



TEORÍAS ANTROPOLÓGICAS CONTEMPORÁNEAS
ELABORADAS EN AMÉRICA LATINA Y LAS OPCIONES
ACADÉMICAS Y POLÍTICAS QUE HEMOS TENIDO
PARA POSICIONARNOS EN LA REGIÓN

CONTEMPORARY ANTHROPOLOGICAL THEORIES DEVELOPED IN
LATIN AMERICA AND THE ACADEMIC AND POLITICAL OPTIONS
WE HAVE HAD TO POSITION OURSELVES IN THE REGION

MAZZOLDI, MAYA

Antropóloga independiente, Universidad Nacional de Colombia
Maestría en Antropología Social de la Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil
Doctoranda en Antropología, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela
Correo electrónico: mayamazoldidiaz@yahoo.com

El argumento que preparé gira en torno a dos de los interrogantes que nos convocan a esta mesa:

EN MOVIMIENTO



ANTROPOLOGÍAS

¿Qué une hoy en día a las teorías antropológicas contemporáneas¹ elaboradas en América Latina? y ¿Qué opciones académicas y políticas hemos creado para posicionarnos en la región?

Para comenzar expongo el lugar desde el cual hago esta intervención, mi perspectiva como profesional, nacida en Colombia, graduada de la carrera de antropología de una universidad pública en mi país y con estudios de posgrado en antropología en dos universidades igualmente públicas (estadales) de América Latina: maestría en antropología social en Brasil y doctorado en antropología en Venezuela. Por más de quince años he ejercido mi profesión en el ámbito de la antropología aplicada; mi práctica docente ha sido breve, el ritmo de producción intelectual que mantengo deriva de mi condición como investigadora independiente y estudiante de doctorado. Desde esta posición marginal respecto a algún establecimiento académico en particular, reconozco las relaciones de poder que restringen y controlan la producción del conocimiento social.



¹ Nos referimos a ‘antropologías del mundo’, ‘antropologías periféricas’, ‘antropologías disidentes’, ‘antropologías del sur’ ya mencionadas en la presentación de la mesa. Ello implica la perspectiva de Esteban Krotz quien en 1993 habla de las ‘antropologías del sur’ como secundarias ante las ‘antropologías del norte’ originarias; la visión elaborada en los años noventa del siglo XX por Roberto Cardoso de Oliveira a partir de la teoría de la dependencia y que deriva en la diferenciación de ‘antropologías centrales’ y ‘periféricas’. Las ‘antropologías disidentes’ plantean un enfoque crítico con respecto a concepciones y prácticas hegemónicas producidas en los centros académicos (Pérez 2010, Restrepo 2006, 2012). Finalmente los análisis de Arturo Escobar y Gustavo Lins Ribeiro conducen en 2009 a la formación como grupo de unas ‘antropologías del mundo’ intercomunicadas a través de una página web (en la cual el inglés es predominante, el español, francés y portugués son secundarios) que hace un enlace con la producción antropológica de otros países del mundo, del norte y del sur.

Ahora, en la reflexión que hacía el profesor de estudios culturales y antropólogo colombiano Eduardo Restrepo,² el estudio de las relaciones asimétricas de poder “entre los establecimientos antropológicos de las distintas regiones y países” (2006, 45) no altera la reproducción de las hegemonías existente en el campo antropológico mundial: antropologías locales en países no-occidentales, antropologías hechas por foráneos-occidentales en países del sur; antropologías dominantes o centrales (nacionales e internacionales) y antropologías periféricas (nacionales e internacionales). Andrea Lissett Pérez³ hace especial énfasis en el grupo de dicotomías interrelacionadas que subyace en “la producción, circulación y validación del conocimiento antropológico en el escenario del orden mundial de la antropología:⁴ norte/sur, hegemonía/subalternidad, centro/periferia; universalidad/localismo; científicidad/compromiso”. En su ensayo podemos reconocer cómo esta tensión dialéctica en la historia de la antropología en América Latina y en Colombia ha sido otro ejemplo de la dominación del patrón occidental del pensamiento y de la lógica de funcionamiento del *logocentrismo* (*falogocentrismo*).

