

# las antropologías del mundo. transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder<sup>1</sup>

**Gustavo Lins Ribeiro**

Universidade de Brasília<sup>2</sup> (Brasil)

gustavor@unb.br

**Arturo Escobar**

University of North Carolina, Chapel Hill<sup>3</sup> (Estados Unidos)

aescobar@email.unc.edu

(Traducción del manuscrito en inglés de Lorena Ham)

Artículo de reflexión

Recibido: 14 de octubre de 2005

Aceptado: 10 de noviembre de 2005

## Resumen

Desde la perspectiva de las antropologías del mundo, en este artículo exploramos la diversidad de antropologías que se practican en el mundo a principios del siglo XXI y los modos en que el potencial pluralizador de la globalización podría permitirle a los antropólogos en diferentes sitios del mundo beneficiarse de esta diversidad. Nuestra posición crítica sobre la monotonía y la naturaleza incompleta del paisaje de la antropología internacional actual, como ha sido estructurada por las fuerzas hegemónicas, surge de la convicción de que para las antropologías, si van a reproducirse y a mejorarse a sí mismas en un mundo globalizado, es una estrategia crucial (política y académicamente) asumir su propia diversidad.

**Palabras clave:** Antropologías del mundo, sistema mundo de la antropología, diversidad, antropología crítica de la antropología.

## Abstract

From world anthropologies' perspective, in this article we explore the diversity of anthropologies being practiced around the world in the early twenty-first century and the ways in which the pluralizing potential of globalization might enable anthropologists worldwide to benefit from this diversity. Our critical standpoint on the monotony and incompleteness of the current international anthropological landscape, as it has come to be structured by hegemonic forces, stems from the conviction that assuming their own diversity is a crucial (political, scholarly) strategy for anthropologies if they are to reproduce and enhance themselves in a globalized world.

**Key words:** World anthropologies, world system of anthropology, diversity, a critical anthropology of anthropology.

<sup>1</sup> Este artículo es la traducción de la introducción al libro colectivo *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*, editado por los autores que próximamente aparecerá en inglés. Sólo se han introducido unos cambios puntuales en las referencias y giros gramaticales con respecto a la versión original, así como el resumen y las palabras clave que demandan su publicación como artículo.

<sup>2</sup> Departamento de Antropología. Miembro de la Red de Antropologías del Mundo (RAM-WAN).

<sup>3</sup> Department of Anthropology. Miembro de la Red de Antropologías del Mundo (RAM-WAN).

En el libro colectivo sobre las antropologías del mundo (Ribeiro y Escobar, 2006) se explora la diversidad de antropologías que se practican en el mundo a principios del siglo XXI y los modos en que el potencial pluralizador de la globalización podría permitirle a los antropólogos en diferentes sitios del mundo beneficiarse de esta diversidad. Algunas de las transformaciones más importantes de la disciplina en el siglo XX, se debieron a los cambios en la posición del sujeto de su «objeto de estudio» por excelencia —esto es, los grupos nativos alrededor del mundo. Después de varios ciclos de críticas en la disciplina durante las últimas décadas, estamos convencidos de que el presente puede ser otro momento de reinención de la antropología, aunque esta vez más asociada con cambios en las relaciones entre antropólogos ubicados en diferentes *loci* del sistema mundo. Un mundo más pequeño ha significado un incremento en el intercambio internacional del conocimiento. En consecuencia, estamos interesados en la posibilidad de establecer nuevas condiciones y nuevos términos de conversación entre los antropólogos en un plano global. Consideramos el libro colectivo referido como una contribución a la formación de una nueva comunidad transnacional de antropólogos. Como tal, es parte de una labor más amplia en lo que llamamos proyecto de «las antropologías del mundo».<sup>4</sup>

Vemos un enorme potencial de transformación en la adopción de este proyecto, así se lo conciba en términos de diversificar las prácticas antropológicas, mientras se mantiene el sentido de la unidad de la disciplina; como si se lo

<sup>4</sup> Ver «La red de las antropologías del mundo» página *web* ([www.ram-wan.org](http://www.ram-wan.org)); ver también WAN Colectivo 2003 para un resumen sobre el proyecto. Algunos eventos relacionados con esta iniciativa incluyen, además, el simposio internacional que condujo al presente volumen, sesiones que tuvieron lugar en el encuentro de la Asociación Antropológica Estadounidense (*American Anthropological Association*) en 2002, en el Primer Congreso de Antropología Latino Americana (Argentina, 2005) y en el Congreso Colombiano de Antropología (2005), así como conferencias y debates en Australia, México, China y Japón. En 2004, en Recife, Brasil, Gustavo Lins Ribeiro y Paul Little organizaron un encuentro, financiado por la Fundación Wenner-Gren, entre catorce representantes de asociaciones antropológicas para tratar el tema de la cooperación global en antropología. Los presidentes de las asociaciones por Australia, Brasil, Canadá, Francia, Gran Bretaña, India, Sudáfrica y Estados Unidos, estuvieron presentes. Japón envió al director de relaciones internacionales de su asociación. Los presidentes de la Asociación Europea de Antropólogos Sociales, de la Asociación Latino Americana de Antropología, de la Asociación Antropológica Pan Africana y el de la Unión Internacional de Ciencias Etnológicas, estuvieron también allí. El entusiasmo de los representantes puso de manifiesto que era el momento justo para crear modos de interacción más horizontales y de intercambio en un nivel global. De esta reunión resultó la creación del Consejo Mundial de Asociaciones Antropológicas (*World Council of Anthropological Association, WCAA*), cuyo objetivo principal es el de promover un intercambio más diverso entre los antropólogos en el ámbito mundial (ver el acuerdo de la fundación del *WCAA* en [www.wcaanet.org.br](http://www.wcaanet.org.br)). Uno de los productos adicionales de este encuentro fue el debate entre los antropólogos de Australia, Brasil y Canadá, que tuvo lugar en la vigésima cuarta reunión bienal de la Asociación Brasileña de Antropología, sobre los problemas y consecuencias en torno del compromiso de los antropólogos con respecto a las luchas que, por la posesión de tierras, enfrentan las poblaciones nativas.

piensa en condiciones de anunciar una «era post–antropológica», en la que se cuestiona la idea de una antropología única o universal; creemos que, al exponer a la disciplina a nuevas posibilidades de diálogo y de intercambio entre los antropólogos del mundo, existen importantes ganancias por obtener. Sin embargo, el alcance de tales logros requiere que ocurran cambios significativos en las prácticas actuales con respecto a lo epistemológico y lo institucional. Debería quedar claro desde el principio, que cualquier movimiento inclusivo y participativo que procure incrementar la diversidad está destinado a perturbar a quienes se han beneficiado de su ausencia.

Los antropólogos siempre han estado inclinados al internacionalismo, dado que la investigación antropológica en muchos lugares ha significado viajar por el mundo y al hecho de que la antropología se ha desarrollado a través de la diseminación y expansión de los sistemas de universidades occidentales. Nuestra reflexión no es la primera que se lleva a cabo sobre la dimensión internacional de la disciplina (ver, por ejemplo, Cardoso de Oliveira, 2000; Fahim, 1982; Kroeber; 1953; y el N° 47 de la revista *Ethnos*); no obstante, el actual empeño es diferente en cuatro sentidos principales. Primero, creemos que, con la globalización, se le han abierto oportunidades heterodoxas al mundo académico. Segundo, opinamos que, por la acción política concertada, puede cobrar existencia una comunidad de antropólogos heteroglósica, democrática y transnacional. Tercero, escribimos desde un punto de vista que no pertenece al de alguna nación en particular. Y, cuarto, podemos entender la naturaleza dominante de algunos estilos de antropología sólo si la asociamos con relaciones desiguales de poder. Una perspectiva semejante bien puede originarse en nuestras propias locaciones y experiencias dentro del sistema del mundo académico. Realizamos nuestros estudios de doctorado en universidades de Estados Unidos. Uno de nosotros, Escobar, ha trabajado durante mucho tiempo en Estados Unidos y, simultáneamente, ha mantenido fuertes vínculos con la antropología de Colombia; el otro, Ribeiro, ha trabajado por mucho tiempo en las universidades de Brasil manteniendo fuertes lazos con la antropología de Estados Unidos.

### **Sistemas mundo en cambio: antropologías y diversidad**

Al aplicar la noción de Wallerstein de «sistema mundo» a la investigación de la naturaleza de las Ciencias Sociales y la academia, se sugiere que éstas también se encuentran determinadas por las relaciones de poder y la expansión capitalista eurocéntrica (Gulbenkian Commission, 1996). Este argumento

geopolítico y epistemológico puede reflejarse, por ejemplo, en las ideas de «antropologías periféricas» (Cardoso de Oliveira, 2000) y «antropologías del sur» (Krotz, 1997). Más recientemente, este argumento ha aparecido en el trabajo del antropólogo japonés Takami Kuwayama, quien, inspirado por la idea de «sistema mundo de la antropología» del antropólogo sueco Tomas Gerholm (1995), sostiene que Estados Unidos, Gran Bretaña y, en menor proporción, Francia constituyen el núcleo de un sistema semejante: «Aún cuando existen diferencias internas, su poder colectivo es tal que otros países, incluyendo aquellos del resto de Europa, han sido relegados a la periferia» (Kuwayama, 2004:9). Además, escribió:

«Puesto de una manera simple, el sistema mundo de la antropología define las políticas involucradas en la producción, diseminación y consumo del conocimiento sobre otras poblaciones y culturas. Los académicos influyentes en los países del centro están en posición de decidir a qué tipos de conocimiento se les debe conferir autoridad y atención. El sistema de evaluación de pares presente en las publicaciones prestigiosas refuerza esta estructura. Así, el conocimiento producido en la periferia, sin importar lo significativo y valioso, está destinado a permanecer oculto en lo local a menos que satisfaga los estándares y las expectativas del centro» (2004:9-10).

Kuwayama es crítico de las explicaciones que presentan a la barrera lingüística como el principal factor obstaculizador para la diseminación del conocimiento producido en la periferia (2004: 27-29). Consciente de los problemas que surgen de interpretaciones dualistas, admite la complejidad de las relaciones en y entre el centro/ periferia y la existencia de elites en la periferia que están estrechamente conectadas con aquellas del centro (2001:49-46).

