.

1984 "Tempo e Tradição: interpretando a antropologia". *Anuário Antropológico*, Universidad de Brasilia.

1988 *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro.

1990a "O saber, a ética e a ação social". *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia*, XIII, 2: 7-22 (octubre).

1990b "Práticas interétnicas y moralidad: por un indigenismo (auto)crítico". *América Indígena* L, 4: 9-25 (octubre-diciembre).

1994 "Antropologia e Moralidade". *Revista Brasileira de Ciências Sociais/ Anpocs* 9, 24: 110-121 (Belo Horizonte).

Crapanzano, Vincent

1991 "Dialogo". *Anuário Antropológico/88*. Universidad de Brasilia: 59-80.

Dumont, Louis

1971 *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*. Paris, Le Haye: Mouton. (Ed. española: *Introducción a dos teorías de antropología social*. Barcelona: Anagrama)

Gadamer, George

1994 [1960] *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sigueme.

1984 "The Hermeneutics of Suspicion". En: G. Shapiro & A. Sica (orgs.) *Hermeneutics: Questions and Prospects*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1984.

Geertz, Clifford

1988 *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.

Gutting, Gary (ed.)

1980 *Paradigms & Revolutions: Applications and Appraisals of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*. Notre Dame: University of Notre Dame.

Krotz, Esteban (org.).

1982 *El concepto de 'crisis' en la historiografía de las ciencias antropológicas*. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara.

Kuhn, Thomas [1962]

1992 *La estructura de las revoluciones científicas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Lévi-Strauss, Claude [1961]

1962 "A crise moderna da antropologia". *Revista de Antropologia*, 10, 1-2.

Liotard, Jean-François

1979 *La condition postmoderne*. Paris: Minuit. (Ed. española: *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1994).

Merleau-Ponty, Maurice

1960 "De Mauss à Claude Levi-Strauss". En: *Signes*, Gallimard, 1960.

Ricoeur, Paul

1986 "Expliquer et comprendre: sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire". En: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II. Paris: Ed. du Seuil.

Stocking Jr., George W.

1982 "Anthropology in Crisis? A View from Between Generations". En: E. A. Hoebel et. al., (eds.) *Crisis in Anthropology: View from Spring Hill, 1980*, . New York: Garland Publish. Inc.

Turner, Victor

1957 *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester: Manchester University Press.

# La generación de teoría antropológica en América Latina: Silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida

Esteban Krotz<sup>1</sup>

El objetivo de este ensayo<sup>2</sup> es contribuir a la aclaración del proceso de generación del conocimiento científico en antropología y, en particular, al reconocimiento de las características propias, distintivas, de la antropología producida en «el Sur», que podrían convertirse en aportación para la antropología universal. Está dividido en tres secciones. Primero se presenta de manera somera el surgimiento de las antropologías del Sur (que incluyen las latinoamericanas) y su silenciamiento. En segundo lugar se abordan varias de las «tensiones intrínsecas» de estas antropologías. Finalmente se esbozan puntos de partida para el desarrollo futuro y la promoción de esas antropologías del Sur.<sup>3</sup>

Antes de entrar en materia y para evitar malentendidos, es pertinente aclarar aquí que por «antropología» se entiende la totalidad del proceso de producción de conocimientos antropológicos, un proceso cultural en el cual intervienen muchos elementos constitutivos. No parece adecuado hablar de un «discurso» antropológico y «su contexto», porque esto sugeriría que existe algo (enunciados, modelos) que se puede transplantar tal cual. Por lo general, un proceso de migración o de difusión, implica en alguna medida la transformación de lo que se desplaza y, en todo caso, al integrarse lo difundido a una realidad distinta de la original, esto acaba de transformarlo. Como cualquier fenómeno cultural, la ciencia se origina en un lugar y al ser transplantada, sufre modificaciones.

Sin embargo, frecuentemente en la historiografía de las ciencias, incluida la de las ciencias sociales, se encuentran tales apreciaciones erróneas. Resulta difícil sostenerlas si uno deja de entender por ciencia una serie de enunciados y la concibe como un proceso de producción en el cual intervienen muchos elementos de modo constitutivo y donde, por ejemplo, no se pueden separar tajantemente

<sup>1</sup> Profesor del Departamento de Antropología de la Universidad de Autónoma de Yucatán, 9700 Mérida, Yucatán y de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalpa (México, D.F.)

<sup>2</sup> Se basa en la conferencia impartida el 4 de septiembre de 1995 en la Universidad Nacional de Colombia en el marco del seminario «Antropología latinoamericana: crisis de los modelos explicativos». Agradezco a la Profra. Myriam Jimeno, Vicepresidenta Regional de la Asociación Latinoamericana de Antropología su iniciativa y hospitalidad que hicieron posible el evento, a los profesores Roberto Cardoso de Oliveira y Gustavo Lins Ribeiro sus comentarios y a la Profra. Marta Zambrano su ayuda para la elaboración de este escrito.

<sup>3</sup> Es posible que lo que sigue, refleje en exceso las antropologías con las que el autor se encuentra más familiarizado, particularmente la mexicana, limitación que la comparación sistemática con la antropología en otros países latinoamericanos podrá subsanar.

los productores de lo producido. ¿No tenemos que recurrir a toda la paleta de elementos, desde la lógica del sentido común hasta la historia regional o nacional específica, desde la configuración particular del sistema universitario correspondiente hasta el autoritarismo de un régimen político, para comprender cabalmente el cuadro de una determinada antropología? Otro ejemplo: aunque es innegable la importancia de los enunciados en la ciencia, igualmente importante es su circulación —sólo el estudio de ambos elementos nos explica determinada coyuntura teórica. No podemos restringir la historia de la antropología a la historia de «ideas» libremente suspendidas en el aire, analizar sólo lo que perduró escrito en revistas y libros. Sin conocer las particularidades de las bibliotecas y de la industria editorial, de los sistemas de correo y de pago a distancia, de las formas de organizar y financiar revistas académicas en los países del Sur, es difícil entender el surgimiento, el desarrollo o la ausencia de ciertos debates antropológicos —todos estos elementos son elementos constitutivos.

### **1- La emergencia de las antropologías del Sur y su silenciamiento**

El establecimiento de la antropología como disciplina científica se produce en el entrecruzamiento de dos procesos emergentes. Uno es la expansión a escala mundial de una sola civilización, proceso en el que se conjugan capitalismo e industrialismo, nacionalismo y misión cristiana, expansión demográfica de la raza blanca y militarismo, búsqueda de mercados y de materias primas y afán por conocer y entender la totalidad de la realidad empírica del globo terráqueo. El otro es la hegemonización de un único tipo de conocimiento caracterizado por una determinada organización social de sus practicantes y ciertas formas establecidas por las comunidades de estos últimos para validar enunciados sobre la realidad; como se sabe, esta nueva forma de conocimiento, llamada «ciencia», no sólo se opuso a todas las formas de conocimiento previamente hegemónicas (tales como teología y filosofía), sino que puso en entredicho a todas las demás.

Con variaciones derivadas de las tradiciones políticas y académicas propias de cada una de las naciones que se repartieron en aquella época el mundo entre sí, surgió paulatinamente la antropología como un campo de conocimiento propio dentro del conjunto de las ciencias sociales. En sus inicios, esta nueva ciencia se dio a la tarea de ordenar la gigantesca cantidad de noticias acerca de otras culturas acumuladas desde hacía siglos en relatos y reportes, bibliotecas, colecciones etnográficas y museos, a las que se agregaban desde fines del siglo XVIII, caudales crecientes de nuevas informaciones aportadas por marineros y aventureros, migrantes y militares, colonos y comerciantes, misioneros y periodistas y finalmente, también expedicionarios científicos.<sup>4</sup> La comparación de las culturas del mundo y la búsqueda de una

<sup>4</sup> Como es usual, se privilegió aquí la fuente más importante de información etnográfica para la nueva ciencia, a saber, las exóticas culturas de ultramar. - Ilustra al respecto el número monográfico de la revista *Nueva Antropología* (vol. IX, febrero de 1988, número 30) sobre «El Occidente y lo otro».

explicación de la diversidad cultural en el tiempo y en el espacio, acorde con los parámetros considerados científicos en aquel tiempo, llevó al nacimiento de lo que puede llamarse el primero —y hasta ahora único— paradigma<sup>5</sup> antropológico, el evolucionismo decimonónico. Acertadamente se suele considerar el ingreso de los primeros representantes de la nueva ciencia a los recintos más típicos del conocimiento científico hegemónico desde entonces, las universidades, el inicio de la formación profesional sistemática de los futuros miembros de la comunidad antropológica y la publicación de los primeros manuales, como culminación de la fase fundacional de la nueva disciplina científica.

No deja de ser curioso que el establecimiento en el seno de la civilización noratlántica de una cada vez más próspera y exitosa disciplina científica dedicada especialmente a la diversidad cultural haya ido a la par del esfuerzo masivo y sostenido de esta misma civilización por anular tal diversidad. El Estado nacional con sus escuelas, su ejército y sus aparatos administrativos, la dinámica propia de la técnica moderna y de la producción industrial «eficiente», la misión religiosa y el arraigado desprecio por todo lo que desde la apreciación eurocéntrica e incluso racista del progreso sólo puede considerarse como inferior y por tanto destinado a desaparecer —todo esto se ha conjugado durante generaciones para disminuir e incluso borrar la heterogeneidad cultural a favor de una creciente homogeneidad a escala planetaria.

Es sabido que tal homogeneidad cuyos apologetas han celebrado las maravillas de la «globalización» y el «fin de la historia», no se ha dado. Es más, con el tiempo, el mismo modelo civilizatorio noratlántico ha creado nuevas heterogeneidades a nivel mundial. Hoy en día, la más honda de éstas, opacada largamente por el conflicto oeste-este, vuelve aparecer con rostros nuevos. Resulta ahora más visible que antes, que no nos encontramos ante una desigualdad pasajera de carácter tecno-económico, sino que se trata de una división mucho más profunda y envolvente, cuyo análisis debe incluir no sólo las esferas de lo político y de lo militar, sino también las relaciones entre los géneros y las generaciones, la cosmovisión y el conocimiento, la dinámica de la vida cotidiana y de la búsqueda del sentido, los sentimientos y la corporalidad, las esperanzas y los sueños. En fin, además de tratarse de una división del trabajo, es también una división de carácter cultural a escala planetaria. Nombrada durante el siglo XIX en los términos de la oposición civilización y salvajismo/barbarie, ha sido posteriormente identificada en los binomios desarrollo-subdesarrollo, modernidad-tradición, dominación-dependencia, metrópolis-periferia, globalización-localismo. Todos estos aspectos están presentes cuando se usan los términos metafóricos de la oposición Norte-Sur. Su apariencia geográfica no debe hacer pasar por alto que hay zonas de tipo del Norte en muchas ciudades del Sur y que en la mayor parte de los países del Sur se observan declives internos de alguna manera semejantes, y hasta paralelos, a los que existen

<sup>5</sup> A diferencia de Cardoso de Oliveira (1988:15;156) se usa aquí el término paradigma en un sentido semejante a Kuhn (Krotz 1981: 63-97).

entre países (por ejemplo, entre ciudad capital y provincia, entre capital de provincia y región, entre instituciones de educación superior en el centro y los márgenes de un país, etc.). Por otra parte, está ampliamente documentado que situaciones típicamente sureñas de pobreza y miseria, marginación y enajenación existen, y al parecer se están extendiendo cada vez más, también en el seno de los países pertenecientes al Norte.

Durante varios lustros, también en América Latina, se desarrollaron multitud de esfuerzos originales por analizar la diferencia Norte-Sur, sus causas, sus consecuencias y sus posibles transformaciones. Su principal logro consistió, sin duda, en la demostración de que la situación del Sur no era una de retraso en términos de algún parámetro objetivo o con respecto al nivel de alguna manera «avanzado» del Norte, sino que el carácter socio-cultural del Sur respondía en alto grado a la presión que el Norte había ejercido desde hacía tiempo sobre el Sur y que, complementariamente, el estado de cosas logrado por el Norte se debía, en buena medida, a su explotación secular del Sur.

El fuerte economicismo de estos análisis impedía que los aspectos de tipo cultural-simbólico fueran tomados en cuenta; así, muchos planos de la realidad social y una gran variedad de sus transformaciones no se hicieron visibles o conscientes. Uno de los cambios poco tematizados se refiere a la ciencia en general y a la antropológica en particular. Se trata del hecho de que en el Sur — tradicionalmente el habitat principal de los objetos de estudio de la antropología— las ciencias antropológicas se arraigaron y cobraron vida propia. Aunque hubo en algunos países antecedentes tempranos, es particularmente en el último cuarto del presente siglo que en muchas y cada vez más partes del Sur se han establecido instituciones académicas, todo tipo de congresos, periódicos y museos, revistas especializadas y asociaciones profesionales, proyectos editoriales y programas de investigación de largo aliento. Más recientemente un buen número de los tradicionales programas de licenciatura de estos países se ha visto complementado con maestrías e incluso doctorados.

En vista de esta situación puede recordarse la advertencia de (García Márquez 1986: 174-176) sobre la «insuficiencia» de las palabras, ya que,

cuando nosotros hablamos de un río, lo más lejos que puede llegar un lector europeo es a imaginarse algo tan grande como el Danubio que tiene 2.790 km. Es difícil que se imagine, si no se le describe, la realidad del Amazonas que tiene 5.500 km. de longitud. Frente a Belén del Pará no se alcanza a ver la otra orilla, y es más ancho que el mar Báltico. Cuando nosotros escribimos la palabra 'tempestad', los europeos piensan en relámpagos y truenos pero no es fácil que estén concibiendo el mismo fenómeno que nosotros queremos representar. Lo mismo ocurre, por ejemplo con la palabra 'lluvia'. . .»

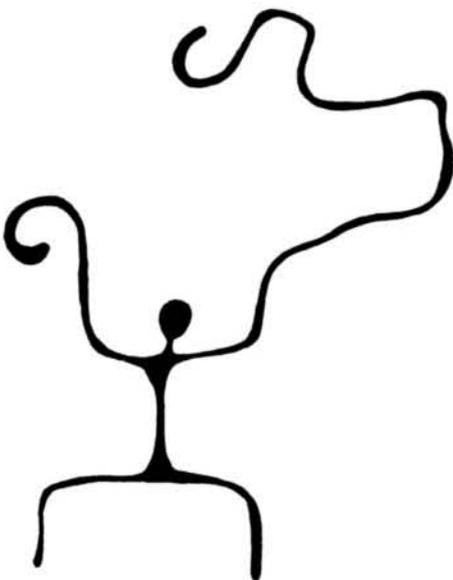
Lo que apunta el novelista para la relación cultura-lengua y medio ambiente natural, vale también para muchos otros fenómenos en el Sur, tales como la política, la familia y la religión y, para

quedarnos con el tema de este ensayo, para la ciencia, sus procesos de producción y sus instituciones: también aquí se emplean palabras que se usan en otras latitudes y, de hecho, no se habla de algo totalmente distinto que allá, pero tampoco de lo mismo. O sea, palabras idénticas se refieren a una realidad que no es la misma siempre y en todas partes —a pesar de que ésto se creyó durante demasiado tiempo, cuando se concebía la diferencia cultural como mero retraso que debería ser superado cuanto antes. Encontrar, explicitar, aprovechar estas diferencias en el habla cotidiana para enriquecer la experiencia humana ya es común; lo que ahora toca es hacer lo equivalente con respecto a las ciencias antropológicas, no solamente en cuanto a los resultados de la investigación, sino también en cuanto a los procesos de generación del conocimiento mismo.

Paralelamente al surgimiento de la conciencia acerca de la existencia de diferentes «estilos» (Cardoso 1988:155ss; Cardoso y Ruben 1995) en las crecientes comunidades antropológicas del Sur ha surgido la sospecha de que ciertas dificultades de tipo epistemológico, teórico y metodológico no tratadas en la bibliografía disciplinaria tradicional no son pasajeras, marginales o circunstanciales, sino que tienen que ver con la utilización o forma de adaptación de la antropología a situaciones en las cuales los fenómenos socio-culturales abordados no son de la misma manera «otros» como para la antropología generada en el Norte. No se asume aquí, como también lo indica la cita de García Márquez, la existencia de fenómenos totalmente distintos, pero tampoco se acepta que sean totalmente iguales. Con esto estamos en el espacio de la pregunta por el carácter propio de la antropología generada en el Sur.

Cuando uno revisa las historias más usuales de la disciplina, los libros de texto y las revistas antropológicas más difundidas a nivel internacional, la antropología producida en los países del Sur, sus instituciones y practicantes casi no existen. Y cuando la antropología del Sur se hace presente, no pocas veces puede percibirse un consenso tácito de que se trata de algo tan dependiente y subdesarrollado como el Tercer Mundo en general, donde se desenvuelve esta antropología. Apreciaciones más benignas la conciben como una especie de eco o versión diluida de la disciplina propiamente dicha, que es y sigue siendo únicamente la generada en los países originarios, documentada por sus revistas y empresas editoriales, producida y transmitida en sentido pleno sólo en sus instituciones académicas y encuentros de especialistas.

Paradójicamente, tampoco es usual en el Sur que se haga visible la antropología del Sur. Tanto los cursos universitarios que se ocupan específicamente del desarrollo del «pensamiento antropológico», como los segmentos teórico-históricos de otros referidos a temáticas especiales, suelen presentar a la antropología de los países del Sur fundamentalmente como resultado de un proceso de difusión permanente a escala mundial, que tuvo y sigue teniendo un origen único en el seno de la civilización noratlántica y que la llevó a lugares hasta este momento exentos de reflexión



sobre contacto y diversidad cultural. Por más que a veces se agrega una asignatura sobre «antropología mexicana» o «pensamiento antropológico latinoamericano» a los cursos de teoría —que se supone que son centrales en el proceso formativo—, estos últimos no dejan de privilegiar de modo tal las relaciones de «reflejo», «extensión» o «apéndice» que se pierde de vista en el mismo Sur cualquier perfil propio de las antropologías del Sur.

Todavía está por verse en qué medida la durante muchos años frecuente impugnación de la antropología generada en el Norte como «ciencia burguesa», instrumento del imperialismo y de la contrainsurgencia, contribuyó a esta restringida y simplista visión de las cosas, a que tan pocas veces se produjeran críticas detalladas y a que cuando estas se intentaban, solieran tener como punto de referencia no tanto la situación empírica concreta del Sur y de su ciencia antropológica, sino determinadas corrientes de pensamiento generadas exactamente en los mismos países del Norte de los cuales provenía el objeto de la crítica.

Una consecuencia de lo anterior es que difícilmente las antropologías generadas en el Sur pueden aparecer como interlocutoras válidas de la antropología hegemónica, como participantes reales en una disciplina universal, de la cual forman parte. Al contrario, se actúa como si siguiera existiendo un único centro de difusión, donde —en sólo dos idiomas— se genera antropología científica, dejando de lado todas las demás antropologías, desde las que encuentran en la periferia de Europa hasta las más lejanas del Sur.

Obviamente, el reconocimiento de su origen histórico hacia fines del siglo pasado en el seno de la civilización noratlántica, permite comprender la existencia de la antropología en los países del Sur como resultado de un proceso de difusión. Lo que nadie querrá negar es que hubo un lugar en el tiempo y en el espacio donde se inició la disciplina; lo que sí se pone en duda es que este proceso se haya repetido durante los cien años posteriores y en la actualidad con las mismas características, produciéndose así un único tipo de antropología, que por igual se encuentra en el Norte y en el Sur.

Al contrario, en la situación actual las antropologías del Sur no son reductibles a meras extensiones o réplicas —acaso imperfectas— de un modelo original. Más bien nos encontramos ante formas de generar conocimientos antropológicos que tienen características propias que derivan precisamente de las particularidades culturales de las sociedades que las comprenden.

## **2- Las tensiones intrínsecas de las antropologías del Sur**

Independientemente de las peculiaridades nacionales y regionales presentes a lo largo y ancho de América Latina, una breve mirada a su antropología puede servir para reconocer algo de esta diferencia que, por lo pronto, se expresa en lo que se podría llamar «tensiones intrínsecas». O sea, problemas típicos derivados

de la situación del Sur, que se encuentran en el centro mismo del proceso de producción de conocimientos antropológicos. A continuación se mencionan cinco de estas tensiones intrínsecas, que constituyen puntos particularmente cruciales para entender la antropología generada en América Latina y, al mismo tiempo, sugerencias para la investigación sobre las antropologías latinoamericanas y también elementos a tomar en cuenta para su fomento.

Una de estas tensiones se observa a lo largo de la formación académica. Al latinoamericano que estudia teoría antropológica (y el desarrollo histórico de ésta), frecuentemente en asignaturas (o segmentos de asignaturas) tales como evolucionismo, difusionismo, estructural-funcionalismo, neoevolucionismo, se le ofrecen cuestiones totalmente descontextuados. Así, la historia de la de la disciplina se reduce a una secuencia de enunciados ligados a los nombres de ciertos personajes, en la que Malinowski dijo, Radcliffe-Brown opinó y luego Evans-Pritchard se rebeló, etcétera<sup>6</sup>. La historia de la antropología se convierte en una historia de ideas y la teoría en una genealogía de autores. Una situación similar se da cuando no se la considera como ciencia sino como una especie de ideología burguesa o artilugio colonialista, de la que no hay nada que aprender, puesto que se trata de un reflejo mecánico de contradicciones entre clases y/o pueblos. En ambos casos se pierde la oportunidad de entender la antropología que se enseña y que se aprende como un proceso de producción cultural específico; se trata de un proceso, para seguir con el ejemplo mencionado, en el cual el esfuerzo intelectual de Evans-Pritchard era tan constitutivo como el relevo generacional al interior de su «escuela», la época en la cual vivía, la situación colonial caracterizada por la consolidación de sus sistemas administrativos, las características específicas de los pueblos africanos entre los que vivía o la situación del sistema universitario británico. Al tomar en cuenta todos y cada uno de estos elementos, se entiende cómo se crea y cómo se desarrolla una disciplina científica y en consecuencia, se le puede aprovechar para estudiar actualmente un fenómeno sociocultural a partir de estas bases.

Cuando los contenidos de estos cursos quedan abstractos, resulta muy difícil que alguien efectivamente pueda asumirse como heredero de esta tradición disciplinaria, como parte de un sujeto colectivo que genera estos enunciados en ciertas condiciones, las cuales no son «exteriores» a estos enunciados. Esto es tanto más importante en cuanto que este hacerse parte de este sujeto colectivo a través del proceso de formación académica no tiene como objetivo principal poder decir algo sobre la historia de la disciplina, sino aprovecharla para analizar la realidad empírica. Si uno no sabe si un concepto fue creado, criticado, revisado y utilizado en Inglaterra en los años previos a la Primera Guerra Mundial, o en Francia durante los cuarentas o en Italia a mediados de los años sesenta, en qué contexto, en relación con qué controversias y con respecto a qué coyuntura de qué fenómeno socio-cultural, entonces se vuelve

<sup>6</sup> Estos «autores» quedan tan abstractos que la mayoría de los estudiantes de antropología no podrían reconocer una fotografía de cualquiera de ellos, mientras que muchos otros siguen creyendo que el iniciador del neoevolucionismo fue una señora de nombre Leslie. Las raquílicas bibliotecas en la mayoría de los centros latinoamericanos de formación y de investigación antropológica constituyen una firme barrera para cualquier estudiante o profesional de nuestra disciplina que tenga interés en acercarse de otro modo a la historia y los debates actuales.

casi imposible utilizarlos adecuadamente y, más todavía, combinarlos con otros en una teoría coherente. Demasiadas veces los cursos de teoría antropológica sólo ilustran (en el sentido de que proporcionan algo de cultura disciplinaria) en vez de convertirse en los instrumentos claves para aprehender la realidad. La consecuencia de todo esto es lo que ha sido llamado «presentismo»: con frecuencia el antropólogo latinoamericano conoce su tradición disciplinaria sólo como mero antecedente. Por ello le suele parecer más prometedor acercarse a propuestas y resultados de investigación de contemporáneos que hablan desde cualquier perspectiva disciplinaria del fenómeno empírico que le interesa, reduciéndose así más aún la posibilidad de reconocerse como parte de esta tradición y contribuir a su desarrollo.

La segunda tensión —íntimamente vinculada con la anterior— tiene que ver con el hecho de que las discusiones antropológicas del Norte llegan no solamente fuera de contexto, sino «por regla general . . . diez años después de iniciado un movimiento y cuando éste ya está superándose en las metrópolis» (Miranda 1984:582). Esta situación tiene sus inconvenientes, porque la generación de conocimientos es un proceso de discusión abierto en el que muchas veces los propios autores modifican sus enunciados o cambian de opinión, precisamente a causa de aportes de colegas al debate. Pero en el Sur a menudo se discuten sólo fragmentos de los debates desarrollados en el seno del Norte, lo que lleva en ocasiones a que se defiendan o ataquen ideas que ya ni siquiera sus autores mantienen. A esto se agrega que las bibliotecas de las instituciones académicas del Sur pocas veces permiten al estudioso el acceso a toda la obra de un autor, por lo que éste suele identificarse simplemente con la o las obras que han sido traducidas al castellano. Es decir, no se permite al estudioso latinoamericano introducirse realmente a una determinada «subcultura» —en términos del profesor Cardoso (1988:167)— de la antropología; al contrario, todos sus componentes se tratan precisamente como si no fuesen parte de una cultura, sino como elementos materiales a-culturales que mantienen su identidad independientemente del lugar y del tiempo en el que se encuentran. La tercera tensión inherente a las antropologías del Sur se encuentra estrechamente ligada a las dos anteriores. Si en casi todos los países del Sur a veces ya resulta difícil encontrar cursos sobre la historia o el presente de la antropología nacional, esta situación se agudiza mucho al tratar de encontrar cursos y especialistas que aborden la generada en otro país del mismo Sur.

A pesar de que se suele reconocer que los países del Sur en general y los latinoamericanos en particular comparten muchas características, por lo que se podría esperar una interacción sumamente fructífera entre sus antropologías y las comunidades nacionales de sus practicantes, hay un gran desconocimiento mutuo por doquier; en México, por ejemplo, tal desconocimiento de la antropología brasilera, ecuatoriana o colombiana (de la generada en África, Asia u Oceanía ni hablar) contrasta viva y hasta

curiosamente con lo que se sabe, incluso en cuanto a detalles insignificantes, de la francesa, norteamericana o inglesa.

Las razones de este desconocimiento son muchas y conviene recalcar aquí lo que vale también para las tensiones anteriores: no se producen tanto porque haya falta de interés o capacidad por parte de determinados individuos. Una mirada al interior de los diferentes países del Sur nos ilustra rápidamente. Por ejemplo, en México se publica una veintena de revistas y anuarios especializados en antropología<sup>7</sup>, pero sería casi imposible encontrar a un miembro de la comunidad antropológica mexicana que esté al tanto de los contenidos respectivos. El problema radica en que las «publicaciones» antropológicas suelen ser auténticas «clandestinaciones»: casi no circulan. ¿Qué se puede entonces esperar del conocimiento mutuo entre las comunidades de practicantes en el Sur, donde los avisos editoriales, la operación de distribuidores y librerías, el correo y los pagos a distancia enfrentan problemas aún mayores que en un mismo país? Dicho sea de paso que la práctica predominante de realizar posgrados extranjeros casi sólo en el Norte, contribuye a cimentar este desconocimiento Sur-Sur.

La cuarta tensión se refiere a que en los países del Sur, con sus sistemas educativos heterogéneos y débiles, con significativos porcentajes de analfabetismo y con la identificación de ciertos elementos de ciencia y más aún, de tecnología como símbolo, meta y garantía del progreso general, casi no existen cuestionamientos a fondo de la «ciencia». Parece haber muy poca conciencia de que la ciencia no es algo «natural», libre de toda sospecha, intrínsecamente benéfico, que avanza de manera inevitable. Pero también aquí las recientes cumbres mundiales organizadas por la Organización de las Naciones Unidas sobre población, medio ambiente y clima, el repunte de epidemias que se suponían definitivamente controladas, las condiciones ambientales cada vez menos satisfactorias en las grandes urbes latinoamericanas y el problema cada vez menos manejable de los desechos de todo tipo, amén de la brecha creciente entre quienes tienen acceso a los beneficios del avance tecnológico-industrial, constituyen poderosos impulsos para preguntarse no sólo sobre los efectos del conocimiento científico como tal, sino sobre el carácter del mismo como producto de una determinada civilización. Como es sabido, éste ha servido para propósitos muy diversos y, en términos generales, puede afirmarse que parece producir conocimientos y apoyar prácticas que están poniendo en peligro la sobrevivencia misma de la especie humana. Una pregunta sumamente importante es si ello se debe únicamente al hecho de que éstos o aquéllos resultados de la investigación científica sean aprovechados en diferentes sentidos, o si nos encontramos aquí ante un efecto provocado necesariamente por la misma estructura de este tipo de conocimiento.

Para los practicantes de la antropología en el Sur, tales cuestionamientos se plantean con agudeza particular, pues, por

<sup>7</sup> Véase la lista contenida en el volumen 1 (1995) del anuario *Inventario antropológico*, editado por el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

una parte, ellos se encuentran convencidos de contar con un instrumento cognitivo cuyo potencial radica precisamente en el hecho de ser ciencia. Pero, por otra parte, su práctica de la ciencia antropológica se realiza exactamente en aquella parte del mundo que tiene que pagar los costos más altos del avance científico-tecnológico (desde ser usado como laboratorio para toda clase de experimentos, incluyendo los militares, hasta fungir como lugar de reserva de recursos naturales y como depósito de desechos peligrosos), a pesar de que sectores cada vez más numerosos están completamente excluidos de estos «avances». Además, precisamente los antropólogos se encuentran confrontados en sus investigaciones con formas distintas de conocimiento. Esta situación que, aparte de cualquier otra consideración, pone en duda también los usualmente incontestados imperativos que los detentadores del poder dirigen a la población para obligarlos a nuevos sacrificios y para cuya justificación aducen usualmente el conocimiento científico y las exigencias de la tecnología productiva.

La última tensión que puede mencionarse aquí es la situación general de las instituciones académicas, que siguen siendo los principales focos de generación de conocimiento antropológico en el Sur. Como es sabido, a diferencia de casi todos los países del Norte, con contadas excepciones, en América Latina los profesores universitarios no constituyen un sector prestigioso, influyente<sup>8</sup> o siquiera bien pago. Pero más allá de esto, hay que preguntarse sobre lo que significan las universidades en América Latina para la población e incluso para los mismos universitarios. ¿Quién realmente cree que en una universidad de Bogotá, México o Mérida se van a producir respuestas efectivas a los problemas médicos, energéticos, tecnológicos, ecológicos, alimenticios, arquitectónicos, administrativos, de transporte, abasto, telecomunicaciones, etcétera siquiera del propio país o incluso ampliar las bases cognitivas del quehacer científico? ¿Quién realmente está convencido de que nuestras universidades son, o pueden ser, instrumentos decisivos en la creación de conocimiento necesario para una vida mejor de todos los ciudadanos?

Al contrario, por doquier en el Sur puede observarse desde hace tiempo una desvalorización de las universidades: su objetivo no es generar conocimientos, sino producir egresados; éstos últimos, por su parte, usualmente son instruidos por quienes no participan en la generación de conocimientos y quienes sólo les enseñan a «aplicar» conocimientos generados en otra parte del mundo. Ese tipo de universidades es, sin duda, un obstáculo importante para la consolidación de las ciencias en el Sur y sin su transformación completa es difícil imaginarse la consolidación de una auténtica antropología del Sur.

Las cinco tensiones inherentes a las antropologías del Sur que se acaban de mencionar, obviamente, no las caracterizan completamente, pero sí proporcionan pistas importantes para profundizar en su conocimiento: la tensión entre la pertenencia a una tradición y la predominancia de procesos de incorporación de

<sup>8</sup> Un indicador de esto es que en un país como México con sus cerca de noventa millones de habitantes, el tiraje de un libro científico-académico suele ser de apenas mil ejemplares...

sus futuros especialistas, que muchas veces no permite que esta tradición se convierta en una base disciplinaria efectiva para abordar la realidad empírica; la tensión entre la necesidad de ubicarse adecuadamente en el debate científico a nivel internacional y la recepción fragmentada y desfasada de la discusión que se lleva a cabo en los países centrales; la tensión entre el reconocimiento de la cercanía con las demás antropologías generadas en el Sur y la imposibilidad práctica de informarse al respecto y de vincularse con ellas; la tensión entre la adscripción de la antropología al campo del conocimiento científico y la necesidad de cuestionar severamente esta forma de conocimiento; la tensión entre el potencial indiscutible de la organización universitaria de la antropología y la reducción de la mayoría de estas instituciones a simples instrumentos de reproducción de conocimientos generados en otras partes y en función de otros intereses sociales.

### 3- Puntos de partida

Afortunadamente, la coyuntura actual ofrece múltiples puntos de partida para el desarrollo de la investigación sobre, y el fomento de, las antropologías del Sur como contribuciones propias a la generación del conocimiento antropológico general. Hay toda una serie de impulsos en el debate actual para hacernos más conscientes acerca de las características de las antropologías que hacemos y para plantearnos con más claridad las metas por alcanzar.

Así, por ejemplo, a pesar de todas las críticas que se pueden y deben hacer a las corrientes de tipo hermenéutico que recientemente han estado cobrando auge, y a pesar del peligro de sustituir el conocimiento antropológico de la realidad por el conocimiento de los antropólogos, ellas pueden tener un importante papel al dirigir la atención hacia la necesidad permanente de examinar la relación entre los antropólogos y sus fuentes de datos, particularmente entre los estudiosos y los estudiados, entre productores y receptores del conocimiento antropológico. También resulta alentador que en varios países del Sur se han formado grupos de trabajo sobre aspectos del desarrollo histórico de la antropología en países del Sur y sobre aspectos epistemológicos y metodológicos. (Cfr. Cardoso 1988; Cardoso y Ruben 1995; Leite Zarur 1990; Arizpe y Serrano 1993).<sup>9</sup> En relación con esto parece prometedor el que actualmente se estén abriendo posgrados en varios países latinoamericanos, pues así se podrían plantear nuevas formas de inserción de las tradiciones locales del Sur recuperadas en el debate antropológico universal. Finalmente, la revisión todavía pendiente de lo que ha sido y lo que sigue siendo el aporte del marxismo a la antropología latinoamericana, también hará avanzar el análisis del pasado y del presente de las antropologías en esta parte del Sur.

Ante este trasfondo pueden comentarse varios puntos de partida específicos para el desarrollo de las antropologías del Sur, que se

<sup>9</sup> Véase también el número monográfico sobre «Antropologías latinoamericanas» de la revista *Alteridades* (vol. 3, 1993, número 6) y los primeros dos números del boletín *Antropologías del sur*. Además existe ya un buen número de trabajos sobre aspectos históricos particulares en diversos países latinoamericanos.

encuentran directamente relacionados con las tensiones esbozadas en el apartado anterior; es más, en cierto sentido, constituyen una relectura que intenta identificar el potencial positivo de estas tensiones.

En primer lugar hay que reconocer que aunque la antropología hegemónica suele llegar a América Latina frecuentemente de manera descontextualizada, fragmentada y desfasada, es importante que nos lleguen prácticamente todas las corrientes de pensamiento antropológico generados en el Norte. Esta situación, por cierto, difiere de la que se da en muchos lugares del Norte, donde se privilegia a menudo tanto el debate principal del propio país que se pierde de vista, casi por completo, cualquier antropología más allá de la frontera. En cambio, al Sur llegan investigadores de campo y conferencistas, libros y revistas provenientes de todas las tradiciones del Norte y quienes asisten a reuniones académicas y estudian posgrados en los países del Norte también se convierten en comunicadores de esta polifacética antropología. La riqueza de información e ideas que de esta forma llega a las comunidades de practicantes del Sur podría aprovecharse mejor si hubiera mayor trabajo en común para examinar con cuidado, y ante el trasfondo de la situación propia, todas estas tradiciones o subculturas antropológicas del Norte con sus posiciones paradigmáticas y propuestas metodológicas. También sería muy interesante comparar cómo determinadas influencias llegan y se transforman en destinos distintos; por ejemplo, cómo llega y se recibe la influencia gramsciana en los estudios sobre cultura popular en Brasil, Colombia o México, y adquirir, a través de este ejercicio, mayor sensibilidad en la percepción de los distintos estilos cuyo conjunto configura la naciente antropología del Sur.

Conviene advertir nuevamente que el análisis tendría que tener mucho cuidado con las palabras. Para mencionar un ejemplo, en el debate sociocientífico y político europeo actual, se habla mucho de multiculturalidad y es grande la tentación de «aplicar» este concepto directamente en los países latinoamericanos. Sin embargo, aquí la multiculturalidad tiene un origen totalmente distinto, ya que se encuentra indisolublemente ligada a la invasión y la conquista por parte de Europa. Así, a pesar de utilizar una misma palabra, los referentes son muy diferentes y no debe darse la impresión de hablar de lo mismo. Además, será precisamente a partir del reconocimiento de estas diferencias que finalmente se terminará enriqueciendo el debate sobre la multiculturalidad también en los países del Norte.