El uso del binomio centro/periferia para describir “las desigualdades estructurales de las distintas antropologías”⁵ se remonta a la década de 1980 cuando Tomas Gerholm y Ulf Hanners (1982) señalan la existencia de “antro-

² Eduardo Restrepo, “Diferencia, hegemonía y disciplinación en antropología,” *Colombia Universitas Humanística*, no. 62 (2006): 43-70.

³ Andrea Lissett Pérez, “Antropologías periféricas. Una mirada a la construcción de la antropología en Colombia,” *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, vol. 24, no. 41 (2010): 399-430.

⁴ Andrea Lissett Pérez, “Antropologías periféricas...,” 401.

⁵ *Ibíd.*



EN MOVIMIENTO

ANTROPOLOGÍAS

pologías nacionales”.⁶ En la siguiente década un ‘monitoreo’ de las antropologías producidas en América Latina fue expuesto desde México por el profesor, filósofo y antropólogo español Esteban Krotz, teniendo como punto de partida el ámbito de origen de la disciplina en el norte. Era evidente que en dicho árbol genealógico el binomio norte/sur colocaría en una posición cronotópica a las antropologías del sur situadas como sucesoras de la antropología noratlántica originaria. El profesor y antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira⁷ utilizaría otra contraposición al distinguir entre antropologías metropolitanas o del centro (consideradas universales) y antropologías periféricas (más particulares) con respecto a la posición asimétrica de unas y otras relacionadas con un núcleo de poder o de producción del conocimiento antropológico.

Ya en la primera década del siglo XXI el colectivo de la Red de Antropologías del Mundo (RAM-WAN), sin negar la existencia de relaciones de poder asimétricas en la subsistencia de las “antropologías del mundo”, propone “pluralizar y democratizar” el campo,⁸ comenzando por los idiomas en los que se divulga internacionalmente la producción de unas antropologías nacionales.

Las antropologías del norte y del sur, las antropologías del centro y las periféricas; las antropologías del mundo, hegemónicas y subalternas; las antropologías disidentes; aún el pensamiento crítico latinoamericano; todos ineludiblemente están ligados en su raíz a la racionalidad occidental y a su patrón de pensamiento moderno: el *logocentrismo* (falocentrismo). Esta hegemonía



⁶ Eduardo Restrepo, “Diferencia, hegemonía...,” y Andrea Lissett Pérez, “Antropologías periféricas...”.

⁷ Roberto Cardoso de Oliveira, “Capítulo 6: Antropologías periféricas *versus* antropologías centrales,” en *O trabalho do antropólogo*, esc. Roberto Cardoso de Oliveira (Brasilia, Brasil: 2da edición revisada por el autor, São Paulo Editora), 107–134.

⁸ Andrea Lissett Pérez, “Antropologías periféricas...”, 401.

de la civilización occidental aparece desde las narraciones de descubridores, misioneros, cronistas, sobre la conquista (violencia) imperial y fue difundida en nuestra América mediante la secularización de las ciencias (occidentales) en colegios y universidades, a través de la traducción al castellano de lenguas y religiosidad indígenas.⁹ La imposición del imaginario judeo-cristiano va a incidir también en las colonias hispanoamericanas, justificando la expansión del horizonte cultural europeo como proyecto histórico universal. Así, mientras la colonización y el saqueo del Caribe y de América enriquecían al naciente sistema mundo capitalista el equilibrio social alcanzado por las civilizaciones nativas era destruido.