A nuestra manera de ver, el enfoque de los sistemas mundo ha sido enriquecido por otras dos perspectivas importantes: las de los proyectos de las «geopolíticas del conocimiento» y de la «provincialización de Europa». Las geopolíticas del conocimiento constituyen una idea desarrollada por Walter Mignolo (2000, 2001, 2002) como parte de una crítica radical a las interpretaciones eurocéntricas de la modernidad sobre las bases de los conceptos de «pensamiento fronterizo» y «colonialidad del poder» (para una presentación detallada de esta perspectiva, ver Escobar, 2003). En estrecho diálogo con el sociólogo peruano Aníbal Quijano y el filósofo argentino Enrique Dussel (ver, por ejemplo, Quijano, 1993; Dussel, 1993), Mignolo relacionó las geopolíticas

económicas y las del conocimiento con el propósito de enfatizar la idea de que el locus de enunciación de las disciplinas está geopolíticamente marcado. El eurocentrismo puede ser transcendido sólo si abordamos el sistema mundo moderno/colonial desde su exterioridad, esto es, desde la diferencia colonial (la cara oculta de la modernidad). El resultado de tal operación es la posibilidad de aceptar la diversidad epistémica como un proyecto universal —es decir, admitiendo algo que deberíamos llamar «diversalidad», un neologismo que refleja una tensión constructiva entre la antropología como un universal y como una multiplicidad.

En cuanto el proyecto de las antropologías del mundo incorpora la diversidad como una idea clave hacia la interacción productiva global, también asociamos nuestro proyecto con el esfuerzo de Dipesh Chakrabarty por «provincializar» a Europa —es decir, evidenciar que el pensamiento y la experiencia europea están particular e históricamente localizados; no se trata de un universal como generalmente se ha asumido. Según Chakrabarty, «el pensamiento europeo es, al mismo tiempo, indispensable e inadecuado como ayuda para pensar las experiencias de la modernidad política en las naciones no occidentales» (2000:16). Mientras que trascender la modernidad eurocéntrica es una de sus metas, sostiene que el proyecto de provincializar a Europa

«no aboga por un simplista, inalcanzable rechazo a la modernidad, los valores liberales, la ciencia, la razón, las grandes narrativas, las explicaciones totales, y así sucesivamente [...] Este proyecto no puede originarse desde la postura que percibe razón/ciencia/universales que ayudan a definir a Europa como lo moderno son simplemente específicos culturales y que, en consecuencia, pertenecen sólo a las culturas europeas. El meollo del asunto no es que el racionalismo de la Ilustración es siempre irracional en sí mismo, sino que es más cuestión de documentar cómo [...] su «razón», que no siempre fue evidente para todos, se ha hecho parecer obvia mucho más allá del terreno en el que se originó» (2000: 42-43).

En su postura dialógica, Chakrabarty elude una posición romántica dualista porque reconoce que sin los universales de la Ilustración, «no podrá existir ciencia social alguna que trate temas de justicia social moderna» (2000: 5). No obstante, también subraya el hecho de que, en un mundo de academia globalizada, la traducción de una multiplicidad de formas de entender la vida en las categorías europeas universalistas es problemática (2000: 17).

Estos debates dan forma a nuestro entendimiento de las antropologías del mundo y resuenan a lo largo del libro colectivo antes referido (Ribeiro y Escobar, 2006). También nos ubican, de manera inmediata, en los campos del poder global, es decir, en espacios determinados por los intercambios desiguales entre los centros hegemónicos y los no hegemónicos. Con respecto a esto, concebimos al proyecto de las «antropologías del mundo» como uno de los que establecen y consolidan nuevos modos de relación entre las antropologías, que resultarán en el enriquecimiento de la teoría más allá de la osificada estructura actual del sistema mundo de la antropología, que impide formas más complejas de interacción productiva.

El desconocimiento de la magnitud, la complejidad y la diversidad de la producción antropológica internacional es un problema común en todas partes. ¿Cómo puede alguien hacer una síntesis compleja de las contribuciones por parte de las antropologías del mundo a la epistemología, la teoría y la metodología, si se sabe tan poco de ellas? Tal ignorancia es una parte crucial del problema actual. Por esto el proyecto de las antropologías del mundo también necesita concretar iniciativas (ver nota 4) para promover la conciencia de otros rumbos del conocimiento antropológico y para posibilitar su visibilidad. Las tecnologías de información y comunicación permiten hoy mayor comunicación entre los antropólogos en el mundo y, en consecuencia, modos más complejos de intercambio. Sin embargo, debemos enfatizar que, dados sus objetivos últimos, el proyecto de las antropologías del mundo se concibe más exactamente en términos de una postura política y teórica denominada «interculturalidad» antes que de multiculturalismo. Considérese el argumento que Néstor García Canclini presenta sobre este asunto:

«Las concepciones multiculturales admiten la *diversidad* de las culturas, destacan sus diferencias y proponen políticas de respeto relativistas que a menudo refuerzan la segregación. Por el contrario, la interculturalidad refiere a la confrontación y al entramado, a lo que pasa cuando los grupos establecen relaciones e intercambios. Ambos términos suponen dos modos de producción de lo social: la *multiculturalidad* supone la aceptación de lo que es heterogéneo; la *interculturalidad* implica que aquellos que son diferentes son lo que son en las relaciones por negociaciones, conflictos y préstamos recíprocos» (2004:15).

En este sentido, sostenemos que todas las antropologías (incluyendo, por supuesto, las hegemónicas) son capaces de contribuir de manera dialógica en la construcción de un conocimiento más heterogélico y transnacional. No pretendemos que la pluralización del poder, las historias y el conocimiento sea un fin en sí mismo; al contrario, la vemos como un paso hacia políticas post-identitarias (Clifford, 1998) desde la perspectiva de la diversidad.

No es nuestra intención proponer un modelo abstracto de lo que deberían ser las antropologías del mundo. Mas bien, sugiriendo oportunidades políticas y sociales, y medios que podrían permitir formas más complejas de prácticas antropológicas globales, esperamos alimentar discusiones y nuevos modos de interacción entre los académicos y todos aquellos interesados en la diversidad. Incluso si así lo quisiéramos, sería imposible escribir una síntesis de los múltiples aportes de las historias desconocidas o de las historias sobre las colaboraciones que todavía están por darse. El libro colectivo que editamos (Ribeiro y Escobar, 2006) es uno de los pocos trabajos en inglés en los que se trata una variedad de antropologías del mundo. Necesitaríamos de muchos otros volúmenes para hacer totalmente visibles a las audiencias globales las «antropologías sin historia», para utilizar la expresión irónica de Esteban Krotz (1997:240), y de lo que ellas podrían ofrecer a la construcción de un conocimiento antropológico plural. También necesitamos inspirar iniciativas más heterodoxas de trabajo académico en red y de publicación (en especial traducciones) para beneficiarnos de la diversidad interna global de nuestro propio campo de conocimiento. En suma, más que ofrecer suposiciones puramente teóricas sobre cómo pueden ser las antropologías del mundo, sostenemos que los cambios en las prácticas comunicativas y en los modos de intercambio entre los antropólogos del mundo resultarán en transformaciones hacia un enriquecimiento de los horizontes epistemológicos, teóricos, metodológicos y políticos de la disciplina.

El nuestro no es un proyecto dirigido al enriquecimiento de las antropologías hegemónicas sino a la creación de otros ambientes para la (re)producción de la disciplina, donde la diversidad podría conducir hacia un enriquecido conjunto de las perspectivas antropológicas. Nuestra posición crítica sobre la monotonía y la naturaleza incompleta del paisaje de la antropología internacional actual, como ha sido estructurado por las fuerzas hegemónicas, emerge en la convicción de que para las antropologías, si van a reproducirse y a mejorarse a sí mismas en un mundo globalizado, es una estrategia crucial (política y académicamente) asumir su propia diversidad. ¿Por qué deberíamos

apreciar la heterogeneidad y la diversidad más que la homogeneidad y la uniformidad en la antropología? Deberíamos hacerlo no sólo porque somos profesionalmente sensitivos frente a los asuntos de diferencia cultural y política, sino también porque, como académicos, sabemos que la diversidad y la creatividad se nutren una de la otra, que el contar con un grupo más grande de diferentes perspectivas representa una mayor capacidad para la invención (ver, por ejemplo, Lévi- Strauss 1987 [1952]).

Así, el proyecto de las antropologías del mundo apunta a la pluralización de las visiones que existen de la antropología en una coyuntura en la que prevalecen los discursos hegemónicos del Atlántico Norte sobre la diferencia. El proyecto emerge en el reconocimiento de que este es el momento justo para discutir las transformaciones de la disciplina en el mundo entero. En suma, el proyecto de las «antropologías del mundo» constituye una contribución a la articulación de las diferentes antropologías de forma que sean más concientes de las condiciones sociales, epistemológicas y políticas de su propia producción. Para lograr esta meta, nuestro libro (Ribeiro y Escobar, 2006) tiene dos propósitos interrelacionados: primero, examinar de manera crítica la diseminación internacional de la antropología como un conjunto de discursos y prácticas occidentales en transformación en y a través de los campos de poder nacionales e internacionales; y, segundo, contribuir al desarrollo de un paisaje plural de antropologías que sea menos definido por las hegemonías metropolitanas y más abierto al potencial heteroglósico de la globalización. También vemos este esfuerzo como parte de una antropología crítica de la antropología: una que descentra, historiza y pluraliza lo que por tanto tiempo se ha entendido como «antropología».

### **Transformaciones disciplinarias**

Siempre han existido conexiones muy estrechas entre los sistemas mundo de poder, el desarrollo de teoría social y los cambios en disciplinas particulares, tales como la antropología. La variedad de críticas que se han hecho a la disciplina en las décadas pasadas ha llamado nuevamente nuestra atención sobre estas interrelaciones. Desde su comienzo, la antropología ha estado vinculada de manera muy profunda con las dinámicas del sistema mundo, mediada por los procesos del colonialismo, el imperialismo, la construcción de nación y el rol cambiante de la otredad en los escenarios nacionales e internacionales. Como lo argumenta Krotz (1997), la antropología refleja las «estructuras de la alteridad» regionales, nacionales e internacionales. La conexión entre la antropología y las

políticas mundiales se aplica a todas las antropologías, a menudo de manera contrastante, pero se expresa con particular énfasis sobre las antropologías hegemónicas, a las que entendemos como el conjunto de formaciones discursivas y las prácticas institucionales asociadas con la normalización de la antropología académica llevada a cabo, en especial, en los Estados Unidos, el Reino Unido y Francia (ver Restrepo y Escobar, 2005).