El segundo punto de partida sería la urgente recuperación de los antecedentes propios, que en varios países latinoamericanos ya se ha iniciado. Ciertamente la antropología nació en la civilización noratlántica y no acá. Sin embargo, muchos de los escritos de los viajeros europeos y latinoamericanos decimonónicos, o sea, de gente que se interesó por las culturas indígenas y populares de su país o región en Europa y en América Latina, son bastante semejantes, incluso con respecto a los autores que con el tiempo fueron



considerados los primeros antropólogos propiamente dichos. Claro está que no se pretende revertir la historia de nuestra ciencia y descubrir otro origen de la misma. Pero tampoco podrá entenderse cabalmente la situación actual si se deja completamente de lado la historia de lo que suele llamarse pensamiento social: el trabajo de los folcloristas y los escritos de quienes hacían (y todavía hacen) historia local o regional. Con respecto a sus textos, será importante no utilizarlos como simple acervo de datos, sino, ante todo, tratar de estudiar cómo generaron y elaboraron su información y cómo y en qué marcos institucionales fueron discutidos y evaluados sus aportes y por parte de quiénes y qué relación tuvo todo esto con procesos políticos y sociales más comprensivos, tratando así de reconstruir formas —a menudo rotas o cortadas, pero a veces de algún modo operantes todavía— de producir conocimiento antropológico. Aunque también en América Latina se está ya lejos de los orígenes decimonónicos, probablemente existan conexiones del pasado con el presente y éstas hay que verlas de la misma manera como se aborda lo que se trató en el punto anterior, o sea, las influencias más recientes y contemporáneas en las antropologías del Sur.

El tercer punto de partida es una visión más crítica hacia la ciencia. Esto empieza, por ejemplo, con la acostumbrada división de las ciencias en dos clases, donde usualmente a la antropología le toca estar en la que parece menos ciencia. Pero ¿por qué aceptar que somos practicantes de las ciencias blandas mientras que las otras son las duras, caracterización que parece implicar que aquellas son las macizas, las verdaderas y la nuestra algo fangoso, pantanoso? ¿Por qué no decir, por ejemplo, que nosotros pertenecemos a las ciencias flexibles y las llamadas naturales o exactas a las rígidas? En seguida cambia el matiz valorativo espontáneo.

Existen muchos matices cuando se habla de la ciencia y su consideración puede ser un interesante camino hacia la problematización de esta forma de conocimiento. En relación con esto, resulta conveniente reparar en el hecho de que, a pesar de que la mayor y más creativa parte del conocimiento antropológico en los países del Sur se produce en las universidades y en relación con las universidades, hay cada vez más antropólogas y antropólogos —en algunos países son la mayoría— que trabajan fuera de la academia y hasta tienen una relación conflictiva con ella. ¿Cómo articular los conocimientos generados en contextos institucionales y laborales muy diversos con lo que se produce en y se difunde desde la academia? Esta articulación haría más visible las consecuencias del modelo universitario actualmente dominante, impuesto en todo el continente, incluso a través de instituciones de financiamiento internacional. Un aspecto necesitado de atención especialmente urgente es el sometimiento de la generación de conocimientos sobre la esfera sociocultural a la dinámica y a los parámetros de evaluación de las disciplinas científicas llamadas «duras». Podría parecer que los antropólogos

que trabajan actualmente bajo el peso de los nuevos sistemas de evaluación producen antropología como antes y la evaluación queda externa al proceso de generación de conocimiento. Pero tales sistemas se convierten en parte integrante de este proceso y se produce ahora antropología de otra forma, por ejemplo, escogiendo temas, canales de publicación e interlocutores estrictamente en función de estos sistemas. Estos desconocen la realidad de América Latina y niegan la especificidad de las ciencias sociales (Krotz 1995) por lo que se puede hablar de una doble imposición; sin embargo, parece que no ha habido respuesta organizada por parte de las comunidades profesionales, únicamente adaptación.

A estos tres puntos de partida para ahondar en el conocimiento de las características y el potencial de las antropologías generadas en América Latina —el estudio y la intensificación en cuanto a cantidad y calidad de las discusiones provenientes del Norte y la articulación con ellas a partir de la situación propia, la recuperación de los antecedentes históricos particulares de cada país y a través de la comparación sistemática, en todo el subcontinente, la problematización radical de la ciencia como una forma de conocimiento necesitada de justificación con sus instituciones y mecanismos de operación— se agrega uno más, de presencia particularmente significativa en toda la historia de la antropología en el Sur.

Se trata de la relación particular entre antropología y política. Esta ha sido la causa de muchas situaciones difíciles y bien conocidas. En las universidades de casi todos los países latinoamericanos hubo durante lustros una especie de sobrepolitización e ideologización a la que seguramente nadie realmente interesado en la generación de conocimiento antropológico querrá regresar. Sin embargo, nada permite celebrar, como mejoría, la fuerte tendencia hacia la despolitización completa, que hoy se observa en muchas universidades de la región.

Si entendemos «política» no en el sentido pervertido, que le han dado los ajustes de cuenta personales y las peleas por puestos, favores e influencias en no pocas instituciones académicas, sino en su sentido sustantivo, dirigida al bien de la ciudadanía, entonces hablar de la relación entre antropología y política significa hablar de una determinada relación entre las actividades de las comunidades antropológicas y el conjunto de los ciudadanos. O sea, hablamos de la dimensión ética de la creación y difusión de conocimientos antropológicos. También aquí hay, desde luego, situaciones similares a las que conocemos de la bibliografía generada en el Norte. Pero también hay muchas diferencias.

Así, por ejemplo, los antropólogos en el Sur se relacionan de una manera especial, distinta de la de sus colegas del Norte, con las diferencias culturales, y esto en buena medida porque las estudian casi siempre en sus propios países. Aquí es mucho menos ocultable que las múltiples diferencias culturales, que constituyen la riqueza de una sociedad y, al fin y al cabo, de la humanidad entera, se encuentran atravesadas por una desigualdad fundamental

y que ésta última incluso le otorga matices y significados específicas a las primeras. La cotidianidad nuestra sigue estando profundamente marcada por el antagonismo entre quienes controlan el poder y la riqueza socialmente creadas y quienes siguen siendo candidatos permanentes a sufrir, según una expresión de Bartolomé de las Casas, «la muerte antes de tiempo». Denunciar esta escandalosa situación no implica exigir una instrumentalización inmediata del trabajo científico en antropología a favor de aquellos a quienes estudiamos la mayoría de las veces y que suelen ser más víctimas que beneficiarios, y casi nunca, protagonistas de la modernidad. Pero sí recuerda que la defensa de la diferencia enriquecedora no debe contribuir a eludir el combate de la desigualdad aniquiladora que, de una manera u otra, constituye también la hipoteca más pesada de las antropologías del Sur en ciernes. 

## Referencias

Arizpe, Lourdes y C. Serrano

1993 *Balance de la antropología en América Latina y el Caribe*. México: Ed. UNAM.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1988 *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro

Cardoso de Oliveira, Roberto y G. Raul Ruben (orgs.)

1995 *Estilos de antropología* Campinas: Ed. da Unicamp

Gabriel García Márquez

1986 «Fantasía y creación artística en América Latina y el Caribe», En: P. González Casanova (coord.) *Cultura y creación intelectual en América*. México: Ed. Siglo XXI

Krotz, Esteban

1981 «¿Ciencia normal o revolución científica?» *Relaciones* II, 5: 63-97.

1995 «¿Ciencias sociales y humanidades en el lecho de Procusto? Consecuencias de la evaluación académica institucional.» *Boletín de la Academia de la Investigación Científica* 26: 21-27 (septiembre-octubre).

Miranda O., Néstor

1984 «Antropología marxista, ¿proyecto o realidad?» En: Jaime Arocha y Nina S. de Friedemann (eds.) *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*, pp. 573-607. Bogotá: Ed. Etno.

Zarur, Leite, G. d. C. (ed.)

1990 *A antropologia na América Latina*. México: Ed. IPGH.

# Globalización y transnacionalización

## Perspectivas antropológicas y latinoamericanas

Gustavo Lins Ribeiro<sup>1</sup>

Para darle más sentido a nuestras experiencias y posibilidades de investigación, voy a situarme en un punto intermedio entre una discusión general sobre globalización y transnacionalidad y los escenarios latinoamericanos donde estas cuestiones pueden ser analizadas de manera más concreta. Consideraré dos niveles: Primero, la globalización y la transnacionalización en relación con la emergencia de lo que llamo la comunidad transnacional imaginada-virtual. Segundo, algunos escenarios en los que, como antropólogos, podríamos investigar estas cuestiones en nuestros países.

Hay que comenzar por algo que ya hace parte del sentido común en distintas situaciones académicas y políticas: los cambios brutales de las realidades políticas y económicas, sociales y culturales en el mundo desde los años ochenta, sobre todo desde el final de esa década. Estos cambios condujeron a una perplejidad, hoy común entre los actores sociales y provocaron, por ejemplo, interpretaciones que hablan del fin de la historia y de las ideologías. Claramente, vivimos un período de profundas transformaciones y de transición, un momento muy positivo para los científicos sociales, estimulante para nuestra imaginación sociológica y antropológica. Hay personas que se sienten problematizadas y angustiadas por la velocidad de los acontecimientos. Yo, al revés, me siento privilegiado de saber que vivo en un período de cambios profundos en las maneras de organizar la vida en el planeta. Es un desafío para quienes se interesan en buscar interpretaciones que nos ayuden a tomar posición en los procesos en curso, para intervenir en ellos.

### **Globalización y transnacionalización: dos temas entrelazados**

Globalización y transnacionalización son dos dimensiones, dos caras de la misma moneda. Hay muchos autores que no hacen

<sup>1</sup> Profesor del Departamento de Antropología y del Centro de Investigaciones y Posgrado sobre la América Latina y el Caribe, Universidad de Brasilia, Brasilia DF 70910-900. Profesor Visitante de la Maestría en Antropología, Universidad Nacional de Misiones, Argentina. Agradezco a Gabriel O. Alvarez los comentarios a este trabajo.

distinción entre una y otra; ésta, no obstante, resulta necesaria para fines analíticos. Inicialmente, se puede decir que la globalización se relaciona con la expansión planetaria de la red de la economía política capitalista. Es el proceso de la creación de la base tecnológica y económica a partir de la cual se puede hablar de transnacionalismo. La globalización se confunde con el «achicamiento del mundo», en la expresión del geógrafo inglés David Harvey (1989). Es un proceso básicamente vinculado a la expansión histórica del sistema mundial y a la producción de un mundo en donde distintas localidades pueden mantener relaciones importantes de manera cada vez más independiente de las distancias físicas entre ellas y de la mediación de los estados nacionales en donde se localizan. Los grandes desarrollos de las industrias de transporte, de comunicación e información, destruyen o relativizan fronteras preexistentes, a través de la compresión del espacio-tiempo, es decir del aniquilamiento del espacio por el tiempo. Hay, entonces, dos vectores que son importantes, no solamente para entender el presente sino para la constitución de la modernidad como un todo: la velocidad y la simultaneidad, responsables de ese «achicamiento del mundo». Experimentamos cada vez más velocidad y más simultaneidad, fenómenos que ubican lugares distintos en el mismo plano. Las implicaciones se hacen sentir directamente en las maneras de concebir la relación entre espacio y lugar, transformando las representaciones sobre pertenencia a los lugares.

La globalización se refiere, entonces, a ese proceso histórico, económico y tecnológico. El transnacionalismo es el fenómeno político, ideológico, asociado a la globalización, es la posibilidad de construir, por ejemplo, una concepción de nosotros como miembros de una sola unidad, el planeta-globo, de una transnación; de construir la idea de una comunidad de ciudadanos transnacionalizados. Me interesa discutir prospectivamente la posibilidad de existencia del transnacionalismo como una ideología que organiza las relaciones entre personas a nivel global.

Pero, ¿qué tiene que ver esto con la antropología? Mucho. Hay varios temas centrales en la producción clásica y contemporánea que son pertinentes para esta discusión. Primero, y en términos más amplios, la relación entre realidades locales y supralocales, es digamos, un problema eterno en antropología. Segundo, los distintos flujos, encajes y relaciones entre poblaciones diferenciadas, teniendo en cuenta la circulación y el intercambio de personas, objetos e información. Tercero, las formas de representar pertenencia a unidades sociopolíticas y culturales, otro clásico tema antropológico. Cuarto, el cambio sociocultural, político y económico, hoy necesariamente visto en un contexto de complejidad creciente. Quinto, la existencia de distintos niveles de integración y sus relaciones de inclusión y poder de estructuración.

Algunos de los efectos del impacto de los fenómenos de globalización y transnacionalización han sido, para la antropología, la necesidad de pensar, una vez más, la propia noción de cultura, de identidad, las relaciones de causalidad (acción e interacción)

entre agentes o esferas causadoras de cambio. No debemos olvidar, tampoco, la producción de nuevas formas de poder y de exclusión, ya que todos los niveles de integración, al tiempo que integran, desintegran, y al tiempo que incluyen, excluyen. Así, hay gente que se queda fuera de las nuevas dinámicas integrativas.

Mi interés por el transnacionalismo viene de diferentes fuentes. Estudié la economía política de las corporaciones transnacionales y sus efectos sobre las políticas de desarrollo, los niveles de integración y los actores sociales (Ribeiro 1991; 1992; 1994). Después, empecé a discutir el ambientalismo y la concepción del desarrollo sustentable como ideologías y utopías del final del siglo XX (Ribeiro 1991a). Particularmente relevantes fueron para mí, las pretensiones de universalidad, integración planetaria y de creación de una ciudadanía global siempre presentes en estos discursos. Gradualmente, se hizo claro un tema central que necesitaba ser explorado antropológicamente: los modos de representar pertenencia a unidades socioculturales, económicas y políticas ¿Por qué retomar este tipo de cuestión en el presente? Precisamente porque estos modos de representación están sufriendo tremendos impactos, causados por nuevas fuerzas transnacionales. Las formas anteriores y sus instituciones se revelan insuficientes para darle sentido al mundo.

En el contexto de globalización del capital financiero e industrial, de migración transnacional y de flujos masivos de información planetaria, espacio y territorio se transformaron en entidades que necesitan ser repensadas. Espacio y territorio son términos centrales de la ecuación de «las maneras de representar pertenencia a unidades socioculturales, económicas y políticas». Las lealtades políticas están frecuentemente limitadas por territorios y por tecnologías de identificación. La carta de identidad, el número de seguridad social, el pasaporte, las tarjetas de crédito, los códigos, etc., cualifican a ciudadanos y usuarios autorizados en el mundo moderno.

Las representaciones de pertenencia a las unidades espaciales están comúnmente organizadas en términos de una lógica inclusiva, que puede ser simplificada como sigue: niveles locales, regionales, nacionales, internacionales. Como construcciones culturales políticas e históricas, estas categorías están sujetas al cambio.

De hecho, la reorganización de las formas de concebir la relación entre territorio, política, economía y cultura, involucra una tremenda cantidad de energía social e imaginación, toda vez que juega simultáneamente con la construcción de subjetividades y colectividades de comunidades imaginarias. El surgimiento de nuevas formas de reorganización siempre representa una amenaza para el statu quo, que históricamente ha involucrado un proceso de dominación creciente de áreas y personas.

Aquí la discusión sobre el transnacionalismo cobra importancia en sí misma. El surgimiento de nuevas formas de relacionar espacio/territorio con lo político (el Estado-nación, por ejemplo), generalmente pone en peligro las lógicas preexistentes. El transnacionalismo, sin embargo, no obedece a la misma lógica de



inclusividad de las formas antiguas. Recorta como un eje transversal los distintos niveles de integración, de tal manera que es muy difícil relacionar transnacionalismo con un territorio circunscrito. El espacio del transnacionalismo solamente puede ser concebido como una red difusa o diseminada. Podríamos, así, decir que el nivel transnacional de integración no corresponde a realidades espaciales y territoriales dadas, como sí ocurre en los otros niveles. De hecho, el transnacionalismo implica una articulación diferente entre el espacio real y la creación de un nuevo dominio de contestación política y ambiente cultural que no coinciden con el espacio tal como lo experimentamos: los llamados ciberespacio y cibercultura.

Para comprender la base simbólica del transnacionalismo, es necesario entender la lógica cultural y simbólica que parece prevalecer dentro de una «comunidad» que representa el escenario más complejo para mis propuestas analíticas: la comunidad virtual de los usuarios de la Internet. La comunidad transnacional imaginaria y virtual sólo puede ser entendida si enfrentamos la difícil cuestión de la virtualidad, una entidad altamente compleja que interviene de distintas maneras en la vida social y psicológica. Desde una perspectiva simbólica, la dinámica de la virtualidad es el núcleo distintivo de la comunidad transnacional.<sup>2</sup>

### **Internet: virtualidad y base simbólico-cultural de la comunidad transnacional**

Varios son los factores simbólicos y sociales que concurren para la formación de la condición transnacional, muchos de ellos ya considerados por autores como Sklair (1991); Appadurai (1990, 1991); Basch, Schiller y Blanc (1994). Estos incluyen la presencia de actores y prácticas transnacionales, diferentes «paisajes» y procesos de desterritorialización y reterritorialización. Sin embargo, la base principal para la emergencia de lo que llamo la comunidad transnacional imaginada-virtual, es la red global de computadores. Benedict Anderson (1991) pudo, retrospectivamente, mostrar la importancia del «capitalismo literario» para consolidar una comunidad imaginada sobre la cual irían a forjarse los componentes simbólicos que posibilitaron la eficacia de la idea de nación. Puedo ahora sugerir que el «capitalismo electrónico-informático» es el ambiente propicio para el desarrollo de una transnación.

Tal vez el cambio más impresionante en la historia reciente de las computadoras es su transformación en poderosas máquinas de comunicación. Inicialmente desarrollada como parte de un proyecto americano de defensa, la Internet, la red de redes, conecta, en la actualidad, a algunas decenas de millones de personas en todo el globo. Se ha convertido en el más poderoso medio simbólico transnacional de intercambio de información y de comunicación interactiva. La pre-historia de la Internet posee varios mitos de origen. Junto a su origen militar, se ha atribuido su expansión a la

<sup>2</sup> Para un análisis más detallado de la relación virtual/real, véase Ribeiro (1996).

comunidad de ingenieros de la industria electrónico-informática. Así mismo, se menciona con frecuencia a la comunidad académica, con sus necesidades de intercambio de información, como una de las principales estimuladoras de la Red. Finalmente, están los herederos de la contra-cultura californiana quienes proyectan en la Internet sus sueños de un espacio alternativo de comunicación que configuraría una comunidad muy democrática y, potencialmente, anárquica.

Exploraré la red global de computadoras como el soporte tecno-simbólico de la comunidad transnacional; en particular en relación con el surgimiento de una cultura y un espacio propios, frecuentemente designados cibercultura y ciberespacio (Escobar 1994). Para el antropólogo colombiano Arturo Escobar (1994: 214), la cibercultura «se refiere específicamente a nuevas tecnologías en dos áreas: inteligencia artificial (particularmente las tecnologías de computación e información) y biotecnología». La difusión de las nuevas tecnologías trae a la luz dos regímenes de sociabilidad: la tecnosociabilidad y la biosociabilidad que «encarnan la consciencia de que progresivamente vivimos y nos hacemos en medios tecnobioculturales estructurados por nuevas formas de ciencia y tecnología» (ibid.). El ciberespacio «se refiere a las redes y sistemas crecientes de entornos mediados por computadoras. Como una red espacializada, mediada por computadoras, el ciberespacio se percibe como capacitador de co-presencia completa y de la interacción de múltiples usuarios, permitiendo **input** y **output** de y para todos los sentidos humanos, propiciando situaciones de realidades reales y virtuales, control y recolección de datos a distancia a través de la telepresencia, e integración e intercomunicación totales con un espectro completo de productos inteligentes y medio-ambientes en el espacio real» (Novak 1991: 225; Escobar 1994: 216).

La virtualidad es un concepto clave para entender el tipo de cultura de la comunidad transnacional. Es patente su importancia en nuestros días. Universidad virtual, política virtual, casamiento y sexo virtual, llaman la atención de periodistas ávidos de novedades en el comportamiento social contemporáneo. La sensibilidad a la virtualidad parece ser una característica humana, basada en el uso de lenguaje: somos capaces de ser transportados simbólicamente a otros lugares, imaginar lo que no está aquí y, más aún, nos es posible crear realidades a partir de estructuras que son puras abstracciones antes de ser hechos empíricos. Las comunidades virtuales y sus aparatos existieron antes que las redes de computadoras. Oyentes de radio, radioaficionados, espectadores de cine y telespectadores hacen parte de estos grupos. En realidad, uno de los resultados del desarrollo tecnológico es el aumento cuantitativo y cualitativo del universo virtual, algo que nos hace recordar las afirmaciones de Jean Baudrillard sobre la operación completa de los simulacros en nuestros tiempos.

En este punto, es necesario avanzar más en mi conceptualización de la comunidad transnacional como imaginada y virtual. La

diferencia entre imaginación y virtualidad es muy fina. Intentaré ser fiel a su sutileza. Una distinción básica, hecha por Maldonado (1994: 101-102), para quien la realidad virtual es una «tipología particular de realidad simulada en la cual el observador (en este caso espectador, actor y operador) **puede penetrar interactivamente, con la ayuda de determinadas prótesis ópticas, táctiles o auditivas, en un ambiente tridimensional generado por computadora»** (énfasis mío, GLR).

La relación entre imaginación, virtualidad y lo real es compleja, y es necesario verla como una relación de tránsito, no de oposición. La realidad estimula la imaginación, las cosas imaginadas pueden tornarse realidad a través de simulaciones virtuales. La virtualidad influye sobre el mundo real, y así sucesivamente. En verdad, hay una «hibridización» entre lo «real y lo virtual, entre lo sintético y lo natural» (Quéau 1993: 96). Para Philippe Quéau,

«podemos hasta hablar de una hibridización entre cuerpo e imagen, o sea, entre sensación física real y representación virtual. La imagen virtual se transforma en un 'lugar' explorable, pero éste no es un puro 'espacio', una condición *a priori* de la experiencia del mundo, como en Kant; no es un simple sustrato dentro del cual la experiencia vendría a inscribirse. Constituye, en cambio, el propio objeto de la experiencia, su tejido mismo y la define exactamente. Este lugar es, en sí mismo, una 'imagen' y una especie de síntoma del modelo simbólico en el que origina.» (idem: 94).

Así, si concebimos lo virtual como una dimensión intermedia y de tránsito entre lo real tangible y la pura imaginación, podremos comprenderlo como un continuum: en uno de sus extremos, estaríamos más próximos a la pura abstracción y, en el otro, a la realidad empírica. De esta forma, hay experiencias virtuales que casi se confunden con los trabajos de la imaginación, como las que —hasta el momento— se dan en los encuentros virtuales de Internet. En éstas, hay una fuerte necesidad de categorizar las situaciones y los otros sin el auxilio de imágenes-guía. Por otro lado, hay experiencias, como las de los hologramas y cascos de realidad virtual, altamente dependientes de imágenes-guías, casi tangibles, y más inscritas en una percepción anclada empíricamente.

Tengamos en cuenta, sin embargo, que las personas en sus encuentros comunicativos presenciales reales, experimentan fenómenos aleatorios y de indexicalidad, así como intercambio de sensaciones y fluidos, difícilmente reproducibles. Su captura y transmisión están lejos de ser obtenidas o postuladas como objetivos dentro de los objetivos de perfeccionamiento propuestos para los medios de comunicación.

Philippe Quéau, en su discusión sobre la era de lo virtual, advierte

«una tendencia a la desrealización posee a todas las personas que se apegan en demasía a la perfección limpia de las matemáticas o al rigor lúdico de la informática. La tecnología de la simulación virtual no puede sino reforzar este riesgo de desrealización, al dar un carácter pseudo-concreto y pseudo-

palpable a entidades imaginarias. (. . .) estas técnicas son particularmente peligrosas, ya que nos seducen, por su funcionamiento 'ideal', sin privarnos de ninguna de las ilusiones sensoriales, sin las cuales podríamos cansarnos rápidamente. Es fácil olvidar el mundo real y refugiarse en el confort flexible y eficaz en que estos medios ideales de **idealización** nos sumergen. Ellos, por un lado, constituyen entonces instrumentos de dominio de la complejidad, que propician una mejor inteligibilidad y, por otro lado, tienen una cierta propensión a estimular formas latentes de ilusión, e incluso, de esquizofrenización. Cuanto más nos servimos de la simulación como medio de escritura y de invención del mundo, más corremos el riesgo de confundir el mundo con las representaciones que de él hacemos» (Quéau 1993: 98-99).



Como muchos miembros de otras comunidades políticas imaginadas, los participantes de la comunidad transnacional, especialmente sus ideólogos, tienden a tener opiniones hiperbólicas sobre su lugar en el mundo real (cf., por ejemplo, Laquey & Ryer 1994). Mentes desenraizadas y personas sin rostro se comunican ahora mediante una malla descentralizada que cubre al planeta, disolviendo espacio y tiempo. Piensan que el sistema, una vez se está cualificado como «usuario», es susceptible a la libre manipulación. De forma semejante, puedo imaginar cómo se sentían las personas en la pre-historia de la democracia burguesa y del libre mercado. De hecho, esta comunidad virtual, que se pretende tan diversa en cuanto su extensión planetaria, comparte, hasta ahora, muchos «sentimientos primordiales», eslabones característicos de los nuevos estados emergentes (Geertz 1963), que de los sentimientos civiles propios al ejercicio pleno de la ciudadanía.<sup>3</sup>

Pese a los esfuerzos de democratización del acceso a Internet y de muchas, densas, discusiones políticas dentro de la Red, tal como ha sucedido en el pasado, la introducción y difusión de nuevas tecnologías de comunicación no se da de manera universal ni en el vacío. El caso del teléfono y del libro impreso son ilustrativos—en cuanto al libro, por ejemplo, basta recordar que hay todavía mucho analfabetismo en el mundo. En todo medio nuevo, se encuentran sistemas de distribución desigual de poder político y económico, que tienden a la vez a transformarlos y a reproducirlos, creando nuevos excluidos e incluidos, consolidando viejas exclusiones o produciendo nuevas.

Los ideólogos de la comunidad virtual transnacional, hijos del globalismo y de la era de la informática, se ven a sí mismos como generadores de un nuevo mundo, una situación mediatizada por la alta tecnología, en donde el acceso a la Red se transforma, al mismo tiempo, en una especie de liberación posmoderna y en la experiencia de un nuevo medio democrático que capacita a las personas para inundar el sistema mundial con información que frena los abusos

<sup>3</sup> La diversidad de la Internet no es tan grande como en principio se podría imaginar. Su distribución en términos mundiales es bastante desigual, en especial tratándose de continentes como África. En la Red predominan hombres blancos de clase media.

de los poderosos. Sin duda —aunque todavía es un medio de interacción casi exclusivo de la clase media y de una elite técnica, intelectual y política— la Internet permite la eficiente manipulación individual de una vasta red global de información y de comunicación. Lo que se demuestra, entre otros, en el uso que el Frente Zapatista de Liberación Nacional, en México hace de la red. Pero es necesario recordar que toda innovación tecnológica es ambigua. Contiene tanto un potencial de utopía como de distopía (Feenberg 1990).<sup>4</sup>

Quizás sea una característica común a todas las comunidades imaginadas el dar la impresión de que todos sus miembros son iguales una vez cualificados con la necesaria competencia. Empero, bajo el prototipo de una transnación emergente puede encontrarse el prototipo de un trans-estado. La Internet no es la imagen de un mercado libre, sin control, o apenas sensible a la manipulación individual. Al contrario, es un medio altamente institucionalizado, estructurado por redes de diversos centros de computación. A pesar de que debiéramos explorar la idea de un control descentralizado, o de una centralización descentralizada, se puede argumentar que la red es controlada por una «jerarquía de conexiones» cuyos puntos más altos se encuentran en el Estado norte-americano, en agencias de seguridad y en corporaciones privadas (individuales o asociadas) que, en caso de necesidad, siempre pueden ejercer su poder electrónico. Factores más prosaicos, algunos ya mencionados, limitan el acceso a esta democracia: el costo de las computadoras, de los equipos y servicios; acceso y conocimiento de los códigos de la red; educación; conocimiento de la lengua inglesa; el control del sistema por parte de muchos centros de computación.



Terminemos esta sección explicitando una cuestión básica: ¿cuál es la diferencia entre una comunidad imaginada y una virtual? Tenemos que partir del principio de que todas las comunidades son imaginadas, ya que el hecho de pertenecer a una misma comunidad lingüística y cultural lleva, salvo excepciones, a concebir a los otros con los parámetros de un lenguaje, de una cultura y de sistemas simbólicos dados. Pero, al menos desde que los totems existen, las comunidades imaginadas dependen de tecnologías de identificación y pertenencia, ancladas en soportes de transmisión de información («medios de comunicación») que se tornan referencias virtuales o reales —altamente cargadas de contenidos simbólicos, metafóricos, metonímicos y clasificatorios— que unen a los individuos en colectividades. Con el avance cuantitativo y cualitativo de los medios de comunicación, el rol diferenciado de la relación imaginación/ virtualidad en la formación de comunidades pasa a ser más visible.

En el presente, dado el florecimiento inusitado del universo virtual, la pregunta inicial —¿cuál es la diferencia entre una comunidad virtual e imaginada?— podría responderse así: la

<sup>4</sup> Para una discusión más amplia sobre la relación entre política e Internet, véase Ribeiro (1996). Sobre las características de la ciberpolítica y sus implicaciones para el mundo contemporáneo, consultar Kroker & Weinstein (1994), Schwartau (1995) y Critical Art Ensemble (1994).

diferencia está en el hecho que mientras la comunidad imaginada es una abstracción simbólica y políticamente construida, la comunidad virtual es, además, una instancia de otro tipo, una especie de dimensión paralela, intermedia entre realidad y abstracción. En ella, los simulacros poseen vida propia y son susceptibles de ser experimentadas conscientemente por los sujetos. La realidad virtual está «allí», puede ser sentida, manipulada y vivida como si fuera real. Una vez terminada la presencia en el universo virtual, se puede reentrar en el mundo real y duro. De hecho, la virtualidad construida por las nuevas tecnologías de comunicación, propicia un mayor sentido de tangibilidad a las comunidades imaginadas, tangibilidad que sólo puede adquirir más expresión en los rituales que transforman las comunidades imaginadas-virtuales en comunidades reales, verificables, parcial o totalmente, por sus miembros. En la comunidad nacional, los rituales de creación de sentimientos patrios, de pertenencia al Estado-nación, cumplen claramente este rol. Entre los rituales que la comunidad transnacional viene construyendo, se encuentran los **mega rituales globales** como los grandes conciertos de rock y las conferencias mundiales de la ONU.

### **Notas para trabajar perspectivas y problemas latinoamericanos**

Elegí tres escenarios o situaciones para discutir la globalización y la transnacionalización en América Latina: situaciones culturales simbólicas; situaciones políticas y económicas; situaciones migratorias e interétnicas.

**Situaciones culturales-simbólicas.** La literatura posmoderna, que de varias maneras se puede relacionar con las nuevas cuestiones aportadas por la globalización, ya introducía en términos generales, una crítica a supuestos homogeneizantes, orgánicos, totalizantes y esencialistas, en las discusiones sobre cultura e identidad. Se trata entonces de trabajar hibridismos, incoherencias, desencajes, fragmentación, desterritorialización, homogeneización y heterogenización vistos como procesos, relaciones, contradicciones (ver, p. ej. García Canclini 1994, 1995; Marcus 1991).

En consecuencia, las nociones de cultura y de identidad resultan problematizadas y enriquecidas. Se disuelven pretensiones y exclusivismos, coherencias, chauvinismos más o menos disfrazados, antinomias como cultura popular versus cultura de masas, cultura de masas versus cultura erudita, tradición versus modernidad. Paralelamente, algunos términos y cuestiones adquieren visibilidad en la literatura antropológica: el mundo sin fronteras, sin barreras geográficas; las mentes sin casa (*homeless minds*); personas sin rostro; la implosión de las fronteras entre naturaleza y cultura, cuerpo y tecnología. En el presente el eje pasa más fuertemente por la necesidad de comprender los efectos de la globalización y el avance de las nuevas tecnologías sobre las culturas en general, que por delimitar universos analíticos como culturas campesinas versus

cultura capitalista, cultura indígena versus cultura regional o cultura nacional. Del remolino de estas discusiones, me parece importante rescatar la comprensión del encuentro de diferencias como algo que cambia a todos los involucrados.

Es igualmente relevante resaltar que todo ello ocurre en un complejo entrelazamiento de tendencias que se mezclan frecuentemente de maneras *sui generis*, con mayores o menores dosis de hermenéutica, interpretativismo, reflexivismo y caos. Súbitamente se instaura hegemónicamente un consenso pragmático y funcional(ista?) sobre la inevitabilidad del cambio, sin problematizarlo a partir de preocupaciones acerca de la desigualdad de la distribución del poder político y económico. Se dejan frecuentemente de lado cuestiones antes clásicas, vinculadas a problemas de hegemonía, dominación, control y la producción de nuevos excluidos. Un subproducto de esta tendencia, por lo tanto, es una baja sensibilidad a temas de interés político que antes caracterizaban la antropología latinoamericana.

**Situaciones políticas y económicas.** Destaco aquí dos tipos de situaciones: procesos de integración comandados desde los estados y cuestiones fronterizas.

Existen dos importantes procesos de integración comandados por los Estados en curso en América Latina en este momento. El primero es el Mercosur, que involucra a Brasil, Argentina, Paraguay y Uruguay y, posiblemente en el futuro, a Chile. Hay un gran interés de investigación acerca de lo que quiere decir el Mercosur para los países miembros y para la región. Los posibles tópicos de investigación incluyen: la problematización de las ideologías nacionales y de las nuevas alianzas entre distintos sectores del Estado y de las sociedades de los países involucrados; el surgimiento de movimientos sociales entre, por ejemplo, los sin tierra en el sur de Brasil, en la Argentina y el Paraguay. El trabajo de Gabriel O. Alvarez (1995), por ejemplo, tematiza los significados de esta integración para las ideologías de la formación del Estado nacional y como varios segmentos económicos y políticos brasileños ven la formación de esta nueva unidad, claramente supranacional, vinculada a la nueva geopolítica mundial, al llamado nuevo orden mundial, y a la creación de bloques, cuyo caso más paradigmático es la Unión Europea.

El Mercosur empieza a causar cambios bastante interesantes en las economías y en las políticas brasileñas y argentinas, los dos países centrales en este nuevo bloque. Muchas de las decisiones de política financiera, de exportación de productos industriales, agrícolas, etc., de los dos países ya no se pueden considerar sin tener en cuenta lo que va a pasar en el otro. En antropología estamos por reconocer el cuadro grande de lo que implica el Mercosur con los cambios que acarrea no solamente para la economía política de la región, sino también para los procesos de integración de poblaciones diferenciadas con culturas, historias e ideologías nacionales distintas. Hay propuestas, todavía muy incipientes, de investigaciones conjuntas, pero todo indica que la relación entre



profesionales del sur de Brasil y de los otros países del bloque van a estrecharse cada vez más. Ya se habla, como en una reunión en Río Grande del Sur (Brasil), de una antropología del Mercosur.

En el norte de América Latina tenemos el NAFTA. Hay, también, trabajos de antropólogos sobre este nuevo bloque, entre los cuales se destacan los del argentino-mexicano García Canclini (1994, 1995), interesado en cuestiones de la modernidad y quien ha escrito ensayos sobre lo que puede llegar a significar el NAFTA para la cultura, la identidad nacional, las políticas públicas, culturales, mexicanas y las relaciones de dependencia e interdependencia entre México y Estados Unidos. Existe así, otra situación, otro escenario de integración comandado desde los estados del norte de América Latina, dentro de contexto en donde las relaciones de hegemonía hacen parte inevitable de la discusión.

Pasemos a las cuestiones fronterizas. Las fronteras son escenarios en donde la complejidad del encuentro de estados nacionales se puede ver claramente. Por ello, los estudios fronterizos son fascinantes para los antropólogos, constituyen áreas de transición, de ambigüedad, espacios ricos para la investigación etnográfica de problemas de identidad y fragmentación, por ejemplo.

Entre muchos, voy a mencionar dos tipos de escenarios etnográficos. El primero se relaciona con procesos binacionales: los grandes proyectos de infraestructura en las fronteras del Cono Sur. Hidroeléctricas enormes como Itaipú (Brasil y Paraguay), Salto Grande (Argentina y Uruguay, estudiada por María Rosa Catullo) y Yacyretá, un proyecto argentino-paraguayo que conozco bien (Ribeiro 1991; 1994). En este momento se considera la realización de otra represa, la de Corpus, sobre el río Paraná, entre Argentina y Paraguay. El destino de Corpus hace parte de las negociaciones en torno a la privatización de Yacyretá, lo que encierra su probable construcción dentro de las políticas neoliberales que preconizan la privatización de las hidroeléctricas. Otra obra prevista en la región es la de Garabí, esta vez entre Argentina y Brasil.

En un proyecto como el de Yacyretá se da concretamente la interacción entre dos países con sus elites políticas, económicas, técnicas, administrativas, y sus clases trabajadoras unidas bajo el paraguas de la integración transnacional que se presenta a través de los esquemas de financiación y de participación de capitales industriales en la construcción de las obras. Para entender la globalización y la transnacionalización en estas situaciones, construí la noción de consorciación para dar cuenta de los procesos históricos de formación de un complejo campo político y económico que une distintos actores locales, regionales, nacionales, internacionales y transnacionales (Ribeiro 1991, 1994).