La estructura del lenguaje occidental tiende a <domesticar> la expresión de su exterioridad mediante una economía del signo; esta dialéctica entre realidad e imagen, entre significado y significante, borra la posibilidad de diferir o desplazar la significación hacia otras representaciones de la memoria, de la historia, de la vida y de la muerte. Y aún cuando la etnología (antigua cosmografía) descentra a este *logos* occidental ante la evidente historicidad paralela de otras tradiciones culturales; las teorías antropológicas, sociológicas y filosóficas de cultura, civilización, progreso, difusión, desarrollo, evolución reducirán esa plasticidad de la psique humana ocultando los pliegues particulares de su corporalidad tras la autoridad del discurso universal de la Razón y de la Ciencia occidentales.

La diversificación de aquel proyecto de modernidad forjado en el siglo XIX por los próceres ilustrados de la independencia, por los cimarrones y blancos de orilla de cada nación latinoamericana; las nociones de cultura que cir-

⁹ Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro* (Trad. Flora Botton Burlá) (edición electrónica [2014] de Sergio S. Epublibre).



culan en nuestros planteles educativos, en las calles y campos; la afirmación del origen de las ciencias en el norte,¹⁰ implican la reproducción de ese antiguo ejercicio de dominación de la psique Occidental, de la razón del Ser sobre otras invenciones particulares y la distribución-circulación de sus <objetos del pensamiento>. Nos fue impuesta una lengua, una nación, un nombre, una educación, muchas veces un destino... unos roles... Nacemos en medio de tradiciones en pugna, al interior de la familia, en la localidad, en la región, en el país, en el continente... La educación tiene como fin disciplinar nuestra conducta hacia ciertos fines sociales, despertar sentidos útiles para la reproducción de la sociedad...

Michel Foucault¹¹ describe algunos de estos dispositivos como <tecnologías de poder> y <tecnologías del yo>, las primeras determinan los fines y conductas a los que debe someterse el individuo; las segundas, permiten a la



¹⁰ En la interpretación de Esteban Krotz, “Bonfil articuló la teoría de la difusión con la antropología política, mostrando cómo todos los procesos de difusión tienen que analizarse en el marco de relaciones de poder, tanto internos (en el país) como externos (las relaciones internacionales, en las que se halla ubicado el país). “El modelo del <control cultural> para el estudio de las antropologías segundas: Una propuesta.” *Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. (CEAS)* (blog), 16 de febrero de 2017. <https://ceasmexico.wordpress.com/2017/02/16/el-modelo-del-control-cultural-para-el-estudio-de-las-antropologias-segundas-una-propuesta-anthroday/>. Véase también Jairo Tocancipá-Falla, *Antropologías en América Latina: prácticas, alcance y retos* (Colombia: Universidad del Cauca).

Sin embargo, considero que el concepto de <control cultural> creado por Bonfil Batalla (desde 1983) tiene el propósito de entrelazar identidad, grupo étnico y cultura. Así denomina <control cultural> “al conjunto de niveles, mecanismos, formas e instancias de decisión sobre los elementos culturales en una sociedad dada” lo que va a constituirse como un “sistema global de relaciones” (Bonfil Batalla 1988, 18).

¹¹ Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Buenos Aires, Argentina: Paidós).

persona actuar de cierta forma para intervenir en su cuerpo y <subjetividad> transformando así sus relaciones con los demás. A lo largo de nuestras vidas atravesamos esferas sociales, que son como los campos de una fuerza gravitacional. Los distintos rituales iniciáticos y las fiestas que marcan el ciclo vital en las culturas más tradicionales nos hablan de umbrales simbólicos construidos para la fabricación del cuerpo y de su conducta social. Por ejemplo, los colores y la ubicación de la pintura corporal; las acciones y transformaciones en los mitos amerindios; las fábulas afrodescendientes; los cuentos del folklor europeo: nos dicen qué no debemos hacer, hasta dónde podemos ir, con qué actitud debemos ir...