La crisis de las antropologías hegemónicas después de los años 60, producto de la descolonización, las luchas anti-imperialistas, el movimiento por los derechos civiles y el surgimiento de los nacionalismos en los países del tercer mundo, es bien conocida. La «edad de la inocencia» de la antropología (Wolf, 1974) culminó en la medida en que se hizo más explícita la relación entre conocimiento y poder. A las críticas de la antropología sobrevino una «literatura de la angustia» (Ben-Ari, 1999:400), de manera que se intensificó la ambivalencia en la auto-representación de la antropología (Wolf y Jorgensen, 1975) tanto como aliada del imperialismo (Gough, 1975), como hija de la violencia (Lévi-Strauss, 1966), o como un campo revolucionario siempre dispuesto a cuestionar las demandas de superioridad de occidente (Diamond, 1964, citado en Wolf y Jorgensen, 1975). En algunas de las críticas resultantes más visionarias, uno encuentra que existe discusión en torno de los fundamentos epistemológicos, institucionales y políticos de la antropología estadounidense. Algunas críticas (ver las contribuciones de Hymes, Scholte y Diamond en Hymes, 1974) incluso ponen en cuestión la hegemonía de la «antropología de departamento» y abren una discusión sobre la movilización hacia una práctica antropológica no académica. Otros, defienden una antropología emancipatoria que debería empezar por reconocer que todas las tradiciones antropológicas están culturalmente mediadas y contextualmente situadas (Scholte, 1974). Estos esfuerzos constituyen una antropología crítica de la antropología y, en esta medida, podemos encontrar en ellos la noción de «antropologías del mundo» *in statu nascendi*.<sup>5</sup> Más tarde, otros críticos argumentaron por una praxis antropológica radical sensible a las luchas de liberación de la gente del tercer mundo (por ejemplo, Harrison, 1991) o por el desarrollo de antropologías «indígenas» o nativas como correctivo parcial al eurocentrismo de la antropología (por ejemplo, Fahim, 1982). Más conocidos aún son los análisis y las propuestas de los años 80 que se centran en la crítica de los tipos de representaciones articulados en las etnografías

<sup>5</sup> Para un análisis más contemporáneo de este tema, ver Ben Ari (1999), Mafeje (2001), Trouillot (1991) y Van Bremen y Shimizu (1999).

realistas, con un llamado concomitante a la reflexividad, el cuestionamiento de la autoridad etnográfica e innovaciones en la escritura de la cultura (Clifford y Marcus, 1986; Marcus y Fischer, 1986). Este momento «postmoderno», como ha sido categorizado por algunos de sus críticos, influenció una tendencia que cuestionaba las entonces prevalecientes concepciones de «cultura» objetivistas, normativas y esencialistas enfatizando, por el contrario, el carácter histórico, polifónico, político y discursivo de todo «hecho cultural» (por ejemplo, Comaroff y Comaroff, 1992; Dirks, Eley y Ortner, 1994; Gupta y Ferguson, 1997; Page, 1988; Rosaldo, 1989).

Vistas en retrospectiva, estas críticas tienen sus límites. Como lo plantea el antropólogo surafricano Archie Mafeje (2001:54-66), generalmente tomaron por sentado el ambiente académico en el que existía la antropología y las prácticas académicas en las que se desplegaba (ver también Fox, 1991; Kant de Lima, 1992). La mayoría de las críticas fracasaron en percibir el papel de los colonizados en las formas descolonizadas del conocimiento, y durante mucho tiempo guardaron silencio sobre las antropologías no hegemónicas (Mafeje, 2001). Algunos de estas desventajas fueron tratadas en las críticas feministas desarrolladas en el libro *Writing Culture*, entre otros, incluyendo el debate subsecuente sobre la etnografía feminista (ver, e.g., Bahar y Gordon, 1995; Gordon, 1988, 1991; Knaft, 1996:219-48; Visweswaran, 1994). Los participantes en esta tendencia correctamente articularon planteamientos de la temprana antropología marxista-feminista y la crítica a la epistemología proveniente de la teoría feminista y también de la denominada «antropología postmoderna» con la crítica social procedente de las mujeres de color y las del tercer mundo. Tratando la pregunta «sobre lo que significa ser mujer escribiendo la cultura», se unieron a una reflexión epistemológica crítica — incluyendo la relación entre antropología y feminismo (haciendo eco de un argumento anterior presentado por Strathern [1987])— con una reflexión política sobre relaciones de poder entre mujeres. Estos constituyeron pasos importantes hacia una perspectiva de las antropologías del mundo.

En general, el asunto de la diversidad de las antropologías no ha sido tratado de manera adecuada en los análisis críticos previos. La interacción internacional, por ejemplo, a menudo ha involucrado un limitado universo de intercambios. A pesar de que en algunos lugares ha aumentado la diversidad de los miembros de la academia y las nacionalidades de los «investigadores»

(en la academia de Estados Unidos, por ejemplo), este aumento raramente se ha correspondido con una incorporación activa de diversas producciones y teorías antropológicas. Esto es crucial porque, como lo plantea Krotz:

«a pesar del hecho de que los principales impulsos para la producción del conocimiento antropológico continúan viniendo de los países en los que esta ciencia se originó, tales impulsos están presentándose de manera creciente en los lugares en los que viven quienes hasta hace poco fueron los objetos favoritos del estudio antropológico. Esto requiere de la creación de nuevas estructuras para la producción del conocimiento que [...] no subordinen la diversidad cultural a un [único] modelo» (2002:399).

### **Antropologías y transnacionalismo**

La mayoría de las antropologías ha sido siempre, en mayor o en menor medida, transnacionales. No obstante, como lo argumenta Eduardo Archetti (2006), la consolidación de una «antropología internacional» usualmente ha sido un asunto del «centro» más que de las periferias. Sin embargo, las diferentes historias sobre la inmersión de los antropólogos en los procesos transnacionales —y las mutaciones de la disciplina resultantes— no pueden acomodarse fácilmente en una narrativa única de imposición, difusión, préstamo, adaptación y confrontación. Las dinámicas transnacionales en el sistema mundo han actuado simultáneamente como mecanismos de unificación y de diferenciación dependiendo de varios factores, desde la construcción de nación y de estructuras nacionales de alteridad, hasta las oportunidades para intercambios y las configuraciones institucionales, entre otras. A continuación, limitamos nuestro énfasis a los aspectos más generales de transnacionalismo en la antropología.

Rusia, Japón, China y, en América Latina, Perú y México, ofrecen casos que evidencian las dinámicas transnacionales en antropología y su relevancia para las antropologías del mundo, tal como lo ilustran Nikolai Vakhtin, Shinji Yamashita, Josephine Smart, Marisol de la Cadena y Esteban Krotz en sus contribuciones al libro colectivo ya citado (Ribeiro y Escobar, 2006). La famosa expedición Jesup, del Norte del Pacífico hacia Siberia (1897- 1902), dirigida por Franz Boas, constituye un ejemplo temprano y diciente sobre el rol de las conexiones internacionales en el desarrollo de una antropología nacional (Vakhtin, 2006). Durante este período, la etnología occidental y la rusa se

desarrollaron una delante de la otra reforzándose mutuamente. Desde 1917 hasta 1989, sin embargo, esta dimensión transnacional se alteró de manera significativa. Lo que se desarrolló durante el período soviético fue un tipo de antropología totalmente diferente, que sufrió sus avatares con los cambios de régimen político. La llegada de un número relativamente grande de académicos extranjeros para hacer trabajo de campo en Siberia después del colapso del régimen soviético, cambió muchos de los aspectos de la investigación antropológica, desde los objetos de estudio hasta los paradigmas teóricos, afectando, de muchas maneras, a la antropología de Siberia que existía entonces. Más que un conjunto de agendas puramente occidentales asegurándose a sí mismas, estas prácticas más diversas parecieron conducir hacia una mayor pluralidad antropológica (Vakhtin, 2006).

Tal vez no exista un caso más claro que el de Japón sobre la forma en la que el imperio, la nación y el transnacionalismo se han intersectado para posibilitar una trayectoria antropológica diferente (Yamashita, 2006). En este proceso de desarrollo, no existe un vínculo directo entre, por decir, una influencia internacional y el giro dado por la antropología. A pesar de estar bajo la influencia de la hegemonía occidental, la antropología japonesa evolucionó en una entidad distintiva en modos que, a menudo, escaparon de la atención incluso de los antropólogos occidentales que trabajaban en Japón. Las antropologías chinas han visto un desarrollo mucho más limitado, pero también están marcadas por la interacción entre nacionalismo, transnacionalismo y por las reacciones hacia la hegemonía occidental. Un factor crucial siempre ha constituido una ambivalencia para la antropología, motivado por sus orígenes occidentales. Como lo plantea Smart (2006), a pesar de que después de la década de 1980 se produjo un aumento en la internacionalización de la antropología china, no se manifestó una conducta lineal que guiara el proceso hacia su integración a una disciplina dominada por occidente. Por el contrario, siguieron siendo importantes las fuerzas que empujaban en dirección a la indigenización de la disciplina sobre las bases de las prioridades nacionales —en especial, la prioridad otorgada al desarrollo rural y los estudios sobre minorías étnicas—.

Las antropologías en México y en Perú han sido influenciadas de manera significativa por sus conexiones con las antropologías hegemónicas, en particular aquellas de Estados Unidos. Es menos conocido el hecho de que ellas también fueron por mucho tiempo modeladas por redes de trabajo que especialmente se desarrollaban a partir de las experiencias latinoamericanas.

La amplia presencia de poblaciones indígenas, la existencia de proyectos fuertes de construcción de nación y la persistencia de los debates sobre raza y cultura en ambos países, permitieron que los desarrollos de instituciones nacionales e internacionales condicionaran mucho sus antropologías. Como lo muestra Marisol de la Cadena (2006), uno de los elementos más formativos fue la articulación, desde la década de 1920, de una red interamericana de intelectuales, con sus centros más importantes en Perú y México, reunidos en torno de un proyecto anti-imperialista, indo-americano o *indigenista* construido sobre los pasados pre-colombino e hispánico compartidos. La intersección entre esta red de trabajo y las antropologías norteamericanas y francesas fueron complejas pero no inconsecuentes para todas las fracciones —por ejemplo, se produjo un intercambio entre las ideas de *mestizaje* latinoamericanas y las teorías de «aculturación» norteamericanas. Una interpretación diferente de las historias de las antropologías de estos dos países latinoamericanos muestra que, aún cuando, ciertamente ellas tomaron prestadas y adaptaron ideas de sus contrapartes hegemónicas, tuvieron momentos de autonomía, creatividad e independencia —es decir, momentos de «antropologías del mundo». Con su agenda radical, las redes de trabajo interamericanas de hoy de las políticas indígenas, están introduciendo cuestiones para unas políticas de las antropologías del mundo, tal vez de mayor relevancia que aquellas que están surgiendo en los centros.