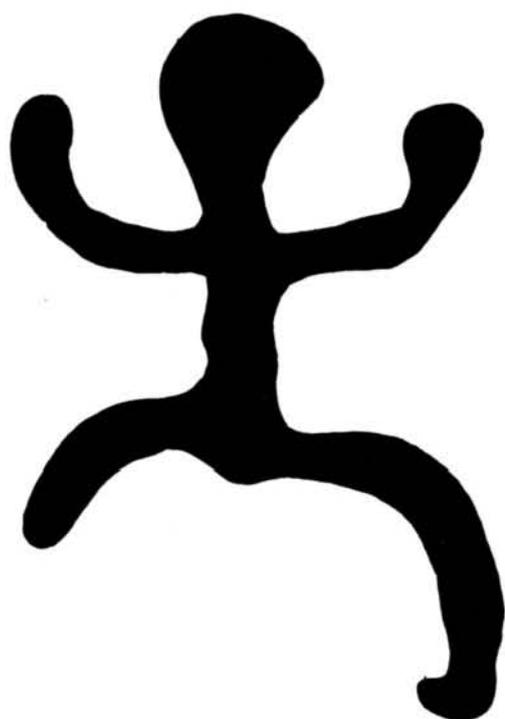
Un segundo tipo de escenario a ser explorado son las relaciones políticas y económicas, sociales y culturales entre distintas poblaciones nacionales. Aquí destacamos en el norte de América Latina, el área de las «maquiladoras» de la frontera mexicano-

americana. La localización de esta zona industrial está directamente relacionada con la expansión del capitalismo flexible y del proceso productivo segmentado a escala global, así como con la fragmentación del espacio global. En las maquiladoras se reproducen aspectos clásicos de la historia del capitalismo, como la búsqueda de trabajo barato. Pero ahora ocurre dentro de una red mundial, de manejo de variables del mercado global integrado. Las maquiladoras son un fenómeno de gran escala: miles de mexicanos se ubican en la frontera en busca de trabajo en las unidades productivas que están al otro lado, provocando flujos migratorios, cambios políticos y socio-culturales en México.

Hay varios trabajos escritos sobre la frontera México-Estados Unidos, sobre todo por antropólogos norteamericanos. En realidad, el achicamiento del mundo también implica alteraciones en la economía política de Estados Unidos. Los norteamericanos no sólo tienen interés por comprender los efectos de las migraciones internacionales —entre los cuales se puede mencionar, en el plano político, la necesidad de discutir el multiculturalismo. Se preocupan también por los impactos del llamado capital volátil, por la reestructuración dramática de las relaciones entre los sectores industriales y por la distribución regional de las riquezas. En Estados Unidos, las *footloose industries*, generan situaciones como la descrita en el libro de June Nash y María Patricia Fernández-Kelly (1983): al llegar una mañana a su trabajo normal, los obreros son sorprendidos por un aviso que dice «nos mudamos a Jamaica».

El proceso de globalización del mundo también crea problemas en el Norte. Sus determinaciones, causas y efectos se establecen de manera difusa, creando la necesidad de ir más allá de las antiguas metáforas inspiradas en la teoría de la dependencia que organizaba el mundo en centro y periferia. Saskia Sassen (1991), al analizar «las ciudades globales», postula que se debe hablar de «descentralización centralizada», una paradoja que debemos enfrentar, en un momento en que tenemos que convivir con muchas de ellas.

Los antropólogos debemos contestar preguntas como cuáles son los cambios en las estructuras productivas locales, en los flujos migratorios, en las culturas, en las relaciones de parentesco, generados por entidades como las maquiladoras o las zonas procesadoras para exportación. En todo el mundo hay muchas poblaciones nativas o de migrantes que ingresan a procesos industriales de punta, como los de la industria electrónica. Segmentos más vulnerables a la explotación (indios, migrantes, indocumentados, mujeres, niños) entran en fábricas de electrónicos y computadoras en Silicon Valley (EUA), en Manaus (Brasil), en Córdoba (Argentina), en Malasia. La manipulación de la segmentación étnica (Wolf 1982) es una estrategia consagrada por el capital para explotar la fuerza de trabajo a escala global y la América Latina, por supuesto, no es una excepción a esta tendencia. Si examináramos la relación entre biodiversidad y biotecnología tendríamos otra faz de la apropiación de recursos, fuerza de trabajo



y conocimientos locales por parte del capital transnacional de punta. La apropiación del saber nativo, indígena, sobre la biodiversidad y el manejo de sus ecosistemas, apunta hacia un encuentro sui generis entre la ciencia de lo concreto y las necesidades e intereses del capitalismo avanzado (Ribeiro 1993).

**Situaciones migratorias e interétnicas.** Veamos más de cerca algunas cuestiones vinculadas a la segmentación étnica en América Latina. La presencia de miles de brasileños en el Paraguay es un problema desde el punto de vista del estado paraguayo, pues en realidad se trata de la frontera agrícola brasileña que transborda al territorio nacional paraguayo. Como se sabe, el Brasil tiene reputación de expansionista en América del Sur, muchas veces con razón, otras no tanto, lo que crea, en el caso que nos interesa, tensiones internas en Paraguay y en Brasil. Pero, para nosotros antropólogos estas son cuestiones que demuestran la necesidad de saber más sobre nuestros países y sus relaciones.

Hay decenas de miles de brasileños que están dentro del territorio paraguayo, los brasiguayos (Sprandel 1992), cuya situación particular empieza a legalizarse, son básicamente propietarios agrícolas y trabajadores rurales. También en Bolivia hay un número bastante expresivo de brasileños, los brasivianos, que recientemente se convirtieron en un problema de seguridad para el Estado boliviano. De igual forma, en el noreste argentino hay una buena cantidad, no tanto como en Paraguay y Bolivia, de brasileiros que ya merecieron estudios por parte de antropólogos brasileños y argentinos.

Otras situaciones atañen a colombianos en Venezuela; bolivianos en Buenos Aires y Córdoba, los peyorativamente llamados «cabecitas negras»; paraguayos y uruguayos en la Argentina; peruanos, chilenos y bolivianos en San Pablo, Brasil; indios en Ciudad de México; etc. Una multitud de casos que sirven como escenarios de investigación sobre cómo se va estructurando la nueva segmentación étnica, en composiciones cada vez más complejas.

Para investigar la globalización y el transnacionalismo no sólo hay que trabajar con migrantes internacionales, sino con los llamados migrantes transnacionales, es decir, los migrantes que en verdad viven en dos países al mismo tiempo. Basch, Schiller y Blanc (1994) tratan el ejemplo de haitianos, filipinos y granadinos en Estados Unidos y en sus países de origen. Son migrantes transnacionales cuyas experiencias tienen efectos importantes en la cultura, la economía y en la política de sus países. Aprenden nociones de ciudadanía vinculadas al ejercicio de la democracia, del multiculturalismo y de la etnicidad como hecho político en Estados Unidos, volviendo a sus países donde se transforman en agentes de cambio.

La importancia económica de los migrantes se siente a través de las remesas de dinero. En el Brasil, por ejemplo, es típico el impacto en economías como las de algunas áreas de los estados de Minas Gerais y San Pablo.

Estas situaciones ocurren fluidamente en el presente porque

las tecnologías de transporte y comunicación han facilitado y reducido el costo del traslado de personas, objetos e información. Hay distintas posibilidades técnicas disponibles para «estar» en varias partes del mundo al mismo tiempo que disminuyen la sensación que los migrantes tienen de aislamiento de sus redes sociales anteriores. Aquí no solamente el teléfono es importante, ya existen ejemplos del uso comercial de teleconferencias entre migrantes centroamericanos en Nueva York y sus familias en sus países. La Internet es cada vez más usada como lugar de encuentro de migrantes, con muchas conferencias que disminuyen virtualmente la diáspora contemporánea. Hay que explorar más los aspectos simbólicos, culturales y cognitivos asociados a estas situaciones creadas por la velocidad y la simultaneidad típicas de la actual compresión del espacio-tiempo.

Finalmente, mencionemos rápidamente, un tema afin:<sup>5</sup> el estudio de los latinoamericanos en Estados Unidos. Los colombianos, por ejemplo, cuya colonia es enorme en Nueva York y en Miami. En este campo resta mucho por hacer. La antropología brasileña empieza a estudiar a los brasileños fuera del Brasil, en Londres (Torresan 1994) y en Boston (Assiz 1995). Está, además el trabajo de Maxine Margolis (1994) sobre los brasileños en Nueva York. En el Brasil crece el interés por estudiar la migración internacional, un tema de gran riqueza porque trae, entre otros, nuevos problemas de identidad en contextos donde los brasileños, como cualquier otra población nacional, pueden ser estudiados como minorías étnicas en un sistema altamente segmentado, en el cual etnicidad es claramente un eje del conflicto político.

Tomemos, por ejemplo, la migración de retorno de los nipobrasileros al Japón. El componente étnico es bastante complejo, porque en realidad en Japón estos migrantes no son reconocidos como japoneses. Participan de un drama de una ambigüedad fuertísima. El ideograma japonés para designar al inmigrante nipobrasilerero quiere decir «hombre bárbaro», parece japonés pero no lo es. El fenotipo es japonés, pero culturalmente son brasileños, tocan a las personas, se acercan, rompen las reglas de la etiqueta de interacción social japonesa.



Todos estos objetos poseen un alto potencial para enriquecer contrastivamente, desde una posición latinoamericana, tanto nuestro conocimiento sobre cuestiones antropológicas centrales, como la segmentación étnica de otros países y las distintas representaciones de las identidades nacionales latinoamericanas. En una era de globalización y transnacionalismo, la antropología tendrá, cada vez más, un papel en la búsqueda por darle sentido a universos contrastantes y plurales. Nosotros, los antropólogos latinoamericanos, con nuestra tradición de ejercicio del pensamiento crítico, tenemos mucho que contribuir a los debates en curso, estableciendo fuertemente algunos puntos: la necesidad de

<sup>5</sup> Es evidente que es imposible agotar la amplitud y complejidad de los asuntos pertinentes a una discusión de este tipo en un trabajo de estas dimensiones. Habría, por ejemplo, que incluir tópicos como el turismo, integración Amazónica frente a las nuevas cuestiones ambientales, el narcotráfico, etc.

profundizar la experiencia democrática; el reconocimiento de que en un mundo cada vez más integrado, diferencia no debe significar desigualdad; la conciencia de que los cambios ideológicos en una era de transición no deben oscurecer el problema de la existencia de muchos viejos y nuevos excluidos.



## Referencias

Alvarez, Gabriel O.

1995 *Los límites de lo transnacional: Brasil y el Mercosur. Una aproximación antropológica a los procesos de integración*. Tesis de Maestría en Antropología, Universidad de Brasilia.

Anderson, Benedict

1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Edición revisada. Londres: Verso.

Appadurai, Arjun

1990 "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy". En: Mike Featherstone (org.), *Global Culture*. Londres: Sage Publications, pp. 295-310.

1991 "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology" En: Richard Fox (org.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, pp. 191-210.

Assiz, Gláucia de Oliveira

1995 *Estar aqui, estar lá... Uma cartografia da vida entre dois Lugares*. Tesis de Maestría. Universidade Federal de Santa Catarina.

Basch, Linda, Nina Glick Schiller y Cristina Szanton Blanc

1994 *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Langhorne: Gordon & Breach.

García Canclini, Néstor

1994 "Identidad cultural frente a los procesos de globalización y regionalización: México y el Tratado de Libre Comercio de América del Norte". En: Carlos J. Moneta e Carlos Quenan (orgs.), *Las reglas del juego. América Latina, globalización y regionalismo*. Buenos Aires: Corregidor, pp. 167-185.

1995 *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Editorial Grijalbo.

Critical Art Ensemble

1994 *The Electronic Disturbance*. Brooklyn, NY: Autonomedia.

Escobar, Arturo

1994 "Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture". *Current Anthropology* 35: 211-231.

Feenberg, Andrew

1990 "Post-Industrial Discourses". *Theory and Society* 19, 6: 709-737.

Geertz, Clifford

1963 "The Integrative Revolution. Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States". En: Clifford Geertz (org.) *Old Societies and New States. The Quest for Modernity in Asia and Africa*. Nueva York: The Free Press, pp. 105-157.

Harvey, David

1989 *The Condition of Post-Modernity*. Oxford: Basil Blackwell.

Kroker, Arthur & Michael A. Weinstein

1994 *Data Trash: The Theory of the Virtual Class*. Nueva York: St. Martin's Press.

Laquey, Tracy & Jeanne C. Ryer

1994 *O manual da Internet: Um guia introdutório para acesso às redes globais*. Rio de Janeiro: Editora Campus.

Maldonado, Tomás

1994 *Lo real y lo virtual*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Marcus, George E.

1991 "Identidades passadas, presentes e emergentes: Requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial". *Revista de Antropologia* 34: 197-221.

Margolis, Maxine L.

1994 *Little Brazil: An Ethnography of Brazilian Immigrants in New York City*. Princeton: Princeton University Press.

Nash, June y María Patricia Fernández-Kelly (Orgs.)

1983 *Women, Men and the International Division of Labor*. Albany: University of New York Press.

Novak, Marcos

1991 "Liquid Architecture in Cyberspace". En: M. Benedikt (org.), *Cyberspace: The first steps*. Cambridge: M.I.T. Press. pp. 225-254.

Quéau, Philippe

1993 "O tempo do virtual". En: André Parente (org.) *Imagem-máquina. A era das tecnologias do virtual*. Rio de Janeiro: Editora 34, pp. 91-99

Ribeiro, Gustavo Lins

1991 *Empresas transnacionais. Um grande projeto por dentro*. Rio de Janeiro/São Paulo. ANPOCS/Marco Zero.

1991a "Ambientalismo e desenvolvimento sustentado. Nova ideologia/utopia do desenvolvimento". *Revista de Antropologia* 34: 59-101

1992 "Bichos-de-Obra. Fragmentação e reconstrução de Identidades". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 18: 30-40.

1993 "Ser e não ser. Explorando fragmentos e paradoxos das fronteiras da cultura". En: Cláudia Fonseca (org.), *Fronteiras da cultura. Horizontes e territórios da Antropologia na América Latina*. Porto Alegre. Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

1994 *Transnation: Capitalism. Hydropolitics in Argentina*. Gainesville: University Press of Florida.

1996 "Internet e a comunidade transnacional imaginada-virtual". *Intersecções*. Rio de Janeiro: Imago.

Sassen, Saskia

1991 *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton: Princeton University Press.

Schwartzau, Winn

1995 *Information Warfare: Chaos on the Electronic Superhighway*. Nueva York: Thunder's Mouth Press.

Sklair, Leslie

1991 *Sociology of the Global System*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Sprandel, Márcia Anita

1992 *Brasiguaios: conflito e identidade em fronteiras internacionais*. Tesis de Maestría en Antropología. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Torresan, Ângela Maria de Souza

1994 *Quem parte, quem fica. Uma Etnografia sobre imigrantes brasileiros em Londres*. Tesis de Maestría. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Wolf, Eric

1982 *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

# ¿Estilos nacionales de antropología? Reflexiones a partir de la sociología de la ciencia<sup>1</sup>

Hebe M.C. Vessuri<sup>2</sup>

## 1. Estilo y nación en la ciencia

La invitación de Roberto Cardoso de Oliveira (1990) a reflexionar sobre la utilidad de la noción de estilo para caracterizar las variaciones nacionales de la práctica antropológica que se dan en el seno de la matriz disciplinaria, abre un camino sugerente. El presente ejercicio procura explorar la noción de estilo en relación con desarrollos recientes en sociología e historia de las ciencias, retomando la comprensión de este concepto en la crítica e historia del arte, así como de las nociones de nación y nacionalismo.

Un observador atento y, más aún, el integrante de una comunidad científica, cuando se traslada a otro país nota diferencias organizacionales, de prioridades e intereses de investigación, hábitos de trabajo y posturas teóricas entre los colegas de la misma disciplina pertenecientes a una y otra comunidad nacional. Por ello, resulta sorprendente que al considerar a la ciencia como componente fundamental del desarrollo cultural nacional, los historiadores y sociólogos de la ciencia hayan evitado sacar conclusiones teóricas de sus investigaciones.

Raramente en sus análisis los investigadores se salen de los límites de un país particular, usualmente el propio. Los desarrollos nacionales se consideran aisladamente, en el marco que ofrece el contexto de cada país o, cuando los enfoques son más amplios, suelen ser analizados en relación con las corrientes internacionales en las que los procesos nacionales se integran. Pocas veces se intentan comparaciones explícitas y sistemáticas entre las variantes nacionales en un mismo período histórico. Ha habido poco interés comparativo en estos estudios. Aunque la literatura existente ha contribuido relativamente poco de relevancia directa a la elucidación de los estilos nacionales en ciencia y tecnología, indirectamente, su importancia ha sido significativa.

La ausencia generalizada de foco comparativo en los estudios nacionales de una o más disciplinas científicas tal vez indique un

<sup>1</sup> Versión original, revisada, de "Estilos nacionais da antropologia? Reflexões partir da ciência". En: R. Cardoso y G. Ruben (orgs). *Estilos de antropologia*. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 1995.

<sup>2</sup> Antropóloga, Investigadora Titular del IVIC (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas), Caracas 1020-A.

rechazo más profundo de la temática. La ideología dominante ha resistido la idea de estilos nacionales en la ciencia, en particular por la convicción de que toda la ciencia moderna es, de alguna manera, la misma, de una sola clase. Pudiera argumentarse que lo que está por detrás de esas resistencias son las formas como se definieron y combinaron dos nociones básicas: nación y ciencia modernas. El concepto del Estado-nación arranca de los grandes juristas franceses de los siglos XVII y XVIII. En muchas lenguas el concepto de nación ha tardado más tiempo en nacer y todavía no es muy usual (cf. Mauss 1972:275). Con la expansión de Europa, el Estado-nación, principio del orden social europeo moderno, se convirtió en el sujeto del derecho internacional. El conjunto de los sujetos soberanos que dominaron el planeta formaron una sociedad de las naciones, una asociación contractual de estados miembros. Las sociedades que no adoptaron la forma nacional-estatal no tuvieron existencia jurídica, estuvieron «sujetas a ser descubiertas, conquistadas y colonizadas» (Latouche 1989). En el siglo XVIII, la Ilustración, en el proceso de construcción de la idea de la nación moderna como base de la civilización europea, esbozó la noción de «carácter nacional». Montesquieu afirmaba que «el clima, la religión, las leyes, las máximas del gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres, los usos» daban forma a un espíritu general.

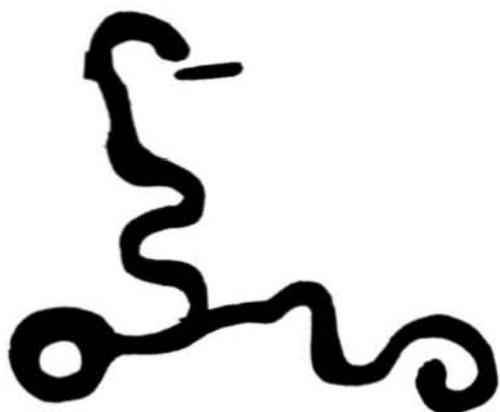
Pero mientras Montesquieu mantenía cuidadosamente la distinción entre leyes positivas y principios universales de la equidad, un autor típico del romanticismo alemán, Herder, radicalizó y tergiversó las tesis de *El espíritu de las leyes* (1748), en *Otra filosofía de la historia* (1774), transformando a «la» cultura en «mi» cultura, al sostener que todas las naciones de la tierra tienen un modo de ser único e irremplazable. Según este autor, nada trasciende la pluralidad de los espíritus colectivos: todos los valores supranacionales, sean jurídicos, estéticos o morales, están desprovistos de soberanía. Sus ideas ganaron simpatizantes en la Alemania ocupada por la Francia napoleónica (Finkielkraut 1987). La noción de un «espíritu folk» (el *Volksgait*) condujo a la glorificación de factores irracionales e instintivos concebidos como los verdaderos elementos del «genio nacional creativo». Los pensadores quedaban confinados al ámbito nacional.

Por otro lado, pudiera decirse que el programa «comparativo» simplemente no encaja en las nociones preconcebidas de lo que se supone es la ciencia: para los apologistas del cientismo, un «saber hacer» universalmente instrumental, que proporciona las más efectivas soluciones a problemas técnicos particulares; para los críticos relativistas, una ideología culturalmente fundada, que refleja los intereses de un grupo particular de practicantes. La idea de la homogeneidad de la ciencia se convirtió en sabiduría convencional y se cimentó en dogma en los años Cincuenta y Sesenta, asociada a hechos históricos marcantes en la construcción del mundo contemporáneo. Como durante la II Guerra Mundial las diferencias nacionales adoptaron extremos tan violentos como

el nacional socialismo alemán, el fascismo italiano y japonés, o propuestas polarizadas en el campo de la ciencia como la de una ciencia proletaria en la Unión Soviética contrapuesta a la supuesta ciencia aria de la Alemania nazi, en oposición a las ideologías totalitarias de derecha e izquierda, surgieron posturas teóricas como las que cristalizó Robert Merton (1942), quien entre otras, formuló su norma de «universalismo» como componente esencial del *ethos* de la ciencia. Ella implica que ya que los fenómenos naturales son los mismos en todas partes, los contextos sociales, culturales y políticos son irrelevantes para la evaluación objetiva de la verdad de las aseveraciones científicas.

No obstante, semejante «verdad» tiene más que valor filosófico, ya que puede constituir la explicación de la experiencia cotidiana y tomar cuerpo en objetos de nuestra vida diaria. De esta manera, la «verdad» puede ser reconocida fuera de un círculo de adeptos de la ciencia. Como otras supuestas normas de la ciencia, el universalismo implica un sistema social: no hay base para la ciencia como sistema social apoyado por la sociedad a menos que la verdad científica sea percibida como valiosa. Así, aunque en la visión normativa que el científico tiene del mundo de la ciencia, la utilidad no es el objetivo de la investigación científica, ella sigue a la certificación del conocimiento y la operación de otras normas internas que aseguran su validez. Sin el supuesto de utilidad, la ciencia como sistema social no tiene sustentación. Cuando la atención se focalizó en la ciencia con relación a países particulares (especialmente de la periferia), el utilitarismo —que, a menudo, permanecía implícito en el sistema de significados de la comunidad científica de los países avanzados—, se hizo explícito. De esta forma, el supuesto se entendió en términos tales como: «una práctica científica universalista produce conocimiento científico y éste debe ser útil también en países particulares» o «los desarrollos científicos locales deben hacerse según los patrones de la ciencia internacional». Por un tiempo, la dinámica local de la actividad científica y su vinculación con la industria y la sociedad huésped, quedaron sin ser examinadas, estableciéndose paralelismos internacionales simplistas entre los gastos nacionales en ciencia y un supuesto nivel de desarrollo, suponiéndose un sistema de valores y actitudes único que fue percibido como acultural, común al sistema científico independientemente de los contextos donde se desarrollara. Cuando más tarde la propia práctica fue definiendo una agenda de investigación correspondiente a los países subdesarrollados, con frecuencia se produjo el esquema de las dos ciencias: desarrollada y subdesarrollada. Volveremos más adelante sobre este punto.

Así fue como reclamamos para que se hicieran análisis comparativos en el estudio académico de la ciencia, como los de Edgar Zilsel (1945), cayeron en oídos sordos. Si los contextos locales en los que se producía la ciencia no tenían incidencia sobre el conocimiento científico, no tenía sentido analizarlos individualmente ni menos aun hacer comparaciones entre esos escenarios socioinstitucionales. En efecto, el desarrollo que tuvo lugar en la



Postguerra puede ser visto como un intento de establecer la universalidad del método científico y el internacionalismo de la institución científica. Esta fue una parte importante del legado disciplinario y afectó la identidad de la sociología de la ciencia en su desarrollo en los años de 1940 y 1950. De ese modo, inclusive en estudios perceptivos de la institucionalización de la ciencia como los de Ben-David (1974), no se analizaron las implicaciones epistemológicas del proceso. Se llegaron a mostrar diferencias nacionales en la productividad científica, en el liderazgo internacional y las tasas de crecimiento económico, pero se excluyó la posibilidad de que esas diferencias tuvieran algún efecto sobre el nivel cognitivo de la investigación científica. Ben-David pareció creer en un rol científico universalmente óptimo, una forma institucional que podía, en algún sentido, maximizar la efectividad funcional de la ciencia. Sin embargo, lo producido por ese rol, los resultados de la investigación científica en cuanto sistema social e históricamente situado de actividad, cuyo significado está en negociación constante, con implicaciones recíprocas entre las instituciones y su contexto, fueron excluidos del análisis.

Más recientemente, surgieron nuevas corrientes en la investigación social de la ciencia, inspiradas en el relativismo de la antropología. Su ambición fue, en gran medida, embeber la ciencia en su ambiente social, hacer estudios de caso particulares. Donde antes la ciencia se disolvía en normas universales y criterios absolutos, ahora se revelaba cada vez más enraizada en usos y tradiciones particulares (Latour 1983; Traweek 1988; Vessuri 1991; 1993). Curiosamente, el particularismo dominante en el estudio social de la ciencia reciente no estuvo acompañado por un interés en la comparación sistemática. Se sabe que «no hay nada nuevo acerca de la idea que la comparación es el mejor enfoque para conocer qué aspectos de la ciencia son universales y cuáles meramente particularidades locales» (Sivin 1977). Pero si la idea no es nueva, ciertamente ha sido sub-utilizada. Tal vez, en esto, los desarrollos recientes no difieran demasiado de la tradición disciplinaria antropológica. Por mucho tiempo, la antropología tuvo un interés metodológico en la comparación como objetivo disciplinario. Pero en la práctica no fueron muchas las comparaciones sistemáticas de los aspectos culturales comunes a dos o más culturas, con el propósito de destacar los rasgos diferenciadores. Además, pese a plantearse como cuestionadora de la pretensión de universalismo de la ciencia occidental y ser mal entendida como supuestamente negando la posibilidad del conocimiento de validez universal, al intentar descubrir la determinación «social» de la ciencia, esa corriente afirmó un universalismo de cuño diferente. Al convertir todo conocimiento en una cuestión de «intereses sociales», de negociaciones dependientes de un contexto particular, se adoptó de hecho un universalismo de los intereses, una teoría biologicista de las necesidades. El universalismo pareció así ser simplemente transferido de un nivel de análisis a otro.

La presente reflexión parte de la noción de la disciplina científica como multidimensional: es

«una institución política que demarca un área del territorio académico a partir de la construcción y recorte de un sistema de ideas, distribuye privilegios y responsabilidades de experticia sobre un campo de conocimiento y estructura las pretensiones sobre los recursos» (Kohler 1982).

Una disciplina no expresa un orden fijo de la naturaleza sino que es una criatura histórica que refleja hábitos y preferencias humanas. Como en otras ciencias poliparadigmáticas (Lammers 1974), en la antropología es posible distinguir una matriz disciplinaria, que articula sistemáticamente un conjunto de paradigmas coexistentes en el tiempo, activos y relativamente eficientes (Cardoso de Oliveira 1988). A diferencia de las ciencias monoparadigmáticas, que los registran en sucesión en un proceso continuo de sustitución, en la antropología encontramos varios paradigmas activos simultáneamente, sin que el nuevo elimine al anterior por vía de las «revoluciones científicas» de las que nos habla Kuhn, sino que conviven, muchas veces en un mismo país, a veces en una misma institución. Se propone que de las variadas combinaciones que pueden resultar de las adaptaciones entre la matriz disciplinaria, los diversos paradigmas predominantes y los contextos socioinstitucionales particulares resultan diversos estilos o programas de antropología. Se trata, por tanto, de una propuesta de explorar las fuentes y pequeños arroyos que fluyen en el río mayor y aportan su estrecho caudal de aguas a la corriente más amplia de la disciplina.

Por estilo antropológico de una escuela de investigación o en un país dado, entiendo los rasgos peculiares de una práctica científica realizada en contextos socioinstitucionales particulares, que comparte con otros contextos la creencia, como apropiada y natural, en la estabilidad y universalidad de las formas fundamentales de pensamiento y práctica disciplinaria. A través de la noción de estilo interesa identificar contexturas sociocognitivas que en algún sentido sean comparables entre sí al interior de configuraciones más amplias que las engloban. En este sentido el estudio de las «ciencias en contextos nacionales» apunta a ciertos lineamientos heurísticos. Una disciplina no es una comunidad homogénea, consensual. Consiste en segmentos diversos, a menudo identificados con estilos o programas competitivos, adaptados a diferentes contextos socioinstitucionales y, lo que es muy importante, que prescriben relaciones favorecidas con otras disciplinas. Si, en la analogía de Kohler, las disciplinas son a la economía política de la ciencia lo que las naciones son a la economía política de la producción y el comercio, entonces no debe sorprendernos que sus asuntos domésticos estén profundamente influenciados por un variado tráfico de ideas y problemas con disciplinas vecinas. Esto es especialmente cierto para la antropología, que debe adaptarse a vecinos con frecuencia más poderosos, a veces dominantes, como la economía, la sociología o

la historia. Un conjunto de áreas-problemas recurrentes aparecen en diferentes contextos nacionales: la existencia o no de tradiciones científicas específicas, la relación históricamente fluida, aunque identificable, entre ciencia y tecnología, ciencia y religión, ciencia y cultura; el ordenamiento jerárquico de las diversas ciencias; las alianzas políticas de grupos de científicos; los canales de reclutamiento; los roles de servicio. Crucial para todas ellas es la forma institucional o, más ampliamente, organizacional, en la cual se realiza la actividad científica. Cada una de estas áreas-problemas, y sin duda otras más, son claramente caracterizables en términos de sus contextos nacionales. Los problemas históricos «generales» han sido resueltos de diferentes maneras en distintos países y pareciera que un marco más explícitamente comparativo pudiera llevar a generalizaciones que resulten de utilidad para el futuro desarrollo de la ciencia. El argumento es que las concepciones programáticas o de estilo de los antropólogos en contextos particulares recibieron forma de los contextos y relaciones institucionales cuando se dio suficiente tiempo para que cristalizara una tradición particular. Orientaciones y oportunidades diferentes dieron forma a las carreras de los antropólogos que trabajaban en departamentos de ciencias sociales, de historia o de arqueología. La conexión entre contextos institucionales y estilos disciplinarios puede verse mejor analizando los departamentos universitarios. La misión de éstos es darle cuerpo y perpetuar las disciplinas. El perfil disciplinario de una institución o de un país se refleja en gran medida en la forma como se definen las cátedras, los departamentos y los programas de estudios universitarios.

La noción de estilo no es nueva en la antropología. No es mi intención hacer una investigación historiográfica sobre la evolución del concepto; sin embargo, vale la pena mencionar a un autor como Kroeber (1962), quien enfatizó extensamente el surgimiento local repetido, dentro de la masa cultural burbujeante, de conjuntos de elementos caracterizados —tal como el los visualizó— por tendencias sorprendentes hacia la selectividad, la consistencia interna, el estilo. Kroeber nos invita a pensar en términos grandes, imaginativos, integrativos. Lo que él llama estilo tiene que ver con búsquedas de consistencia, selectividad, integración en las combinaciones de diferentes elementos que en lugares y momentos particulares se dan dentro de la corriente cultural principal. De manera similar, los arqueólogos también se han servido de la noción de estilo como código de comunicación en su intento de asignar significado a objetos recuperados de grandes zonas contiguas que, aunque mudos en sí mismos, llevan la marca de concepciones similares de ritual así como prácticas corporizadas en una forma artística común. Al situar la comunicación más firmemente en su matriz social y cultural, es posible aproximarse con más significado al problema del estilo y a los conceptos relacionados de selección y canalización de hábitos (Wolf 1964:77).

En la historiografía del arte se encuentran elementos adicionales para la conceptualización del estilo disciplinario. Aunque muchas

de las nociones filosóficas de Wolfflin han sido superadas, no deja de ser sugerente su argumento de que en el siglo XVII la técnica de la pintura al óleo había sido desarrollada hasta tal punto que volvía prácticamente impensable emplear las formas surgidas naturalmente en generaciones anteriores. De hecho lo que Wolfflin (1964) trataba de hacer era identificar un denominador visual común que, argumentaba, era compartido por todas las obras producidas en la misma época. Wolfflin esboza ejemplos de estilo en la historia del arte como expresión del temperamento de una época y de una nación al igual que del temperamento individual. El «temperamento» no hace a la obra de arte, pero es lo que se pudiera llamar el elemento material del estilo, tomado en el sentido amplio de que el ideal particular de belleza (tanto del individuo como de la comunidad) está incluido en él. Por analogía, pudiera argumentarse que la creatividad científica no está garantizada por el «temperamento» o «estilo», pero es el sustrato en el cual se construye la producción intelectual. Naturalmente el artista/científico coloca el cánón general del arte/ciencia en primer plano, pero no se puede negar al observador social su interés en la variedad de formas en las que el arte/ciencia aparecen, y no es pequeño problema el descubrir las condiciones que como elemento material —llámese temperamento, *zeigeist* o carácter histórico-social, determinan el estilo de individuos, períodos y naciones (cf. Wolfflin 1964). Siguiendo con la analogía, cada científico encuentra ciertas posibilidades teórico-experimentales- institucionales frente a él, a las que está ligado. No todo es posible en todo momento. El perfil de la ciencia tiene su historia y la revelación de estos estratos cognitivo-institucionales es una tarea básica de la sociología de la ciencia o de la meta-teoría de la antropología.

## 2. Modelo de Análisis

Pasemos ahora a construir un modelo de análisis para el estudio de estilos nacionales en antropología. Me apoyo en la elaboración que hizo Jamison (1982) sobre la ciencia en los países escandinavos, con base en un trabajo previo de Brookman (1979) sobre la ciencia en Holanda. Brookman señala cuatro aspectos principales de la nacionalidad en la ciencia:

- a. «estilos» verbales, intelectuales y socioculturales: parte de las distinciones hechas por Pierre Duhem a comienzos de siglo (1914) entre «estilos» de investigación de la física en Alemania, Inglaterra y Francia. Están envueltas aquí diferencias basadas en el lenguaje, aspectos psicosociales y varias tradiciones culturales nacionales;
- b. especialidades: se refiere al hecho de que ciertos países se especializan en algunos campos;
- c. estructuras institucionales: tiene que ver con las diferencias en los escenarios organizacionales;
- d. liderazgo científico: considera los cambios en la



participación en el desarrollo científico internacional.

Brookman identifica estas características nacionales en su trabajo sobre política científica, pero no parece interesado en argumentar sobre su significación, más allá de caracterizar las diferencias entre lo que llama «nacionalidad» e «internacionalidad» de la ciencia en Holanda. Jamison, por su parte, reformula estos cuatro aspectos con el fin de construir un modelo de análisis que le permita explorar la dimensión nacional en la institución científica, que, le parece, está ideológicamente obliterada por la homogeneización occidentalizante —el motor dominante del desarrollo socioeconómico del siglo XX. En su reelaboración del modelo de Brookman, distingue un primer nivel, que llama de sesgo metafísico: las diferencias identificadas por Duhem serían reflejo de ciertas corrientes metafísicas de pensamiento dominantes en los distintos países. Propone considerar las tradiciones filosóficas nacionales que condicionan las maneras como los científicos piensan sus resultados de investigación, las «figuras de pensamiento» fundamentales, con el propósito de descubrir un patrón en las formas de teorización características de los científicos en países particulares. En esto se alinea con los hallazgos de Needham (1969) para la China y de Nasr (1976) para el mundo islámico; también nos ofrece una manera de utilizar las perspectivas de Whitehead (1985) y Burt (1925) de una manera más sistemática y diferenciada.

El segundo nivel de Jamison retoma el segundo aspecto de Brookman —las especialidades predominantes en países particulares. Envuelve la identificación de intereses científicos nacionales, en el supuesto de que esas especialidades son más pertinentes a las necesidades de desarrollo nacional y/o que el sesgo metafísico estimula ciertas áreas de estudio más que otras. De hecho, Jamison adopta una especie de causación geográfica, con jerarquización de disciplinas y especialidades en términos de recursos naturales, diferencias climáticas y de otro tipo, etc.

El tercer aspecto de Brookman, las estructuras institucionales, resulta para Jamison el nivel medio, nivel en el cual el sesgo metafísico de la nación y sus intereses científicos nacionales se conjugan en el conocimiento científico. En este nivel, por supuesto, se ha hecho mucho; el estudio de las instituciones científicas fue una de las áreas de interés recurrente de los sociólogos e historiadores de la ciencia. Lo que ha faltado, sin embargo, son intentos explícitos de combinar los estudios y comparaciones institucionales con preocupaciones más filosóficas o económicas. El estudio de las instituciones científicas ha sido en gran medida descriptivo; la teoría predominante fue el funcionalismo sociológico, según el cual las instituciones científicas se mostraban satisfaciendo ciertas funciones sociales y los científicos, ciertos tipos de «roles» sociales. Esas funciones y roles fueron vistos, en su mayor parte, como algo universal, intrínseco al crecimiento de la ciencia según las líneas de las normas institucionales de Merton. Para una comparación de estilos nacionales parece necesario diferenciar en el estudio de los procesos de institucionalización entre roles

científicos, las funciones de los intelectuales en el ejercicio de la hegemonía de clase, como se ubican socialmente los investigadores, la manera como se define su ciencia, la forma como ella se organiza.