En el pensamiento occidental europeo la dialéctica del señor y el esclavo; la constante vigilia del logos hegeliano ha dominado históricamente en el mundo del trabajo, sin embargo, textos analíticos y transgresivos como los de Georges Bataille rompen con esa estrategia para lograr despertar de ese “sueño de la razón” con disciplina y un “método de meditación”.¹² Con la “puesta en juego de la vida mirando de frente a la muerte” Bataille inscribe una “operación soberana” que excede las oposiciones de conceptos que rigen en la historia de la metafísica; este acto de alzarse “por encima de la vida” permite al siervo acceder al señorío, “al *para-sí*, a la libertad, al reconocimiento” pues en el centro del hegelianismo, el señor ha mantenido la angustia de la muerte, se ha apropiado de la finitud de la vida. La diferencia del *sentido* entonces, entre el señorío y la soberanía, produce un intervalo sin-sentido, “la puesta en juego

¹² Jacques Derrida, “De la economía restringida a la economía general: Un hegelianismo sin reserva,” en *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver (Barcelona: Ed. Anthropos), 345. Entre otros, los textos de Bataille a los que hace referencia Derrida son *El Culpable*, *La experiencia interior* y *Teoría de la religión*.



de la vida” es un momento, una etapa en la historia de la conciencia de sí y de la fenomenalidad.¹³

En la historia esa pérdida inevitable de sentido, eso desconocido en relación con lo conocido impulsa al ser humano a diseminar la presentación del sentido en múltiples simbolismos y prácticas... Sin embargo hemos aprendido que la conciencia de sí (moderna) adquiere la forma del Ser como ‘Espíritu Absoluto’, primera realidad existente, el Ser de la realidad es representado como Uno, llamado *Logos*, única conciencia racional. El proyecto hegeliano entendido como filosofía dialéctica de la historia va a configurar un sentido único racional para la edificación de la cultura humana, producto del sacrificio y del trabajo; en el cual el señor sigue siendo soberano y el esclavo servil. En Marx esa teoría objetiva busca la liberación del siervo integrándolo a la soberanía absoluta de la economía,¹⁴ es decir, al desarrollo (tecnología) de las fuerzas productivas y la continua lucha de clases en la sociedad capitalista industrializada.

El legado de esta filosofía europea universalizada fue la yuxtaposición de relaciones de dominación sobre la historia, sobre *lo vivido*, sobre las inscripciones culturales existentes en nuestra América. En la cima de esta historia evolutiva estaría la civilización europea, el modo de producción capitalista y su filosofía del trabajo o de la razón. Hasta los años setenta del siglo XX la cos-



¹³ Jacques Derrida, “De la economía restringida...,” 349.

¹⁴ Cornelius Castoriadis explica la noción de *economía* de Marx en *El Capital*: “the system of abstract and quantifiable relations which, starting from a certain type of appropriation of the productive resources (whether this appropriation possesses the legal guarantee of ownership or simply translates a fact of power of control) determines the formation, exchange and distribution of values. These relations, whose function is held to be governed by specific laws, independently of other social relations, cannot be set up as an autonomous system... It is under capitalism that the economy has shown the greatest tendency to <become autonomous> as a sphere of social activity”. *The imaginary institution of society* (United Kingdom: Polity Press), 17.

movisión y los modos de producción indígena y campesino más vinculados a la tierra, al no estar definidos por la racionalidad positivista, eran leídos a partir de la teoría materialista de la historia como primitivos, prelógicos, prepolíticos, precapitalistas o feudales.

Es por ello que subrayo la importancia de la *liminaridad* como espacio cargado de creatividad, entre la vida interior (la subjetividad) y la exterioridad pautada por el dispositivo cultural hegemónico (el sistema capitalista, neoliberal). Nacemos al interior de tradiciones particulares y a medida que crecemos incorporamos sus estructuras significantes, participamos de sus instituciones sociales, interactuamos con su tecnología, nos informamos a través de sus medios de comunicación, pero luego también está en nuestro poder desplazarnos a contracorriente entre uno y otro espacio significativo del orden social hegemónico. El reconocimiento de las fuerzas heterogéneas de la historia y de las formas de conocimiento que participan en nuestra comunidad y en otras comunidades o formaciones sociales, hace de nosotros actores no-neutrales.