La formulación de Kirin Narayan sobre el hecho de que en la actualidad los antropólogos se ven más apropiadamente «en términos de identificaciones cambiantes dentro de un campo de comunidades inter-penetrantes y en medio de relaciones de poder» (1993:671), está bien soportada por los casos que se presentan en nuestro libro ya citado. Algunos de ellos muestran que, aunque las antropologías han tendido siempre al transnacionalismo, en el pasado fueron incapaces de conectarse con el enorme potencial que la globalización de la disciplina ha creado. Las antropologías del mundo pueden florecer bajo las condiciones que existen en el presente. Esperamos que sea cada vez más claro que bien sea que uno haga referencia a Portugal, Rusia, Japón, China, México o Perú, lo que está en juego no es tanto el mantenimiento de dicotomías tales como la de lo occidental versus lo no occidental y la de lo central versus lo periférico, sino, como lo presenta Yamashita (2006), la consideración y creación de espacios comunes en los que las antropologías se han encontrado unas con otras y en los que puedan seguir encontrándose en el futuro, con el objeto de alentar la pluralización de la disciplina, aún bajo la presión de

hegemonías particulares. Las redes de trabajo transnacional y los eventos en este sentido pueden convertirse en una parte importante para agenciar las perspectivas de las antropologías del mundo.

### **Relaciones desiguales: provincialismos y cosmopolitismos invertidos**

La existencia de antropologías totalmente aisladas de las antropologías de occidente es una imposibilidad aún bajo regímenes autoritarios, tal como lo ilustran, otra vez, los casos de China y Rusia en varios momentos históricos. Incluso las perspectivas nativistas han tenido que pasar por un proceso de validación que está en buena parte mediado por occidente. Por otra parte, el hecho de que la antropología se expandió desde el Atlántico Norte hacia otros extremos del mundo, no significa que no ha recibido la influencia en sus muchos desarrollos de diferentes partes. Estamos de acuerdo con Yamashita (1998: 5) en que «si las culturas viajan de un lugar a otro, tal como lo presenta James Clifford (1992), la antropología también lo hace. A través del recorrer el mundo, en los encuentros con diferentes situaciones locales, la antropología puede enriquecerse y transformarse». Pero también es cierto que existen diferentes viajeros y formas de viajar. Las jerarquías del conocimiento se predicán sobre las jerarquías del poder social y político. Aún más, es necesario tener en mente que la circulación internacional de las ideas puede «tener el efecto de construir y reforzar la desigualdad» (L'Estoile, Neiburg y Sigaud, 2002: 23).

El intercambio desigual de la información y la teoría entre las diversas antropologías a menudo se discute bajo diferentes rótulos: antropologías centrales versus periféricas (Cardoso de Oliveira, 2000); antropologías de construcción de nación y antropologías de construcción de imperio (Stocking, 1982); antropologías hegemónicas y no hegemónicas (Ribeiro y Escobar, 2003); antropologías del sur (Krotz, 1997), entre otros. Tales clasificaciones permiten reflexionar sobre algunas de las características de las desigualdades existentes. Sin embargo, como señaló Verena Stolcke en nuestro simposio, éstas resultan ser insuficientes a la hora de entender los órdenes transnacionales actuales.

Este es en especial el caso de la muy conocida distinción entre las antropologías de la construcción de nación y las antropologías de la construcción de imperio presentada por Stocking. Esta distinción indica que para los practicantes de las llamadas antropologías imperiales existe una preferencia por la investigación realizada fuera de sus países antes que la investigación «hecha en casa». El rol que la antropología cumple en la construcción de nación es

bien conocido (para el caso de Brasil, ver, por ejemplo, Peirano, 1991); es suficiente con anotar que los antropólogos suelen contribuir en la (re)creación de ideologías sobre la unidad o la diversidad nacional amparados por la autoridad académica que se refleja en las políticas de educación e intervenciones de Estados y de organizaciones no gubernamentales. Como lo muestra vividamente Sandy Toussaint (2006), los dilemas que los antropólogos australianos enfrentan con respecto a su autoridad en los procesos de reclamación de tierra por parte de la población aborígen ilustran las intrincadas relaciones entre la antropología, los aparatos del Estado y la auto representación de la disciplina, en especial con respecto a su estatus científico.

Además, los límites de esta distinción pueden trascenderse de buena manera si recordamos que en los tiempos modernos, detrás de la construcción de imperio siempre hay un Estado-nación. En realidad, las antropologías de la construcción de imperio son también antropologías de la construcción de nación; no obstante, lo inverso no es necesariamente cierto. Más aún, hay casos en los que «las antropologías nacionales» se hacen internacionales sin volverse antropologías de la construcción de imperio, tales son los casos de Australia, Brasil, Canadá y México. Al escribir sobre la antropología brasileña, el antropólogo João Pina Cabral (2004: 263) sugirió la existencia de una quinta tradición, diferente de la norteamericana, la británica, la francesa y la alemana, una tradición «que se identifica a sí misma libre de vinculación con respecto a los proyectos imperiales que en la historia han provocado el desarrollo científico». Eduardo Archetti (2006) también muestra que una antropología hegemónica como la francesa puede dirigirse, al mismo tiempo, hacia la construcción de nación y de imperio. El ejemplo japonés es interesante en la medida en que pone de manifiesto que una antropología determinada puede alternar, con el curso del tiempo, entre ser nacional e imperial —e incluso, hoy, ser post-imperial—, según las limitaciones externas (Askew, 2003).

Esto significa que uno puede vislumbrar el desarrollo de las antropologías postnacionales y post-imperiales sobre la base de reversiones del poder que sean claves (Ribeiro, 2003). Para los casos de Latino América, dada la necesidad de «provincializar» a los Estados Unidos, uno debería contemplar proyectos de investigación enfocados sobre sujetos norteamericanos, en especial sobre aquellos que están estableciendo ideologías de poder y de prestigio. Es el momento para que los latinoamericanos desarrollen investigación sobre las elites del norte, dedicándose al estudio en más de una manera (Ribeiro, 2003, 2005). Desde otra perspectiva, apuntando a la dicotomía de Stocking, Octávio

Velho (2006) expresa preocupación sobre la posibilidad de que la clasificación de Stocking pudiera conducir hacia perspectivas neo-orientalistas que presenten a «las antropologías nacionales» como fuente de alternativas y de conocimiento *sui generis*. Es como si, dada una cierta crisis de la imaginación en el «centro», la inventiva de la «periferia» fuera la solución a un nuevo ciclo de hegemonía del Atlántico Norte.

A diferencia de las posiciones exotizantes, nuestra crítica a los intercambios desiguales entre las antropologías supone ir más allá de las estructuras de poder existentes con el fin de abrirle el camino a una heteroglósica y dialógica interacción productiva desde las muchas otras posiciones de sujeto existentes. En algunos niveles, todavía existe un modelo de antropología no marcado, normalizado y normalizante que milita contra este proyecto y que crea un tipo de ignorancia asimétrica (Chakrabarty, 2000). Vemos tal asimetría en términos de la tensión entre lo que llamamos «provincialismo metropolitano» y «cosmopolitismo provincial».

El provincialismo metropolitano es la ignorancia que los antropólogos de los centros hegemónicos tienen acerca de la producción de conocimiento antropológico en sitios no hegemónicos. El cosmopolitismo provincial refiere al muy a menudo exhaustivo conocimiento que la gente en los sitios no hegemónicos tiene de la producción de los centros hegemónicos. Una expresión de esta ignorancia asimétrica lo constituye el hecho de que mientras la historia de las antropologías universales (*i.e.* hegemónicas) se estudia a profundidad en los sitios no hegemónicos, el desarrollo de «las antropologías sin historia» es rara vez enseñado en los centros hegemónicos —y, a menudo, ni siquiera en sus propios países, donde los «clásicos» incluyen únicamente trabajos realizados por antropólogos extranjeros.

El provincialismo metropolitano y el cosmopolitismo provincial necesitan entenderse en relación con el asunto de la lengua. En un artículo no publicado, el sociólogo brasileño Renato Ortiz (sin datos sobre fecha de elaboración) muestra cómo la lengua inglesa determina la producción de debates sociológicos en toda la red mundial. Él concluye que «cuanto más central es una lengua en el mercado mundial de los bienes lingüísticos, menor es la proporción de textos que se traducen a ésta» (p. 27). Encontró que en Estados Unidos y en el Reino Unido, un poco más del 5% de las publicaciones eran traducciones de textos producidos en otras lenguas; mientras que en Francia y Alemania, la cifra estaba alrededor del 12% y, en España e Italia, aumentaba hasta llegar a un 20%. Esto dirige la atención hacia las bases sociolingüísticas del provincialismo metropolitano.

Sin duda, el inglés se ha vuelto tanto la lengua hegemónica como el medio global para la comunicación intelectual. Sin embargo, esto no debería llevarnos a pasar por alto la existencia e importancia del rol que cumplen las lenguas regionales, por nombrar algunas de ellas, el castellano, el árabe o el chino. La diversidad lingüística es parte de cualquier proyecto de las antropologías del mundo. Como advirtió Rainer Enrique Hamel (2003: 24), «el monolingüismo científico no puede sólo profundizar las desigualdades existentes en el acceso y difusión de los hallazgos científicos» sino que también puede amenazar a la diversidad científica y la diversidad conceptual. Las antropologías hegemónicas son a menudo testimonio de esta amenaza. En muchos casos se aplican las afirmaciones de Hamel sobre el hecho de que «la mayoría de los autores de los países anglo-parlantes y de sus principales colonias que escriben acerca del mundo entendido como un todo, lo hacen sin citar, en sus vastas bibliografías, ni un sólo texto producido en una lengua diferente del inglés» (2003: 20). Este es un problema particularmente apremiante en una disciplina que valora la diversidad.

La polifonía en la producción antropológica debería, por sobre todas las cosas, asegurar el reconocimiento de la amplia producción de textos antropológicos en diferentes partes del mundo, así como la adopción deliberada de pasos a seguir en procura de remediar los desbalances existentes. La traducción al inglés de más trabajos es necesaria pero insuficiente para dar acceso a la producción antropológica global. También necesitamos promover la diseminación de los trabajos de los antropólogos no metropolitanos en lenguas distintas del inglés para acrecentar aún más los intercambios horizontales. Necesitamos de más conversaciones y encuentros heterodoxos, de canales de comunicación que puedan ser significativos e interesantes para los autores de todas partes, en aras de construir y consolidar redes de trabajo profesional y proyectos más heterogéneos. Es el momento de hacer posible el policentrismo y la heteroglosia en lugar de la hegemonía monológica. Una perspectiva de las antropologías del mundo trata precisamente de volver a trabajar las divisiones existentes sin obliterar las diferencias reales que existen.