La cuarta característica de Brookman, el liderazgo científico, adquiere significado un poco diferente en Jamison cuando intenta hacer funcionar el modelo. No le interesa tanto el liderazgo en cuanto prominencia relativa. Lo que se vuelve interesante en su modelo es el grado en que dos o más países pueden decirse exitosos en la escena internacional, el grado en el cual sus estilos nacionales convergen con un estilo internacionalmente dominante. La cuestión es diferente a determinar qué país es líder en una competencia internacional, lo cual, de muchas maneras, sirve para distorsionar los componentes nacionales de esa competencia. Las rivalidades nacionales, son, por supuesto, una parte central de la empresa científica; esto es, los intereses científicos nacionales pueden a veces oponerse a un objetivo económico y estar dirigidos a la búsqueda de «prestigio» o estar condicionados ideológicamente. Eso, por supuesto, entra en el modelo, pero no como variable independiente. Más bien, la cuestión del liderazgo o congruencia con una frontera de investigación internacional se vuelve algo que el modelo trata de explicar; el crecimiento científico se ve, en consonancia con perspectivas de la reciente historia social de la ciencia, de manera cualitativa, no lineal. Lo que el modelo espera ayudar a aclarar son las maneras en las que los componentes nacionales «condicionan» ese crecimiento disperejo.

### 3. Aplicación

De las características de Brookman, Jamison deriva un modelo de estilos nacionales con cuatro niveles:

- a) el sesgo metafísico
- b) el interés científico nacional
- c) las estructuras institucionales.
- d) la congruencia relativa entre tradiciones nacionales.

Veamos ahora a través de un ejemplo, el potencial del enfoque, en este caso con referencia a la antropología en Venezuela, un país pequeño y con poca tradición científica. Cada nivel va más allá de la disciplina particular y refleja un aspecto particular de la estructura social nacional. Por tanto, para estudiarlo adecuadamente se necesitaría hacer uso de un extenso abanico de información proveniente de una amplia gama de campos académicos y no sólo de la disciplina en cuestión. Así, por ejemplo, la consideración del primer nivel, de los sesgos metafísicos, nos llevaría a los estudios culturales, a la historia de la literatura y la filosofía, a la etnología y a la antropología y a las teorías del desarrollo cultural. En última instancia, se trataría de ver hasta qué punto se pueden explicar los rasgos específicos que ha asumido la antropología como práctica científica local en términos de las características más básicas de la experiencia colectiva de la sociedad y cultura venezolanas. No cuento con los conocimientos necesarios para formular un

diagnóstico plausible de esos rasgos fundamentales de la sociedad venezolana. Aquí sólo puedo sugerir su estudio bajo el supuesto de que la riqueza de los componentes indígenas, africanos, criollos y europeos, con sus adaptaciones peculiares dentro del mismo proceso de implantación que se inició en los albores del siglo XVI, y todavía continúa a finales del siglo XX, necesariamente han debido resultar en una especificidad que los nacionales intuyen y expresan de diversas maneras y que debería ser explorada.

El segundo nivel nos remitiría a la historia intelectual y económica e inclusive, a la geografía y la ecología humana. En términos de la organización y jerarquía de las disciplinas científicas desarrolladas en el país, los venezolanos persisten en seleccionar preferiblemente la tríada medicina-derecho-ingeniería, estrechamente asociadas con el acceso a los espacios de poder dentro de las variantes del clientelismo. La antropología, disciplina menor en el concierto científico nacional, se institucionalizó en Venezuela estrechamente vinculada a las ciencias sociales. Estas, con excepción de la economía, no han llegado a tener un alto grado de legitimidad en el país, y en particular la sociología, disciplina a la que la antropología se vincula por múltiples lazos históricos e institucionales, con un número de practicantes y candidatos mucho mayor que ella, ha vivido en las últimas décadas un proceso de deslegitimación marcado. Reflejo de esta situación es que los lugares ocupados por los sociólogos y los antropólogos en el cuadro técnico-profesional del aparato burocrático estatal son el antepenúltimo y último respectivamente, aunque no son pocos los casos en los cuales sociólogos o antropólogos se encuentran trabajando bajo denominaciones diferentes (analista, planificador, etc.). Además, a pesar de que la carrera universitaria ya tiene muchos años en el país, la estructura burocrática del Estado no ha producido la posibilidad de cargos directivos para antropólogos y son muy pocos los sociólogos con responsabilidades gerenciales o directivas en la administración pública. A la antropología corresponde aproximadamente el 7% del total de las unidades de investigación en ciencias sociales y disciplinas humanísticas, alrededor de 3% de los investigadores y de los proyectos, observándose una disminución de las tres categorías en el lapso 1977-1983 (Castro 1988).

En el campo de la investigación social, durante la primera mitad del siglo XX hubo una hegemonía del positivismo y evolucionismo en sus versiones criollas como modelos intelectuales para el discurso antropológico-social con diferentes tendencias, entre las que destacaron aquella interesada en el estudio etnográfico de los indígenas venezolanos y otra que procuró reencontrar en la indagación del pasado indígena, las raíces y tradiciones culturales del país. La irrupción de valores ajenos al medio local que acompañó la explotación extranjera de los recursos petroleros venezolanos a partir de los años Veinte, desestimuló, sin embargo, esa segunda tendencia que parecía encaminada a resaltar la especificidad socio-cultural venezolana. Otro factor que retrasó,

así mismo, el desarrollo de la investigación antropológica sistemática de lo indígena fue la instalación de misioneros católicos en la Gran Sabana (Estado Bolívar), Delta Amacuro y Territorio Federal Amazonas durante el mismo período, en lo que constituyó la delegación de las atribuciones del Estado a las órdenes salesiana y capuchina en esa materia (Arvelo Jiménez y Biord Castillo 1990). A partir de mediados de siglo, con la creación de la Escuela de Sociología y Antropología, la antropología adoptó localmente el modelo funcionalista norteamericano. Sus características fueron: énfasis en el trabajo de campo con escaso nivel de elaboración teórico-interpretativa; preeminencia de técnicas específicas de observación en el terreno; visión compartimentalizada del conocimiento de la sociedad expresada en la división de áreas temáticas; desconexión entre el campo técnico-metodológico e instrumental-operativo y los componentes claves del cuerpo teórico del funcionalismo. En otros términos, las investigaciones realizadas a nivel de comunidades no fueron confrontados con las posibilidades y recursos de la propia teoría funcionalista. La profesionalización de la disciplina se dio a partir de la ignorancia del pensamiento y tradición intelectual previa en el país y la importación de esquemas e ideas desarrolladas en los medios académicos del Norte. En los años Setenta, el modelo hegemónico funcionalista fue sustituido por diversas influencias de escuelas y tendencias vinculadas al marxismo y otras corrientes, aunque también persistió la tradición ligada al estructural- funcionalismo y al funcionalismo.

No obstante, es preciso destacar que, en general, a pesar de un supuesto teoricismo exagerado en los medios académicos, ha habido una falla de la capacidad estructurante y asociativa en el análisis, reflejo de problemas en las propias condiciones de la práctica docente tal como se desarrolló localmente. En el proceso de institucionalización de la disciplina en el ámbito universitario, en las generaciones que siguieron a los pioneros no hubo verdadera construcción, elaboración y discusión teórica sino una creciente disociación entre lo que se dio en llamar «el marco teórico» y una frágil reconstrucción empírica. No obstante, a pesar de las dificultades de la institucionalización y de la peculiar asimilación de la matriz disciplinaria, la antropología en Venezuela ha ido cubriendo un abanico relativamente extenso de temas. Con cierta frecuencia, sus practicantes fueron etiquetados como especialistas en «cacharros» arqueológicos o en los modernos «primitivos», con exclusión de otros campos. A ello estuvo ligado el hecho de que las actividades profesionales de los antropólogos, al igual que las de los sectores indígenas, han sido consideradas marginales dentro de las prioridades del desarrollo científico y tecnológico, perdiendo eficacia social inclusive para atender los problemas de los mismos sectores indígenas. Pero, por otro lado, el conocimiento antropológico se fue aceptando como un instrumento potencialmente útil para el análisis y manejo de los problemas sociales y culturales en el desarrollo del país. Así, crecientemente los antropólogos comenzaron a incursionar en otras áreas, con fructíferas



interacciones teóricas y prácticas con otras disciplinas: la antropología social del campesinado, los estudios de comunidades, pueblos pequeños, la antropología del mundo urbano, las clases sociales, los niveles nacionales de integración sociocultural, los campos y las redes sociales, la cultura de la pobreza, la cultura popular, la cultura sindical, la cultura científica. Entre los intentos de síntesis que van más allá de la descripción de técnicas, están los de una fusión enriquecedora de la arqueología y la antropología social, a través de los estudios de la evolución de los sistemas de producción agrícola americanos, en particular los complejos del maíz y de la yuca (Sanoja y Vargas 1981).

Sin embargo, también hay ausencias temáticas significativas. Entre los temas que no son investigados en el país, un estudio reciente sobre la sociología en Venezuela (Castro 1988) observa la escasez de trabajos socioculturales sobre la muerte, a pesar de lo rico que es ese tema en la cultura venezolana. Otra área ausente es el estudio del racismo o segregación racial, a pesar de que en Venezuela hay indicadores que muestran la presencia de un racismo subyacente, asociado a la segregación social y también signos explícitos de discriminación. No obstante, el problema no sería asumido por los venezolanos, por partir del supuesto que éste no es un problema en Venezuela. Otras áreas temáticas insuficientemente tratadas, y que resulta interesante señalar, son la socio- antropología de la sexualidad y de la violencia, tópicos que golpean la realidad cotidiana de manera tan brutal que sorprende la insuficiencia de investigaciones al respecto; también hay un amplio margen para el estudio de los intelectuales y, en general, la *intelligentia* nacional.

El tercer nivel de análisis propuesto, las estructuras institucionales, nos conduciría a la sociología y la ciencia política y a varias historias específicas de desarrollo institucional. Los inicios de la actividad sistemática de rescate y conservación del patrimonio arqueológico venezolano tuvieron lugar en el Museo de Ciencias Naturales de Caracas y en el Grupo de Caracas de la Sociedad Interamericana de Geografía e Historia, fundado en 1943. La Comisión Indigenista Nacional, creada por el gobierno venezolano en 1948 publica desde 1953 el *Boletín Indigenista Venezolano* que desde entonces ha sido el órgano oficial del indigenismo. En los comienzos, por carecer Venezuela de una tradición académica en antropología, su práctica indigenista se inspiró en los principios del indigenismo mexicano. Más tarde, como consecuencia de la diversificación de influencias etnográficas, tanto norteamericana, especialmente a través del programa de J. Wilbert de la Universidad de California, como francesa, fue creciendo un marco conceptual propio y una tradición indigenista que hizo al país menos dependiente de las pautas del indigenismo mexicano y que ha contribuido a sensibilizar a la opinión pública y a los organismos oficiales competentes.

En 1947 se fundó un Departamento de Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Ven-

ezuela y una Cátedra de Antropología General. Fue en 1952, sin embargo, cuando se creó, por acuerdo entre la Universidad Central de Venezuela y la Universidad de Wisconsin, un Departamento de Sociología y Antropología que sentó las bases de la moderna institucionalización académica de la disciplina. El nuevo modelo profesional que se implantó, disoció la tradición histórico-sociológica nacional previa, a la que ya hicimos referencia, de la nueva modalidad de institucionalización profesional. Paradójicamente, esa nueva forma de institucionalización tuvo elementos que redujeron la capacidad de legitimación social de la nueva profesión, ya que el Estado se interesó sólo en la dimensión instrumental burocratizada del quehacer y saber antropológico social, más asociado con el modelo de antropología aplicada norteamericano, que con la función teórico-crítica que caracterizó los mayores logros de la escuela. Mientras que las ciencias sociales académicas se fueron radicalizando durante la renovación de la segunda mitad de la década del Sesenta y la primera mitad de la del Setenta, en la antropología, disciplina de peso demográfico muy pequeño, y marginal a los debates nacionales, persistió el influjo de las tradiciones epistemológicas de las ciencias sociales metropolitanas. Eso implicó una cierta abundancia de trabajos de campo sobre diversos aspectos la realidad nacional, en un rescate de la especificidad que puede ser revalorizado en la etapa de transición actual.

A casi 40 años de su creación, la carrera de antropología de la Universidad Central de Venezuela, pese a ser la única escuela en el país a nivel de pregrado, no ha logrado aún la autonomía administrativa en la Escuela de Sociología y Antropología de la Universidad Central de Venezuela, aunque en la práctica se ha dado una diferenciación clara entre antropólogos y sociólogos. Las cuatro grandes subdisciplinas antropológicas que se han desarrollado en paralelo a lo largo del período en la Escuela han sido la lingüística, la arqueología, la antropología física y la antropología socio-cultural. Los intereses de investigación más destacados han sido los referidos a la arqueología e indigenismo y, en menor medida, a la lingüística. En el Departamento de Antropología del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas se realiza la principal investigación antropológica en el país, fundamentalmente en arqueología y etnología, con atención marcada a la permanente contrastación con los niveles y resultados de la matriz disciplinaria internacional. En los últimos treinta años de investigación sistemática sobre aspectos de la realidad nacional, se ha ido generando, progresivamente, una tradición propia que está en camino de ser evaluada y reconocida. Actualmente, se vislumbra la emergencia de una nueva agenda de investigación institucional en el campo antropológico que se apoya en nuevas líneas y áreas temáticas.

La Fundación La Salle de Ciencias Naturales y en particular su Instituto Caribe de Antropología y Sociología, a través de su revista *Antropológica* y de su serie de *Monografías* ha cumplido una

importante labor en la creación de una tradición de etnología venezolana y la difusión de la misma. Otras instituciones han creado en los últimos años núcleos de investigación antropológica, con especial atención a los estudios sobre poblaciones afroamericanas, etnomusicología, folklore, etnomedicina, etc.

El cuarto nivel, el de la congruencia relativa entre diferentes tradiciones nacionales, nos invita a cuestionarnos sobre los desarrollos en la propia Venezuela, y en relación con otros países latinoamericanos, sobre los caminos paralelos de la antropología y la sociología por un lado, y de la sociología y la historia por otro. Asimismo surgen como elementos de interés la comparación del indigenismo venezolano con el indigenismo mexicano, peruano y brasileño; la comparación de los procesos de integración del componente africano venezolano, con lo sucedido en Brasil, en Colombia o en los diversos países caribeños; el estudio de la conquista de las fronteras internas en Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Brasil y Bolivia. ¿Cómo se dieron esos procesos en cada uno de esos países? ¿Cómo fueron percibidos por sus sociedades y por sus intelectuales? ¿Cuáles fueron los condicionantes sociopolíticos y cognitivos que intervinieron en cada caso?



Es obvio que la investigación adecuada de los estilos nacionales es una empresa altamente interdisciplinaria, que requiere la cooperación de muchos individuos en distintos campos académicos. Si se van a comparar estilos nacionales, se debe superar la forma actual de comprensión del internacionalismo de la ciencia. La internacionalidad, la universalidad de la ciencia no consiste en que un estilo nacional sea dominante en un momento particular y, por tanto, se convierta en el patrón «internacional». Más bien, el carácter internacional de la ciencia se produce por una interacción mucho más complicada, inacabable, de diversos estilos nacionales. La ciencia universal, en esta perspectiva, no sería más que el conjunto de ciencias nacionales. La búsqueda de liderazgo internacional puede interpretarse de diferentes maneras según el sesgo político que se adopte, sea como un camino que se aleja de la más efectiva integración del conocimiento organizado en estrategias nacionales de desarrollo, sea como un camino que nos aproxime cada vez más a la integración de una ciencia verdaderamente universal en una sociedad internacional. 

### Referencias

Arvelo-Jiménez, N. y H. Biord Castillo  
1990 «La Antropología en Venezuela: Balance y Perspectivas». En *La Antropología en América Latina*. Publicación No. 448 del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.

- Ben-David, J.  
1974 *El papel del científico en la sociedad*. México: Trillas.
- Brookman, F. H.  
1979 *The Making of a Science Policy*. Amsterdam. Citado en Jamison, (1982).
- Burt, E. A.  
(1925) *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*. Londres y Nueva York. Allen & Unwin..
- Cardoso de Oliveira, R.  
1988 *Sobre o pensamento antropológico*. Río de Janeiro: Tempo Brasileiro/MCT/CNPq.
- Cardoso de Oliveira, R.  
1990 «Notas sobre una estilística da antropología». Trabajo presentado en el Seminario Internacional sobre Estilos de Antropología, UNICAMP, Campinas.
- Castro, J.G.  
1988 *Sociólogos y sociología en Venezuela*. Caracas: Tropykos, UNESCO.
- Duhem, P. [1914]  
1962 *The Aim and Structure of Physical Theory*. Nueva York: Atheneum.
- Finkelkraut, A.  
1987 *La défaite de la pensée*. Paris: Folio.
- Herder, J. G. von  
1774 *Otra filosofía de la historia*. Citado en I. Berlin, *Vico and Herder*, Londres: Chatto & Windus, 1976.
- Jamison, A.  
1982 *National Configurations of Scientific Knowledge*. Lund, RPI: University of Lund.
- Kohler, R.  
1982 *From Medical Chemistry to Biochemistry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kroeber, A.  
1962 *A Roster of Civilizations and Culture*. Nueva York: Viking Fund Publications in Anthropology No. 33.
- Lammers, C.J.  
1974 «Mono- and Poly-paradigmatic Developments in Natural and Social Sciences.» En R. Whitley (ed.) *Social Processes of Scientific Development*, Londres y Boston: Routledge.
- Latour, B.  
1983 «Comment redistribuer le grand partage?» *Revue de Synthèse CIV*, abril-junio (París).

- Mauss, M.  
1972 *Obras Completas*. Madrid: Alianza Universidad, Vol. III.
- Merton, R. K.  
1977 *La sociología de la ciencia*. Madrid: Alianza, 2 vols.
- Montesquieu, Charles de [1748]  
1978 *The Spirit of Laws*. Impresión No. 22 de la Edición de 1952 de la Enciclopedia Británica, Chicago.
- Nasr, S.H.  
1976 *Islamic Science*. Londres: Illustrated Study, Methuen.
- Needham, J.  
1969 *The Grand Titration. Science and Society in East and West*. Londres: Allen & Unwin. (Ed. española: *La gran titulación. Ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*. Alianza Universidad. Madrid, 1977.)
- Sanoja, M. y Vargas, Y.  
1981 *Los hombres de la yuca y el maíz*. Caracas: Monte Avila Editores.
- Sivin, N. (ed.)  
1977 *Science and Technology in East Asia*. Nueva York: Science History Publications.
- Traweek, S.  
1988 *Beamtimes and Lifetimes*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Vessuri, H.  
1991 «Universalismo y nacionalismo en la ciencia moderna. Una aproximación desde el caso venezolano». *Quipu* 8, 2, mayo-agosto.
- Vessuri, H.  
1993 «Intercambios internacionales y estilos nacionales periféricos: Aspectos de la mundialización de la ciencia». En A. Lafuente, A. Elena y M. L. Ortega (eds.) *Mundialización de la ciencia y cultura nacional*. Madrid: Doce Calles, Universidad Autónoma de Madrid.
- Whitehead, A.N. [1926]  
1985 *Science and the Modern World*. Nueva York, Londres: Free Associations Books.
- Wolf, E.  
1964 *Anthropology*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Wolfflin, H.  
1964 *Renaissance and Baroque*. Londres: Fontana.
- Zilsel, E.  
1945 «The Genesis of the Idea of Scientific Progress». *Journal of the History of Ideas*, 4.

# Panorama de la Antropología Biológica en Colombia y su relación con el ámbito latinoamericano y mundial

José Vicente Rodríguez C.<sup>1</sup>

## Introducción

En el panorama mundial, la antropología biológica ha tenido un fuerte desarrollo en los últimos treinta años, gracias al fortalecimiento del enfoque agregado o poblacional, a la incorporación de nuevas técnicas, al impulso integracionista de la interdisciplinariedad e internacionalización, a la ampliación de su capacidad divulgadora mediante textos especializados y populares, y a la profesionalización de la disciplina. Su paradigma central, la evolución del hombre, ha servido durante décadas para formar generaciones de investigadores y académicos en torno a los estudios bioculturales, logrando importantes avances teóricos, metodológicos y técnicos.

Comparativamente, la versión colombiana observa un precario desarrollo por la carencia de especialistas, de escuelas de formación profesional, de estímulos económicos y laborales para su investigación, y ante todo, por la ignorancia que se tiene sobre su concepto y áreas de estudio. Estas líneas definen sucintamente el campo de acción del antropólogo biológico, y a partir de éste, señalar los logros obtenidos —y las causas de los mismos— a nivel mundial y latinoamericano y cómo podrían contribuir al desarrollo de la antropología biológica en Colombia.

## Definición y áreas de estudio

En el texto más completo y actualizado en castellano se define la disciplina —antropología física, como se le denominaba anteriormente en América Latina y se le sigue llamando en Estados Unidos, o antropología biológica, versión moderna empleada en América Latina y algunos países europeos—, como «el estudio del origen, naturaleza y evolución de la variabilidad biológica de los grupos humanos en su doble dimensión histórica y espacial, a los diferentes niveles que permite el análisis biológico y teniendo en cuenta la interacción que los factores genéticos, ambientales y

<sup>1</sup> Profesor Asociado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, D.C.

biosociales ejercen tanto sobre el común de los individuos de nuestra especie como sobre los diferentes grupos raciales y poblacionales de *Homo sapiens*» (Valls 1980:14).

En sentido kuhniano<sup>2</sup>, la evolución del hombre representa la realización científica o paradigma que una comunidad de antropólogos reconoce como fundamento de su práctica académica e investigativa desde los años 60 del siglo XIX, cuando surge la Antropología como rama independiente del conocimiento, señalando así la cabal toma de conciencia profesional de un conjunto de individuos que se denominan así mismos antropólogos —físicos o biológicos—.

A comienzos del siglo XX, apoyados en las distintas teorías evolutivas de la época, en métodos biológicos, anatómicos y estadísticos —reconstrucción biológica, anatomía comparada, análisis estadístico—, y en técnicas —antropométricas, morfológicas, serológicas, histológicas, imagenológicas— desarrolladas por médicos, patólogos, fisiólogos, neurólogos, artistas y naturalistas, los distintos Laboratorios de Antropología europeos adjuntos principalmente a Museos de Ciencias Naturales o a Facultades de Biología impulsan investigaciones sobre el desarrollo y crecimiento, dermatoglífica, osteometría, demografía y otras características biológicas de poblaciones contemporáneas y prehistóricas.

Sus realizaciones han sido publicadas en revistas especializadas y manuales de estudio que han contribuido a la formación de sucesivas generaciones de antropólogos, y al igual que otros especialistas, han estado supeditados a las limitaciones económicas y a los avatares históricos de las distintas corrientes ideológicas. Desafortunadamente, a pesar de ser la rama más antigua de la antropología, aún se le confunde vulgarmente con una de sus técnicas —la antropometría—, y con una de sus tendencias ideológicas —el racismo—, como consecuencia de la posición antropocéntrica de algunos científicos sociales, que no aceptan que el hombre sea a la vez sujeto y objeto de estudio, y por considerar que la antropología biológica sólo se interesa en razas y tipologías, y no contribuye a la solución de problemas básicos de nuestros países.

Cabe subrayar que aunque la antropología biológica comparte el mismo objeto de estudio, métodos y técnicas con otras disciplinas afines que también estudian al hombre como ser biológico, a nuestro juicio, la mayor diferencia con ellas reside en el énfasis que la primera hace del concepto de *variabilidad*, en el plano espacio-temporal y en el contexto biocultural en el que interpreta los datos<sup>3</sup>.

## Panorama mundial

Al hacer un balance sobre el estado de la Antropología biológica en los últimos treinta años a nivel mundial, Curtis Wienke (1995) lo caracteriza por: 1. El grado de popularización e internacionalización; 2. La renovación tecnológica; 3. La amplitud

<sup>2</sup> Hoy se acepta con Kuhn (1986:33) que la *ciencia normal* es la «investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que alguna comunidad científica particular reconoce, durante cierto tiempo, como fundamento para su práctica posterior». Estas realizaciones se suelen divulgar en textos científicos que sirven para definir, durante algún tiempo, los problemas y métodos de un campo específico del saber y para generaciones sucesivas de científicos. La adquisición de paradigmas o «realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica» (Kuhn op. cit.:13), constituyen un signo de madurez en el desarrollo de cualquier campo científico dado.

<sup>3</sup> Tales variables son la filogenética (evolutiva), poblacional (ancestral o racial), ontogénica (edad), sexual y biocultural. Ellas han dado pie a la conformación de las distintas áreas de estudio de la antropología biológica clásica y contemporánea: primatología, paleoantropología, biología ósea humana (filogénesis, antropología dental, paleopatología, paleodemografía, paleodietas, antropología forense) y biología poblacional humana (somatometría, somatología, dermatoglífica, genética poblacional, desarrollo y crecimiento, ergonomía, antropología nutricional, antropología ecológica, antropología médica).

de temas abarcados, la apertura de nuevos programas académicos y fuentes laborales en áreas biomédicas; 4. El surgimiento de nuevas revistas y sociedades antropológicas.

La popularidad alcanzada por esta disciplina se refleja en el creciente número de nuevos asociados a la *American Association of Physical Anthropologists* (AAPA), la organización profesional más grande y difundida<sup>4</sup>. La internacionalización se refleja en el incremento en la participación de autores no norteamericanos en los artículos publicados por la *American Journal of Physical Anthropology* (AJPA), la publicación oficial de la AAPA, fundada en 1918 por Ales Hrdlicka<sup>5</sup>. Pero quizá la mayor repercusión estriba en la utilización de nuevas tecnologías (Iscan y King 1995)<sup>6</sup>.

En el campo de la primatología, nos interesa recordar los prometedores hallazgos de los tres últimos decenios y los análisis más refinados que han ampliado la visión de los orígenes de los antropoides, con una apreciación de mayor diversidad morfológica o variabilidad ecológica potencial entre los antropoides ya extinguidos. El registro fósil ya no se considera una versión antigua de los primates modernos. También se ha avanzado en el estudio del comportamiento de chimpancés, gorilas y orangutanes a través de los trabajos pioneros de Jane Goodall, Diane Fossey, Birute Galdikas, J. Sabater Pi, Franz de Waal, que han planteado la existencia de *paraculturas* (bastones, piedras, esponjas), actividades de acecho, cacería y de política, en fin, de una gran complejidad social entre los grandes simios, especialmente en los chimpancés pigmeos (Feagle 1995).

Las investigaciones paleoantropológicas centradas en los vestigios del Plioceno (1,8 a 5,0 ma) y Pleistoceno (10 ka a 1,8 ma) continúan como una de las áreas más activas del quehacer de la Antropología biológica. Los recientes hallazgos de restos de homínidos en el norte de Etiopía, especialmente la nueva especie de *Ardipithecus ramidus* de 4,4 ma y *Australopithecus anamensis* de 4,1 ma aportan nuevos datos sobre los orígenes de la posición bípeda. El descubrimiento de especímenes de *Homo* en los lechos de Chemeron, Kenia de 2,4 ma han tornado más antiguo el linaje del hombre. La redatación mediante paleomagnetismo de restos provenientes de Georgia asignados a *Homo erectus* de casi 0,9 ma o 1,6 ma son indicadores de una gran antigüedad para las formas asiáticas. Cráneos hallados en China fechados en 350.000 años que combinan rasgos de *Homo erectus* y de hombre moderno, arrojan nuevas luces sobre el problema de los orígenes del AMHS (*Anatomical Modern Homo sapiens*) en la discusión entre los modelos de Arca de Noé (Jardín del Edén, Eva mitocondrial, Out of Africa) y el Multirregional (Candelabro). Finalmente, en esta área han surgido interesantes discusiones sobre la taxonomía de *Australopithecus*, *Paranthropus*, *Homo erectus* y sus implicaciones filogenéticas; los modelos evolutivos del gradualismo filético y el equilibrio discontinuo con relación al registro fósil; sobre las evidencias de actividades comportamentales como arborealismo, utilización de útiles, carroñeo, antropofagia y utilización del fuego (Boaz 1995).

<sup>4</sup> Mientras que en 1972 tenía menos de 700 asociados, de los cuales 226 vinculados a departamentos de Antropología, para 1992 sus cifras eran respectivamente 1500 y 339, estos últimos reportados por la *Guide to Anthropology Departments*.

<sup>5</sup> En 1972 se funda el *Journal of Human Evolution* de cobertura europea; en 1974 el *Annals of Human Biology* en el Reino Unido; en 1977 el *Collegium Anthropologicum*. Por otra parte, se forman sociedades y asociaciones como la *American Society of Primatologists*, *Paleopathology Association*, *Paleoanthropology Society*, *Dermatoglyphics Association*, *Human Biology Council*, *American Association of Anthropological Genetics*, *Dental Anthropology Association*. En América Latina se forman sociedades de bioantropólogos en México, Cuba, Argentina.

<sup>6</sup> Biología molecular, microscopía electrónica computarizada, tomografía axial computarizada, ultrasonido, absorciometría dual fotónica, impedancia bioeléctrica, análisis de la composición de elementos traza e isótopos estables, estereografía, experimentación radioinmunológica, digitación electrónica, cuantificación de tejido adiposo, programas de identificación forense y el correo electrónico.

Impregnados por estos hallazgos, los estudios de biología ósea han avanzado en lo referente a la estandarización de los parámetros de estimación de edad, sexo, patrón racial, estatura, factores de individualización, reconstrucción facial, paleodieta, histomorfometría (Krogman e Iscan 1986; Buikstra y Ubelaker 1994). Igualmente, se han reorientado hacia la identificación de osamentas recientes con fines forenses (Iscan 1981). Esta tendencia en parte se debe a la situación ética y jurídica surgida a raíz del movimiento de las comunidades nativas de América, África, Australia y Oceanía que exige la repatriación, reenterramiento y prohibición de la exportación de restos óseos humanos, reflejado en el *Vermillion Accord Human Remains* y que ha reducido las excavaciones de cementerios en territorios con descendientes aborígenes (Hubert 1989). Este movimiento, a su vez, ha despertado enconados debates sobre la necesidad de preservar grandes y representativas colecciones óseas en distintas instituciones gubernamentales con fines académicos y forenses (Zimmerman 1989; Ubelaker 1990).

Por otro lado, el descubrimiento de fosas comunes de desaparecidos por motivos políticos en países con flagrante violación de los derechos humanos, ha despertado un enorme interés por la antropología forense, cuyo acelerado crecimiento se refleja en la conformación de equipos forenses<sup>7</sup>. Este es el campo de la antropología biológica de aplicación inmediata en la solución de problemas contemporáneos dada la convulsionada situación social de países en conflicto armado como Colombia, Guatemala, Salvador y otras naciones europeas, asiáticas y africanas.

El área de la biología poblacional humana es quizá la que más se ha diversificado, ampliado y proyectado en la solución de problemas contemporáneos. Temas modernos como el impacto de la urbanización y la contaminación ambiental, adquieren gran relevancia en las sociedades industrializadas. Además, la mayoría de países desarrollados ha impulsado proyectos a nivel nacional que abarcan temas sobre el desarrollo y crecimiento infantil y juvenil, la realización de estándares antropométricos con fines ergonómicos y actualmente, los antropólogos participan en Proyectos de Diversidad del Genoma Humano.

El campo más prominente en esta área es el de la antropología biomédica, iniciado en los años 80, y que se ha convertido en el foco de mayor atracción de los antropólogos biológicos que ven aquí la oportunidad de diversificar sus conocimientos, desarrollar la interdisciplinariedad y vincularse a instituciones no antropológicas. Su participación en los estudios clásicos de desarrollo y crecimiento, en proyectos de genoma humano y en el estudio del impacto poblacional de algunas enfermedades como el cáncer, tuberculosis, sida y enfermedades genéticas han ampliado sus perspectivas profesionales<sup>8</sup>. Como consecuencia de este desarrollo científico, en los últimos veinte años han surgido nuevas revistas<sup>9</sup>.

Como se puede colegir de lo anteriormente expuesto, los

<sup>7</sup> Argentina (EAAF), Colombia (ECAAF), Chile (GAF), Guatemala (EGAF). El surgimiento en 1972 de la American Board of Physical Anthropology en la American Association of Forensic Sciences (AAFS), el apoyo institucional brindado por la American Association for the Advancement of Sciences Human Rights Program (AAAS) en la conformación de grupos forenses latinoamericanos, africanos y europeos han profesionalizado esta actividad y brindado nuevas oportunidades académicas y laborales.

<sup>8</sup> En 1976, por ejemplo, dos antropólogos biológicos compartieron el Premio Nóbel de Medicina.

<sup>9</sup> Entre otras, el *Journal of Human Evolution*, *Annals of Human Biology*, *American Journal of Primatology*, *International Journal of Primatology*, *Evolutionary Anthropology*, *Physical Anthropology News*, *The Connective Tissue*, *Human Evolutionary Research*, *Estudios de Antropología Biológica* (México), la revista internacional de Biología de Poblaciones *Antropología Biológica*, órgano oficial de la ALAB, y la revista *Bioantropología* (Colombia).

adelantos de la antropología biológica a nivel mundial la ubican en el campo de las disciplinas de vanguardia, madura y consolidada. Pero a todas estas, ¿cuál ha sido el aporte de la rama latinoamericana al desarrollo nacional e internacional, y según sus aportes, deficiencias y proyecciones, cuál sería la lección para el desarrollo bioantropológico en Colombia?

### **Panorama latinoamericano**

Al tratar de esbozar un balance del desarrollo de la Antropología biológica en América Latina, tendríamos que referirnos básicamente al aporte de los antropólogos físicos participantes en equipos interdisciplinarios académicos e investigativos, es decir, con formación antropológica, en el ámbito biológico o cultural. Hay que acotar que el intento de abarcar todos los países latinoamericanos se ve frustrado por la escasez y, en algunas ocasiones, por la carencia de información al respecto. Por tal razón, la exposición se hará en orden geográfico en sentido norte-sur, aunque desplazando a Colombia al final, con el fin de recoger las propuestas y sugerencias planteadas en otros países y proyectarlas al quehacer científico colombiano con miras a desarrollar y consolidar la actividad bioantropológica.

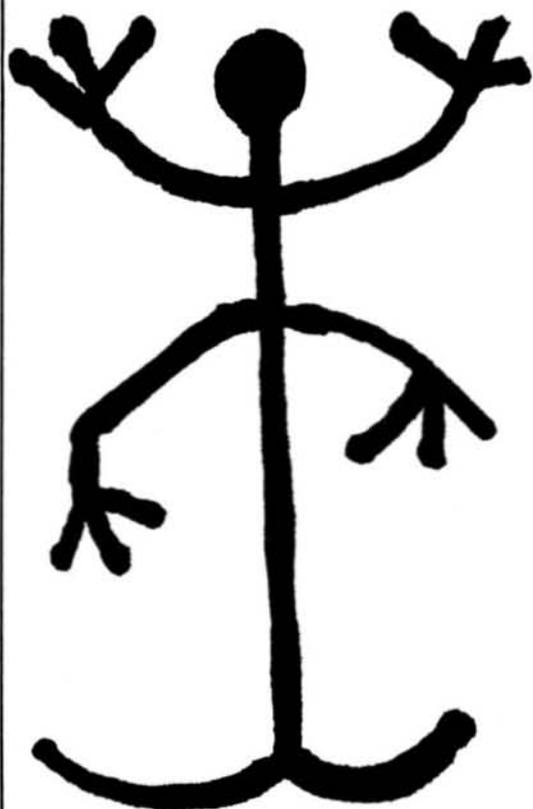
### **México**

Constituye la vanguardia de esta disciplina a nivel latinoamericano tanto por la tradición, cantidad de publicaciones, la cobertura de temas, el número de profesionales y, lo que es más importante, por la existencia de la única escuela latinoamericana de antropólogos físicos. Las condiciones especiales de la bioantropología mexicana han propiciado que numerosos autores se hayan ocupado de sus antecedentes y desarrollo. López y colaboradores (1993) la dividen en cuatro etapas:

1. *Antecedentes* (1862-1900): Durante este período la tarea primordial se centra en la obtención de material antropológico con fines museográficos, encaminado a enriquecer colecciones extranjeras. En 1887 se forma una sección de Antropología Física en el Museo Nacional que tuvo una vida efímera.

2. *Formativa* (1901-1936): Se inician trabajos antropométricos y osteométricos en el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía. Existe preocupación por resaltar la utilidad de la antropología en la solución de problemas sociales dentro del contexto de la Revolución Mexicana. En este período se aprecia la influencia de Franz Boas.

3. *Consolidación* (1937-1967): Se impulsa la formación de los primeros especialistas nacionales. Con el apoyo oficial, se crea la



Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), el Instituto Nacional Indigenista (INI), El Instituto Indigenista Interamericano (III)<sup>10</sup>.

Las exploraciones arqueológicas proveen de colecciones óseas que brindan un mayor conocimiento sobre el aspecto físico, las deformaciones craneales, mutilaciones dentarias de algunas poblaciones prehispánicas. Se publican textos en donde se plantean puntos de vista antirracistas. Se realizan las primeras investigaciones antropométricas que aportan conocimientos sobre la variabilidad poblacional indígena.

Con la industrialización del país, se realizan grandes proyectos antropológicos sobre crecimiento infantil, nutrición, demografía y psicobiología en población juvenil. Se amplían los estudios osteológicos prehispánicos, llevados a cabo por la primera generación de antropólogos físicos egresados de la ENAH. La crisis socio-económica de finales de los 60 y el movimiento estudiantil de 1968 marcaron nuevas pautas en la toma de conciencia social de los antropólogos.

4. *Diversificación* (1968 a la fecha). El creciente interés por explicar los fenómenos sociales orienta los estudios antropológicos en el marco de conceptos marxistas, hacia el entendimiento de la diferenciación fenotípica de la población. Las temáticas se diversifican, entre otras, gracias a la transformación en 1973 de la Sección de Antropología en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Se impulsan estudios sobre crecimiento y desarrollo infantil, nutrición, comportamiento, primatología, auxología, sexología, y especialmente de ergonomía y genética, además de las tradicionales investigaciones osteológicas.