La etnología nos ha mostrado que existen tantas otras economías alternativas como procesos socio-culturales en los que circulan objetos y saberes; la historicidad de esas articulaciones con/en el mundo es impredecible, por ello la expresión misma de lo construido como <pensamiento racional> pierde su sentido absoluto para abrirse a una comprensión heteroglósica de lo real, en la que otros sentidos del lenguaje y de la diferencia participan del encadenamiento: corporalidades, modos de vivir, socialidades, religiosidades.

Como antropólogas/os del sur nuestros desplazamientos y aprendizaje en el trato con la gente nos van haciendo sensibles a los espacios liminares que atraviesan sus vidas; los límites de nuestras diferencias y comunidad(es) pueden encontrarse a través de un diálogo respetuoso entre una y otra percepción



de lo real, entre investigadora/es e investigados/as al momento de traducir el entendimiento de cada cual, de expresar lo conversado. Al procurar recordar, componer y narrar nuestra experiencia desde esa relación o relaciones sociales, desde los valores de ese otro lugar, estamos abandonando las certezas de la racionalidad en la que vivimos ciegamente. De forma que el conocimiento entretejido más allá de nuestra realidad transforma nuestras palabras y prácticas, nos aparta del interés mercantil (la economía restringida) sobre la vida acercándonos a lenguajes plenos, excedentes de significación y vida, como la fiesta, la música, la danza, el canto, el llanto, el arte.



¿QUÉ ESTRATEGIAS O QUÉ OPCIONES POLÍTICAS Y ACADÉMICAS HAN SURGIDO EN LA REGIÓN?

Los actos de insurrección o de rebelión de los grupos subalternos representan para el imaginario de las ciencias sociales una transición, un deslizamiento de lo indeterminado entre sistemas significativos. Los saberes y prácticas insurgentes, las expresiones de resistencia de los colectivos subalternos, alteran la condición de su existencia en la historia de los vencedores; sus figuras se hacen fantasmales. Pueden ser interpretadas como <diferencia diferenciadora activa> de la que habla Nelly Richard¹⁵ en el marco de la crítica cultural latinoamericana.

¹⁵ Nelly Richard, "Globalización académica, estudios culturales y crítica Latinoamericana", en *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas*, comp. Daniel Mato (Argentina: CLACSO), 455-470. Ver también Nelly Richard, (1998) "Intersectando Latinoamérica con el Latinoamericanismo: Discurso académico y crítica cultural", en *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, eds. Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (México: Miguel Ángel Porrúa Editorial), 185-206.

Desde la *liminaridad* de ese devenir contra-histórico podemos escuchar a través de quien conversa cómo participa en su memoria el imaginario silenciado de una praxis cultural basada en la 'tradicción de los oprimidos'.¹⁶ La huella de estas acciones colectivas de insurgencia, la voz y la posición del subalterno en los relatos de la explotación y la dominación, son para el sujeto crítico –descolonizador, poscolonial, anticolonial, antiimperialista– expresiones de una conciencia desalienada subyacentes a una relación de diálogo con esa diferencia. Las posibilidades de autodeterminación de esta estrategia revolucionaria están en el desplazamiento de los límites del espacio historicista trazados por la aplanadora cultural hegemónica; en prácticas fantasmales (de una subjetividad rebelde) creadoras de pensamiento crítico, más allá de los deseos universales de la cultura de consumo y del consumo de cultura; en contra de las representaciones positivistas de la Historia.

La socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, profesora de la Universidad Mayor de San Andrés en La Paz y militante en los años setenta y ochenta de la reorganización del movimiento indígena-campesino aymara, en *Ch'iixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*,¹⁷ cuenta sus reflexiones y las de otro sociólogo, Pablo González Casanova, en torno a las

¹⁶ En su trabajo sobre la historia oral, Martin Lienhard cita al historiador Carlo Ginzburg (*Rapporti di forza. Storia, retórica, prova*, Milano: Feltrinelli, 2000) quien recuerda la tarea de los <materialistas históricos> de la que hablaba Walter Benjamin en la época de auge del fascismo: cuestionar la historia de los vencedores, <cepillar la historia a contrapelo>, oponerle una historia otra, basada en la <tradicción de los oprimidos>. *Disidentes, Rebeldes, Insurgentes. Resistencia indígena y negra en América Latina. Ensayos de historia testimonial* (Madrid, España: Ed. Iberoamericana), 28.