### **Los predicamentos epistemológicos y disciplinarios**

Los contextos sociales e institucionales en los que operan los antropólogos han cambiado de manera significativa durante las últimas dos décadas como resultado del avance del transnacionalismo, las presiones neoliberales y la rápida globalización (Berglund, 2006). Lo mismo puede decirse de los intereses

epistemológicos que ocupan a los antropólogos en muchas partes del mundo. El concepto de antropologías del mundo tiene un nicho especial para la formulación de preguntas sobre el conocimiento y la alteridad, porque su capacidad para provocar reflexiones teóricas y políticas vigorosas continúa siendo importante.

Se ha escrito mucho, por ejemplo, sobre la relación entre antropología y colonialismo. Se han estudiado menos las diversas reacciones de los académicos fuera de los centros euro—estadounidenses hacia las pretensiones universalistas de la antropología y su asociación con el eurocentrismo. En África, esta cuestión ha dado por resultado un debate sobre la necesidad de producir conocimiento y epistemologías africanas. Con más intensidad que en la India, donde los debates antropológicos tuvieron lugar en el contexto de las discusiones postcoloniales sobre la construcción de nación (Visvanathan, 2006), las demandas por las epistemologías nativas en África fueron opacadas por la paradoja, anotada por Mafeje (2001), de que no existe nada más occidental que las discusiones sobre epistemología. Otavio Velho (2006) sugiere que las demandas por la autenticidad pueden ser un tipo de orientalismo auto-impuesto y que la ausencia de académicos extranjeros especializados en Brasil debería haber contribuido de manera categórica a entorpecer el desarrollo de perspectivas nativistas en ese país. Sin embargo, es importante resaltar que la cuestión de las epistemologías alternativas está lejos de solucionarse. Según Shiv Visvanathan (2006), es imperioso reconocer la existencia de una multiplicidad de tiempos, formas de vida, y epistemologías como las bases para la construcción de antropologías del mundo plurales.

Entonces ¿dónde uno inicia una discusión sobre epistemología? Los argumentos de mayor alcance parecen ubicar a la antropología dentro de las estructuras de la modernidad. Se ha dicho que la antropología es parte integral de la división del trabajo intelectual moderno entre las disciplinas académicas, correspondiéndole «el lugar del salvaje» (Trouillot, 1991) —es decir, la disciplina que cumple el papel de estudiar lo «primitivo» o lo que no es «el occidente». Esta división del trabajo constituye un rasgo fundamental de la episteme moderna (en el sentido en que lo presenta Foucault, esto es, haciendo referencia a la existencia de una estructura que determina el carácter del conocimiento sin que quienes conocen tengan conciencia de ello). El conocimiento moderno está basado en el logocentrismo, es decir, en la creencia en la verdad lógica como el único fundamento válido para lograr un conocimiento racional del mundo —un mundo hecho de cosas cognoscibles y

organizables (Heidegger, 1977; Vattimo, 1991). El conocimiento moderno es también eurocéntrico en la medida en que suprime y subalterniza los conocimientos de aquellos que están por fuera de la totalidad europea (a lo que Mignolo [2000] y otros se han referido como «la colonialidad del conocimiento»). Es en este amplio contexto en el que podemos ubicar de la manera más provechosa las discusiones sobre epistemología y, de modo más radical, la diferencia epistémica en relación con las antropologías del mundo.

Las preguntas sobre el conocimiento son preguntas sobre la modernidad. Para expresarlo de una manera directa, las antropologías hegemónicas, como el resto de las ciencias sociales, han caído en la trampa de creer que no existe nada fuera de la modernidad. Es correcto mostrar cómo se negocia la modernidad, cómo se compite con ella y cómo se hibrida sobre el terreno por todo el mundo, como varios etnógrafos basados en los países del centro lo han hecho con elocuencia; no obstante estas etnografías aún albergan la idea de que la modernidad es un universal inevitable (Kahn, 2001). Este podría ser el caso, pero hay señales en las prácticas de muchos actores sociales que están en contra de esta aserción tan fuertemente sostenida (Escobar, 2004, 2003; Mignolo, 2000). No estamos hablando de los muchos casos de conocimiento indígena, por ejemplo, en campos tales como el de las demandas colectivas de tierra, el de los derechos étnicos y el de la conservación de la biodiversidad, o en los valiosos debates sobre propiedad intelectual (*e.g.* Strathern, 1999). En estos casos, como muestra Toussaint (2006) sobre las demandas aborígenes por la tierra en Australia, los antropólogos se confrontan no sólo con los múltiples conocimientos que se producen en multiplicidad de lugares y que van en múltiples direcciones, hacia arriba y hacia abajo en la jerarquía del poder, sino también con principios de traducción e (in)commensurabilidad. En la actualidad, como lo demuestra Toussaint, estos asuntos están empujando a los antropólogos hacia direcciones sin precedentes, que asociamos con las posibilidades para las antropologías del mundo.

Los debates sobre la interculturalidad entre los miembros de los movimientos sociales indígenas y étnicos y ciertas instituciones (*e.g.*, UNESCO) generan preguntas sobre traducción e (in)commensurabilidad. Cuando, en los años 60, el escritor y antropólogo peruano José María Arguedas articuló un tipo de práctica que era al mismo tiempo moderna y no moderna, occidental y no occidental, la cual se negó a verla como «híbrida», estaba comprometido con un ontologismo múltiple alimentado de igual manera por la magia y la razón, e hizo un planteamiento temprano de esta problemática (de la Cadena, 2006).

En las periferias, donde el sostenimiento del logocentrismo es más débil que en el centro, hay más espacio para debates plurales epistemológico-políticos; en este plano, por ejemplo, el multiculturalismo liberal en los Estados Unidos encuentra una contraparte en la interculturalidad radical de los Andes. La articulación de la modernidad con la indigeneidad presupuesta por la noción de interculturalidad, como lo escribe de la Cadena (2006), presenta un reto ontológico y epistémico al supuesto de una modernidad que lo determina todo. Las subjetividades interculturales podrían no necesariamente encontrarse en un viaje final y definitivo hacia la modernidad, aún cuando ellas pudieran encontrar fuentes de valor e incluso aliados firmes en muchos de los rasgos de la modernidad. Este es el motivo por el cual, para muchos movimientos indígenas y étnicos, la creación de conocimientos alternativos y, aún más, de centros alternativos de conocimiento (como la innovadora Universidad Intercultural en Quito, establecida por miembros de movimientos indígenas), constituye un aspecto importante de su lucha. Lo que está en juego aquí es la premisa de que el mundo es poblado por una multiplicidad de tiempos, formas de vida y epistemologías; esto parece ser más claro hoy para los actores sociales comprometidos en las luchas por la diferencia cultural que para muchos académicos. Como un diálogo de culturas en contextos de poder, la interculturalidad presenta a los antropólogos con oportunidades políticamente ricas para que se produzca el compromiso epistemológico y la práctica de las antropologías en lo plural. Esta idea también se aplica a las múltiples modernidades en el occidente, tal como lo ejemplifica el análisis del caso de los británicos presentado por Eeva Berglund (2006).

Esto no significa que las epistemologías modernistas y las políticas basadas en suposiciones realistas sean irrelevantes. Susana Narotzky (2006) sostiene que es imposible eliminar del todo los universales o evitar las estructuras unitarias, con el objeto de que tengan lugar los proyectos políticos compartidos. Aún en este plano, las condiciones para la política de la epistemología y para la epistemología de la política también han cambiado. Ante todo, ahora se acepta que existe una pluralidad de posibilidades políticamente comprometidas para la producción de conocimiento —es decir, para proyectos de transformación social contra las hegemonías sobre la base de órdenes alternativos de conocimiento. Desde la perspectiva de las antropologías del mundo, incluso las ideas sobre compromiso político desde la perspectiva de los paradigmas realistas podrían desafiar las prácticas antropológicas establecidas, tales como la objetivación y la distancia característica de la

mayoría de la observación participante. Al mismo tiempo, esta perspectiva tendría que explicitar ideas sobre la responsabilidad que superen el compromiso durante la estadía de campo. Los investigadores que están trabajando desde la perspectiva de las antropologías del mundo deberían considerar la formación de conocimientos diversos con agendas políticas diversas, todas ellas ubicadas en su respectivo proceso de producción.

Ciertamente, el pluralismo cognitivo ha existido a lo largo de la historia, como muestra Archetti (2006) en el caso del antropólogo colonial francés Michel Leiris (ver también el análisis de Nugent [2002] sobre la persistencia de cánones alternativos a lo largo de la historia de la disciplina). Si este pluralismo fuese hoy a hacerse más prominente, se tendría un antídoto efectivo contra las formas más homogeneizantes de la profesionalización.

### **La antropología actual y las antropologías del mundo**

La antropología, como menciona sobre la India Visvanathan (2006), no es sólo una práctica Foucaultiana sino también «un compendio de sueños alternativos» —un proyecto abierto en el que se recrean múltiples posibilidades tanto para sí como para el mundo. Este principio se aplica a todas las antropologías, en mayor o menor medida, y en varios puntos de sus variadas historias. Todas las antropologías han tenido personajes en desacuerdo, conocimientos alternativos, experimentos fallidos y épocas ocasionales de creatividad y revolución. Podría decirse que la mayor parte del tiempo y en la mayoría de lugares, la antropología (en su sentido singular, no plural) ha operado dentro de los límites establecidos aún cuando, como varios de nuestros autores han afirmado, las historias del campo no se agotan en las lógicas científicas, institucionales o de mercado. Pero es en los momentos de marginalidad, disenso o de extrema creatividad fuera de esas fronteras —y antes de que tales momentos sean domesticados o normalizados— en los que podemos ver con más claridad elementos de, y para, las antropologías del mundo.

Para dar un ejemplo, otra vez de Visvanathan (2006), es en el enraizamiento, eclecticismo e imaginación plural de la antropología del desarrollo de la escuela Lucknow —antes de que fuera derrotada por la antropología de la Escuela de Economía de Delhi, con sus expectativas de desarrollo planificado a partir de la independencia— que encontramos un paisaje plural de posibilidades antropológicas. Para dar otro ejemplo, al tratar el trabajo del indólogo francés, Louis Dumont como un texto abierto, ya sea en India, Noruega o Brasil, los

practicantes se mueven en nuevas direcciones. Al actuar de tal modo, trabajaron sobre predicamentos no resueltos o a partir de las ausencias en la conceptualización de Dumont.