Las políticas neoliberales del gobierno producen un apreciable recorte presupuestal que genera a su vez un desestímulo en las ofertas de trabajo del creciente número de egresados de la carrera de Antropología física de la ENAH. Por su parte, el posgrado de Antropología que incluye la línea de antropología biológica y la conformación de la Asociación Mexicana de Antropología Biológica (AMAB), fundada en 1982, promueven la discusión académica en torno a distintas temáticas divulgadas en la serie de *Estudios de Antropología Biológica*, producidas en los coloquios en memoria del ilustre antropólogo Juan Comas. La participación latinoamericana jalonada por el arrollador desarrollo de la ciencia mexicana, servirá de modelo para la posterior conformación de asociaciones continentales y eventos similares en Cuba y el Cono Sur.

Al efectuar un balance de la producción bioantropológica en México, Villanueva (1982) señalaba que en 1979 el 25% de las publicaciones correspondía a estudios osteológicos, el 11,3% a somatológicos, el 7,7% a raciológicos. Comparativamente en el período 1970-1979 se aprecia un incremento considerable en los estudios comportamentales, nutricionales, de antropología médica, primatología, teóricos (Dickinson y Murguía 1982; Sandoval 1982)

<sup>10</sup> La Antropología física ya institucionalizada sería reforzada por la llegada de republicanos españoles y pensadores progresistas europeos, que llegaron a México, entre otros Ada D'Aloja, Juan Comas, Santiago Genovés. El egreso de los primeros antropólogos físicos y los posteriores trabajos de Javier Romero, Eusebio Davalos A., Johanna Faulhaber, Felipe Montemayor G., Arturo Romano, Alberto Vargas y otros, han enriquecido las publicaciones en este campo del saber.

y metodológicos (Salas, Pijoan 1982). Los nuevos campos de investigación han exigido de la profundización en áreas de la estadística, genética, etología y fisiología, como también de apoyo interdisciplinario de la biología y medicina, además de la asesoría de otras instituciones mexicanas (Vargas 1993).

Este breve panorama de la bioantropología mexicana permite entrever que no solamente es la de mayor solidez en la región latinoamericana, sino que además, ha jalonado los procesos de integración regional y la preparación de colegas de varios países vecinos, mediante eventos, becas y programas de intercambio. Las causas de este fenómeno podrían ser muchas. En primer lugar, los gobiernos revolucionarios coadyuvaron a consolidar la toma de conciencia nacional y a la necesidad de la investigación científica en el campo social y biológico para darle solución a los problemas ergonómicos y nutricionales de los connacionales acordes a sus diferencias somáticas. En segundo lugar, el apoyo institucional ofrecido por la Dirección de Antropología Física del INAH, del IIA, de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como la aplicación de los conocimientos bioantropológicos en medicina, nutrición, ergonomía, seguridad industrial, abrió nuevas plazas laborales. En tercer lugar, la fundación en 1942 de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, condujo a la formación de antropólogos físicos profesionales a nivel de licenciatura. A su vez, la UNAM ofrece estudios de maestría y al doctorado de Antropología pueden ingresar antropólogos físicos; otros se preparan en el exterior. En cuarto lugar, la existencia de distintas publicaciones, algunas especializadas como *Estudios de Antropología Biológica*, y otras con secciones en este campo, como *Anales*, el *Boletín* del INAH, *Antropológicas* de la UNAM. Finalmente, la profesionalización alcanzada en las asociaciones de antropólogos biológicos (AMAB), la Sociedad Mexicana de Antropología, la Sociedad Mexicana de Anatomía y el Colegio Mexicano de Antropólogos.

A pesar del optimismo apreciado en las realizaciones de los antropólogos mexicanos, hay que reconocer, como afirman López y colaboradores (1993:126) «que falta mucho por avanzar, tanto en los aspectos teóricos como en los técnicos y metodológicos y, especialmente, en la propia proyección social de la disciplina».

### **Centroamérica y el Caribe**

Se integran estos países a nivel regional dada la poca producción bioantropológica. Al tratarse de un balance hay que abordar el tema del sistema de formación de los antropólogos y arqueólogos en cuyo seno surgen los antropólogos físicos. En Centroamérica tan sólo Guatemala y Costa Rica poseen centros de enseñanza superior en antropología.

**Guatemala** tiene licenciatura en Antropología y Arqueología en las Universidades de San Carlos y en la del Valle. La mayoría de trabajos en esta área se publican en la revista *Estudios*, órgano

de difusión del Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas (IIHAA) de la Universidad de San Carlos, siguiendo el modelo mexicano. La mayoría de los pocos reportes se centran en análisis de restos óseos<sup>11</sup>. Vale la pena resaltar que con una cifra cercana a los 40.000 desaparecidos en la guerra sucia que afecta al país, los antropólogos que recibieron especial entrenamiento en aspectos forenses por científicos de la AAAs, Argentina y Chile, han decidido poner sus concimientos al servicio de la justicia y a la solución de sus problemas sociales.

En **Costa Rica** la Universidad Nacional ha puesto en marcha, en colaboración con el Consejo Superior de Universidades de Centroamérica (CSUCA), un programa regional de formación de antropólogos comprometidos con la realidad centroamericana (Sanoja y Vargas 1993).

En **República Dominicana** el Museo del Hombre Dominicano se considera el punto de inicio de las investigaciones antropológicas (Veloz y García 1993). Antes de su creación en 1975, varios especialistas se formaron en Estados Unidos en antropología física, paleobiología y palinología. Por su parte, la Universidad Autónoma de Santo Domingo dio comienzo en 1971 a los primeros cursos de antropología, creando posteriormente el Departamento de Historia y Antropología. La ausencia de mercado ha hecho que la carrera se desarrolle con un alumnado mínimo. La mayoría de las escasas investigaciones bioantropológicas se han adelantado en el campo de la osteología de poblaciones prehispanicas.

Comparativamente **Cuba** presenta una mejor tradición bioantropológica académica e investigativa. Siguiendo la tradición europea, la formación de sus antropólogos biológicos se lleva a cabo en la Facultad de Biología de la Universidad de la Habana. Las investigaciones han sido adelantadas en el Museo Antropológico Montané, particularmente en el marco del Laboratorio de Osteología y Raciología de la misma universidad. Se considera a Henry Dumont como el precursor de los estudios antropológicos en Cuba, quien en 1865 estudió las diferencias del impacto de la fiebre amarilla entre negros y chinos, mediante estudios antropométricos, dentales y craneométricos en la isla.

Luis Montané, colaborador de Paul Broca durante su estadía en París, continúa los estudios antropológicos. En 1932 Frederick Hulse publica el primer trabajo somatométrico comparativo sobre cubanos y andaluces (Rivero de la Calle 1978). Actualmente, Manuel Rivero de la Calle y sus colegas centran la atención en los estudios craneométricos, morfoscópicos, paleopatológicos, características dentales y demográficas de las pocas poblaciones prehispanicas excavadas hasta el momento. Igualmente se han adelantado investigaciones bioantropológicas en la reducida y marginada población indígena sobreviviente en el municipio de Yateras (Rivero de la Calle 1978).

La celebración en 1988 en la Habana del I Simposio de Antropología Física *Luis Montané*, incentiva los contactos latinoamericanos, especialmente con colegas mexicanos. De allí

<sup>11</sup> En 1992 se celebró en ciudad Guatemala el Seminario Internacional de Ciencias Forenses y Derechos Humanos con ayuda de la American Association for the Advancement of Sciences (AAA), cuyos resultados se tradujeron en una mayor cooperación de equipos forenses latinoamericanos y en la conformación del Equipo Guatemalteco de Antropología Forense (EGAF), integrado por jóvenes estudiantes de la mencionada universidad.

surge la propuesta de la creación de una Sociedad Latinoamericana para integrar a todos los antropólogos biológicos de la región<sup>12</sup>.

En Venezuela los primeros trabajos osteológicos se llevan a cabo a finales del siglo XIX cuando investigadores europeos (Ernst, Vernier, Kate, Marcano, Virchow) se interesan por la variación craneométrica, deformaciones y capacidad craneal de aborígenes venezolanos (Díaz Ungría 1993). En 1896 se dicta la primera cátedra de Antropología. A partir de los años 40 comienza la publicación de diversos trabajos sobre el aspecto físico de las comunidades indígenas prehispánicas, desarrollo y crecimiento infantil, polimorfismos genéticos, mediciones y nutrición de poblaciones contemporáneas.

En 1953 se funda el Departamento de Sociología y Antropología en la Universidad Central de Venezuela, con una cátedra de Antropología biológica; en 1957 se transforma en Escuela y en 1987 se independiza de la Sociología. Durante esta época se incrementa la diversidad temática de las publicaciones bioantropológicas, impulsadas por el apoyo institucional, por un lado, y por el descubrimiento del factor genético Diego en algunas poblaciones indígenas, incentivando su búsqueda en otras comunidades.

La genética de poblaciones y su relación con factores antropométricos, dentales, dermatoglíficos, demográficos y en fin, todos los marcadores biológicos poblacionales de tribus yanomama, guarao, makiritare, y yukpa, adquieren una singular importancia desde los años 50 hasta el presente, gracias al apoyo del Departamento de Genética de Ann Arbor, Michigan, el Departamento de Antropología Física de la Universidad Central de Venezuela, el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC) y la Fundación de Ciencias Naturales La Salle (Díaz Ungría et al. 1993). Cabe resaltar la labor pionera de Adelaida Díaz Ungría en somatometría y dermatoglífica y Fleury-Cuello en craneología guajira y yukpa (Fleury-Cuello 1953a; 1953b). Posteriormente, los trabajos de Arechabaleta y Lagrange de Castillo en osteología han ampliado la visión sobre la variación morfométrica de comunidades prehispánicas. M. Garaycochea en el área forense ha aunado esfuerzos por consolidar la formación académica y estrechar los lazos latinoamericanos. En la Universidad de los Andes de Mérida existe un especial interés por los estudios de antropología dental. En general, los estudios poblacionales han permitido un mayor conocimiento sobre la naturaleza de los procesos microevolutivos en comunidades semiaisladas y subdivididas, y la asociación entre distintos parámetros biológicos con los lingüísticos y la distancia geográfica.

La década del 70 marca un hito en el desarrollo de las investigaciones auxológicas. En 1979 se da comienzo al *Proyecto Venezuela* del Centro de Estudios Biológicos sobre Crecimiento y Desarrollo de la Población Venezolana (FUNDACREDSA), auspiciado por la Universidad Simón Bolívar y el Instituto Nacional de Nutrición, tendiente a caracterizar a los distintos Estados en

jóvenes estudiantes de la mencionada universidad.

<sup>12</sup> Los cubanos, igualmente, han propuesto la conformación de un Centro de Estudios de Posgrado en Antropología Biológica para América Latina y el Caribe que eleve los conocimientos, forme cuadros de mayor nivel investigativo y profundice en las concepciones científicas del profesional (Martínez 1993). Ultimamente, en Cuba se han desarrollado líneas de investigación en antropología forense, deportiva, nutricional y en crecimiento y desarrollo.

cuanto a crecimiento y desarrollo infantil, peso y talla de escolares y nutrición.

A pesar del nivel alcanzado por esta disciplina en Venezuela, los investigadores venezolanos se quejan de que no es el más idóneo, como consecuencia de la «desorganización, el aislamiento y el recelo, motivado en gran parte por la competencia, que redundan en la falta de colaboración en tiempos en que ésta es indispensable, dados los niveles de especialización que caracterizan a las disciplinas y la multiplicidad de sectores en que se van subdividiendo cada una de ellas» (Díaz Ungría et al. 1993:147).

### **Area andina**

Los países del área andina (Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile) presentan un desarrollo desigual. Un factor aglutinante ha sido el hecho que parte de la población nativa de Ecuador, Perú y Bolivia, especialmente la de los dos últimos, por pertenecer a grandes unidades étnicas que habitan a los dos lados de la frontera (quechua y aymará), ha sido sometida a estudios multinacionales en el marco del Programa de Genética y Salud Andina<sup>13</sup>. Las investigaciones comprenden estudios serológicos y antropométricos, con el fin de analizar el desarrollo y crecimiento en condiciones de altura (hipoxia), patrones diferenciales entre población costera y serrana, cambios seculares, funcionamiento laboral y diferencias entre poblaciones rurales y urbanas (Mueller et al. 1978).

En Ecuador los estudios de J. R. Munizaga (1976) han acentuado la atención sobre la deformación y la caracterización morfométrica craneal. Los trabajos de D. H. Ubelaker iniciados en 1973 con el apoyo del Smithsonian Institution y el Banco Central del Ecuador han conducido a la excavación y análisis de muestras óseas fechadas entre 8300 años a. P. hasta el periodo de contacto español de la costa y el altiplano. Temas como la incidencia de la hipoplasia del esmalte a través del tiempo y el espacio, el estatus y dieta en el altiplano ecuatoriano de precontacto y las costumbres funerarias han formado parte de las numerosas publicaciones del último autor (Ubelaker 1992; 1994).

En Perú los trabajos pioneros de J. Lastres, J. Marroquín, A. Pezzia, S. Quevedo, R. Salazar, y especialmente de Julio Tello, Luis Valdivia y Pedro Weiss (Valdivia 1988) brindaron interesantes resultados sobre patologías, anomalías dentarias, deformación craneal, intervenciones quirúrgicas y alimentación prehispánica. En los años 40 M. T. Newman (1943) publicó una serie de cráneos deformados y no deformados de distintos periodos de la Costa y Sierra, que hasta el momento son las más empleadas en los estudios suramericanos craneológicos comparativos.

En Chile se pueden apreciar dos tendencias en el desarrollo de la antropología biológica. La primera está encaminada hacia el estudio de la variación osteológica prehispánica, con el propósito de caracterizar las deformaciones craneales, las enfermedades, rasgos morfológicos y variación craneométrica, que aporten

<sup>13</sup> Centre National de la Recherche Scientifique de Francia, Case Western Reserve University de Estados Unidos, Instituto Boliviano de Biología de Altura, Clínica Nacional del Deporte de Bolivia, Instituto de Biología Andina de la Universidad de San Marcos del Perú, Instituto de Biología Celular y Genética de Chile.

información sobre el poblamiento temprano de América (Rothhammer et al. 1984). La segunda, dentro de la orientación genética poblacional, se ha encaminado hacia el estudio de la variación de las poblaciones indígenas contemporáneas, dentro de programas multidisciplinarios (Neel et al. 1974). Cabe resaltar el papel desempeñado por Francisco Rothhammer en el desarrollo de ambas tendencias y en el estrechamiento de los lazos internacionales con colegas del Cono Sur, Estados Unidos y Europa. Importantes aportes se han hecho sobre el contexto biológico de las momias de Chinchorro (Allison et al. 1984), patologías (Arriaza et al 1995), variación craneométrica y epigenética (Rothhammer et al. 1984), deformación craneal e historia de la antropología física en Chile.

**Brasil** se caracteriza por su especificidad en el desarrollo bioantropológico. Al igual que en Cuba y en los países europeos, se ha formado académicamente en institutos de Biociencias y se le denomina por motivos administrativos biología humana. Francisco Salzano (1993) considera que los estudios de biología humana se pueden dividir en tres grandes etapas.

1. *Investigaciones iniciales* (1835-1933). Se inicia con los descubrimientos de Lagoa Santa de una serie de restos óseos considerados paleoamericanos por Lund y otros estudiosos europeos y que durante mucho tiempo servirán para sustentar distintas hipótesis sobre el poblamiento americano. Se realizan observaciones morfológicas en grupos indígenas y sobre sus condiciones parasitarias.

2. *Periodo formador* (1934-1955). Comienza con el interés por conocer la distribución de los grupos sanguíneos en comunidades indígenas y el impacto de enfermedades contagiosas como la tuberculosis. La preocupación por conocer la estructura genética de los aborígenes por parte de Freire-Maia y colaboradores produce los primeros resultados.

3. *Fase moderna* (1956 hasta el presente). En virtud de la complejidad de la variación poblacional aborígen, los estudiosos conforman en la década de los años 60 equipos multinacionales e interdisciplinarios liderados por James V. Neel (1974) de la Universidad de Michigan. Los yanomama, xavante, bororo y otras comunidades indígenas fueron objeto de análisis de polimorfismos genéticos, características demográficas, antropométricas, dermatoglíficas en relación con la distancia geográfica y afinidad lingüística. Los resultados de este equipo investigativo incidieron profundamente en el posterior desenvolvimiento de los estudios en biología humana de ese país.

En la década de los 80 Walter Alves Neves, inicialmente en el Museo Paraense de Belem, Pará, y posteriormente en el Instituto de Biociencias de la Universidad de Sao Paulo, conjuntamente con el argentino Héctor M. Pucciarelli y otros investigadores brasileños

dio inicio a un ambicioso programa de estudios morfométricos sobre los orígenes del hombre americano, aprovechando la acumulación de nuevo material paleoantropológico correspondiente a distintos periodos del centro-sur de Brasil, Argentina, Chile y Colombia<sup>14</sup>.

La antropología biológica en Argentina observa raíces históricas especiales por cuanto su desarrollo ha devenido en el campo de las Ciencias Sociales, por un lado, y por otro, en el ámbito de las Ciencias Naturales. Además, los cambios políticos acontecidos en los últimos decenios han constreñido su desenvolvimiento e impulsado a la vez el surgimiento de nuevas vertientes metodológicas.

Carnese y Cocilovo (1993) dividen la historia de esta disciplina en tres grandes etapas.

1. *Desde 1869 hasta 1920.* Marcado por la labor paleontológica de Ameghino, quien pese a plantear incorrectamente un proceso de hominización en la pampa argentina, mantuvo una importante concepción materialista y progresista de la evolución del hombre. Arriban las primeras expediciones extranjeras que estudian básicamente colecciones óseas y brindan algunas observaciones de fueguinos (ona, yamana, alacaluf) y patagones en vía de extinción. Se fundan la Academia de Ciencias de Córdoba (1869), la Sociedad Científica Argentina (1872) y el Museo de la Plata (1884), consolidándose así la actividad antropológica y la conformación de apreciables colecciones óseas en la última institución. Marelli publica el mayor banco de información craneométrica de la Patagonia. En 1903 Lehman-Nitsche inicia la cátedra antropológica en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires y, a partir de 1906, en la Facultad de Ciencias Naturales y el Museo de la Plata.

2. *Desde 1920 hasta 1960.* Esta etapa se ve influenciada por los trabajos tipologistas de Imbelloni, quien se interesa en la clasificación racial de los grupos humanos, la deformación y la geometría craneal. A finales de los 50 se organizan las primeras carreras de Antropología en el Museo de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de la Plata y en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. El ámbito biológico en la primera institución y el social de la segunda definen el perfil de las dos tendencias diferentes de los currículos universitarios y de sus egresados.

Hay que considerar que la antropología argentina surge sin una numerosa población indígena que estudiar —o porque se le desconocía a propósito—, y por cuanto «no estuvo ligada activamente, ni aportó soluciones a los proyectos de nación que se forjaron a lo largo de la historia del país; como los «indios» no forman parte de la historia nacional [. . .] se asume a priori que en nuestro país, el tema indígena es un asunto militar o, por último, asistencial» (Pérez y Arenas 1993:98). No obstante, hacia finales de esta época se incorporan estudios de genética serológica de algunas comunidades aborígenes de la Puna de Jujuy, etnias chaqueñas y Quebrada de Humahuaca.

*paleoantropológico* tiene como objetivo analizar el poblamiento temprano de América a partir de la variación craneométrica suramericana sobre la base de dos grandes hipótesis: 1. La dicotomía premongoloide/mongoloide del material paleoamericano no se explica por distintas oleadas migratorias diferenciadas desde el Viejo Mundo, como plantearan J. Greenberg y C. Turner (Rodríguez 1987b), sino mediante un proceso microevolutivo continuo a partir de un único tronco ancestral. 2. Los primeros americanos presentan afinidad morfológica con los primeros australianos, manteniendo con ellos una relación filogenética directa o indirecta a través de ancestros comunes en alguna parte de Asia. Es decir, los paleoamericanos observan afinidad morfológica con un *Homo sapiens sapiens* generalizado que ocupó indistintamente Asia, Australia, África y Europa.

3. *De 1960 hasta la actualidad.* Se inician las contribuciones sobre genética de poblaciones en grupos nativos, de inmigrantes del Viejo Mundo y en material momificado. A principios de esta etapa se renuevan los planes curriculares de la carrera de Antropología en la Universidad de la Plata, se introducen asignaturas que contribuyen a reforzar la formación biológica de la misma orientación —compartida con Antropología social y Arqueología—, tales como genética y estadística. Desde el punto de vista conceptual se abandona la orientación tipologista por la taxonomía numérica, el concepto de raza por el de población. Pucciarelli adelanta trabajos experimentales sobre la morfogénesis craneal humana y en animales de laboratorio, cuyos resultados son publicados en revistas internacionales.

Entre 1976 y 1983 Argentina sufre un fuerte retroceso intelectual y científico como consecuencia de la influencia negativa de los regímenes militares<sup>15</sup>. Se cierran las carreras de Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y la de Ciencias Naturales y Museo de la Plata. El mismo destino correrán algunas unidades de genética. A pesar de este retroceso se adelantan estudios somatométricos y de polimorfismos genéticos, y lo que es relevante, se inician colaboraciones internacionales con Chile y Brasil que marcarán la pauta para la conformación de la ALAB (Asociación Latinoamericana de Antropología Biológica).

Finalmente, la grave crisis económica de los últimos decenios ha desestimulado la investigación bioantropológica por la escasez de recursos financieros, por los bajos salarios y por la carencia de plazas de trabajo. Además, existe una marcada tendencia crítica hacia los resultados de los estudios bioantropológicos, que se pretende cumplan una función social más activa en la solución de problemas nacionales. Sin embargo, actualmente se adelantan tres grandes líneas de investigación en Argentina: 1. Poblaciones contemporáneas de las tierras bajas (adaptación biosocial, salud, nutrición, genética, crecimiento y desarrollo); 2. Poblaciones prehistóricas de las tierras bajas y altas (relaciones y afinidades biológicas, variación geográfica y cronológica, proceso de microevolución, adaptación); 3. Experimentación biológica en animales de laboratorio (variación ambiental, variación genética)<sup>16</sup>.

La internacionalización de la práctica bioantropológica entre colegas suramericanos (argentinos, brasileños, chilenos, uruguayos) ha permitido estrechar los lazos investigativos y académicos, dando impulso a la Asociación de Antropología Biológica de América Latina (ALAB), fundada en 1988 en Santiago de Chile por investigadores suramericanos participantes del II Taller de Genética y Microevolución de Poblaciones Aborígenes Sudamericanas. Con el chileno Francisco Rothhammer como primer presidente y el argentino José Cocilovo, vicepresidente, se propuso como objetivos: 1. Estimular los estudios e investigaciones experimentales conducentes al progreso y difusión de la antropología biológica; 2. Propender por la creación de sociedades nacionales de antropología; 3. Propender por la formación de docentes e investigadores.

<sup>15</sup> La magnitud del desastre social producido por los regímenes militares se refleja en casi veinte millares de desaparecidos y la presión nacional e internacional por denunciar estos vejámenes. Como respuesta a estas necesidades históricas surge en 1986 el Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF) que socializará y, posteriormente, internacionalizará la labor de la antropología biológica argentina (Cohen 1992).

<sup>16</sup> Los resultados se publican en varias revistas: *Runa* (Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología), *Anales* (Instituto de Arqueología y Etnología), *Comechingonia* (Instituto de Antropología de Córdoba). Además, funcionan la Sociedad Argentina de Antropología Biológica (SABA) y el Colegio de Antropólogos. La labor investigativa y como línea académica se adelanta en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, la Facultad de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de Salta, la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Rosario y en la de Mar de Plata, en la Universidad de Tucumán y en la de Jujuy. A nivel docente funciona como varias asignaturas de la carrera de Antropología en Córdoba, Río Cuarto, San Luis, Museo de la Plata.

Una vez esbozado este breve balance de la antropología biológica en los países latinoamericanos, algunos con un fuerte desarrollo y tradición académica e investigativa (México, Argentina) otros con un desarrollo medio (Brasil, Cuba, Chile, Venezuela), unos terceros con una precaria tradición nacional (Centroamérica, Caribe y países andinos), podemos abordar su desenvolvimiento en **Colombia**.

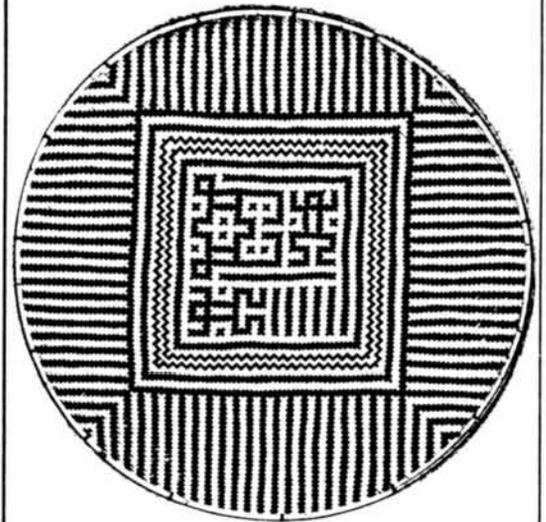
En virtud del paralelo existente entre el devenir histórico de la antropología en general y la bioantropología en Colombia, siguiendo a Luis Duque Gómez (1965:75-96) lo podemos dividir en tres grandes etapas:

1. *Los albores de la antropología*. Corresponde a los siglos XVIII y XIX cuando importantes eventos científicos como la Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada dan pie a la conformación de colecciones de objetos precolombinos que integrarán la Casa de la Expedición, transformada posteriormente en 1824 en el Museo Nacional. La creación en 1826 de la Academia Nacional y el establecimiento en 1865 del Instituto de Ciencias y Artes impulsan la investigación científica en varias áreas del saber, incluida la antropología, alrededor de la cual se establecían las primeras normas para proteger los monumentos patrios. La labor científica se reanima a partir de 1881 con la creación de una comisión científica permanente que continuará el reconocimiento del país iniciado por la Expedición Botánica.

Durante este periodo se realizan las primeras observaciones esporádicas de estudios de cráneos provenientes de labores de guaquería del territorio colombiano, por parte de investigadores europeos, especialmente franceses (Bollaert, Broca y de Brettes). Su interés, además de enriquecer las colecciones de museos europeos con curiosidades americanas, se centró en la descripción de la deformación cefálica intencional y su incidencia en la geometría craneana; además en las asociaciones de la forma de la bóveda craneal (braquicefalia, mesocefalia, dolicocefalia) con supuestas oleadas migratorias. Predomina la concepción tipologista y difusionista en la interpretación de los datos (Broca 1875).

2. *La antropología a comienzos del siglo XX*. Los esfuerzos por desarrollar la actividad científica y cultural en el país se ven trastornados por las frecuentes guerras internas de principios de siglo.

Continúan las observaciones en restos óseos (Puccioni, Sera, Verneau, Rochereau, Whiffen) y momificados prehispánicos (Dawson) con la tendencia del periodo anterior, interesándose además en el tema de las afinidades morfológicas americanas con poblaciones del Viejo Mundo, especialmente australianas, interpretadas como relaciones filogenéticas que apuntaban hacia una procedencia australiana por el cono sur de las primeras oleadas migratorias (Rodríguez 1987b). Otros asumían posiciones racistas contra los aborígenes del país, considerándolos débiles mental y físicamente, atribuyendo a estas características la causa de su extinción (Manrique 1937).



En el año de 1931 se funda el primer museo especializado en arqueología y etnografía y en 1936 la Escuela Normal Superior (ENS) en donde se imparten desde 1939 cursos especializados de antropología bajo la dirección del alemán Justus W. Schottelius, primer docente de antropología física en el país. La ENS rompe los esquemas pedagógicos tradicionales (Jimeno 1993), se aproxima al quehacer científico europeo gracias a la actitud librepensadora de inmigrantes de España, Francia, Austria y Alemania que huían de la arremetida franquista y fascista de la época. A su vez, el español José Pérez de Barradas realiza excavaciones arqueológicas sistemáticas de enterramientos precolombinos de Tierradentro (1937) y San Agustín (1938). Vale la pena resaltar el interés de Pérez de Barradas (1951) por enfocar la problemática muisca mediante la discusión multidisciplinaria de temas arqueológicos, etnográficos y bioantropológicos, además de los tradicionales etnohistóricos.

En 1941 se funda el Instituto Etnológico Nacional (IEN) mediante los buenos oficios del conocido americanista francés Paul Rivet, de José Francisco Socarrás (ENS) y de Gregorio Hernández de Alba —Servicio Arqueológico Nacional—. El egreso de los primeros antropólogos nacionales, preparados en antropología física por J. W. Schottelius, impulsa excavaciones sistemáticas de tumbas y el respectivo análisis de sus restos óseos provenientes esencialmente del altiplano oriental de Colombia. El profesor Eliécer Silva Celis, alumno de Paul Rivet en París, adelanta descripciones morfológicas y métricas en cráneos y momias cundiboyacenses (1945; 1946; 1947), con especial énfasis en la deformación craneal y los índices cefálicos<sup>17</sup>.

Por los años 40 se adelantan también proyectos multinacionales para la observación somatológica y sanguínea en indígenas del suroccidente de país (Lehman y Marquer 1960; Marquer y Lehman 1963; Arcila 1943), en chimilas (Cháves 1946), pijaos (Reichel 1944), caramanta (Arcila 1945), indígenas de Caldas (Duque 1944), universitarios (Esguerra 1944), que serán continuados en los años 50 y 60 en población indígena del noroccidente (Arcila 1954; 1958; 1967). Estos estudios interdisciplinarios solo se retomarán en los años 90 por la Expedición Humana de la Pontificia Universidad Javeriana, y el Instituto de Genética de la Universidad Nacional de Colombia.

En 1945 se fusionan el Instituto Etnológico Nacional y el Servicio Arqueológico con el fin de integrar una sola institución. En 1952 el IEN fue nuevamente reorganizado y su nombre se cambia por Instituto Colombiano de Antropología (ICAN), en donde se imparte docencia hasta 1963. La entidad impulsó durante este período la actividad docente e investigativa de las distintas ramas de la antropología, divulgando sus resultados en la *Revista Colombiana de Antropología (RCA)*.

3. *Moderna escuela americanista*. La década del 60 marcó el inicio de la labor académica en los claustros universitarios. En

<sup>17</sup> En el Museo Arqueológico de Sogamoso que dirigió durante casi medio siglo, conformó una de las colecciones óseas y de restos momificados más grande e interesante de Suramérica.

1963 los esposos Alicia y Gerardo Reichel-Dolmatoff crean el Departamento de Antropología en la Universidad de los Andes; en 1966 Luis Duque Gómez en la Universidad Nacional de Colombia; en 1970 Graciliano Arcila Vélez en la Universidad de Antioquia; en el mismo año se crea el de la Universidad del Cauca<sup>18</sup>. A finales de los años 60 se da comienzo al proyecto multinacional *El hombre y su medio ambiente pleistocénico-holocénico*, coordinado por Gonzalo Correal, que proveerá importante información sobre las características físicas, enfermedades, aspectos demográficos y paleodieta de cazadores-recolectores y horticultores tempranos de la Sabana de Bogotá (Correal 1979; 1985; 1987; 1990; Correal y Van der Hammen 1977; Van der Hammen et al. 1990; Polanco et al. 1992; Burgos et al. 1994). Estas investigaciones arqueológicas, palinológicas y biantropológicas, apoyadas por la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales (FIAN) denotan una nueva época en el desarrollo osteológico prehispánico de Colombia, por su interdisciplinariedad y resultados científicos y docentes obtenidos —alrededor de estos proyectos se forma una importante generación de arqueólogos interesados en antropología física en la Universidad Nacional de Colombia—.

A finales de los 70 y principios de los 80 la polarización de los cuestionamientos políticos en los claustros universitarios en contra del tipologismo, el difusionismo, el racismo y la carencia de conexión del quehacer bioantropológico con la realidad del país, generan una atmósfera de animadversión contra los estudios antropométricos, constriñendo significativamente la actividad docente e investigativa. Como afirma Felipe Cárdenas (1992:23) «los etnólogos alegaban que los estudios realizados por los antropólogos físicos no contribuían al entendimiento de las sociedades bajo investigación, arguyendo que la antropometría no era medida del comportamiento humano, ni mucho menos que tuviese relación con los mitos o el parentesco».

Durante los años 80 el interés por las características paleontológicas de los primates del Mioceno medio (12-15 Myr) del desierto de la Tatacoa, Huila, de la Friasian Mammal Age, y por el comportamiento de los primates del Nuevo Mundo habitantes en el sector de La Macarena, condujo a un grupo de especialistas japoneses, con el auspicio de la Kyoto University Overseas Research, para el primer campo, y de la Miyagi University of Education, para el segundo, a una serie de expediciones con la colaboración de especialistas colombianos (antropólogos del Instituto Huilense de Cultura, biólogos de La Macarena Primate Research Center)<sup>19</sup>.

Un nuevo impulso surge a finales de los 80 cuando llegan al país especialistas con posgrados en antropología biológica. En 1988 se crea el Laboratorio de Antropología Física (LAF) en la Universidad Nacional y en 1991 el Centro de Estudios en Bioantropología (CEB) en la Universidad de los Andes<sup>20</sup>. Se adelantan proyectos interdisciplinarios sobre variación

<sup>18</sup> En estos centros universitarios se desempeñarán los futuros antropólogos del país en las áreas de la antropología física, social, lingüística y arqueología, adelantando labores docentes e investigativas, permeadas por las ideas marxistas predominantes en esta época, y por tanto con mayor relevancia de estudios etnológicos. Se fundan las revistas *Maguaré*, *Revista de Antropología y Arqueología* y el *Boletín de Antropología* en la Universidades Nacional, Andes y Antioquia, respectivamente.

<sup>19</sup> Sus resultados han sido publicados en los *Reports of New World Monkeys* (Kyoto University Primate Research Institute) y en el *Field Studies of New World Monkeys* (Japan Cooperative Study of Primates). Nuevos especímenes de ceboideos (*Stirtonia tatacoensis*, *Aotus dindensis*, *Cebupithecia sarmiento*, *Micodon kiotensis*, *Neosamiri fieldsi*, *Kondous laventicus*) y descubrimientos sobre el comportamiento de las especies contemporáneas han aportado interesantes datos sobre estos primates y orientado nuevos campos de acción en el quehacer antropológico.

<sup>20</sup> En este último se funda *Bioantropología*, órgano de difusión de estudios del CEB.

<sup>21</sup> Seminario Internacional de Derechos Humanos y Ciencias Forenses (Bogotá, 1993, organizado por la Universidad Nacional; Medellín, 1994, organizado por la Universidad de Antioquia); Taller Internacional de Reconstrucción Facial Forense (Bogotá, 1993); II Congreso Internacional de Estudios sobre Momias (Cartagena, 1995, organizado por la Universidad de los Andes).

<sup>22</sup> Se participa con ponencia en el II Congreso Mundial de Medicina Legal y Ciencias Forenses, se organizan talleres de reconstrucción facial forense con el apoyo del profesor Richard Neave de la Universidad de Manchester; se establecen lazos de intercambio de información con el Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF), la Universidad del País Vasco, la Universidad de Florida y el Smithsonian Institution. En este ambiente se integran los primeros antropólogos al INMLCF y a la Fiscalía, abriendo nuevas posibilidades laborales e incorporando los conocimientos bioantropológicos a la solución de graves problemas de violación de derechos humanos en Colombia. Finalmente, en 1994 en la Universidad Nacional se crea el posgrado a nivel de especialización en Antropología forense. Como producto de la realización investigativa de los estudiantes se adelanta un proyecto para caracterizar la población de morgue de Bogotá, fallecidos por muerte violenta -en Bogotá se contabilizan a diario cerca de 20 muertes violentas- y los precedentes de fosas comunes, con el propósito de obtener nuestras propias tablas de grosor de tejido blando, estimación de edad, sexo, estatura y patrón racial (Herrera y Osorno 1994; Guerrero y Rincón 1995; Rodríguez 1994).

<sup>23</sup> Los recientes proyectos multidisciplinarios *Bioantropología de la población prehispánica del altiplano oriental de Colombia* (Universidad Nacional), *La momificación en el altiplano central de Colombia* (Universidad de los Andes), *La arqueología molecular en la solución de problemas prehistóricos* (Universidad Nacional), contribuirán a un mejor conocimiento biocultural de nuestro pasado precolombino.

morfométrica, filogénesis, paleopatología, paleodemografía y paleodieta en restos óseos (Correal 1974; Rodríguez 1987; 1988; 1992; 1994; Boada 1988; Goggel 1988; Polanco 1990; 1991; 1992; Cárdenas 1994) y momificados (Correal y Flórez 1992; Cárdenas 1990a; 1990b; 1992; 1993; Cárdenas et al. 1990), especialmente del altiplano cundiboyacense y Valle del Cauca (Rodríguez 1990).

En este contexto surge la línea de profundización en bioantropología en las Universidades Nacional, de los Andes y de Antioquia, se preparan tesis de pregrado, se toma parte en la exhumación y análisis de restos óseos de grandes cementerios prehispánicos (Aguazuque, Soacha y Candelaria en Cundinamarca, Guacarí y Guabas en el Valle del Cauca, Cerro del Volador en Medellín), se sistematiza la información de las momias existentes en el Instituto Colombiano de Antropología (Cárdenas; 1995), se participa y organizan eventos internacionales en el país<sup>21</sup>.