¹⁷ Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'iixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón).



condiciones históricas, políticas y culturales del <colonialismo interno>¹⁸ que se vivía en Bolivia y en la región andina. Durante la década de los sesenta ambos colegas denunciaron al interior de la izquierda boliviana un “complejo de superioridad de los intelectuales de clase media respecto de sus pares indígenas”.¹⁹ Entre esta élite nacionalista y los pueblos indígenas se imponía una teoría materialista de la historia en la cual el estado de las técnicas de una sociedad indicaba su cercanía o distancia respecto al modelo europeo de la sociedad moderna y de la economía capitalista. Desde ese recoveco del mito positivista e ilustrado, la Razón y el Progreso como estandartes de una frontera dejaban al margen aquello desconocido, no-definido por el ser absoluto de su Historia.

También Álvaro García Linera,²⁰ quien fuera militante de la Ofensiva Roja de los Ayllus Tupakaristas y de su brazo armado, el Ejército Guerrillero Túpac Katari, describe esta hegemonía monocultural: “Bolivia es un país donde coexisten desarticuladamente varias civilizaciones pero donde la estructura estatal recoge la lógica organizativa de una sola de ellas, la moderna mercantil capitalista”.²¹ Durante los años cuarenta y cincuenta se desplegó una modernidad capitalista del trabajo y bajo esta racionalidad surgió el movimiento



¹⁸ Silvia Rivera Cusicanqui utiliza el concepto “colonialismo interno” definido por Pablo González Casanova en 1969 como estructura arborescente formada por élites políticas y económicas en América. Para Rivera Cusicanqui (2010, 63) “se reproduce en pequeño en el escenario de las ciencias sociales de la región andina”. Para una ampliación de la historia de esta categoría, véase: Pablo González Casanova, “Colonialismo Interno. Una redefinición,” en *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, comps. Atilio A. Borón *et al* (Buenos Aires, Argentina: Colección Campus Virtual, CLACSO), 409–434.

¹⁹ Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión...*, 67.

²⁰ Álvaro García Linera, *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (Cuba: Fondo Editorial Casa de Las Américas).

²¹ *Ibíd.*, 197.

de liberación del proletariado obrero y fabril que tenía como programa lograr la homogeneización cultural de las relaciones de producción de comunidades tradicionales como la campesina y la indígena.²² En el nacionalismo boliviano de los años sesenta no había lugar para el indígena, la elite marxista reproducía otra forma de dominación cultural al interior de las relaciones inter-étnicas: la identidad del indígena era silenciada; las prácticas tradicionales, las diferencias culturales y las formas de historicidad indígenas-campesinas no podían participar activamente en el proceso de construcción de la nación.²³ A propósito de esta lógica colonial al interior de los estados nacionales, el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez²⁴ se detiene en la postura crítica del grupo de intelectuales que, junto al historiador hindú Ranajit Guha, fundaron en 1982 el colectivo editorial *Estudios Subalternos o poscoloniales*. Su trabajo rechaza “el imaginario colonialista proyectado sobre el pueblo indio por los científicos sociales, los historiadores y las élites políticas” nacionales que explican el proceso independentista en la India (de 1947) como “realización del proyecto cristiano-humanista de redención universal”. En la perspectiva de los historiadores indios esa retórica imperialista reproduce las “figuras discursivas que sirvieron para legitimar el colonialismo europeo en ultramar”; invalida y neutraliza las narraciones anticolonialistas de la tradición hindú.²⁵

²² *Ibíd.*

²³ Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'iixinakax utxiwa: Una reflexión...*

²⁴ Santiago Castro-Gómez, "Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón", en *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate)*, eds. Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (México: Miguel Ángel Porrúa Editorial), 122-153.