Bien puede ser que el concepto de «antropologías del mundo» —en tanto distinto del de «antropología internacional» — es una problemática para la cual aún no hemos encontrado suficientes preguntas, si por tal queremos referirnos a la cabal emergencia de un espacio antropológico que funcione más como una multiplicidad que como una simple práctica autorizante, una matriz compartida, o como un universal, así sea cuestionado. Estas consecuencias son subrayadas por Johannes Fabian (2006). Las preguntas que él se hace sobre cómo las antropologías deberían retar lo ya establecido de la disciplina con respecto a qué, quién, dónde, cuándo y cómo, constituyen un lugar para empezar. A esta lista necesitamos agregar el crucial «para qué», es decir, la pregunta ética-política ¿para qué es la antropología?

También necesitamos aprender a hacer preguntas que surjan desde más allá del dominio académico reinante. Lo mínimo que podemos mencionar con respecto a esto es que los actores culturales y políticos de fuera del centro que han surgido durante las últimas dos décadas, dejan claro que están produciendo conocimiento sobre procesos culturales y sociales que deben tomarse con seriedad.<sup>6</sup> Hay escaso indicio de que las antropologías hegemónicas están abordando este asunto. Para empezar, como sabemos, los antropólogos de las metrópolis rara vez han tenido en cuenta con seriedad a sus contrapartes de los países periféricos en los que ellos trabajan. Varios de los colaboradores del libro colectivo citado (Ribeiro y Escobar, 2006) presentan observaciones, si no quejas, sobre esta falta, ya sea sobre cómo los antropólogos locales han sido considerados por sus colegas de los centros simplemente como informantes, o sobre cómo se han ignorado sus escritos o sus posiciones políticas.

El desarrollo de las antropologías del mundo significa que el «dónde» de la disciplina debe pasar por un cambio radical. Más allá del «en cualquier otra parte», los sitios de trabajo antropológico podrían, a ciencia cierta, ser «aquí y en cualquier otra parte» y sus interconexiones. Esta aún por observarse si la pluralización del lugar de la antropología significará su definitivo desprendimiento de la prisión del «lugar del salvaje». Si este fuera el caso, la

<sup>6</sup> En la Universidad de Carolina del Norte-Chapel Hill, un grupo interdisciplinario de investigación sobre movimientos sociales, ligado al Departamento de Antropología, se basa en la idea de que los activistas de estos movimientos deben ser tomados con seriedad como productores de conocimiento. Para mayor información, ver su página electrónica (<http://www.unc.edu/smwg>).

antropología en su sentido singular (esto es, como una forma moderna de conocimiento experto interesado en la otredad) finalmente se liberaría de la división internacional del trabajo intelectual establecido desde el final del siglo dieciocho y, en realidad, podría ser la primera disciplina en hacerlo de manera satisfactoria (Restrepo y Escobar, 2005). El resultado sería un panorama plural de antropologías del mundo ya no más restringido por los universales de la modernidad sino tendiente a una variedad de universalismos en competencia y abiertos con luchas en torno a ellos.

La multiplicación de los sujetos, sitios de campo y productores de conocimiento han estado también en el corazón de la transformación de la antropología. Sugerimos que una de las respuestas que deberíamos dar a la pregunta del «qué» —esto es, ¿qué deberíamos estudiar? — en aras de orientarnos hacia las antropologías del mundo es «estudiarnos mutuamente». Esto requiere de, primero, la escritura de las historias de aquellas «antropologías sin historia».

La mayor parte de las versiones de la historia de la antropología son historias de los centros; sabemos muy poco sobre las historias de las antropologías y las prácticas no hegemónicas. Por suerte, en algunos centros, las feministas y las minorías étnicas, tales como los indígenas y los afroamericanos, han empezado a escribir esas otras historias. Considerar atentamente las diferencias epistémicas, epistemológicas y políticas es un requisito indispensable para las antropologías del mundo, es decir, para descentralizar el sistema mundo actual de la antropología. En el proceso, podríamos descubrir otros tópicos de relevancia antropológica y otros métodos y perspectivas con las cuales estudiarlos. De este modo, el «cómo» de la práctica antropológica debería verse afectado por este cambio en el «qué». El proyecto de las antropologías del mundo apunta a la construcción de marcos teóricos policéntricos. Un acto semejante, como el multiculturalismo policéntrico (Shohat y Stam, 1994; Turner, 1994), exige la reconceptualización de las relaciones entre las comunidades antropológicas.

Lo anterior nos lleva a formularnos una última pregunta, el «para qué» de nuestra práctica. Y allí, a pesar del hecho de que la mayoría de los antropólogos en el mundo tienen una orientación política, encontramos mucha controversia y desacuerdo. Las ideas suponen un rango que va desde la urgencia por producir conocimiento aplicable a las necesidades más apremiantes del momento, o conocimientos que sean relevantes a las situaciones políticas, hasta el más amplio propósito de conocimiento para la transformación social radical. Pocos

de los autores de nuestro libro colectivo, si acaso alguno, suscribirían la famosa respuesta de Clifford Geertz, «para ampliar el universo del discurso humano» y para hacer asequibles a todos las respuestas que otros han dado a los predicamentos culturales así como «para incluirlas en el registro consultable de lo que el ser humano ha dicho» (1973: 30). Más aún, pocos cuestionarían la ya hoy posición postestructuralista estándar del análisis crítico de los regímenes de verdad encarnados en discursos y prácticas y cómo funcionan para autorizar agendas particulares. Estas posiciones son significativas, pero insuficientes. No hay claridad sobre cómo ir más allá y, ciertamente, no existe una única respuesta que es acertada siempre y para todos.

Paul Nkwi (2006) describe un ejemplo sobre para qué podría servir la antropología. Él sostiene que el giro hacia la antropología del desarrollo aplicada, que se dio en África, constituyó un medio para la rehabilitación de una disciplina tan maculada por la administración colonial y considerada inútil —e incluso, un impedimento— para la construcción de nación; también constituyó una ocasión para tener un efecto sobre las intervenciones desarrollistas. Para Nkwi, los colegas africanos no se entusiasmaron mucho con el debate entre lo académico y lo aplicado como sí se aventuraron a desarrollar una práctica profesional y política bajo las limitaciones existentes. Como resultado de esto, la división entre las dos prácticas fue debilitada.

Otros académicos africanos argumentan la necesidad de subvertir las políticas del conocimiento existentes y de tomar en serio los discursos antropológicos plurales y situados. El concepto de una «era post-etnológica» propuesto por Mafeje (2001), apunta en esta dirección. Mafeje sugiere un número de acciones en este respecto, incluyendo el desarrollo de un enfoque deconstruccionista desde una perspectiva africana; un enfoque no disciplinario —un tipo de préstamo libre desde cualquier campo sin preocuparse por las reglas disciplinarias o los métodos; un encuadre no epistemológico, más allá de la adherencia a un «método discursivo» general; una práctica nueva de la etnografía hecha de los propios textos de los sujetos; y un acercamiento «post-etnológico» a la construcción de la teoría —uno que vaya más allá de los imperativos objetivantes y clasificaciones jerárquicas de la antropología. Nuevas prácticas como estas, aún cuando sean debatibles, podrían producir «nuevos estilos de pensamiento y nuevas formas de organización del conocimiento» (Mafeje, 2001: 60; ver Restrepo y Escobar, 2005 donde se incluye una discusión sobre esta propuesta).

Berglund (2006) y Toussaint (2006) describen cómo el giro hacia un trabajo no académico, al diseño de políticas, y al trabajo políticamente orientado que ha ocurrido en el Reino Unido y en Australia, respectivamente, surgió a partir de presiones peculiares. En estos casos, las convergencias han tomado lugar entre los temas antropológicos y los asuntos del más alto interés público, tales como los títulos de tierra para los aborígenes en Australia y cuestiones sobre minoría e identidades culturales euro-británicas en el Reino Unido. Estas convergencias suceden bajo circunstancias menos que ideales, sin duda, incluyendo recortes de presupuesto, requerimientos de auditoría, discursos productivistas y el incremento de consultorías, pero han empujado el «para qué» de la antropología en direcciones decididamente más políticas. Esto creó las condiciones necesarias para que los antropólogos estuvieran nuevamente en movimiento, por así decirlo, incluso si sus acciones los ubicaban en campos cultural y políticamente minados. Lo que está en discusión aquí es la responsabilidad por las condiciones del conocimiento, algunas veces bajo situaciones en las que los «otros» no son tan claramente diferentes a «nosotros» o en las que ellos podrían tener poder político sobre la actuación antropológica. Como resultado, los tipos de conocimiento que se producen, los métodos que se utilizan y las reglas de responsabilidad han sufrido algunas mutaciones. Cuando se reduce la presión de conceptos tales como «informantes» y «observación participante», podría decirse que la práctica hegemónica empieza a debilitarse y las antropologías del mundo que proveen otras formas de aprehensión de asuntos éticos y políticos tienen la oportunidad de emerger.

El propósito y el uso de la antropología puede discutirse desde perspectivas epistemológicas y político-económicas más familiares. Algunos autores citan argumentos subalternistas con este fin. Para algunos, es una misión importante del proyecto de las antropologías del mundo la de traer a un primer plano las diferencias epistémicas y ontológicas y ponerlas en diálogo con las formas occidentales de construir el mundo. La forma como Marisol de la Cadena (2006) enmarca esta investigación, tanto en la historia de la antropología (en su análisis de Arguedas) como en el discurso teórico-político de la interculturalidad en los Andes contemporáneos, demuestra que la domesticación de la alteridad producida por la modernidad no es una inescapable conclusión. Enfrentados a un desafío directo de quienes fueron antes considerados objetos antropológicos y quienes son ahora intelectuales en ejercicio de su propio derecho, los practicantes del enfoque de las antropologías del mundo, podrían responder con nuevos conceptos y planteamientos de utilidad. Que los conceptos de «epistemologías

relacionales», «compromisos epistemológicos» y «diferencia epistémica» sean respuestas trabajables para estas nuevas situaciones, está por verse. Lo importante es reavivar la cuestión de la diferencia radical, su política y su epistemología. Por cierto, todo un programa de investigación y toda una perspectiva emergentes en América Latina están centrados precisamente en esta discusión. Con base en una redefinición de la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad —entendidas ambas como la supresión sistemática de los conocimientos y las culturas subalternas desde las conquistas europeas y como la constitución de espacios para pensar otros pensamientos e imaginar otros mundos, o «mundos y conocimientos de otro modo» (e.g., Coronil, 1996; Escobar, 2003; Mignolo; 2000) —, esta tendencia intelectual tiene, como hemos visto, contribuciones particularmente valiosas para hacerle a una perspectiva de las antropologías del mundo.