La antropología forense toma un peculiar desarrollo a través de asesorías y capacitación brindadas por el LAF de la Universidad Nacional a funcionarios del Cuerpo Técnico de Investigación de la Fiscalía General de la Nación y del Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses (INMLCF). También al entusiasmo de algunos estudiantes de la Universidad de Antioquia<sup>22</sup>.

De esta manera el altiplano oriental de Colombia se convierte en una de las regiones mejor conocidas en Suramérica en lo que concierne al estudio de restos óseos. Las colecciones de esqueletos de distintos períodos (cazadores-recolectores, horticultores tempranos, agroalfareros) y diferentes regiones (Bogotá, Tunja, Sogamoso, Mesa de los Santos, Chiscas), han permitido analizar los cambios espacio-temporales en la variación morfométrica chibcha (muiscas, laches, guanés, chitareros), aproximar hipótesis sobre el estado de salud-enfermedad, jerarquización social y sexual, expectativas de vida, mortalidad por sexos y edades, y patrones alimenticios<sup>23</sup>.

En otras regiones del país, como el Valle del Cauca y Antioquia, se adelantan proyectos menos extensos, que abarcan la reconstrucción de las costumbres funerarias, mediante la excavación y análisis de cementerios, auspiciados por el Instituto Vallecaucano de Investigaciones Científicas, la Universidad del Valle y la empresa privada, en la primera región, y por la Universidad de Antioquia, en la segunda.

Al hacer un balance del quehacer bioantropológico en Colombia, podemos apreciar que se ha desarrollado alrededor de la arqueología, creando un enorme vacío en las investigaciones sobre crecimiento y desarrollo, ergonomía, antropología médica, medicina deportiva, nutrición, adaptación ambiental, estrés urbano, estudios de dermatoglifos, y en la colaboración más estrecha en los estudios auxológicos y genéticos. A pesar de la colaboración de antropólogos vinculados al Instituto Nacional de Salud y a Coldeportes, hacen falta especialistas en estas áreas que cubran las necesidades básicas de la industria, deporte e instituciones de la salud.

Este vacío suele suceder, en parte, por el desinterés de las

directivas de los Departamentos de Antropología existentes en el país, que en su mayoría son etnólogos desconocedores de la metodología, técnicas y alcances científicos de la bioantropología. También a la carencia de un currículo más adecuado —defecto relacionado con el primero—, con mayor énfasis en aspectos somatológicos y menos en los óseos, mayor orientación biológica en las carreras de antropología que incluyan asignaturas como morfofisiología, bioquímica, genética, estadística, y a la carencia de conocimientos antropológicos en los currículos de biología, medicina, odontología, nutrición y terapia. Para los etnólogos, lo preferible respecto a la bioantropología es que se desplace a ciencias biológicas. Para los segundos, al contrario, a ciencias sociales. En fin, hay que *biologizar* —en sentido curricular— y *socializar* —con mayor proyección social— la antropología y *antropologizar* la biología, sin que ambas se despersonalicen para producir una mejor comunicación, mayor interdisciplinariedad y unos resultados más adecuados a las necesidades de la realización científica.

## Conclusiones

En general, en América Latina, como afirma el antropólogo cubano Antonio J. Martínez (1993:227) «se observa aún la falta de un desarrollo teórico, práctico y hasta institucional de la antropología biológica; paralelamente, en varios países existe la carencia de su legitimidad social como profesión». Tratar de superar esa situación buscando apoyo fuera de nuestra disciplina no es lo negativo, sino la *despersonalización* «del saber antropológico en muchos lugares, el olvido de la raíz antropológica que produce con frecuencia especialistas identificados más con otras disciplinas que con la propia antropología» (Op. cit. pp. 227-228).

Por consiguiente, hay que abogar porque nuestro desempeño esté acorde no solamente con las innovaciones tecnológicas, sino también, hay que recalcar, con las necesidades sociales y económicas de nuestros países. De ahí la urgencia de estrechar los lazos interdisciplinarios, institucionales e internacionales. Para obtener mejores resultados se recomienda, en primer lugar, propender por la divulgación de los alcances de nuestra disciplina para lograr un estatus igualitario con especialistas en áreas de la salud. En segundo lugar, abandonar los protagonismos y celos institucionales que nada bien le hacen a la realización científica pero sí generan una atmósfera de incertidumbre en las nuevas generaciones. Finalmente, se requiere conformar asociaciones de profesionales en el campo de la antropología biológica que sirvan de voceras ante organismos internacionales, y den a conocer los aportes del desarrollo nacional.

## Agradecimientos

Quiero expresar mis agradecimientos a D. H. Ubelaker del Smithsonian Institution, M. Y. Iscan de la Florida University en Boca Ratón y a Walter A. Neves de la Universidad de Sao Paulo por el suministro de información. A Felipe Cárdenas por las ideas y sugerencias propuestas. 

## Referencias

- Allison M. J., Focacci G., Arriaza B. y Standen V.  
1984 «Chinchorro, momias de preparación complicada: métodos de momificación». *Chungará*, Univ. de Tarapacá, Inst. Antrop. Arica 13:155-174.
- Arcila V., G.  
1943 «Grupos sanguíneos entre los indios Páez». *Rev. Inst. Etnológico Nacional*, 1(1):7-14 (Bogotá).
- Arcila V., G.  
1945 «Los grupos sanguíneos en los indios de Caramanta». *Boletín de Arqueología*, 1(1):80-82 (Bogotá).
- Arcila V., G.  
1954 «Aporte a la antropometría de los indios Katio (juntas de Nutibara) y los caramanta de Jardín (Departamento de Antioquia, Colombia)». *Bol. Inst. Antrop. Univ. Antioquia*, 1(2):119-170. (Medellín).
- Arcila V., G.  
1958 «Antropometría comparada de los indios Katio de Dabeiba y un grupo de blancos». *Boletín Inst. Antrop. Univ. Antioquia*. 2(6):16-153. (Medellín).
- Arcila V., G.  
1967 «Estudio antropométrico de los indígenas Noanama (Chocó) y Juan José (Alto Sinú) en la República de Colombia». *Boletín Inst. Antrop. Univ. Antioquia*. 3(10):5-58. (Medellín).
- Arriaza B. T., Salo W., Aufderheide A. C. y Holcomb T. A.  
1995 «Precolumbian Tuberculosis in Northern Chile: Molecular and Skeletal Evidence.» *Amer. J. Physical Anthropol.* 98(1):37-46.
- Boada, A.M.  
1988a «La deformación craneana en Marín: Un sitio del Valle de la Laguna. Samacá, Boyacá». *Rev. Antropología y Arqueología*, Dpto. Antrop. Univ. Andes, 4(2):129-141 (Bogotá).
- Boada A. M.  
1988b «Las patologías óseas en la población de Marín, Boyacá». *Boletín de Arqueología*, FIAN, Año 3 1:3-24. (Bogotá).

Boaz N. T.

1995 «Calibration and Extension of the Record of Plio-Pleistocene Hominidae». En: Boaz, N. & Wolfe, L. (eds.), *Biological Anthropology. The State of the Science*. Oregon, International Institute for Human Evolutionary Research, pp. 23-48.

Broca, P.

1875 «Sur deux séries des crânes provenant d'anciennes sépultures indiennes des environs de Bogotá». Congreso Int. Antrop.:367-382. (Nancy).

Buikstra J. E. y Ubelaker D. H. (eds.)

1994 *Standards for Data Collection from Human Skeletal Remains. Proceedings of a Seminar at the Field Museum of Natural History, Organized by Jonathan Haas*. Arkansas Archaeological Survey Research Series No. 44.

Burgos J. D., Correal G., Arregocés C.

1994 «Treponematosis en restos óseos precerámicos de Colombia». *Revista Acad. Col. Cienc. Exac. Fis. Natur.* 19(73):237-241. (Bogotá).

Cárdenas F.

1990a «La momificación indígena en Colombia». *Boletín Museo del Oro*, Bco. República, 25:120-124. (Bogotá).

Cárdenas F.

1990b «La momia de Pisba, Boyacá». *Boletín Museo del Oro*, Bco. República, 27. (Bogotá).

Cárdenas F.

1990 «Moque, momias y santuarios: una planta en contexto ritual». *Revista de Antropología y Arqueología*, Dpto. Antrop. Univ. Andes, 6(2):41-58. (Bogotá).

Cárdenas F.

1992 «La bioantropología en América Latina: algunas reflexiones». *Bioantropología*, Univ. Andes, 2(2):23-26. (Bogotá).

Cárdenas F.

1993 «Paleodieta y paleodemografía en poblaciones arqueológicas muiscas (sitios las Delicias y Candelaria)». *Revista Colombiana de Antropología*, 30:131-148. (Bogotá).

Cárdenas F., Huertas R.

1990. Un caso de mucocèle del seno frontal en un cráneo de Chiscas, Boyacá. *Boletín del Museo del Oro*, Bco. República, 26:131-134. (Bogotá).

Carnese F. y Cocilovo J. A.

1993 «Situación de la antropología biológica en Argentina». En: Arizpe, L. y Serrano, C. (comps.), *Balace de la antropología en América Latina y el Caribe*. México: UNAM, pp. 163-197.

Chaves, M.  
1946 «Contribución a la Antropología Física de los Chimila, Colombia». *Boletín de Arqueología*. (Bogotá). 2(2):157-177.

Cohen, M.  
1992 *Tumbas Anónimas. Informe sobre la identificación de restos de víctimas de la represión ilegal*. Buenos Aires: Catálogos ed.

Correal, G.  
1974 «Las Acacias. Un cementerio Muisca en la Sabana de Bogotá. Características culturales y aspectos de Antropología Física». *Ethnia*, 4:3-16. (Bogotá).

Correal, G.  
1979 «Investigaciones arqueológicas en abrigos rocosos de Nemocón y Sueva». FIAN, Bco. República. (Bogotá).

Correal G.  
1985 «Algunas enfermedades precolombinas. Apuntes sobre Paleopatología». *Revista Universidad Nacional*, 1(1):14-27. (Bogotá).

Correal G.  
1987 «Excavaciones arqueológicas en Mosquera». *Revista Arqueología*, Estudiantes Antrop. Dpto. Antrop. Univ. Nal. Col. 3:13-17. (Bogotá).

Correal, G.  
1990 *Aguazuque. Evidencias de cazadores, recolectores y plantadores en la altiplanicie de la Cordillera Oriental*. Bogotá: FIAN, Bco. de la República.

Correal G., Flórez I.  
1992 «Estudio de la momia guane de la Mesa de los Santos, Santander, Colombia». *Revista Academia Col. Cienc. Exac. Fis. Natur.* 18(70):283-290.

Correal, G., Van der Hammen T.  
1977 *Investigaciones arqueológicas en los abrigos rocosos del Tequendama. 12000 años de historia del hombre y su medio ambiente en la Altiplanicie de Bogotá*. Bibl. Bco. Popular.

Díaz Ungría, A.  
1993 «Historia de la Antropología física en Venezuela». En: *Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe*. México, UNAM, pp. 141-146.

Díaz Ungría, A., Lagrange H., Arechabaleta G., Oyalbis J. y Struck A.  
1993 «Balance y perspectivas de la Antropología biológica en Venezuela». En: *Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas y Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, pp. 147-155.

Dickinson, F. y Murguía, R.  
1982 «Consideraciones en torno al objeto de estudio de la Antropología física». En: *Estudios de Antropología Biológica*, pp. 57-64.

Duque, L.

1944 «Grupos sanguíneos entre los indígenas del Departamento de Caldas». *Rev. Inst. Etnol. Nac.*, 1(2):623-653. (Bogotá).

Duque, L.

1965 «Prehistoria. Etno-historia y Arqueología». En: *Historia Extensa de Colombia*. Bogotá: Ed. Lerner, 1(1).

Esguerra A.

1944 «Estudio sobre algunas características biológicas del universitario colombiano». *Rev. Univ. Nac. Col.* 1:263-305. (Bogotá).

Feagle J.

1995 «Origin and Radiation of Anthropoid Primates». En: *Biological Anthropology. The State of the Science*. Oregon: Int. Inst. Human Evolution, pp. 1-22.

Fleury C. E.

1953a «Guajira. Estudio craneométrico. Notas preliminares para el estudio antropológico». *Rev. Anales Univ. Central Venezuela*, 34:137-206 (Caracas).

Fleury C. E.

1953b «Estudio antropométrico de la colección de cráneos motilonos (Sierra de Perijá)». *Memor. Soc. Cienc. Nat. La Salle*, 34:9-56 (Caracas).

Goggel S.

1988 «Las patologías y anomalías dentales en la población arqueológica Muisca de Candelaria La Nueva». En: *Memorias V Congreso Nac. Antrop. Villa de Leyva*. Bogotá: Univ. Andes.

Guerrero A. y Rincón R.

1995 *Relación entre tejidos óseos y blandos del tercio inferior facial. Estudio postmortem*. Santafé de Bogotá. Univ. Nac. Col., Fac. Odontología, Posgrado Ortodoncia.

Guhl F., Jaramillo C., Chiriboga M. y Cárdenas F.

1992 «Aislamiento y purificación de anticuerpos a partir de cuerpos momificados». *Bioantropología*, Centro Estudios en Biantropología, Univ. Andes, 2(1):6-7. (Bogotá).

Herazo B.

1992 *Antropología y epidemiología bucodental colombiana*. Bogotá: Ecoe ed.

Herrera, E. L. y Osorno M.

1994 *Caracterización cefalométrica y dental de un grupo de mestizos caucasoideos habitantes de Santafé de Bogotá por sexo. Estudio piloto*. Bogotá: Univ. Nac. Col., Fac. Odontología, Posgrado Ortodoncia.

Hubert, J.

1989 «First World Archaeological Congress Inter-Congress, Vermillion, South Dakota, USA». *World Archaeological Bulletin*, 4: 14-19.

Iscan M. Y.  
1981 «Concepts in Teaching Forensic Anthropology». *Medical Anthropology Newsletter*, 13(1):10-12.

Iscan M. Y. y W.R. King.  
1995 «Electronic Communication for Biological Anthropologists». En: *Biological Anthropology*, pp. 183-197.

Jimeno M.  
1993 «La antropología en Colombia». En: *Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe*. México: UNAM, pp. 381-394.

Krogman W. M. e Iscan M. Y.  
1986 *The Human Skeleton in Forensic Medicine*. Springfield, Charles C. Thomas Pub.

Kuhn, T.S.  
1986 *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, S.A.

Lagrange de C., H.  
1982 «Craneología indígena de Venezuela». En: *Estudios de Antropología Biológica*. I. Coloquio de Antropología Física. «Juan Comas» México; 1980. Univ. Nal. Autónoma de México: pp. 263-293.

Lehman H., Marquer P.  
1960 «Etude anthropologique des indiens du groupe Gwambiano-Kokonuko (region de Popayán, Colombie)». *Bull. Mem. Soc. d'Anthrop.* Paris: 1(2):177-236.

López S., Serrano C. y Lagunas Z.  
1993 «Bosquejo histórico de la antropología física en México». En: *Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe*. México: UNAM, pp.113-131.

Mann, R.W. y Ubelaker D. H.  
1990 «The forensic anthropologist». *FBI Law Enforcement Bulletin*, 59(7): 20-23.

Manrique J.  
1937 «Datos para la Antropología Colombiana». *Rev. del Rosario*, 32:9-76. (Bogotá).

Manrique A. J.  
1993 «Coordinación e integración de los estudios de posgrado en antropología biológica en América Latina y el Caribe». En: *Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe*. México: UNAM, pp. 221-228.

Marcano G.  
1971 *Etnografía Precolombina de Venezuela*. Caracas: Univ. Central Venez. Fac. Human. Educ. Inst. Antrop. Hist.

Marquer P. y Lehman H.  
1963 «Les indiens kwaiker du sud-ouest de la Colombie. Etude anthropologique». *Jour. Soc. americanistes* 52:271-300. (Paris).

Martínez A. J.

1993 «Coordinación e integración de los estudios de posgrado en antropología biológica en América Latina y el Caribe». En: *Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe*. México: UNAM, pp. 221-228.

Mueller W. H., Schull V. N., Schull W. J., Soto P. y Rothhammer F.

1978 «A Multinational Andean Genetic and Health Program: Growth and Development in an Hypoxic Environment». *Ann. Human Biology*, 5:329-352.

Munizaga J. R.

1976 «Intentional Cranial Deformation in the Precolumbian Populations of Ecuador». *Amer. J. Physical Anthropol.* 45 (3-II): 687-694.

Neel J. V., Rothhammer F. y Lingues J. C.

1974 «The Genetic Structure of a Tribal Population: The Yanomama Indians. X. Agreement between Representations of Village Distances Based on different sets of characteristics». *Amer. J. Human Genetics*, 26:281-303.

Neves W. A. y Cocilovo J. A.

1989 «Componentes craneofuncionales y microdiferenciación de las poblaciones prehistóricas del litoral Centro-Sur de Brasil». *Ciencias e Cultura. Rev. Soc. Brasileira Progresso da Ciencia*, 41(11): 1071-1085.

Newman M. T.

1943 «A metric Study of Undeformed Indian Crania from Peru». *Amer. J. Physical Anthropol.* 1, 1: 21-46.

Peña F.

1982 «Hacia la construcción de un marco teórico para la antropología física». En: *Estudios de Antropología Biológica*. México: UNAM, pp. 65-74.

Pérez J. A. y Arenas P.

1993 «El sur también existe. Los últimos 20 años de arqueología en Argentina». En: *Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe*. México: UNAM, pp. 97-110.

Pérez de Barradas, J.

1937 «Arqueología y Antropología Precolombinas de Tierradentro». *Public. Secc. Arqueología, Min. Educ. Nal.* 1:73-86. (Bogotá).

Pérez de Barradas, J.

1938 «Estudio antropológico de los dos primeros cráneos humanos de San Agustín». *Rev. Acad. Col. Cienc. Exactas Físicas Naturales*, 2(7):371-376. (Bogotá).

Pérez de Barradas J.

1951 *Los Muisca antes de la Conquista*. Madrid: Inst. Bernardino de Sahagún, Consejo Sup. Inv. Cient. Vol. I.

Polanco H., Herazo B. y Rodríguez J. V.

1990a «Morbilidad oral en esqueletos de una comunidad indígena

prehispánica de Soacha, Cundinamarca, Colombia». I parte. *Revista Federación Odontológica Colombiana*, 43(173):11-22. (Bogotá).

Polanco H. Herazo B. y Rodríguez J. V.

1990b «Morbilidad Oral en esqueletos de una comunidad indígena prehispanica. Soacha, Cundinamarca». Ila. parte. *Universitas Odontológica*, Pontificia Univ. Javeriana: 18:123-128. (Bogotá).

Polanco H., Herazo B. y Rodríguez J. V.

1991 «Morbilidad oral en una comunidad de cráneos prehispanicos, Tunja, Boyacá». *Rev. Federac. Odont. Col.* 44(174):41-45. (Bogotá).

Polanco H., Herazo B., Correal G.

1992 «Morbilidad oral en cráneos prehispanicos de Aguazuque, Colombia». *Rev. Acad. Col. Cienc. Exac. Fis. Nat.* 18(70):291-300. (Bogotá).

Polanco H., Herazo B., Groot A. M.

1992 «Morbilidad oral en cráneos prehispanicos de Checua, Nemocón». *Revista Nuovodent 500*. (Bogotá).

Reichel-Dolmatoff G. y A.

1944 «Grupos sanguíneos entre los indios Pijao del Tolima». *Rev. Inst. Etnol. Nac.* 1(2):507-520. (Bogotá).

Rivero de la Calle, M.

1978 «Supervivencia de descendientes de indoamericanos en la zona de Yateras, Oriente». En: *Cuba Arqueológica*. Santiago de Cuba: Ed. Oriente.

Rivero de la Calle, M.

1983 «Características epigenéticas en cráneos aborígenes de Cuba». *Anales de Antrop. Inst. Inv. Antrop.* 20:171-187 (México).

Rivero de la Calle M.

1993 «Osteología de los aborígenes del Caribe. Balance y perspectivas». En: *Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe*. México: UNAM, pp. 199-220.

Rodríguez J. V.

1987a *La osteología étnica. Algunas consideraciones metodológicas-técnicas*. Bogotá: Cuadernos antropológicos No. 12. Dpto. Antrop. Univ. Nal.

Rodríguez J. V.

1987b «Algunos aspectos metodológicos-bioantropológicos relacionados con el poblamiento de América». *Rev. Maguaré*, Dpto. Antrop. Univ. Nal 5:9-40.

Rodríguez J. V.

1988 «Acerca de la supuesta debilidad mental y física de los Muisca como posible causa de su conquista y posterior extinción». *Rev. Arqueología, Estud. Antrop. Univ. Nal.* 5:42-46.

Rodríguez J. V.

1990 «Antropología Física de la población indígena del Suroccidente de Colombia». Cali: *Cespedecia*, Inst. Vallecaucano Inv. Cient. 16-17 (59): 181-208.

Rodríguez J. V.

1992 «Características físicas de la población prehispánica de la Cordillera Oriental de Colombia. Implicaciones etnogenéticas». *Maguaré*, Dpto. Antrop. Univ. Nal. Col. 8:7-45.

Rodríguez J. V.

1994a «Perfil paleodemográfico muisca. El caso del cementerio de Soacha, Cundinamarca». *Maguaré*, Dpto. Antrop. Univ. Nac. Colombia: 10:7-36.

Rodríguez J. V.

1994b *Introducción a la Antropología forense. Análisis e interpretación de restos óseos humanos*. Bogotá: Anaconda Ed.

Rodríguez J. V.

1995 «Identificación de sexo, edad, patrón racial y estatura en restos óseos humanos». En: *Odontología forense*. Bogotá: Ecoe Ed.

Rothhammer F., Cocilovo J. A. y Quevedo S.

1984a «El poblamiento temprano de Sudamérica». *Chungará*, Univ. de Tarapacá, Inst. Antrop. Arica, 13:99-108.

Rothhammer F., Cocilovo J.A. y Quevedo S.

1984b «Microevolution in Prehistoric Andean Populations: Chronologic Nonmetrical Cranial Variation in Northern Chile». *Amer. J. Physical Anthropol.* 65(2): 157-162.

Salas M. E. y Pijoan C. M.

1982 «Algunos problemas metodológicos y técnicos en el estudio de las variantes no-métricas del cráneo: México». En: *Estudios de Antrop. Biológica*. I Coloquio de Antrop. Física «Juan Comas». Univ. Nal. Autónoma de México, pp. 295-327.

Salzano F. M.

1993 «Historia da biologia humana no Brasil. Avaliação e perspectivas. 1993». En: *Balace de la Antropología en América Latina y el Caribe*. México: UNAM, pp. 157-162.

Sandoval A.

1982 «Hacia una historia genealógica de la antropología física». En: *Estudios de Antropología Biológica*. México: UNAM, pp. 25-49.

Sanoja M. y Vargas I.

1993 «Perspectivas de la antropología en Venezuela: el caso particular de la arqueología». En: *Balace de la Antropología en América Latina y el Caribe*. México: UNAM, pp. 31-78.

Schottelius, J. W.

1946 «Arqueología de la Mesa de Los Santos». *Boletín Arqueología* 2:213-225. (Bogotá).

Silva E.  
1945 «Sobre Antropología Chibcha». *Boletín Arqueológico*, 1(6): 531-552. (Bogotá).

Silva E.  
1946 «Cráneos de Chiscas». *Boletín Arqueológico*. 2(2): 46-60. (Bogotá).

Silva E.  
1947 «Sobre Arqueología y Antropología Chibcha». *Rev. Univ. Nal.* 8:233-253. (Bogotá).

Sotomayor H.  
1990 «Enfermedades en el arte prehispánico colombiano». *Boletín Museo del Oro*, 29:63-73. (Bogotá).

Sotomayor H.  
1992 *Arqueomedicina de Colombia prehispánica*. Bogotá: Cafam-Comisión V Centenario.

Ubelaker, D. H.  
1990 «Importance to Forensic Science of permanent Curation of Museum Collections of Human Remains». *Journal of Forensic Sciences*, 35:513

Ubelaker D. H.  
1992 «Enamel Hypoplasia in Ancient Ecuador». *J. Paleopathology*, Monographic Pub. 2:207-217.

Ubelaker D. H.  
1994 «The Biological Impact of European Contact in Ecuador». En: *In the Wake of Contact: Biological Responses to Conquest*. New York: Wiley-Liss, pp. 147-160.

Ubelaker, D. H.  
1995 «Latest Developments in Skeletal Biology and Forensic Anthropology». En: *Biological Anthropology*, pp. 183-197.

Valdivia L.  
1988 *Odontoantropología peruana*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Valls, A.  
1980 *Introducción a la Antropología. Fundamentos de la Evolución y de la Variabilidad Biológica del Hombre*. Barcelona: Ed. Labor, S.A.  
Van der Hammen T., Correal G., Van der Klinken G. J.  
1990 «Isótopos estables y dieta del hombre prehistórico en la Sabana de Bogotá. Un estudio inicial». *Boletín de Arqueología* 5(2):3-10. (Bogotá).

Vargas L. A.  
1993 «Balance y perspectivas de la antropología física en México: una actualización». En: *Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe*. México: UNAM, pp. 133-139.

Veloz M. y García M.

1993 «Arqueología en el Caribe: una visión panorámica». En: Arizpe L. y Serrano C. (comps.). *Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe*. México: UNAM, pp. 79-96.

Villanueva, M.

1982 «La antropología física de los antropólogos físicos en México. Inventario Bibliográfico (1930-1979)». En: *Estudios de Antropología Biológica*, I coloquio de Antropología Física «Juan Comas»; 1980, México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 75-124

Wienker, C. W.

1995 «Biological Anthropology: The Current Status of the Discipline». En: Boaz, N y Wolfe, L. (eds.), *Biological Anthropology. The State of the Science*. Oregon: International Institute for Human Evolutionary Research, pp. 251-267

Zimmerman, L. J.

1989 «An Opinion About Some of the Challenges and Opportunities for Archaeology and the Osteological Sciences Offered at the WAC Inter-Congress». *World Archaeological Bulletin*, 4: 23-28



## Paradigmas, latinoamericanidad y conflicto culturales en las antropologías del sur

Jaime Caycedo, Francisco Gutiérrez y Gustavo Lins Ribeiro

*Comentario de Francisco Gutiérrez Sanín<sup>1</sup>  
a la ponencia de Roberto Cardoso de Oliveira*

**E**n primer lugar, quiero agradecer a los profesores Myriam Jimeno y Roberto Cardoso. A la primera, por su gentil invitación a compartir estos momentos de reflexión, y al segundo, por su estupenda ponencia, en la que se nota que le cabe la disciplina antropológica en la cabeza<sup>2</sup>.

Voy a hacer unos comentarios muy breves, y además planteados en el lenguaje más llano y rectilíneo posible, ante todo para facilitarme a mí mismo la comprensión de los problemas que están en juego. Si he entendido bien, el profesor Cardoso parte del supuesto de que hay dos posibles «vías» de análisis para acercarse a la eventual crisis de la ciencia antropológica. La primera se refiere a causas «externas», las que a su vez podemos dividir en «sociales» (factores como la globalización) y «cognitivas» (preguntas resueltas a medias y planteadas con especial fuerza por otras disciplinas, por ejemplo). La segunda —en la que se centra casi toda la argumentación de Cardoso— se refiere a las causas «internas», a los desarrollos de la disciplina que pueden haber conducido a una crisis. Estoy consciente de que esta división es un tanto artificial, y sólo puede ser considerada como válida en tanto instrumento expositivo. Comenzaré, al contrario de lo que hace Cardoso, con la primera «vía». Cardoso, citando a nuestro colega mexicano (Krotz), señalaba que hay tres posibilidades o tres niveles en los cuales se podría decir que los factores externos han influido para generar crisis en la antropología. En primer lugar, el agotamiento de ciertas respuestas; segundo, el surgimiento de problemas nuevos y tercero, la caducidad de otras respuestas,

particularmente de las que se producen en la periferia. A partir de aquí, se pueden enunciar varios problemas de hondo calado que, efectivamente, enfrentan a la antropología a nuevos niveles de complejidad (y ésta, creo, es una de las palabras claves de todo el análisis).

Efectivamente, el mundo está cambiando ante nuestros ojos, y lo está haciendo al menos en dos sentidos, si lo vemos desde la perspectiva de la reconfiguración de los límites otros-nosotros. Hay una ampliación de la frontera del nosotros a costa de los otros-otros, y la creación de nuevas alteridades y extrañamientos dentro del conjunto del nosotros. El advenimiento del mercado mundial único es un triunfo no tanto de Smith o de Marx sino de Diego de Landa. Ha llevado a la destrucción masiva de culturas y a su resignificación fragmentada y adaptada a complejos circuitos globales de circulación de bienes materiales y simbólicos. Todo esto nos coloca frente a preguntas incómodas. Por ejemplo: ¿tenemos los antropólogos trabajos, conceptos, herramientas eficaces, para abordar el problema del mercado? Uno tendería a dar una respuesta negativa, agregando que se trata de un vacío fundamental. Existen obras como la de Karl Polanyi, un historiador, que se acerca al mercado desde una perspectiva mucho más «holística», y por consiguiente, más cercana a nosotros de la que suelen tener los economistas. Pero la relación mercado(s)-cultura(s) está aún por descifrar y, peor aún, no se ve con claridad que se haya emprendido seriamente la tarea. En términos generales, uno siente que hay una gran dificultad para enfrentarse a los problemas macro de las sociedades capitalistas contemporáneas, en donde las relaciones de causalidad distantes (en el espacio, en el tiempo y en el tipo de vinculación entre causa y efecto) juegan un papel fundamental.

Carencias como éstas se magnifican cuando se analiza la trayectoria que han tomado otras disciplinas. Haciendo una simplificación que raya en la caricatura —como no se puede dejar de hacer en una exposición de 15 minutos— diría que en economía, en ciencia política, en sicología, nos encontramos con el florecimiento de teorías macroexplicativas, ya no de «alcance medio», que están tocando los «temas de siempre» de la antropología, y con las cuales, sin embargo, no hemos sabido dialogar. Entre aquellas teorías destacaría en particular tres. En primer lugar, la de la decisión racional. ¡La racionalidad pertenece ciertamente al *hardcore* de la problemática antropológica, y sin embargo, no tenemos una verdadera conversación con los teóricos de la decisión racional! Tampoco tenemos un acervo significativo de estudios sobre la manera en que funcionan en el terreno las racionalidades (individuales y colectivas) del capitalismo contemporáneo. En segundo lugar, nombraría el llamado neoinstitucionalismo y, finalmente, las explicaciones de tipo hermenéutico, permeadas por la herencia muy fuerte, edípica casi, de Max Weber.

¿Entonces, cómo casar, con s pero también con z, este tramado de contradicciones y de luchas teóricas que pretenden ser macrointerpretativas, con las preguntas fundamentales y los estilos cognitivos de la antropología? ¿Cómo pensar, repito, la racionalidad hoy en día? Pues una, es la racionalidad de una persona expuesta plena y sistemáticamente a la experiencia del mercado contemporáneo, y otra, la de una persona que no haya pasado por tal experiencia.

Este es el esquema general de lo que quería decir sobre la influencia de las preguntas «externas» a la antropología y su impacto sobre ella. Yo no llamaría a esto crisis, sino reformulación necesaria y permanentemente en curso. Fijense, y aquí paso a la segunda parte, la «interna», que nos encontramos no solamente con la aparición de nuevos paradigmas sino también con cuestiones típicamente generacionales, con lo que Perry Anderson (1992) llama «el precipitado de una experiencia histórica común». Es evidente que hay mil nexos (para enunciarlo de manera económica aunque quizás algo inexacta) entre la postmodernidad como realidad social de facto y la postmodernidad como discurso y panorama intelectual. Esto impone un llamado a la cautela; si recibimos al «nuevo paradigma» con un grano de sal, será mejor para el paradigma y mejor para nosotros. Aunque de acuerdo con la lúcida observación de Cardoso sobre la necesidad de injertar las innovaciones hermenéuticas en el árbol de la tradición antropológica, quisiera hacer al respecto varias observaciones.

Ante todo, creo que no hay que tomarse tan al pie de la letra la diferencia entre *ciencias duras* y *ciencias blandas*. Incluso me atrevería a decir que una de las ciencias más blandas, hoy por hoy, es la matemática; su complejidad, sus múltiples laberintos y modalidades de abstracción, provienen esencialmente de esa, su «blandura». No se trata de una característica surgida apenas ayer. Uno de los debates históricos más sugerentes sobre la ciencia es el que enfrentó al obispo Berkeley con los matemáticos. En ese tiempo era esencial para el cálculo y el análisis la existencia de unos objetos, los infinitesimales (que aún hoy se usan en algunos colegios), que se acercaban mucho a cero pero nunca se identificaban con él, y que unas veces actuaban como cero y otras no. Imagino que críticas como las de Berkeley sirvieron a los matemáticos para dar más consistencia a sus teorías. El asunto es que Berkeley decía a los matemáticos: -miren, si Uds. creen en los infinitesimales, si creen en ese objeto tan extraño, ambiguo, opaco (y poco majestuoso), ¿por qué no son capaces de creer en Dios? La respuesta era, obviamente, que ambos, los infinitesimales y Dios, son objetos mentales bastante incomprensibles, y que si uno tiene fe suficiente para creer en el uno, no puede desechar la existencia del otro con base en argumentos de una supuesta racionalidad superior, escéptica, emancipada de cualquier otro tipo de saber.

Este comentario me lleva a la matriz que construye el profesor Cardoso (1988:16), y la interpretación que le da en su texto. Según ella, hay una sola razón iluminista, de una sola Europa. No estaría tan seguro de que esa perspectiva se sostenga. La(s) sociedad(es) europea(s), y su(s) racionalidad(es) han estado atravesadas secularmente por mil clivajes (perdón por el atroz anglicismo, no encuentro por ahora una expresión mejor), por mil enfrentamientos mutuos, y siempre ha habido una tensión permanente entre una racionalidad y otra, desde el propio nacimiento de la ciencia occidental. En contraste, la imagen DEL Iluminismo, tratando de imponerse sobre otros saberes, permea la exposición de Cardoso. Esta personalización de La Técnica y La Ciencia, como sujetos con nombre propio (¿con barba blanca, quizás?), sede de una individualidad autónoma y más o menos permanente, ¿es en realidad una pista que se sostiene? De hecho, dentro de la ciencia occidental, uno se encuentra con permanentes reformulaciones de lo que es razón, de lo que significa método razonable para alcanzar conclusiones veraces. Hay un brillante texto del matemático norteamericano Morris Kleine (1985) que lee y narra toda la historia de su disciplina como un largo proceso de «ablandamiento» a partir de un comienzo relativamente «duro» (¿acaso las propias ciencias sociales

no nacieron en la cuna de la certidumbre y maduraron y crecieron en la rica escuela de las preguntas sin aparente respuesta?)

La distancia de todo esto con respecto de la matriz que presenta el profesor Cardoso, una matriz tremendamente "dura" (él lo dice en su trabajo: cartesiana), es notable. Es ya sugerente que de esa matriz queda completamente excluido el marxismo, que tuvo en América Latina (en todo el mundo, en realidad) un impacto muy grande. Personalmente, dudaría que se pueda interpretar la historia de la antropología o de cualquier disciplina social latinoamericana sin una correlativa lectura del marxismo. Su influencia no quedó limitada a la «invasión» directa, sino que debido a su carácter omniexplicativo e «imperialista», se extendió a los estilos cognitivos y al tipo de «preguntas predilectas» (Glick 1993) que nos hemos venido planteando los latinoamericanos. Que la tradición marxista no pueda encasillarse dentro de estrictas tradiciones y prácticas disciplinarias académicas, es cosa que se concede fácilmente (al fin y al cabo, su referente final era una disciplina única, el materialismo histórico). Esto, sin embargo, no debería servir para justificar mutilaciones radicales de nuestro patrimonio intelectual, sino más bien para poner en tela de juicio nuestras propias definiciones de lo que ha sido y es la antropología. A propósito: quizás sea ese estilo cognitivo de avanzar por medio de "revoluciones tipo Cuvier" (grandes catástrofes que hacen desaparecer en un solo evento todo lo que existió y sucedió en un período anterior), lo que explique en buena parte la vulnerabilidad y caducidad de la producción intelectual en la periferia. Nuestro costoso "cuvierismo teórico" merece, ciertamente, una reflexión aparte.

**P**aso al punto de la hermenéutica. Cardoso critica, con toda razón, a los «hermenéuticos recalcitrantes», pero tal vez se deba ir más allá. Uno siente que deberían estar clara y analíticamente presentadas las aporías del relativismo, las aporías y contradicciones de la inflexión hermenéutica, que me recuerdan la conocida paradoja de Russell: si M es el conjunto de todos los conjuntos que no pertenecen a sí mismos, ¿pertenece M a sí mismo? Si pertenece a sí mismo, entonces no pertenece a sí mismo, porque es el conjunto de todos los conjuntos que no se pertenecen a sí mismos; y viceversa. Uno podría decir que el relativismo es el conjunto de los saberes que no se presentan como superiores a otros. ¿Es superior entonces el relativismo al evolucionismo crudo, por ejemplo? Si lo es, ya no pertenece al conjunto de los saberes que no se presentan como superiores, etc.<sup>3</sup> Esta paradoja hace que uno pueda entrar y salir del relativismo, al menos en su versión más

pura o "recalcitrante", como uno entra y sale por unas puertas de vaivén, y eso naturalmente plantea problemas cognitivos irresolubles.