²⁵ Santiago Castro-Gómez, "Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización..." 126.



En este sentido el cuestionamiento de Silvia Rivera Cusicanqui quiere ir más allá de la realidad (geocultural y política) boliviana para reivindicar la fuerza discursiva de la subalternidad indígena, silenciada por la hegemonía monocultural de las élites políticas e intelectuales en la región andina: el proyecto de los Katari-Amaru para la “*descolonización* de los imaginarios y de las formas de representación”²⁶ hacía parte de una lucha por la autodeterminación política y religiosa que de lograrse daría espacio a una modernidad indígena. Su levantamiento en 1979 planteó a Bolivia la necesidad de “una radical y profunda descolonización en sus estructuras políticas, económicas y sobre todo mentales”. Sin embargo, todavía en 1983 los “movimientos y levantamientos del campesinado andino” eran descritos por la intelligentsia local como <prepolíticos>,²⁷ de manera que las pulsiones transformativas <desde abajo>²⁸ fueron dejadas a la sombra ante el predominio del “gatopardismo de las élites políticas y económicas en América” que se expresaba en el ámbito de las ciencias sociales.

Lo paradójico es que años después las universidades y centros de investigación importaran la crítica del pensamiento poscolonial, producto elaborado por las “corrientes disciplinarias y modas académicas del norte, con sus equivalentes en el sur”,²⁹ que sería difundido como nueva área del discurso científico social en Latinoamérica. Este destino de la ideología indígena katarista



²⁶ Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'iixinakax utxiwa: Una reflexión...*, 54.

²⁷ *Ibíd.*, 56.

²⁸ E.P. Thompson (citado en Archila Neira), en su famosa obra sobre la formación de la clase obrera inglesa, acuña la expresión de <una historia desde abajo hacia arriba> que “literalmente significaba invertir la tradición historiográfica dedicada a estudiar a los vencedores, obviamente, sin descuidarlos”. “Voces subalternas e historia oral” (2005): 295.

²⁹ Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'iixinakax utxiwa: una reflexión...*, 63.

confirma el alcance de la división internacional del trabajo (entre países del primer mundo productores de bienes industriales y países del tercer mundo productores de materia prima) en la producción de conocimiento, “las ideas también salen del país convertidas en materia prima, que vuelve regurgitada en gran mescolanza bajo la forma de producto terminado”.³⁰

Entre otras nociones de origen latinoamericano que hoy son reconocidas por cierta discursividad poscolonial y bilingüe (dada la traducción jerarquizada de textos del inglés al castellano) por la participación de sus autores en la academia norteamericana y latinoamericana tenemos: colonialidad del saber; geopolítica del conocimiento y diferencia colonial de Walter Mignolo (crítico literario argentino, profesor de la Universidad de Duke, Carolina del Norte, en Estados Unidos) y colonialidad del poder de Aníbal Quijano (sociólogo peruano, recientemente fallecido quien era profesor de la Universidad de Binghamton, Nueva York, en Estados Unidos).

A esto se refiere Rivera Cusicanqui cuando dice que la tarea pendiente es “realizar una economía-política del conocimiento...porque es necesario salir de la esfera de las superestructuras, desmenuzar las estrategias económicas y los mecanismos materiales que operan detrás de los discursos”.³¹ En la fase actual del capitalismo las relaciones sociales en la producción del conocimiento están marcadas por la superestructura del sistema político y económico hegemónico: las academias universitarias y centros de investigación de los países del <imperio global>;³² el reconocimiento de la genealogía del saber de los/las

³⁰ *Ibíd.*, 68.

³¹ *Ibíd.*, 65.

³² Arturo Escobar, *Más allá del tercer mundo. Globalización y Diferencia* (Bogotá: ICANH-Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca, 2005), 21.