El punto de entrada de Narotzky (2006) a la discusión sobre el «para qué» de la antropología consiste en un análisis incisivo con respecto a la participación de la antropología en los proyectos políticos locales. Este asunto incumbe a todas las antropologías, pero tiene especial significado para aquellas concebidas como subalternas o periféricas. Hay cierta verdad en el supuesto de que las antropologías de la construcción de imperio y las de la construcción de nación sitúan de diferentes maneras a sus practicantes en campos del conocimiento y de las políticas. En efecto, los practicantes de las primeras han tenido la tendencia a estudiar a otros distantes y, aquellos de las últimas, la de estudiar sus propias sociedades, incluyendo sus propios otros internos. Como lo sostiene la antropóloga colombiana, Myriam Jimeno (2003), las implicaciones de esta diferencia van más allá de la filiación y de los compromisos políticos y afecta la producción de teoría porque quienes trabajan al interior de sus propias sociedades tienen que adaptarse, adoptar o transformar los conceptos establecidos desde el centro, o crear nuevos conceptos en un contexto mucho más politizado. Jimeno va más lejos en cuanto afirma que estas dinámicas dan por resultado la producción de diferentes antropologías (sobre las relaciones entre la política y un estilo brasileño de hacer antropología, ver Ramos, 1990). Por supuesto, esta visión no describe a todos los practicantes de la periferia, muchos de los cuales siguen prescripciones que reciben en nombre de una ciencia universal, aventurándose, cuando más, en la adaptación pragmática de modelos.

El argumento de Narotzky (2006) tiene varias aristas. Ella encuentra perturbadoras ciertas prácticas por parte de algunos antropólogos del norte que reflejan el corazón de la dimensión política de la antropología. Estos antropólogos no sólo han pasado por alto las luchas locales en países como

España, sino que, a menudo, han fracasado en notar los compromisos de los antropólogos locales con estas luchas y las formas en que estos compromisos influyen sobre su trabajo. En el planteamiento de Narotzky, también es interesante la observación sobre el hecho de que los colegas españoles ven sus proyectos políticos como parte integral del esfuerzo científico de la antropología. Existen razones disciplinarias e institucionales por las que las antropologías hegemónicas encuentran difícil entender este enfoque. Lo que requiere ser ampliamente indagado son las condiciones bajo las cuales los antropólogos podrían tener éxito en el desarrollo de una práctica más lúcida vinculando el ejercicio del poder con la producción de verdad en las situaciones de la vida real de dominio y explotación.

De seguro, no todos los antropólogos de cualquier antropología son, serán o aún deberían estar comprometidos con tales proyectos intelectuales-políticos. Sin embargo, el requisito mínimo, en especial para aquellos que llegan a los lugares de trabajo de campo desde los países del centro, es desarrollar una significativa conciencia de los múltiples conocimientos localmente situados que los antropólogos extranjeros encuentran en el campo. Estos conocimientos locales, incluyendo aquellos de los antropólogos locales, se han desarrollado en medio de tensiones epistemológicas y políticas que no pueden ser asequibles únicamente en términos del canon académico. Los obstáculos para cumplir este requisito son enormes, como Narotzky (2006) lo ha discutido de manera constructiva; estos incluyen desde los compromisos políticos hasta las discusiones sobre la comunicabilidad y conmensurabilidad de las visiones del mundo (o los enfoques) entre los antropólogos y la gente local, por un lado, y entre los mismos antropólogos, por el otro.

Bien puede ser que el enfoque de «antropologías del mundo» deberá permanecer como un concepto flotante, como lo advierte Fabian (2006). Como hemos mostrado, este enfoque ya existe en ciertos niveles del discurso y de la práctica. La metáfora de Vakhtin (2006) es dicente: según él, las antropologías del mundo pueden parecerse a un jardín en el que proliferan muchas especies y sólo debemos alimentarlo sin pretender controlarlo. Tal como lo planteó Verena Stolcke durante el simposio que dio lugar al libro, la antropología actual tiene dos motivos fuertes: una humanidad compartida y la conciencia de la existencia de diferencias históricamente determinadas. Hemos recorrido un camino largo desde que los antropólogos debatieron sobre la primera en los términos de ideas modernistas sobre la humanidad; hoy, la humanidad compartida ha tomado ecológica, cultural y políticamente

unas dimensiones más complejas. Sólo muy recientemente hemos empezado a desarrollar lenguajes para referirnos a las diferencias históricas que sean apropiados para la situación global; conceptos como el de diversidad constituyen una forma de empezar.

### **Algunas observaciones finales**

En un texto reciente, la antropóloga brasileña Alcida Ramos (2005) contemplaba la idea de una utopía de las antropologías del mundo que semejaba el multilingüismo de ciertos grupos amazónicos para los cuales el régimen de la exogamia lingüística creó «comunidades de múltiples voces, un tipo de Torre de Babel organizada y solidaria». En este paisaje plural, «todos aportarían lenguas, ideas, soluciones y propuestas sin que hubiese la posibilidad de que alguno de los participantes perdiera su identidad o su carácter local, que se preservaría como un capital simbólico al servicio de la colectividad» (2005: 2). Aunque no estamos cerca de alcanzar esta meta, según Ramos ya podemos imaginarla.

Sin duda, el proyecto de las antropologías del mundo tiene reverberaciones utópicas, en especial si consideramos, con Paul Ricoeur (1986), que las utopías son luchas que ocurren en el presente por el significado del futuro. Como hemos intentado mostrar, la idea de las antropologías del mundo vincula tanto un proyecto intelectual como uno político. En otras palabras, no estamos hablando simplemente de una diversidad social más inclusiva (como en el multiculturalismo); en principio los antropólogos aceptarían con facilidad la igualdad social y política. Más allá de ello, estamos sugiriendo que las antropologías de todos los lugares del mundo pueden beneficiarse del conocimiento que ya existe en espacios globalmente fragmentados. Para hacerlo, como hemos sostenido, hay que vincular una serie de cambios e intereses —desde la atención a los intercambios desiguales entre las antropologías hasta la consideración de historias múltiples, trayectorias, lenguas, marcos conceptuales, compromisos políticos, experiencias de transnacionalismo y trabajo en red, etcétera. El hecho de tomar estas consideraciones con seriedad abriría nuevas posibilidades de diálogo y otras vías de compromiso. Este proceso aplicaría tanto si uno cree en la unidad del campo o si, como alternativa, uno apoya la idea de una multiplicidad; por cierto, ambas perspectivas están representadas en nuestro libro colectivo (Ribeiro y Escobar, 2006). Si se trata de la primera de ellas, estamos hablando de la antropología como un campo unificado, aunque no en un modo

hegemónico, sino como una unidad abierta que admite la diversidad. Si abordamos la segunda perspectiva, vemos al mundo de las antropologías como promoviendo la diversidad —entendida como una renuncia a las nociones clásicas de universalidad que ve en la diversidad el principio cardinal de la creatividad. Sugerimos que debemos mantener estas dos visiones en tensión.

Este es el motivo por el cual sería irónico si el proyecto de las antropologías del mundo empezara a verse como un nuevo intento por parte de la «periferia» de desquitarse, como se asume en algunas interpretaciones simplistas de la teoría postcolonial *vis à vis* con los poderes imperiales del pasado. Por el contrario, pensamos que el presente es un momento para ampliar los horizontes antropológicos que harán de nuestra práctica académica una más rica en cosmopolíticas, una que sea capaz de enfrentar los retos que emergen en el siglo XXI. El concepto de las antropologías del mundo provee un espacio de oportunidades para todos aquellos que entienden que la diferencia va mucho más allá que la desigualdad y que la diversidad constituye un bien que se debe apreciar en los campos epistemológico, cultural, social y ecológico.

El cambio ha sido una constante en la historia de las antropologías de todas partes. Las múltiples muertes y los renacimientos de las antropologías revelan una habilidad para transformarse a sí mismas y para redefinir sus intereses y objetivos. Las antropologías están en sintonía con los cambios sociológicos que ocurren en periodos y lugares diferentes. En un mundo globalizado esto llama la atención hacia las diversas voces internacionales y las perspectivas que están participando de manera activa en cada contribución de y en las fronteras de los conocimientos antropológicos. En realidad, un mundo globalizado constituye un escenario perfecto en el que las antropologías pueden florecer, porque una lección básica de la antropología es la del respeto por la diferencia. Los antropólogos que, de acuerdo con profundas tradiciones antropológicas, valoran la pluralidad y la diversidad, están alimentando estos puntos de vista al interior de su propio medio. Es el momento justo para las antropologías del mundo.

## Bibliografía

Archetti, Eduardo. 2006. «How many “centres” and “peripheries” in anthropology? A critical view on France» En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.

Askew, David. 2003. «The Debate on the “Japanese” Race in Imperial Japan: Displacement or Coexistence?» *Japanese Review of Cultural Anthropology*: 3: 79-96.

Behar, Ruth, and Deborah Gordon, (eds.). 1995. *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.

Ben-Ari, Eyal. 1999. «Colonialism, anthropology and the politics of professionalization». In Jan van Bremen and Akitoshi Shimizu (eds.), *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania*. 382-409. Hong Kong: Curzon.

Berglund, Eeva. 2006. «Generating Non-Trivial Knowledge in Awkward Situations: Anthropology in the UK» En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 1999/2000. «Peripheral anthropologies “versus” central anthropologies». *Journal of Latin American Anthropology* 4(2)-5(1): 10-30.

Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.

Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.

Clifford, James. 1992. «Traveling Cultures». In L. Grossberg, C. Nelson and P. Treichler (eds.), *Cultural Studies*. 96-116. New York and London: Routledge.

Clifford, James. 1998. «Mixed Feelings». In Pheng Cheah and Bruce Robbins, eds., *Cosmopolitics. Thinking and Feeling Beyond the Nation*. 363-370. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Clifford, James and George Marcus (eds.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. 262-266. Berkeley: University of California Press.

Comaroff, Jean y John Comaroff. 1992. *Ethnography and the historical imagination*. Oxford: Westview Press.

Coronil, Fernando. 1996. «Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories». *Cultural Anthropology* 11(1) 51-86.