No vería, pues, a la hermenéutica como la gran culminación, como el punto de llegada, como el fin de la historia de la disciplina. Sino más bien como una nueva puerta de entrada, en el contexto, y aquí tomo una vez más una feliz expresión del profesor Cardoso, de una coexistencia pacífica, o por lo menos no armada, entre distintas perspectivas y tipos de análisis. Esto me permite hilar con una observación final acerca de la metáfora que mejor podría iluminar el quehacer antropológico: ¿es la ciencia natural o la lingüística? Fijense que esto nos coloca frente a preguntas muy ambiguas. En primer lugar, ¿hay una sola ciencia natural, que pueda haber sido la metáfora paradigmática de la antropología? No. La ciencia natural está muy diferenciada internamente. Además, la antropología tiene con muchas ciencias naturales, algo así como un juego de espejos y retroalimentaciones continuas y sucesivas. Pero además hay problemas de la ciencia social que no se pueden abordar como un *texto*. En este sentido, compartiría la crítica que Foucault (1992: 154) hace a Austin, Searle y compañía: analizar en la tranquilidad de un despacho en Oxford los mil matices de una expresión puede ser terriblemente enriquecedor (en el caso de Austin definitivamente lo es) y no simplemente ocioso. En todo caso, la vida social está transida por el poder, por los problemas de vida y muerte, que tocan intereses vitales. Las estrategias de los actores sociales son construcciones de poder y no exclusivamente lingüísticas, ni siquiera sólo "performativas" en el sentido austiniano<sup>4</sup>. De hecho, la producción del poder y la del sentido son mutuamente condición la una de la otra. Así que esa interacción permanente entre estrategia y sentido, entre poder y expresión, entre curso y discurso, más que amarrarnos a una metáfora única nos abre a un rico diálogo. Y creo que aquí concuerdo básicamente con lo dicho por el profesor Cardoso: la conversación permanente entre diferentes niveles de análisis y miradas es fundamental para nuestra disciplina. Gracias. 

## Referencias

- Anderson, Perry  
1995 *Los fines de la historia*. Bogotá: Tercer Mundo,
- Cardoso, Roberto  
1988 *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro-MCT-CNPq.
- Glick, Curtis  
1993 «Problemática y paradigma de la antropología urbana: La visión holística.» *Maguare* 8, 9: 43-52.

Foucault, Michel  
1992 *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

Hill, Jane y Judith Irvine (eds.)  
1993 *Responsability and Evidence in Oral Discourse*.  
Cambridge: Cambridge University Press.

Kline, Morris  
1985 *Matemáticas - La pérdida de la certidumbre*. Madrid: Siglo XXI.

## Notas

<sup>1</sup> Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia.

<sup>2</sup> Se hace referencia aquí tanto a la intervención de Cardoso en el seminario como al texto que presentó para discusión (1988).

<sup>3</sup> En el caso de la paradoja de Russell, la solución consistió en remitir las operaciones de conjuntos a un conjunto de referencia, un metaconjunto. Desde una perspectiva estrictamente relativista, esta solución no sería, por supuesto, válida.

<sup>4</sup> Hay una crítica seminal desde la antropología a la teoría de los actos de habla (Hill & Irvine, 1992).

## Comentarios de de Gustavo Lins Ribeiro<sup>1</sup> a la ponencia Esteban Krotz

Es fácil criticar un trabajo con el cual uno tiene grandes diferencias y oposiciones, pero este no es el caso. Más bien, me voy a permitir hacer unos comentarios muy desorganizados, fragmentados, como suele ser el caso en ocasiones así, más para estimular la imaginación del profesor Krotz que otra cosa.

El profesor Krotz dijo que es necesario mirar hacia el sur, que nadie en general trabaja con situaciones etnográficas o problemas ubicados en nuestros países. Estoy totalmente de acuerdo, justamente porque he tenido, me parece, experiencias típicas. Mi formación como antropólogo, hasta la maestría, la hice en Brasil. Después fui a los Estados Unidos a hacer mi PhD y allí me parecía que había, en general, algo que tiene que ver con la historia y la economía política, un intercambio desigual de ideas y de conceptos, de nociones, en fin, de la producción intelectual. Esto se relaciona con el influjo Norte-Sur y con el espejismo del que hablaba el profesor Krotz: la producción latinoamericana y de otras partes del mundo es muy desconocida allá. Esto se da más o menos así, la gente va a Estados Unidos, estudia, regresa a sus países a investigar y vuelve a Estados Unidos a llevar la información etnográfica y a sustentar sus tesis. Yo no

quería hacer eso, quería tener una experiencia, que a mí me parece fundamental, clásica en la antropología: estar en una situación radical de extrañamiento. Entonces, como no trabajo con poblaciones indígenas, elegí un tercer país, fui a la Argentina. Soy, entonces, uno de los pocos antropólogos latinoamericanos que conozco que tiene experiencia de investigación en un país diferente al suyo. Regresaré más adelante sobre esto, pero antes quisiera entrar en la cuestión de la latinoamericanidad: ¿de qué le vale a un antropólogo brasileño saber sobre Argentina en el Brasil? De nada o casi nada. Lo que tiene que ver, de nuevo, con ese ambiente más amplio, de dependencia, una palabra problemática y —dado que el profesor Krotz marcó tanto las palabras— hay que usarla con cuidado. La uso porque el síndrome de dependencia de nuestros países se expresa en que más vale saber sobre Estados Unidos o sobre París, que sobre Guadalajara o Argentina. Entonces, por ejemplo, a pesar de la gran cantidad de tiempo que invertí para comprender la Argentina como país, su geografía, su historia, su cultura, etc., nunca me han invitado en mi país a hablar sobre ese país pero sí iban a invitar a un profesor norteamericano para que hablara sobre una cuestión en Argentina. Entonces, como capital simbólico es muy importante para mí, pero vale poco, al menos en el Brasil.

El latinoamericanismo, así mismo, es una ideología muy restringida, circunscrita a ciertos tipos de elites intelectuales y políticas en el Brasil. Ustedes saben muy bien que nosotros venimos de otra tradición histórico-cultural, que no tiene nada que ver con la Gran Colombia, San Martín o Bolívar. Yo diría que estas elites son una minoría muy chica, sobre todo ahora, pues fue mucho más grande cuando la izquierda latinoamericana tenía un discurso más unificado frente a los centros hegemónicos, cuando el mundo era mucho más sencillo en términos geopolíticos.

La cuestión de la latinoamericanización y la latinoamericanidad tiene un poder de articulación intelectual muy restringido en mi país —y puede ser aun menor en los de ustedes. Esto nos plantea un problema: la constatación de que existen muchas Américas Latinas, a pesar de que, en general, hay una tendencia a reificar la América Latina como una entidad. Podríamos, así, preguntarnos de manera provocadora: ¿Qué es la antropología latinoamericana? ¿Será que existe?

Sin tomar en consideración el inter-juego entre la producción internacional y las nacionales, por ejemplo, la antropología en la Argentina es muy pequeña, casi no se habla de una antropología argentina, no porque sea un

país que no haya producido intelectuales o grandes escritores. La más grande concentración de psicoanalistas del mundo está en Buenos Aires, no la de antropólogos. Sin embargo, hay muchos más indígenas en la Argentina que en el Brasil: 800.000 frente a más o menos 200.000. No obstante, pareciera haber millones en el Brasil, con su selva amazónica de cazadores recolectores y que no existieran en la Argentina, con su ciudad blanca, europea, de Buenos Aires.

La cuestión es ¿por qué no se habla, entonces, de los indígenas argentinos mientras los brasileños tienen tan alta visibilidad en el mundo? Creo que esto tiene que ver con la imagen y el rol de la antropología y de los antropólogos, así como con el lugar de la Amazonia y de los cazadores recolectores, sobre todo de los bosques tropicales, en el imaginario europeo. Solamente así podríamos comprender esa diferencia que no tiene nada que ver con la cantidad sino con la calidad.

Esto nos lleva a otro punto de vista fundamental para comprender la entereza de los desarrollos de las antropologías de nuestros países: el lugar de las poblaciones indígenas en la formación de los Estados nación, y cómo se construyó el universo de esos diversos tipos de nacionalismos, usando, o no, en menor o mayor grado, las poblaciones aborígenes. Estudiar en México, por ejemplo, lo que el Estado nación hizo con el pasado de gloria azteca, para marcar diferencias con otros estados nacionales.

En Argentina, donde no se habla de indios, no porque el proyecto de las elites políticas del final del siglo XIX fuera distinto al de otras, hubo una formación de segmentación étnica resultante en la que la ciudad de Buenos Aires se impuso de todas las maneras posibles sobre un vasto espacio interno, de la cual los indígenas quedaron tan excluidos, que no entraron ni en el aprovechamiento romántico de su imagen como un componente fundamental de la nacionalidad, como aconteció, y sigue sucediendo, en el caso brasileño. Allí, los indígenas cobraron importancia en la idea de nacionalidad, bajo la influencia de la literatura romántica, tardíamente recibida en las últimas décadas del siglo pasado, durante la construcción del Estado nacional, aunada con el supuesto de un contrato social más justo. De otra parte, éste fue un período de expansión de las fronteras económicas; en el Brasil la población indígena siempre fue un problema para la expansión económica (capitalista) del estado nacional. Más recientemente, el problema ha sido el papel político de las poblaciones indígenas organizadas en el escenario nacional. Este es

un hecho central, que no vi comentado en la ponencia de Krotz: el lugar de las poblaciones indígenas —tanto como objeto de construcciones ideológicas, como problema para las definiciones de las fronteras económicas.

Otros temas muy importantes tienen que ver con el impacto del interpretativismo. Me parece, sin duda, que éste produjo una especie de conservadurismo —lo digo de manera provocadora— para muchos confortable: los problemas clásicos de la combinación de desigualdades de poder, de las cuales ya casi ni se habla, quedaron fuera de moda. Esto no quiere decir, por lo menos en mi país, que los antropólogos no estén interviniendo en la vida pública. Por ejemplo, en las grandes ONGs brasileñas los antropólogos están en el liderazgo, al frente de la empresa, o dan soporte académico, de conocimiento, para activistas políticos. No quiero dar la impresión de que los antropólogos brasileños son conservadores, pero están en otra posición y personalmente creo que el interpretativismo da una explicación confortable para esta posición.

Hay otras cuestiones muy interesantes, como el surgimiento mismo en Estados Unidos de lo que con mi colega Maritza Peña llamamos el antropólogo étnico, haitiano-americano, colombiano-americano, rumano-americano. Esto tiene mucho más que ver con la realidad del multiculturalismo en Norteamérica que con otras cosas. El antropólogo étnico ha surgido para atender los problemas políticos generados por la heterogeneidad étnica en los Estados Unidos, con la forma como se traducen jurídica y políticamente esos conflictos étnicos, con sus regulaciones en la vida académica y pública, no solamente en las universidades.

De otro lado, creo que realmente la antropología latinoamericana tiene una ventaja comparativa, como lo señala el profesor Krotz, que consiste en lo que llamo la tercera posición: nosotros consumimos teoría de distintos países, mientras ellos, con una tradición propia tan grande, no terminan de estudiarla, y acaban por ser parroquialistas en otro sentido. Termino aquí, porque el tiempo se acaba, diciendo que nuestras antropologías también son muy parroquialistas, están muy enmarcadas adentro de los problemas nacionales —lo que no es ilegítimo— pero hay que empezar, y lo tengo como proyecto académico, un proceso de inversión de la relación que mencioné: nosotros vamos a estudiar allá y volvemos a nuestros países, mientras nuestros estudios se quedan allá. Tenemos que empezar a estudiar a los norteamericanos, la miseria causada por los nuevos procesos económicos, los campesinos en Estados Unidos, la grave cuestión

interétnica, el problema de las poblaciones indígenas, de la política indigenista norteamericana. En fin, hay muchas temáticas clásicas de la antropología sobre las cuales debemos tener perspectivas para realizar la inversión, ir a los países del norte para estudiarlos como antropólogos y traer nuestras interpretaciones sobre esa realidad. Así, de alguna manera, vamos a empezar a renovar un poco este desfase del discurso que, sin ninguna duda alguna, tiene que ver con las desigualdades históricas, económicas, políticas, culturales.

Hay muchas otras cosas de las que podríamos hablar, como, por ejemplo, el por qué no usan nuestra antropología allá, por qué hacen generalizaciones tan impresionantes como: «los colombianos son así», «los brasileños son así», pero, ¿de qué colombiano y de qué brasileño están hablando? Creo que esta discusión es cardinal, porque es, en ella misma, antropológica: buscar en las diferencias la similitud y en la similitud las diferencias. Muchas gracias. 

<sup>1</sup> Transcripción editada de la grabación hecha durante la intervención del autor en el Seminario «Antropología latinoamericana: crisis de los modelos explicativos».

### *Comentario de Jaime Caycedo<sup>1</sup> a la ponencia de Gustavo Lins Ribeiro*

Según el profesor Lins Ribeiro, los procesos de transnacionales de integración introducen cambios muy grandes en los referentes tradicionales del pensamiento antropológico. Los escenarios de la globalización y la transnacionalización en América Latina: cultural-simbólicos, político-económicos y sociales (interétnicos y migratorios) están siendo decisivamente afectados por nuevos fenómenos y sus efectos obligan a ver las cosas de otra forma. Habría una cierta desproblematización y despolitización en el abordaje de estos nuevos problemas.

Aunque globalización y transnacionalización son dos caras de una misma moneda, el elemento más erosivo es la transnacionalización. Un mérito indudable de Lins Ribeiro es considerar seis conjuntos de factores que constituyen las condiciones a través de las cuales puede existir la transnacionalización: históricas, económicas, tecnológicas, ideológico-simbólicas, sociales y virtuales. Es claro que no estamos ante una simple visión económica

y esto es muy importante para captar la dimensión extensa de su planteamiento.

Está naciendo un nuevo escenario de la globalización y la transnacionalización: la Internet y la comunidad transnacional imaginaria y virtual. Sus consecuencias previsibles acentuarán en América Latina el retroceso del poder del Estado nacional, el incremento de la desterritorialización y la fragmentación, la presencia de lo virtual en lo cotidiano y el inglés como creole del sistema mundial, entre otras.

Esta apretada esquematización nos permite, sin embargo, asomarnos a algunos de los problemas planteados. En lo fundamental, concordamos en que afectan la visión antropológica de los problemas latinoamericanos. ¿Hasta qué punto, no obstante, apremia tanto la incidencia de la nueva comunidad virtual en un continente donde el computador personal sigue siendo un objeto de acceso limitado?

Empecemos por lo principal ¿Qué debemos entender por globalización? Es ante todo un fenómeno de las relaciones mundiales y del sistema-mundo, que por efectos del desarrollo científico-técnico, especialmente en la informática, se expresa como reducción de tiempos y unificación de espacios, que conducen a un empequeñecimiento del mundo. La compresión del espacio-tiempo, es decir, la revitalización del espacio por la simultaneidad de eventos y su percepción subjetiva, transforma el significado de las fuerzas productivas y su función tecno-social en la flexibilización del proceso de trabajo y la elevación cualitativa de su eficiencia. La aparición de un capitalismo flexible sería el resultado de esta nueva revolución industrial.

¿Qué debemos entender por transnacionalización? Para Ribeiro, ésta se ubica mucho más en el marco de los procesos simbólicos y políticos. En esta perspectiva, la transnacionalización envuelve referencias al poder y la hegemonía en el marco de la globalización. ¿Quiénes son los agentes de la nueva acumulación de capital globalizada? Son los llamados “polos de eficiencia globales”, los sistemas empresariales del capital transnacional, que a veces coinciden con los Estados nacionales. Ellos son los verdaderos actores dominantes del escenario mundial<sup>2</sup>. Ribeiro (1994) establece una distinción entre capitalismo internacional y multinacional, en relación al capitalismo transnacional, especialmente por la “lógica diferente de estructuración de los agentes políticos y económico, que conducen al surgimiento de una nueva hegemonía”<sup>3</sup>.

Ahora bien, me preocupa la idea de la globalización y la transnacionalización, como fenómenos aplastantes, sin conflictos. La globalización implica una dimensión tecnológica, resultado del desarrollo de las fuerzas productivas y de la Tercera Revolución Industrial. La flexibilización del capitalismo, la ruptura de la "reproducción rígida" ("continuidad de la cadena" en la producción) (Lojkin 1992), la compresión del espacio-tiempo, la "descentralización centralizada" bajo control del capital, parecen ser los rasgos más marcantes de la globalización bajo la hegemonía del capital. La transnacionalización aparece como expresión de relaciones de producción globalizadas, como forma de integración globalizante, y, a la vez, como la fragmentación de tejidos tradicionales, del tipo "todo lo sólido se desvanece en el aire".

Para algunos autores la transnacionalización representa una forma de acumulación que no había podido universalizarse antes por la existencia del bipolarismo (presencia de la URSS y del campo socialista). Sería la modalidad histórica del capitalismo global, cuyo agente principal es el mercado mundial como factor unificador, y que tiene la forma de un sistema piramidal que inserta países en una nueva división internacional del trabajo (Fazio 1995). En tal armazón los países del Sur deben aprovechar los intersticios que deja la globalización para hacer presencia en el nuevo orden mundial. Una visión así, un tanto absolutizante, subestima los conflictos y las contradicciones intrasistémicas. Al respecto quiero expresar tres opiniones.

Primero, las contradicciones estructurales del capitalismo no han desaparecido. En tanto que han aparecido nuevos y variados conflictos en el orden de lo global que Lins caracteriza acertadamente cuando habla de "producción de nuevos excluidos". Desde nuestra perspectiva hablaríamos de una *ampliación de la exclusión* (antiguos más nuevos). Fenómenos como el desempleo estructural se agravan con la aparición del trabajo precario. Las migraciones tercermundistas al Norte plantean la dicotomía racismo/integrismo. Procesos de exclusión, en el marco de la transnacionalización, han contribuido al surgimiento masivo de narcoeconomías campesinas, netamente conectadas al mercado mundial de estupefacientes que tiene su centro en el Norte. Me explico: el fenómeno narcotráfico en Colombia es resultado de la transnacionalización, mucho más que en Bolivia o Perú, por ejemplo, países en donde la hoja de coca constituye un consumo interno masivo desde la más temprana historia hace siglos. En nuestro caso es el mercado mundial de narcóticos el que alimenta esa

producción y el que, históricamente, le abrió una alternativa al desarraigo campesino y al desempleo estructural al generar narcoeconomías volcadas a la exportación.

**S**egundo, *la resistencia a la globalización y a la transnacionalización*, incluidas las variantes adaptativas, que preserva espacios de soberanía nacional-estatal y diversas modalidades reguladoras de la intervención del Estado en los procesos de internacionalización, no puede ser vista de modo generalizante como un hecho negativo. El caso de las sociedades socialistas sobrevivientes, que envuelven dimensiones que van desde China hasta Cuba, no es propiamente el de un doblegamiento absoluto al mercado. Es más, en un número cada vez más grande de países antiguamente socialistas, incluida la propia Rusia, los resultados electorales restituyen programas que frenan y tienden a regular, por vía de la acción estatal, los procesos de retorno salvaje al capitalismo que irrumpieron en un primer momento. El planteamiento de Ribeiro acerca de la diversidad de condiciones de la transnacionalización sirve para pensar esta multiplicidad de obstáculos que se levantan, no necesariamente desde la nostalgia del pasado, sino quizás desde la injusticia del presente que se juzgaba previamente como un momento de redención.

Esta resistencia *persistente* no parece ser casual ni coyuntural. Más vale, parece sintomática de las corrientes sociales de fondo que sacuden la mutación finisecular del capitalismo globalizado. En tal sentido, el fenómeno Chiapas es particularmente expresivo de los movimientos sociales contestatarios frente a los procesos globales, que abogarían por una globalización humana, incluyente, ecológica. Al respecto señala Leopoldo Múnera (1995) "A los polos eficientes y a los poderes globales, que nos anuncian una sociedad corporativa regida por la propiedad privada en cabeza de una élite mundial el EZLN contrapone un movimiento democrático y pluriétnico, que permita formar la universalidad en el concierto de las diversidades". Por cierto Internet ha sido el sistema más utilizado por los zapatistas en la divulgación de sus discurso y su actuar. Actores de la resistencia persistente y propositiva los hay en el Norte y el Sur. Tal vez es la hora que puedan actuar unidos en nuevos proyectos de humanización social.

Tercero, el tema del Internet y la comunidad transnacional imaginaria y virtual, es un avance colosal de la ciencia y la técnica, pero, por lo visto, un *nuevo escenario, calificado, en la lucha por el poder y el ejercicio de la libertad*. Esta lucha compromete el escenario cultural-

político en donde impera el reino de la ideología neoliberal, como expresión de una hegemonía global que tal vez nunca como ahora tuvo el capitalismo, de manera tan extensa. Pero este predominio ideológico no podrá ser eterno, cuando hay tanta contestación y búsqueda de alternativas. Y, sobre todo, cuando el neoliberalismo como política económica, social y cultural tiende a experimentar un desgaste en los cortos plazos, que conlleva cuestionamientos al fondo de su filosofía de individualismo abstracto y culto del mercado.

En el nivel del Internet esa lucha está planteada. Son las posibilidades divergentes y quizás excluyentes entre sí que postulan Kroker y Weinstein (1994), al afirmar: "el cuerpo hiper-textualizado responde al desafío de la virtualización transformándose, él mismo, en duplo monstruoso: pura virtualidad/pura carne humana. En consecuencia, véase nuestro futuro telemático: el cuerpo desligado en la Red como un chip secuenciado micro-programado por la clase virtual para los propósitos de su máxima rentabilidad, o el cuerpo desligado como el punto avanzado de la subjetividad crítica en el Siglo XXI".

O quizás también el conflicto que postula Lojkine (1992) entre normas mercantiles y normas no mercantiles en la génesis y circulación de los hechos científicos, en cuyo centro está el debate acerca de si la información es una mercancía apropiable y monopolizable privadamente en el marco de la Revolución Informacional, o si puede ser compartida como una riqueza social al servicio de la humanidad. En este caso, estamos ante la invitación a reflexionar sobre el significado de esta revolución, sobre sus implicaciones para el trabajo, para la teoría de una sociedad no mercantil post-industrial, para la hipótesis de un fin de la división del trabajo, en últimas, para el análisis y la teoría de este capitalismo de la tercera revolución industrial y de las vías de su superación.

En conclusión una ponencia esclarecedora, creativa, que nos da elementos "buenos para pensar", como repite Ribeiro, para pensar desde América Latina y desde el Sur, es decir, desde los excluidos o candidatos seguros a la exclusión. Porque la globalización y la transnacionalización no van a congelar el desarrollo del mundo o de la historia. No son, sin duda, tampoco el final de la historia. Por el contrario, están en ella. Y esa historia es también la construcción de la gente sencilla, de los pueblos, de los Estados nacionales, de las organizaciones sociales de todo tipo que sufren estos procesos desde vivencias y percepciones singulares e irremplazables.

Vale recordar entonces el planteamiento de Jacques Derrida (1993):

"porque debemos decirlo a gritos, en el momento en que algunos osan neoevangelizar en nombre de una democracia liberal finalmente realizada como el ideal de la historia humana: nunca la violencia, la desigualdad, la exclusión, el hambre y por lo tanto la opresión económica afectaron a tantos seres humanos, en la historia de la tierra y de la humanidad. En lugar de cantarle a la llegada del ideal de la democracia liberal y del mercado capitalista dentro de la euforia del fin de la historia, en lugar de celebrar "el fin de las ideologías" y el fin de los grandes discursos emancipatorios no menospreciemos nunca esta evidencia macroscópica, hecha de innumerables sufrimientos singulares: ningún progreso autoriza a ignorar que nunca en cifras absolutas, nunca como ahora tantos hombres, mujeres y niños fueron sometidos, hambreados o exterminados sobre la tierra".

## Notas

<sup>1</sup> Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

<sup>2</sup> "Una aproximación en términos de 'redes transnacionales de poder' que controlan los 'polos de eficiencia' de la acumulación permite, sin duda, explicar mejor la extremada imbricación que existe entre los diversos participantes-competidores de la 'economía mundializada', más que una aproximación en términos de 'competitividad entre países' o de 'competencia entre bloques'" (Peemans 1995).

## Referencias

Derrida, Jacques

1993 *Spectres de Marx*, París: Ed. Galilée.

Fazio, Hugo

1995 "Colombia en el movimiento de los no alineados". Ponencia en el Seminario organizado por la Cancillería Colombiana.

Kroker, Arthur & Michel A. Weinstein,

1994 *Data Trash. The Theory of The Virtual Class*, New York. St., Martin's Press. Citado por Lins Ribeiro en *Internet e a emergencia da comunidade imaginada transnacional*, Departamento de Antropología, Universidade de Brasilia, 1995, pág. 5.

Lojkine, Jean.

1992 *La Revolution Informationnelle*. París: PUF.

Múnera, Leopoldo

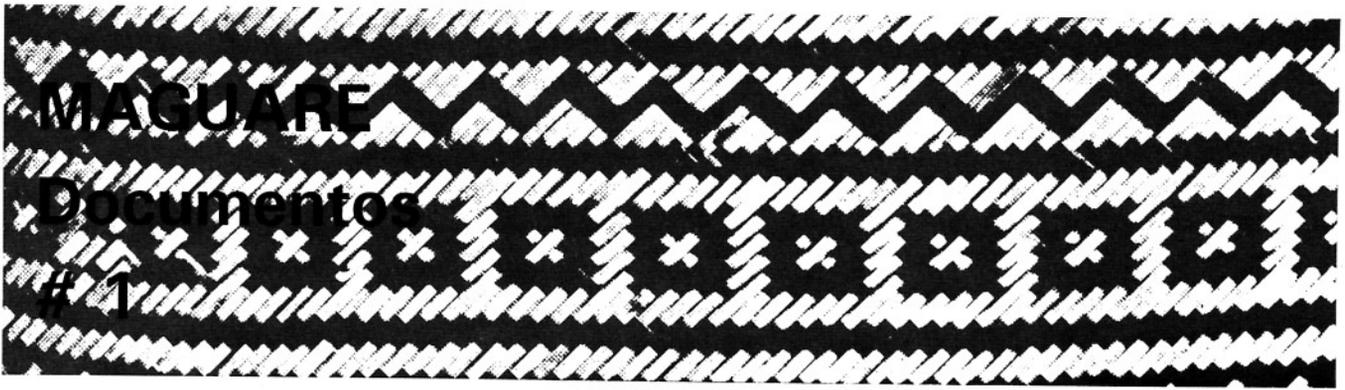
1995 "El primero de enero de 1994 el mundo amaneció en la selva lacandona". Ponencia en el Seminario Internacional de Globalización.

Peemans, Jean Phillippe

1995 "Globalisation et developpment: quelques perspectives, reflexions et questions". Ponencia al Seminario Internacional de Globalización, Universidad Nacional de Colombia-Universidad Católica de Lovaina, Santafé de Bogotá.

Ribeiro, Gustavo Lins

1994 *The Condition of Transnationality*. Serie Antropologia, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasilia, Brasilia.



## Asociación Latinoamericana de Antropología

Mensaje de Guillermo Bonfil Batalla con motivo de la constitución de la ALA (1990)

Una historia milenaria, un mosaico de razas que se cruzan a lo largo de los siglos, una gran diversidad cultural y lingüística a todo lo largo y lo ancho de nuestra región han propiciado que en América Latina las disciplinas antropológicas adquieran una relevancia particular. Las condiciones para el ejercicio y desarrollo de la antropología son diferentes en cada país, pero eso no implica que deje de existir un común denominador que nos permite hablar legítimamente de una antropología latinoamericana.

Con mucha frecuencia, cuando se da el encuentro de antropólogos de diversos países latinoamericanos, surge la idea de crear una organización que nos una y nos abra el espacio para la comunicación y el intercambio en el terreno de nuestros intereses profesionales. En varias ocasiones se tomó la decisión de fundar la Asociación Latinoamericana de Antropología; por distintas circunstancias, la idea se ha quedado sólo como una esperanza y una buena intención que se renueva cuando un grupo de colegas tiene la oportunidad de reunirse.

Pero las condiciones han cambiado, y hoy ha sido posible dar los pasos definitivos para crear la Asociación Latinoamericana de Antropología. Ello es resultado de los esfuerzos y la decisión de colegas de varios países que contaron con el apoyo firme de la Asociación Brasileña de Antropología (ABA).

En abril del año en curso, durante la reunión de la

ABA en Florianópolis, se llevó a cabo la asamblea constitutiva de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA).

Quienes participamos en el esfuerzo inicial estamos conscientes de que solamente se ha puesto la primera piedra. No es fácil reunir a los antropólogos de todos nuestros países, pero hemos decidido trabajar para que en 1993, cuando se celebre en México el Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, podamos realizar una segunda asamblea de la ALA que cuente con la participación de representantes de todos nuestros países. Para impulsar la construcción de la ALA, en Florianópolis se eligió una junta directiva que cuenta con cuatro vicepresidentes y que tiene como tarea primordial establecer contacto con las instituciones dedicadas a la antropología en cada región e invitarlas a que se afilien a nuestra asociación. La Secretaría General de la ALA tiene como sede a la Universidad de Campinas, Brasil, y es instancia responsable de concertar y dar trámite a todos los asuntos referentes a la situación.

Aprovechamos la generosa acogida de *América Indígena* para dar a conocer a todos los antropólogos latinoamericanos la información básica sobre nuestra recién nacida asociación y para invitarlos a unirse a este esfuerzo que abrirá nuevas perspectivas para la antropología latinoamericana.

# ESTATUTOS

## TITULO I. DE LOS OBJETIVOS

Art. 1o. La Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), entidad sin carácter político-partidario o religioso, tiene como objetivo principal congrega a los antropólogos para promover el desarrollo de la antropología, el intercambio de ideas, el debate de problemas y la defensa de sus intereses comunes en América Latina y el Caribe.

Art. 2o. Para alcanzar sus objetivos, la ALA promoverá reuniones de sus asociación, divulgará regularmente las materias de interés profesional y propondrá medidas válidas para propiciar la integración de la antropología en América Latina.

Art. 3o. La ALA tiene como sede el país de residencia de su Secretario general.

## TITULO II. DE LOS ASOCIADOS

Art. 4o. La ALA tendrá cuatro categorías de asociados: a) institucionales, b) individuales, c) correspondientes, y d) colaboradores.

Art. 5o. La categoría de socio institucional está reservada a las asociaciones profesionales de antropología, e instituciones de enseñanza e investigación antropológica de los países latinoamericanos y del Caribe.

Art. 6o. La categoría de socio individual está reservada a antropólogos de cualquier nacionalidad, que trabajen en instituciones latinoamericanas de enseñanza e investigación, y que sean autores de estudios antropológicos de notoria importancia.

Art. 7o. La categoría de socio correspondiente está destinada: 1) a antropólogos no latinoamericanos que desarrollen actividades profesionales relacionadas con la región; 2) a antropólogos latinoamericanos que trabajen sobre otras regiones.

Art. 8o. La categoría de socio colaborador está destinada a profesionales que inician su carrera y a estudiantes de antropología.

Art. 9o. La admisión de socios en cualquiera de las categorías referidas en este título será realizada mediante la presentación de una propuesta al Consejo Directivo, el cual decidirá al respecto, ad referendum del Consejo de Representantes.

Art. 10o. Las contribuciones financieras para el sostenimiento de la Asociación serán estipuladas por el Consejo de Representantes.

Art. 11o. Son derechos de los socios: elegir y ser elegidos, recibir gratuitamente las publicaciones de la ALA y participar en la suspensión temporal de los derechos del asociado.

Art. 12o. La falta de pago de la contribución financiera se traducirá en la suspensión temporal de los derechos del asociado.

Art. 13o. Los asociados no responden ni solidaria ni subsidiariamente por los compromisos asumidos por el Consejo Directivo.

## TITULO III. DE LA ADMINISTRACION

Art. 14o. La ALA será administrada por un Consejo de Representantes, formado hasta por dos representantes de cada país que cuente con socios en la asociación.

*Parágrafo 1o.* Los representantes de cada país postulados por los socios de ese país, para un mandato de tres años, sin derecho a reelección consecutiva.

*Parágrafo 2o.* Cada país tendrá derecho a un solo voto.

Art. 15o. Compete al Consejo de Representantes: a) elegir al Consejo Directivo de la Asociación, b) trazar los principios normativos que orientarán las actividades técnico-científicas de la ALA, y c) deliberar sobre los casos omitidos en los presentes estatutos.

*Parágrafo 1o.* El Consejo de Representantes decide por mayoría a los cargos de la ALA.

Art. 17o. El Consejo Directivo estará formado por el presidente de la asociación, el secretario general, el secretario técnico, el tesorero, y cinco vicepresidentes.

*Parágrafo 1o.* El mandato del Consejo Directivo será de tres años.

*Parágrafo 2o.* El presidente de la ALA no podrá ser reelecto más de una vez.

Art. 18o. Compete al Consejo Directivo de la ALA : a) tomar las medidas necesarias para la realización del Foro de Antropología de América Latina y del Caribe, b) ocupar, de manera interina, las vacantes que se den en cualquiera de los órganos directivos fuera de la época normal de elecciones, c) constituir comisiones especiales o grupos de trabajo para asesoría, estudio o actividades especiales.

Art. 19o. Al presidente compete: a) atender los intereses generales de la asociación, representándola en juicios o fuera de éstos, b) conducir y presidir las reuniones del Consejo Directivo y del Consejo de

Representantes, c) elaborar, junto con el Consejo Directivo, el programa anual de actividades científicas de la asociación, en un plazo no mayor a un mes después de su elección, y d) promover la obtención de recursos para las actividades de la Asociación.

Art.20o. Al secretario general compete, de acuerdo con el presidente, administrar la asociación, sustituyéndolo en las ausencias e impedimentos.

*Parágrafo Unico.* Compete al secretario general, al término de su mandato, presentar al Consejo de Representantes un informe de las actividades de la asociación.

Art.21o. Al tesorero compete gestionar los bienes e intereses financieros de la asociación, de acuerdo con el presidente.

Art.22o. A los vicepresidentes compete establecer y ejecutar los programas de la ALA, de conformidad con las normas definidas por el Consejo de Representantes.

#### TITULO IV. DE LAS REUNIONES

Art. 23o. Las reuniones científicas regulares de la ALA se denominarán Foro de Antropología de América Latina y del Caribe, precedido del número de orden.

*Parágrafo 1o.* El Foro de Antropología de América Latina y del Caribe se deberá reunir como mínimo cada tres años, de preferencia con ocasión de las reuniones promovidas por las sociedades científicas de los países representados.

*Parágrafo 2o.* La comunicación de fecha y sede, así como el programa de la reunión, serán enviados a las instituciones e individuos afiliados con un año de antelación como mínimo.

Art. 24o. Además del Foro, la ALA promoverá y apoyará la realización de otras actividades relevantes a juicio del Consejo Directivo.

Art. 25o. Las reuniones ordinarias del Consejo de Representantes serán realizadas junto con el Foro de Antropología de América Latina y del Caribe, por convocatoria del presidente de la ALA.

Art. 26o. Las reuniones extraordinarias del Consejo de Representantes serán realizadas por convocatoria del presidente en turno, o bien cuando sean requeridas por tres cuartas partes de los miembros del Consejo de Representantes.

Art. 27o. El Consejo Directivo podrá invitar personas no asociadas para participar en el Foro de

Antropología de América Latina y del Caribe y otras reuniones programadas.

#### TITULO V. DEL PATRIMONIO

Art. 28o. El patrimonio de la ALA será constituido por la renta líquida de las contribuciones de los socios y por las subvenciones y donaciones que le fueren hechas.

Art. 29o. En caso de disolución de la ALA, su patrimonio de entregará a una sociedad similar o a una institución de investigación del ámbito latinoamericano que fuera señalada por el voto de la mayoría de los miembros del Consejo de Representantes.

#### TITULO VI. DE LAS PUBLICACIONES

Art. 30o. La ALA deberá publicar un boletín que divulgue sus actividades y otras desarrolladas en diferentes centros latinoamericanos de antropología.

Art. 31o. La ALA podrá editar otras publicaciones, a criterio del Consejo de Representantes.

#### TITULO VII. DISPOSICIONES GENERALES

Art. 32o. Los presentes estatutos podrán ser modificados en todo o en parte por el voto de la mayoría absoluta del Consejo de Representantes.

Art. 33o. La ALA sólo podrá ser disuelta por el voto de tres cuartas partes de los miembros institucionales.

Art. 34o. Los documentos y comunicaciones oficiales de la ALA serán escritos en portugués y/o en español.

Art. 35o. Se cobrarán las las siguientes anualidades: US \$50.00 para socios institucionales y correspondientes, US \$30.00 para los individuales y US\$10.00 para los colaboradores.

#### TITULO VIII. DISPOSICIONES TRANSITORIAS

Art.36o. la ALA otorga al antropólogo Guillermo Bonfil Batalla (*in memoriam*) el título de presidente de honor.



# Reseñas

## Volver a casa

Publicado originalmente en inglés en 1991 como *Plague of Caterpillars. A Return to the African Bush*, Nigel Barley regresa a donde los Dowayo de Camerún en busca de aclarar el «rito de iniciación» (circuncisión), que no había logrado dilucidar en su primer encuentro con esta cultura y que dio como resultado la publicación de su libro *El Antropólogo Inocente* (Anagrama, Crónicas 18, Barcelona, 1989).