EN MOVIMIENTO

ANTROPOLOGÍAS

académico/as que certifican las teorías; y los centros académicos metropolitanos correspondientes en los países del llamado tercer mundo, quienes reciben el saber legitimado y lo distribuyen. De forma que muchas de las categorías válidas para definir las condiciones históricas, culturales y políticas de los saberes y prácticas de los grupos subalternos en el sur todavía provienen de una estructura piramidal de poder académico ubicada en el norte, con nuevos gurús y jerarquías ventrílocuas retransmitidas para América Latina.

BIBLIOGRAFÍA



- Archila Neira, Mauricio. "Voces subalternas e historia oral." *Anuario Colombiano de Historia Social y de Cultural*, no. 32 (2005): 293–308.
- Bonfil Batalla, Guillermo. "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos." *Anuario Antropológico*, no. 86 (1988): 13–53.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. "Capítulo 6: Antropologías periféricas versus antropologías centrais." En *O trabalho do antropólogo*, escrito por Roberto Cardoso de Oliveira, 107–134. Brasilia, Brasil: 2da edición revisada por el autor, São Paulo Editora, 1998.
- Castoriadis, Cornelius. *The imaginary institution of society* (trad. Kathleen Blamey). United Kingdom: Polity Press, 1987.
- Castro-Gómez, Santiago. "Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón." En *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate)*, editado por Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, 122–153. México: Miguel Ángel Porrúa Editorial, 1998. <http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/castro/>

- Derrida, Jacques. "De la economía restringida a la economía general: Un hegelianismo sin reserva." En *La escritura y la diferencia*, traducido por Patricio Peñalver. Barcelona, España: Ed. Anthropos, 1989.
- Escobar, Arturo. *Más allá del tercer mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá: ICANH- Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca, 2005.
- Foucault, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Trad. Mercedes Allende Salazar). Buenos Aires, Argentina: Paidós, 2008.
- García Linera, Álvaro. *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Cuba: Fondo Editorial Casa de Las Américas, 2011.
- González Casanova, Pablo. "Colonialismo Interno. Una redefinición." En *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, compilado por Atilio A. Borón A. et al, 409-434. Buenos Aires, Argentina: Colección Campus Virtual, CLACSO, 2006.
- Krotz, Esteban. "El modelo del <control cultural> para el estudio de las antropologías segundas: Una propuesta." *Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. (CEAS)* (blog), 16 de febrero del 2017. <https://ceasmexico.wordpress.com/2017/02/16/el-modelo-del-control-cultural-para-el-estudio-de-las-antropologias-segundas-una-propuesta-anthroday/>.
- Lienhard, Martin. *Disidentes, Rebeldes, Insurgentes. Resistencia indígena y negra en América Latina. Ensayos de historia testimonial*. Madrid, España: Ed. Iberoamericana, 2008.
- Pérez, Andrea Lissett. "Antropologías periféricas. Una mirada a la construcción de la antropología en Colombia." *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, vol. 24, no. 41 (2010): 399-430.
- Restrepo, Eduardo. "Antropologías disidentes." *Cuadernos de Antropología Social*, no. 35 (2012): 55-69.



____. “Diferencia, hegemonía y disciplinación en antropología.” *Colombia Universitas Humanística*, no. 62 (2006): 43–70.

Richard, Nelly. “Globalización académica, estudios culturales y crítica Latinoamericana.” En *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Daniel Mato, 455–470. Argentina: CLACSO, 2005. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/mato/Richard.rtf>

____. “Intersectando Latinoamérica con el Latinoamericanismo: Discurso académico y crítica cultural.” En *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, eds. Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, 185–206. México: Miguel Ángel Porrúa Editorial, 1998. <http://ensayo.rom.uga.edu/critica/teoria/castro/>

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch’iixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón, 2010.

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro* (Trad. Flora Botton Burlá). Edición electrónica [2014] de Sergio S. Epublibre, 1982.

Togancipá-Falla, Jairo, ed. *Antropologías en América Latina: prácticas, alcance y retos*. Colombia: Universidad del Cauca.