De la Cadena, Marisol. 2006. «The Production of Other Knowledges and its Tensions: From Andeanist Anthropology to Interculturalidad?» En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.

Diamond, Stanley. 1964. «A Revolutionary Discipline». *Current Anthropology* 5: 432-437.

Dirks, Nicholas B. Geoff Eley, and Sherry B. Ortner. (eds.) 1994. *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton: Princeton University Press.

- Dussel, Enrique. 1993. «Europa, Modernidad y Eurocentrismo». In Edgardo Lander, ed., *La Colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. 41-53. Buenos Aires: FLACSO.
- Escobar, Arturo. 2004. «Beyond the Third World: Imperial Globality, Global Coloniality, and Anti-Globalisation Social Movements». *Third World Quarterly* 25(1): 207-230
- Escobar, Arturo. 2003. «"Mundos y conocimientos de otro modo": el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano». *Tabula Rasa* 1: 51-86.
- Fabian, Johannes. 2006. «"World Anthropologies:" Questions» En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.
- Fahim, Hussein (ed.). 1982. *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham: Carolina Academic Press.
- Fox, Richard (ed.). 1991. *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press.
- García Canclini, Néstor. 2004. *Diferentes, Desiguales y Desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books
- Gerholm, Thomas. 1995. «Sweden: Central Ethnology, Peripheral Anthropology». In Hans F. Vermeulen and Arturo A. Roldán, (eds.), *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*. 159-170. London: Routledge.
- Gordon, Deborah. 1988. «Writing Culture, Writing Feminism: The Poetics and Politics of Experimental Ethnography». *Inscriptions* 3/4: 7-26.
- Gordon, Deborah. 1991. «Engendering Ethnography». PhD Dissertation, History of Consciousness, University of California, Santa Cruz.
- Gough, Kathleen. 1975. «Des Propositions Nouvelles pour les Anthropologues». In Jean Copans, ed., *Anthropologie et Impérialisme*. 17-59. Paris: François Maspero.
- Gulbenkian Commission. 1996. *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press.
- Gupta, Akhil and James Ferguson, (eds.). 1997. *Anthropological locations: Boundaries and grounds of a field science*. Berkeley: University of California Press.
- Hamel, Rainer Enrique. 2003. *Language Empires, Linguistic Imperialism and the Future of Global Languages*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Mimeo.
- Harrison, Faye (ed.). 1991. *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology of Liberation*. Washington, DC: AAA.
- Heidegger, Martin. 1977. «The Age of the World Picture». In M. Heidegger, *The Question Concerning Technology*. 115-154. New York: Harper and Row.

- Hymes, Dell (ed.) [1969]1974. *Reinventing Anthropology*: New York: Vintage Books.
- Jimeno, Myriam. 2003. «La vocación de la antropología en Latinoamérica». Presented at the X Colombian Anthropology Congress, Manizales, September 22-26.
- Kahn, Joel. 2001. «Anthropology and Modernity». *Current Anthropology* 42(5): 651-680.
- Kant de Lima, Roberto. 1992. «The anthropology of the Academy: when we are the Indians». *Knowledge and Society: The anthropology of Science and Technology*. 9:191-222.
- Knauff, Bruce. 1996. «Gender, Ethnography, and Critical Query» In B. Knauff (ed.), *Genealogies of the Present in Cultural Anthropology*: 219-247. New York: Routledge.
- Kroeber, Alfred L. (ed.) [1953] 1970. *Anthropology Today*: Chicago: University of Chicago Press.
- Krotz, Esteban. 1997. «Anthropologies of the South. Their rising, their silencing, their characteristics». *Critique of Anthropology* 17(3): 237-251.
- Krotz, Esteban. 2002. *La Otredad Cultural entre Utopía y Ciencia. Un Estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México: Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Iztapalapa / Fondo de Cultura Económica.
- Krotz, Esteban. 2006. «Mexican Anthropology's Ongoing Search For Identity» En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.
- Kuwayama, Takami. 2004. *Native Anthropology*. Melbourne: Trans Pacific Press.
- L'Estoile, Benoît de, Federico Neiburg and Lygia Sigaud. 2002. «Antropología, impérios e estados nacionais: uma abordagem comparativa». In Benoît de L'Estoile, Federico Neiburg and Lygia Sigaud (eds.), *Antropología, Impérios e Estados Nacionais*. 9-37. Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ.
- Lévi-Strauss, Claude. [1952] 1987. *Race et Histoire*. Paris: Gallimard.
- Lévi-Strauss, Claude. 1966. «Anthropology: its Achievement and Future». *Current Anthropology* 7:124-127.
- Mafeje, Archie. 2001. «Anthropology in Post-Independence Africa: End of an Era and the Problem of Self-Redefinition». In A. Mafeje, ed. *African Social Scientists Reflections Part 1*. 28-74. Nairobi, Heinrich Boll Foundation.
- Marcus, George and Michael Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: Chicago University Press.
- Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. 49-90. New Jersey: Princeton University Press.
- Mignolo, Walter. 2001. «Introducción». In Walter Mignolo, ed., *Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento. El Eurocentrismo y la Filosofía de la Liberación en el debate intelectual contemporáneo*. 9-53. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

- Mignolo, Walter. 2002. «Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica». In Catherine Walsh, Freya Schiwy and Santiago Castro-Gómez, eds., *Indisciplinar las Ciencias Sociales. Geopolíticas del Conocimiento y Colonialidad de Poder. Perspectivas desde lo Andino*. 215-244. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala.
- Narayan, Kirin. 1993. «How native is a “native” anthropologist?». *American Anthropologist*. 95(3): 671-682.
- Narotzky, Susana. 2006. «The Production of Knowledge and the Production of Hegemony: Anthropological Theory and Political Struggles in Spain» En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.
- Nugent, David. 2002. «Introduction». In D. Nugent, ed. *Locating Capitalism in Time and Space*. 1-59. Stanford: Stanford University Press.
- Page, Helán. 1988. «Dialogic Principles of Interactive Learning in the Ethnographic Relationship». *Journal of Anthropological Research* 44(2): 163-181.
- Paul Nchoji Nkwi. 2006. «Anthropology in a Post-Colonial Africa: the Survival Debate». En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.
- Peirano, Mariza. 1991. «The Anthropology of Anthropology. The Brazilian Case». Série Antropología, No. 110. Universidade de Brasília.
- Pina Cabral, João de. 2004. «Uma História de Sucesso: a antropologia brasileira vista de longe». In Wilson Trajano Filho and Gustavo Lins Ribeiro (eds.), *O Campo da Antropologia no Brasil*. 249-265. Rio de Janeiro/Brasília: Contracapa/ABA.
- Quijano, Aníbal. 1993. «Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina». In Edgardo Lander, ed., *La Colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. 201-246. Buenos Aires: FLACSO.
- Ramos, Alcida. 1990. «Ethnology Brazilian Style». *Cultural Anthropology* 5 (4): 452-472.
- Ramos, Alcida. 2005. «Sonho de uma tarde de inverno. Autopia de uma antropologia cosmopolita». Unpublished manuscript.
- Restrepo, Eduardo and Arturo Escobar. 2005. «Other anthropologies and anthropology otherwise: steps to a world anthropology network». *Critique of Anthropology* 25(2): 99-128.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2003. *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Gedisa.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2005. «World Anthropologies: Cosmopolitics, Power and Theory in Anthropology». Unpublished manuscript.
- Ribeiro, Gustavo Lins and Arturo Escobar. 2003. «World Anthropologies: Organizers’ Statement». Statement for Wenner-Gren Symposium, *World Anthropologies: Transformations within Systems of Power*. Pordenonone, Italy, March 7-13.

Ribeiro, Gustavo Lins and Arturo Escobar. 2006. *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.

Ricoeur, Paul. 1986. *Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Columbia University Press.

Rosaldo, Renato. 1989. *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Stanford: Stanford University Press.

Scholte, Bob. [1969] 1974. «Toward a Reflexive and Critical Anthropology». In Dell Hymes, ed., *Reinventing Anthropology*. 430-457. New York: Vintage Books.

Shohat, Ella, and Robert Stam. 1994. *Unthinking Eurocentrism*. New York: Routledge.

Smart, Josephine. 2006. «In Search of Anthropology in China: A Discipline Caught in the Web of Nation Building Agenda, Socialist Capitalism, and Globalization». En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.

Stocking, George W. 1982. «Afterword: A View from the Center». *Ethnos*. 47(1):173-186.

Strathern, Marilyn. 1987. «An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology». *Signs* 12(2): 276-292.

Strathern, Marilyn. 1999. *Property, Substance and Affect: Anthropological Essays on Property and Things*. London: Athlone.

Toussaint, Sandy. 2006. «A Time and Place Beyond and of the Center: Australian Anthropologies on the Process of Becoming». En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.

Trouillot, Michel-Rolph. 1991. «Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness». In: Richard Fox (ed), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. 18-44. Santa Fe: School of American Research Press.

Turner, Terence. 1994. «Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Should Be Mindful of It?». In David Theo Goldberg (ed.), *Multiculturalism: a Critical Reader*. 406-425. Cambridge, Mass.-Oxford: Blackwell.

Vakhtin, Nikolai. 2006. «Transformations in Siberian Anthropology: An Insider's Perspective». En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.

Van Bremen, Jan and Akitoshi Shimizu (eds.). 1999. *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania*. Hong Kong: Curzon.

Vattimo, Gianni. 1991. *The End of Modernity*: Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Velho, Otavio. 2006. «The Pictographics of Tristesse: An Anthropology of Nation-Building in the Tropics and its Aftermath». En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.

Visvanathan, Shiv. 2006. «Official Hegemony and Contesting Pluralisms». En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.

Visweswaran, Kamala. 1994. *Fictions of Feminist Ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

WAN Collective. 2003. «A Conversation about a World Anthropologies Network». *Social Anthropology* 11 (2): 265-269.

Wolf, Eric R. [1969] 1974. «American Anthropologists and American Society». In Dell Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology*. 251-263. New York: Vintage Books.

Wolf, Eric R. and Joseph C. Jorgensen. 1975. «L'Anthropologie sur le Sentier de la Guerre en Thaïlande». In Jean Copans (ed.), *Anthropologie et Impérialisme*. 61-93. Paris: François Maspero.

Yamashita, Shinji. 1998. «Introduction: viewing anthropology from Japan». *Japanese Review of Cultural Anthropology* (1): 3-6.

Yamashita, Shinji. 2006. «Reshaping Anthropology: A View from Japan» En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford: Berg Publishers.