En su estilo de crónica etnográfica, retoma sus diarios de campo y los recrea siguiendo un riguroso y divertido ensayo en donde la observación y la descripción dan paso a una realidad personal total, llena de peripecias con la administración gubernamental de ese país, con sus informantes, con la telaraña de la sociedad nacional y por supuesto con quienes son sus «amigos a estudiar».

El objetivo central de su proyecto se encontrará con dificultades propias del oficio del antropólogo, y para no desaprovechar la estancia en «campo» decide observar otro ritual, en otro pueblo. En su negociación con la administración local para su permanencia en la región, se encuentra con el político de turno que quiere «cambiar» la realidad de «su pueblo». «La ética de la antropología no es sencilla. Normalmente, el antropólogo trata

de influir lo menos posible en el pueblo que está estudiando, aunque sabe que tiene algún efecto. En el mejor de los casos, tal vez devuelva a un pueblo desmoralizado y marginal cierto sentido de su propia valía y del mérito de su propia cultura. Pero, por el mero acto de redactar la monografía de rigor sobre cualquier pueblo, los presenta con una imagen de sí mismos coloreada mediante sus propios prejuicios e ideas preconcebidas, puesto que no existe una realidad objetiva sobre un pueblo extranjero. El uso que hagan de su imagen es imprevisible. Pueden rechazarla y reaccionar contra ella. También pueden cambiar para ajustarse mejor a ella y convertirse en actores fosilizados de sí mismos. De cualquier modo, la inocencia, la sensación de que algo se hace porque las cosas no pueden ser de otro modo, se pierde.» (pág. 45). La reflexión que hace todo el tiempo de lo que está observando y viviendo, lo llevan a expresar sus propias concepciones acerca del mundo académico en el que vive; resalta aquello que es de su interés, y de allí deriva interesantes y divertidos análisis. «Como en cualquier país en el que existen muchas lenguas, gran movilidad social y un importante grado de semialfabetización, hay personas que dudan sobre qué es correcto y qué es incorrecto. Por lo tanto, con frecuencia los libros ofrecen cartas enteras que pueden adaptarse a cualquier ocasión cambiando una o dos palabras, de modo similar a como los malos estudiantes se aprenden de memoria redacciones enteras que emplean empecinadamente en las circunstancias más inapropiadas de cualquier examen...

«Los jóvenes son particularmente presa de la inseguridad del escribiente, y se ha creado toda una subindustria que proporciona cartas de amor para todas las ocasiones. Éstas se difunden entre los estudiantes universitarios con una rapidez y fervor reservados en nuestras escuelas a las obras de osada pornografía. Contienen consejos tales como (tomado de un ejemplo nigeriano): 'Las señas deben estar

encima del lado derecho de su cuaderno, y debe recordar que el amor es dulce como el azul y que hay que tratar de escribir en papel azul porque el azul siempre demuestra un profundo amor.'»

Vuelve, luego de sus coherentes disgregaciones, al objeto central de su estudio: la circuncisión. Después de una breve y ágil descripción de la mecánica del «ritual», da paso al análisis de esta manifestación humana, enmarcada siempre en las referencias y apreciaciones que tienen de la misma los Dowayo. A partir de ello, trata de aproximarse a una generalización e iniciar una nueva búsqueda, la mastectomía inexistente, en el pueblo vecino de los Ninga.

«Todo esto me resultó un golpe mas bien duro. Cierto es que algunos de los pueblos que estudian los antropólogos en Sudamérica no son más numerosos. La enfermedad, el desposeimiento y la guerra los han reducido a diminutas fracciones de lo que eran. Pero trabajar sobre un pueblo tan mermado como aquél sería arqueología en la misma medida que antropología. Dada la importancia de la mastectomía inexistente, era una suerte que me encontrara allí en un momento tan crítico, pues, cuando un pueblo pierde su identidad, lo que más lamenta el antropólogo es la pérdida de una visión particular del mundo, resultado de millares de años de interacción y pensamiento. Desde ese momento, nuestra visión de la gama de posibilidades humanas se ve disminuida. La importancia de un pueblo no tiene nada que ver con las cifras.» (pág. 108)

Ceñido a la descripción etnográfica de un observador cuya formación le permite percibir más allá de lo aparente, esa misma formación lo hace crítico de su disciplina y de sus propias actitudes con una sana e irreverente ironía. «En antropología, el grado de disfrute suele interpretarse como medida de la comprensión alcanzada. Si a un

antropólogo no le gusta nada de lo que encuentra en un pueblo extraño, se trata de etnocentrismo. Si desaprueba algo, se debe a que aplica unos criterios erróneos. Con frecuencia no se tiene presente que la cultura que el etnógrafo suele apreciar menos es la propia, la que debería conocer mejor. Sin embargo, el placer no suele ser objeto de tales restricciones. Un etnógrafo a quien le guste alguna faceta de la cultura que está estudiando no es acusado jamás de etnocentrismo ni de aplicar criterios erróneos. Este curioso hecho ha conducido a un extraño sesgo en las monografías sobre la materia, en las cuales se representa al trabajador de campo revolcándose en un deleite total por las cosas que experimenta. Seguramente, a esto se debe que la experiencia real del trabajo de campo resulte un golpe tan fuerte para el principiante y aparentemente ponga en cuestión su dedicación al tema.» (pág. 136).

Casi emulando a una película o a una novela de misterio, el antropólogo se encuentra con que el ritual no se hace, ya que en él no está únicamente la voluntad y el deseo del hombre, sino también la naturaleza que juega su papel, casi siempre definitivo. Lo asume y asimila a tal punto, que la experiencia le da el título al libro: "Las plantas de mi hijo hervían literalmente en robustas orugas negras que habían devorado por completo las hojas jóvenes. Los combados tallos disminuían visiblemente ante nuestros ojos a medida que las bestias los iban consumiendo.» (pág. 196). Queda así la sensación de un juego inacabado, de un destello que se apaga antes de percibir, en las sombras, el cuerpo real de lo existente.

«En la investigación antropológica, al igual que en otras áreas de la actividad académica, se concede poco valor a las conclusiones negativas, al descubrimiento de caminos falsos, a la demostración de

extremos sin salida, a las fiestas no presenciadas.» (pág. 197).

En general, a las ciencias humanas, y en especial a la antropología, se les critica por su incapacidad a la hora de cuantificar los datos. Uno pensaría en la inutilidad de cuantificar aquello que de por sí, siempre será incompleto. ¿Cómo cuantificar la sensación que se produce cuando existe una relación trascendental, en donde los que participan sienten que su mundo, a partir de ese momento ya no será el mismo?.

«Llegó el momento de volver a casa: Un viaje que termina inicia siempre una sensación de tristeza ante el transcurso del tiempo y la ruptura de relaciones. Con ésta se combina una sensación muy básica de alivio por regresar, relativamente indemne, a un mundo seguro y predecible, donde las plagas de orugas negras y peludas no trastornan las previsiones cósmicas. También da paso a nuevos modos de vernos a nosotros mismos, que es quizá la razón por la cual la antropología es, en última instancia, una disciplina egoísta.

«Saqué el impreso del informe que tenía que mandar a la junta de investigación, inspiré profundamente y empecé a escribir: «Debido a una extraordinaria plaga de orugas negras y peludas...»» (págs. 211-212). **Benjamín Yépez Ch.**, (Colciencias/ Colcultura).

*Nigel Barley: Una plaga de orugas. Anagrama, Crónicas 29. Barcelona, 1993.*

## Hacia una nueva antropología

Este libro alude de manera directa a la realidad multicultural de los Estados Unidos. Encuentra, sin embargo, fácil aplicación a la realidad

latinoamericana y mundial en la medida en que examina el desarrollo de la antropología y sus nuevos campos de estudio, ligándolos de manera estrecha a las relaciones internacionales de dominación, los conflictos, los cambios y los procesos de descolonización política y cultural. Estos dan lugar a lo que el autor llama un «entrecruzamiento de fronteras culturales» en el acontecer social.

La condición de biculturalidad de Renato Rosaldo le permite situarse en una doble perspectiva: la del chicano en la sociedad estadounidense —que es de clara subordinación— y la del antropólogo que percibe y analiza los procesos en el contexto de una potencia mundial. Desde su posición particular, el autor manifiesta su preocupación por la diversidad cultural y el respeto a la identidad, replanteando la forma y el objeto del análisis social, en un intento por desplazar la exclusividad de la herencia occidental para incluir elementos de identidad propia. Este trabajo denota un compromiso con los grupos subordinados al analizar los procesos constantes de transculturación, que desembocan en la pluralidad de identidades de los latinos en Estados Unidos. Son éstas las nuevas condiciones de las relaciones sociales, que para Rosaldo, permiten la ampliación del campo de la antropología, dando paso a transformaciones a nivel de conceptos, objetos de estudio, métodos de análisis etnográfico y modos de composición y escritura.

Estos aspectos de la disciplina sirven para el análisis crítico de la antropología y para el planteamiento de nuevas propuestas. Renato Rosaldo intenta trascender los análisis clásicos, en los que se privilegia lo general, lo estructural y «elaborado» como los elementos claves para explicar la cultura. Así, critica los estudios sobre culturas formales y estáticas, cuyas interpretaciones desechan las emociones de las personas y los

elementos informales, distorsionando la realidad.

El autor enriquece la interpretación antropológica de las emociones, mediante los conceptos de «fuerza emocional» y «sujeto ubicado», que basados en las experiencias particulares de los individuos y la forma como interpretan y sienten los patrones de su cultura, abren otra perspectiva para el conocimiento social. Para el autor, en la antropología clásica se han confundido las categorías de profundidad cultural (detalle analítico) y elaboración cultural (explicación densa), esencialmente distintas.

En el texto se encuentra entonces, un nuevo planteamiento sobre el concepto de cultura —que, de esta forma, contempla procesos de cambio, conflictos y contingencias— y una nueva concepción de análisis social y de interpretación. En breve, Rosaldo propone la comprensión de las culturas en sus propios términos, considerando la existencia de fronteras culturales derivadas de los conflictos, y desplazando la exclusividad de lo normativo como determinante del comportamiento social. A partir de estas nuevas concepciones, interpreta la capacidad improvisatoria, la imprevisión y variabilidad de los Ilongotes de Filipinas, como cualidades positivas de valor cultural que crean ritmos distintivos, ignorados en las normas clásicas, y descubre el «desorden», la creatividad y los ritmos de las prácticas sociales como campos relevantes y complejos. Así, en sus descripciones etnográficas, Rosaldo relativiza sus propias categorías de antropólogo occidental, respecto al tiempo y la acción social.

El desplazamiento de los temas de estudio de la antropología y el surgimiento de nuevos intereses en la disciplina, desembocan en nuevos métodos etnográficos y formas de escritura. Rosaldo presenta la

narrativa personal como alternativa de representación de otras culturas, con lo cual pone en duda la legitimidad exclusiva de las normas clásicas, que en su afán de objetividad suprimen la interacción entre investigador e investigados. En su análisis sobre la ira en la aflicción de los Ilongotes, el autor permite que el lector conozca el procedimiento que lo llevó a comprender formas de pensar y sentir en esa cultura. Recurre tanto a sus vivencias personales —la muerte de su esposa— para aproximarse a los sentimientos y actitudes experimentados por los Ilongotes ante la pérdida de seres queridos, como a su experiencia personal con los Ilongotes para sustentar la validez metodológica de sus interpretaciones. Con esto demuestra las limitaciones que afectan el análisis social surgido únicamente de las teorías, y expone la necesidad de que el antropólogo amplíe su capacidad de percepción al interior de la cultura que intenta interpretar.

Por otra parte, la impugnación de la antropología clásica se da en el sentido de su pretendida objetividad que separa el sujeto del objeto; esta crítica parte del uso del lenguaje etnográfico, pero se centra en las descripciones desfamiliarizantes que ocultan los hechos cotidianos y el sentir de los actores. Es decir, no es solamente el texto, sino la posición personal de quien escribe, lo que determina las formas de objetivización de las culturas. En este sentido, Rosaldo se sitúa como etnógrafo en una posición de «hablante y oyente» en la que es posible interpretar y también escuchar las interpretaciones de los otros.

Desde esta perspectiva, el análisis se hace más complejo, al implicar tanto las narrativas del etnógrafo como aquellas de los actores sociales, situándolas en un mismo nivel de importancia. El texto de Rosaldo se distingue también de las etnografías clásicas porque no sólo incluye análisis y críticas derivadas de la teoría antropológica, sino manifestaciones y expresiones culturales diversas y divergentes de sectores subordinados

(narrativas chicanas e interpretaciones de los Ilongotes). Les asigna un lugar significativo en el proceso de explicación cultural y las ubica en el panorama general de las luchas políticas, la heterogeneidad y el cruce de identidades culturales.

En este diálogo, replanteado por Rosaldo, él mismo reconoce la existencia de relaciones asimétricas, en las que el etnógrafo aporta elementos para la dominación, concretamente como agente del imperialismo. Pero el autor introduce nuevos matices a esta vieja discusión, cuando advierte que aún el etnógrafo más «comprometido» sirve a ideologías mediante el uso de categorías analíticas, sin reconocer su participación en las relaciones de poder. Con esta crítica —y autocrítica— intenta mostrar con su concepto de nostalgia imperialista, cómo el etnógrafo «nostálgico» colabora efectivamente con la occidentalización y dominación de los pueblos, y sin embargo, continúa evocando e idealizando las sociedades en sus condiciones pasadas, en un encubrimiento de complicidades imperialistas, propiciado por la misma antropología.

En el texto se confiere especial importancia a las relaciones conflictivas y complejas entre el etnógrafo y sus informantes, en las que hay elementos de dominación y subordinación. En respuesta a ello, el autor señala la existencia de múltiples formas de interacción subjetiva y emocional, donde muchas veces el etnógrafo se encuentra en posición subordinada, especialmente cuando se enfrenta al rechazo de los miembros de la comunidad. Las relaciones de poder implícitas en el trabajo etnográfico, no son unilaterales; están mediadas por desigualdades que operan en el tejido social de los sujetos, tales como las diferencias de género proyectadas tanto en el campo de la interacción social como en el de la

interpretación antropológica.

Las posiciones personales y cargas emotivas permiten, además, enriquecer el análisis social con otros fragmentos de realidad —no considerados por los estudios clásicos— en los que la visión crítica juega un papel esencial. Para Rosaldo, las diferentes posiciones de los analistas sociales frente a los sujetos, ofrecen múltiples posibilidades igualmente válidas. En esta interacción, propone establecer un balance que revele la cultura del etnógrafo (particular y no universalizante), permitiendo la interpretación bilateral.

En consecuencia, el autor se asume como latino «oprimido» y comprometido en las luchas de un grupo particular, y su forma de escritura crítica —en ocasiones fuera de lo convencional—, así lo confirma. El texto se aleja con frecuencia del estilo de los informes teórico-científicos para penetrar en campos de la cotidianidad, innovando y refrescando la narrativa. Rosaldo formula reflexiones —en lenguaje informal, muchas veces humorístico— sobre lo familiar, lo imprevisible, lo espontáneo, lo conflictivo, acercando el análisis antropológico a realidades tal vez más relacionadas con el sentir de la gente y de sí mismo como partícipe de esa realidad. La propuesta narrativa de Rosaldo, que involucra al lector de manera cercana y agradable, pierde su fuerza en algunos momentos, por las lamentables deficiencias en la versión castellana.

En conclusión, el texto de Renato Rosaldo, no sólo muestra el trabajo teórico y metodológico de un investigador social: devela aspectos de la vida de un hombre que integra a su ética y a su quehacer, intereses vitales, históricos, políticos y afectivos. **Doris Arbeláez** (Universidad Nacional).

*Renato Rosaldo. Cultura y verdad. Nueva Propuesta de Análisis Social.*

*Traducción de Wendy López Togo. México D.F.: Editorial Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994. 229 págs.*

## Conflictos multiculturales de la globalización

En este libro, García Canclini nos introduce en una relación poco pensada, pero no por ello despreciable. Relacionar la construcción del ciudadano con las prácticas del consumo es claramente, para él, la expresión de un conflicto entre la multiculturalidad y la globalidad. Si bien es cierto que la antropología latinoamericana había desatendido esta relación, no lo es menos que desde otra vertiente de esa misma antropología se empezaba ya a crear un escenario donde se forjaba una nueva metáfora para comprender los movimientos y recapturar los desplazamientos de los sujetos sociales. Así, la antropología del desarrollo surgió para introducir, en los procesos de globalización, las categorías que hacen posible flexibilizar las viejas identidades en un período cuando el movimiento, la circulación y el descentramiento se vuelven capitales para capturar las trayectorias de un mundo que, paso a paso, desdibuja las naciones, los estados, los movimientos sociales.

Atendiendo a estos antecedentes es necesario mirar el libro de García Canclini como una de las maneras de entrar en los nuevos procesos que relacionan lo global, lo nacional y lo transnacional. Nadie pondría en duda que existen nuevas estrategias para construir el ciudadano. Estas, en parte, están puestas sobre la fabricación del mercado. Lo cual implica mirar el consumo como una constelación cultural en donde las culturas locales resignifican y crean capitales simbólicos para hacerse a los productos

que las transnacionales introducen en nuestro continente. Pero no se trata solamente de productos o imágenes, se trata, más bien, de estilos de vida.

El autor ubica el consumo y lo que denomina *massmediación* (medios que proveen imágenes para el consumo masivo) como proyectos hegemónicos para abolir la diferencia. A partir de esta ubicación, propone una pregunta capital, que no contesta: ¿Puede construirse un modelo de globalización distinto al planteado por el neoliberalismo? Sin duda, el esfuerzo por responderla es grande. Por primera vez, en la construcción de su pensamiento, García Canclini acepta nítidamente la existencia de lo popular a partir de un circuito definido al cual denomina circuito histórico-territorial. Igualmente, ubica un circuito específico para la hegemonía local, el circuito de la cultura de élites. La fuerza estratégica de la transnacionalización hegemónica la sitúa en dos circuitos: el de la comunicación masiva y el de los sistemas restringidos de información y comunicación (satélite, computadores, etc.).

Así, el problema de la construcción del ciudadano se traslada a una sola dimensión conflictiva: el poseer o tener acceso a los dos últimos circuitos. Esta restricción unidimensional deja por fuera las relaciones que generan los modelos de desarrollo a partir de lógicas distintas de entrelazamiento entre el hombre y la naturaleza. Por citar un ejemplo, Roberto Da Matta (1992) dio buena cuenta de este problema al investigar las representaciones y modos de acción de lo popular sobre el significado de la naturaleza en Brasil. Ello está ausente en el planteamiento de García Canclini. Ahora bien, todos los discursos generados en la tendencia de la antropología del desarrollo son despachados en pocas frases con las cuales García C. acepta

que existen modelos alternativos de la relación hombre-naturaleza, sin entrar a profundizar en un problema de tal envergadura.

Aún así, teóricamente encontramos un saldo favorable cuando el autor examina las nuevas relaciones entre Estado y sociedad civil, mostrándonos cómo la massmediación se ha convertido en el circuito favorito de los nuevos modos de hacer política. Esta, principalmente la televisión, propone nuevas formas de construir identidad. Ha penetrado los hogares, y con ello la intimidad, para capturar, en buena parte, los dispositivos del gusto. De modo que, parafraseando al autor, los países del Tercer Mundo y de Europa empiezan a sufrir una transformación que los convierte en suburbios de Hollywood. Y es a partir de esta aseveración que uno puede regresar al mercado, al consumo y a la massmediación para observar las modalidades de construcción hegemónicas de los Estados Unidos. Es precisamente, en esta arena, donde las tensiones se hacen transparentes, mostrando que la desaparición de la noción de país, de lo local no es sino una estrategia para acaparar los modos de mirar, sentir y experimentar el mundo. De allí que García Canclini entre en la discusión planteada desde los países productores de industrias culturales cinematográficas y televisivas sobre la necesidad de luchar por mantener las condiciones de producción y de distribución nacionales que pongan límite a la invasión de las industrias culturales norteamericanas.

Ahora bien, este libro, como el autor mismo lo señala, es un paso intermedio entre artículos que van modelando problemas teóricos y metodológicos de la investigación que su grupo realiza en cuatro ciudades de México. Pero es precisamente en este anudamiento donde contrasta el peso excesivo de la teoría con la exigua respuesta metodológica para estudiar la

relación ciudadano y consumidor. Se saca a relucir la multidisciplinariedad como fortaleza para construir investigaciones sobre la relación multiculturalidad-globalidad. La sociología aparece en su capacidad de apropiación del dominio de las macroestructuras que se hacen visibles a través de las encuestas hechas a grupos muy amplios. La antropología, en su dominio del campo de las entrevistas a profundidad que busca dar un rostro hermenéutico a la multidisciplinariedad. Pero cuando se trata de interpretar, la antropología permanece asida al psicoanálisis y sin capacidad de generar interpretaciones simbólico-sociales. Aparece entonces una dicotomía ambigua para salir del paso. Hay que diferenciar «lo que se dice de la ciudad» -sociólogos, economistas, planeadores, etc.- de «lo que la ciudad dice»; sin embargo, no ubica con precisión cuál es ese sujeto (o sujetos) «ciudad» que dice de sí (o dicen de sí mismos). De modo que nunca sabemos cuáles son estos sujetos multiculturales, cómo están constituidos, cuáles son sus marcas de identidad, sus estrategias, sus diferencias con el estado y lo global. ¿Y a partir de qué matrices resignifican el consumo, en forma tal que se pueda hablar concretamente de los procesos locales?

Como corolario a estos problemas, en la obra hay una invisibilidad de los conflictos interculturales, de los conflictos entre proyectos de desarrollo, entre legitimidad e ilegitimidad, entre formalidad e informalidad, que desvanecen casi completamente las grandes redes por las cuales circulan narcóticos, armas, música, saberes religiosos, representaciones de la naturaleza, contrabando, etc. Aún más, tampoco son visibles los estragos de la lucha entre lo global y lo multicultural, las altas tasas de homicidio, los genocidios, las luchas entre militares y paramilitares, los movimientos de desplazados, los ecocidios, las violencias y los terrorismos de estado, la proliferación de grupos fundamentalistas en todos los ámbitos

de la vida social. Por esto el libro, en su pretensión de novedad, esquiva asépticamente problemas protuberantes que se relacionan con esa lucha entre globalidad y multiculturalidad.

En resumen, el libro genera un marco de problematización que desborda los resultados de investigaciones previas. La pregunta «¿Puede existir una forma de globalización distinta a la del neoliberalismo?» descubre un filón que permitiría anudar campos de la antropología y de las ciencias sociales, actualmente distraídas por completo en su especialización. Correspondería a nuevas investigaciones ligar el campo propuesto por García C., con las actuales condiciones de violencia y desigualdad que se viven en el mundo. Igualmente quedan por explorar los caminos mediante los cuales las nuevas identidades colectivas pueden luchar políticamente dentro de este contexto. **Carlos Ernesto Pinzón Castaño**, (Profesor del Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia).

*Néstor García Canclini. Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización. Editorial Grijalbo, México, 1995. 198 págs.*

## Antropología Forense

En la última década se ha presentado un fuerte surgimiento de investigaciones y publicaciones en Antropología forense. Un resultado importante de los estudios recientes es la comprensión de que hay diferencias métricas y morfológicas entre las poblaciones. Además, este campo se ha beneficiado ampliamente por los vastos progresos en la

comunicación internacional. Esto ha conducido no solamente a la ampliación del conocimiento existente, sino también a la proliferación de investigaciones en varias lenguas sobre poblaciones específicas en todo el mundo, que pueden ser aplicadas localmente.

*Introducción a la Antropología Forense* es un buen ejemplo de esta tendencia.

Este libro trata de los principios y procedimientos necesarios para establecer las características demográficas e individuales del esqueleto humano. En su introducción, el autor llama la atención sobre el incremento de la violencia por causas políticas en Colombia, agudizado por una estructura social inestable que ha conducido a la desaparición de alrededor de dos mil personas. Muchas de ellas se han encontrado en fosas comunes.

El libro está dividido en 12 capítulos que incluyen exhumación, variables de identificación (sexo, edad, raza, estatura), y reconstrucción facial. A lo largo del libro también se tratan aspectos de genética, radiología, histología y paleopatología.

El primer capítulo es una historia detallada de la Antropología forense en los Estados Unidos, Latinoamérica y Colombia. El autor se esmera en enfatizar los aspectos positivos de las contribuciones de varios antropólogos, a partir de las publicaciones de Thomas Dwight en 1878. Subraya que en la década de los ochentas hubo una gran expansión de la disciplina en los Estados Unidos y América Latina. Al mismo tiempo, se conformaron organizaciones como la Comisión Nacional sobre Desaparición de Personas (CONADEP), el Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF) y el Equipo Colombiano de Antropología Forense (ECAAF). Rodríguez considera que la responsabilidad de los antropólogos forenses no es solamente contribuir en la identificación de la víctima y

la causa de muerte, sino también testificar en los procesos judiciales, y en casos de desapariciones y muertes por motivos políticos.

El segundo capítulo empieza con una descripción, paso a paso, de la excavación del sitio de enterramiento e investigación de la escena del crimen. Explica cómo preservar evidencias importantes dentro del contexto y evitar errores potenciales durante el proceso de recolección.

Los capítulos, del tercero al quinto y el séptimo, incluyen la valoración de las características demográficas, a saber, edad, sexo, raza y estatura. Por alguna extraña razón, el sexto capítulo, que contiene las instrucciones sobre análisis osteométrico del esqueleto postcranial, fue insertado entre los capítulos de raza y estatura.

El resto del libro hace referencia a los factores de individualización -rasgos que conducen a la identificación de una persona en particular-. En el octavo capítulo Rodríguez trata tópicos tales como el peso corporal, lateralidad, patología y estrés ocupacional. El capítulo noveno enumera marcadores adicionales, como los rasgos no métricos y la patología. Los avances en reconstrucción facial se presentan en el capítulo décimo. El autor analiza cuidadosamente el rostro detalle por detalle. El capítulo décimoprimer o aborda una de las más novedosas y controvertidas áreas de las ciencias forenses actuales: la huella del ADN. Esboza las técnicas de recolección de la evidencia, la verificación de la autenticidad, detección de la contaminación y cambios post mortem. El capítulo final presenta dos estudios de caso de homicidios que incluyen la identificación de restos óseos.

El libro finaliza con un breve resumen de los aspectos esenciales de la Antropología forense detallados en los capítulos anteriores. Después de una breve bibliografía, el autor anexa un formato de recolección de datos para uso en campo.

El libro presenta algunos errores por inadvertencia: varias erratas tipográficas que dificultan la lectura. Otra

inconsistencia se observa en la existencia de dos subtítulos diferentes. En la portada se lee «Análisis e interpretación» y en la portadilla, «Análisis e identificación». La paginación está alterada; faltan, por ejemplo las páginas 19 y 20 y no hay secuencia entre las páginas 183 y 184. El problema se repite en lo que debería ser la página 70. Las fotografías fueron sustituidas por dibujos muy esquemáticos, cuyo resultado es la ausencia de detalle; esto, por ejemplo, en las fases de la costilla podría provocar equivocaciones en la estimación de la edad. Finalmente, numerosas referencias citadas en el texto, no aparecen en la bibliografía.

Aunque mucho más simplificado y corto, este trabajo es obviamente un buen modelo basado en *The Human Skeleton in Forensic Medicine*, escrito por Krogman e Iscan (C. Thomas, Springfield, 1986), al cual Rodríguez se refiere como «la biblia de la medicina forense» (p.9). Esto lo convierte en una buena fuente para un amplio público interesado en este campo, desde estudiantes avanzados de pregrado hasta patólogos forenses y odontólogos, y en un texto de consulta elemental, pero comprensible para aquellos que se inician en este campo. Hasta el momento este libro es la guía más completa y actualizada escrita en castellano. **Mehmet Yasar Iscan, Katherine Lima-Manzella**, Department of Anthropology, Florida Atlantic University, Boca Raton, FL 33431-0991, USA.

Traducción: **María Inés Barreto**. (Universidad Nacional)

*José Vicente Rodríguez C. Introducción a la Antropología Forense: Análisis e interpretación de restos óseos humanos. Anaconda Editores, Bogotá, 1994. 326 páginas. Reseña publicada en el Book Reviews/Forensic Science International 73 (1995): 164-166.*

## Música y sociedad en los años 90

Esta compilación de ponencias y artículos escritos por varios especialistas de la investigación musical fue publicada como una de las primeras actividades que realizó el Consejo Iberoamericano de la Música, CIMUS, desde su fundación (junio de 1994). En ella, además de las actas de constitución del Consejo, se muestra el amplio espectro de la investigación musical, que no es necesariamente musicológica en el sentido estricto del término, sino una confluencia de varias disciplinas y actividades que observan la misma manifestación. Antropólogos, sociólogos, compositores, historiadores, pedagogos, intérpretes, dan su apreciación del hecho musical en la última década del siglo XX.

La música como hecho social, como manifestación de cultura, se encuentra en una sociedad de transición, como medio y expresión. Los problemas técnicos de la música como lenguaje, como forma, dan paso a la encrucijada en la cual constituye una expresión humana en sociedades cada vez más complejas y abiertas, en donde se confrontan modos, modelos de hacer y entender la música y, por supuesto, intenciones, maneras de distribuir, espacios hegemónicos para mercados específicos, conceptos estéticos, mensajes abiertos o subliminales, valores patrimoniales, la conservación de lo tradicional, o mejor, su permanencia, no sólo como forma estética, sino como sentido mismo de la vida.

Este complejo mundo debe ser visto desde diferentes ángulos. ¿Comparte la industria un mismo

espacio con los valores tradicionales? ¿Compiten los medios tecnológicos avanzados con los medios tradicionales de transmisión? ¿Tiene el mismo sentido el sonido para todos los humanos? Así se presentan los múltiples aspectos. En este ámbito surge la pregunta, ¿es válida la interdisciplinariedad para comprender un complejo cultural, o se abre más bien paso a la complementariedad entre diferentes enfoques? Creo que en el texto expuesto se da vía a la segunda opción.

«Las relaciones entre música y sociedad están marcadas hoy por el signo de la complejidad, e incluso del conflicto; el presente, si está vivo, es polémico por definición, y esa complejidad no sólo reside en la propia complejidad y pluralidad del hecho musical en sí, sino en la forma en que la problemática se desarrolla en el momento de su incardinación con los conceptos de Sociedad y Cultura hasta el punto de poder afirmarse que, al menos en España, (y con determinadas variantes también en Iberoamérica) uno de los ejes de esa problemática reside en un factor clave: la falta de implantación social de la música como valor cultural; valor cultural entendido no como elemento de estatus o prestigio social (algo que no tiene entre nosotros ni siquiera un valor de intermediación simbólica), sino propiamente la falta de implantación social de la música como valor cultural arraigado, profundo.» (Pérez Maseda, «Música y formas de aculturación», pág. 72)

«Sostengo que los medios masivos operan una constante innovación en la percepción del oyente de música, experimentando con reglas comunicativas y avanzando en la tecnología de la interacción entre el producto musical y sus consumidores. Ello propicia un clima de homogeneidad estética que va mucho más allá de las diferencias formales entre los diversos estilos musicales que circulan en el mercado. Hace una generación apenas, las diferencias de gusto eran enmarcadas por barreras de clase o de grupos de pertenencia y el

idioma de la distinción regía claramente. Hoy día los medios masivos permiten un aumento considerable del consumo musical y la distinción de clase empieza a dar lugar a un clima más cosmopolita, estimulando el convivir de estilos musicales formalmente muy distintos entre sí, pero conmensurables en cuanto parte de un mismo universo mediático que "ecualiza" o por lo menos homogeniza el impacto sensorial de la música, más allá de las convenciones estéticas específicas. «Por otro lado, las formas musicales pertenecientes a los circuitos sociales y rituales dichos tradicionales operan de un modo casi opuesto a ese modo perceptivo de los medios; su énfasis suele estar en mantener, conservar un determinado objeto sonoro con su modo específico y único de impactar los sentidos; es decir, movilizan tecnologías de la percepción extremadamente idiosincráticas, que no resisten a esa homogeneización de los medios sin perder su eficacia o volverse un mero fetiche. (Carvalho, «Centralidades rituales y desplazamientos simbólicos. Configuraciones de la sensibilidad musical contemporánea», pág. 83).

En conclusión, el texto aporta, en términos generales, una visión panorámica de la problemática y del estado de la cuestión en lo que respecta a la investigación musical y su relación con la sociedad contemporánea.

**Benjamín Yépez Ch.**, (Colciencias/ Colcultura).

*Música y Sociedad en los años 90. Actas del Consejo Iberoamericano de la Música. Consejo Iberoamericano de la Música, Madrid, 1995. 184 págs.*

*Puede adquirirse solicitándolo al Consejo Iberoamericano de la Música, CIMUS, Calle Torregalindo, 10, Madrid, 28016, España. Fax: (90-341) 3508279.*

## Antropología cognitiva

A la manera sintética, sencilla y concreta de los maestros y con una emoción que lo delata como uno de los pioneros en este campo de investigación, D'Andrade reseña y comenta el recorrido de la corriente norteamericana que en los años sesenta se conoció como "Nueva Etnografía" y que hoy tiene paralelos y extensiones en otras disciplinas de enfoque cognitivo: la lingüística, la psicología y las que se sitúan en el área de la inteligencia artificial.

La definición del campo de la antropología cognitiva es para D'Andrade: "el estudio de la relación entre la sociedad humana y el pensamiento humano. El antropólogo cognitivo estudia cómo la gente de los grupos sociales concibe y piensa sobre los objetos y eventos que constituyen su mundo —incluyendo cualquier cosa desde objetos físicos como plantas silvestres hasta eventos abstractos como la justicia social" (p.1).

Reconstruyendo en orden cronológico los debates que atraviesan la antropología contemporánea en los Estados Unidos: el mentalismo, la objetividad y el concepto de cultura, el autor nos pasea por los avatares del origen y desarrollo de esta perspectiva. Nacida paralelamente y a imagen de la más dura de las ciencias sociales, la lingüística estructural, también corre con la misma suerte: el método aplicado a un sólo nivel tiende a ocultar el conjunto, la complejidad y el dinamismo de la significación como proceso.

La convergencia de intereses con la psicología resulta muy productiva para adelantar este programa: analizar los sistemas de conocimiento. Entendidos

éstos, sea como categorías estructuradas en forma jerarquizada (taxonomías), sea como estructuración de un campo de significados a partir de la caracterización de entidades representantes de su género (*prototypes*), sea como la construcción de procesos ordenados y pautados (*schemas*).

Para el primer caso, los sistemas clasificatorios, el análisis componencial trata de descubrir cómo convergen la formalización de la semántica de las categorías de parentesco con el entendimiento del orden socio-económico-cultural. Se busca el significado de los términos, dado por sus referentes (los distintos parientes que clasifica) y se intenta expresarlo a partir de: a) términos básicos, producto de la combinación de relaciones con vocación universal (paternidad, hermandad, alianza...) y b) la aplicación de reglas de equivalencia particulares que transforman una categoría prototípica de ese sistema en las demás. En otras palabras, propone que cada sistema se construye a partir de un centro: una categoría nodular alrededor de la cual se tejen los demás términos. Esta última concepción es afín a la de prototipo desarrollada por la psicología.

Los resultados de los estudios sobre denominación de los colores en distintas culturas y las regularidades en cuanto al número de niveles de inclusión de los términos de las taxonomías populares, dan como resultado la postulación de términos y niveles básicos de carácter universal, que surgen de la convergencia entre unos centros o propiedades focales que ofrece la realidad (dando lugar al concepto de *saliency*), y de las capacidades discriminatorias de la cognición humana. Este planteamiento constituye una alternativa teórica al utilitarismo y al racionalismo en antropología.

En cada uno de los capítulos, además de la contextualización teórico metodológica, encontramos ejemplos de vocabularios, su estructuración conceptual y los supuestos asociados que los conectan como saber popular. Cita concepciones de las enfermedades, del carácter humano, de las relaciones interpersonales, de la navegación en

alta mar y su práctica en Micronesia. La contrastación transcultural de estos conocimientos permite ver las características que los hacen "humanos": coherencia, pautas de aprendizaje, subyacentes límites de complejidad simbólica, eficacia a pesar de partir de contradicciones internas, etc...

Nuevos conceptos enriquecen la investigación de los procesos de percepción, comprensión, aprendizaje y memorización que subyacen a los sistemas clasificatorios y a los sistemas de conocimiento humanos: procesos de emergencia y redes conexionistas que son modelos auto-organizadores de la percepción y del aprendizaje, abriendo un espacio a nivel de cognición y restringiendo el de la racionalización. Por otro lado está la teoría de los esquemas, que define conocimientos específicos a partir de distintas secuencias encadenadas que suponen sus propios espacios, elementos, relaciones, acciones y participantes, aliviando la memoria al segmentar el saber cultural en varios niveles que se interconectan en las circunstancias apropiadas, poniendo en acción elementos conscientes e inconscientes.

La historia y los planteamientos de este texto desafían las expectativas que en nuestro medio tenemos sobre el campo de la antropología. La combinación de teorías sobre la significación y la comprensión con un aparato formal, herramientas estadísticas y de muestreo permiten dar una luz sobre cómo funcionan en campos muy bien delimitados las relaciones entre lenguaje, símbolos, creencias, percepción y mundo. Pocos aportes nos parecen tan significativos para replantear la especificidad del concepto de cultura. **Camilo Alberto Robayo**, (Departamento de Filología e Idiomas, Universidad Nacional).

Roy D'Andrade. *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge UK: Cambridge University Press, 1995, 270 págs. 