



NOVIEMBRE 2017
ISBN 978-9974- 0-1385- 8

XI RAMASCIAS

Auspician:



Facultad de Información y Comunicación



Facultad de Psicología



Apoyan:



centro cultural de españa montevideo

Declarado de interés por:



Intendencia de Montevideo



“Conferencias Magistrales XI RAM 2015”
Edición 2017. Montevideo/Uruguay
Facultad de Humanidades. AUAS

www.xiram.com.uy
www.auas.org.uy

Diagramación y producción Gráfica
Andrés Berrutti

PRESIDENTE DE LA XI RAM

Dr. L. Nicolás Guigou

PRESIDENTE DEL COMITÉ ACADÉMICO NACIONAL

Dr. Álvaro Rico

COMITÉ ACADÉMICO NACIONAL

Dr. Álvaro De Giorgi
Dr. Nicolás Guigou
Dr. Álvaro Rico

Dra. Sonnia Romero Gorski
Dra. Susana Rostagnol
Dr. Javier Taks
Dra. Pilar Uriarte

FUNCIONES DEL COMITÉ ACADÉMICO NACIONAL

- **Coordinación de Simposios y Conferencistas Centrales**
Dra. Sonnia Romero, Dra. Susana Rostagnol, Dr. Nicolás Guigou
- **Coordinación de mini-cursos**
Dra. Pilar Uriarte
- **Coordinación de Mesas**
Dr. Álvaro De Giorgi, Dr. Nicolás Guigou
- **Coordinación de GT**
Dr. Álvaro De Giorgi, Mag. Marcelo Rossal (Comité de Organización)
y Dr. Nicolás Guigou

COMITÉ ACADÉMICO INTERNACIONAL

Dr. José Basini	Dra. Silvia Montenegro
Dra. Claudia Briones	Dr. Ruben George Oliven
Dra. Cornelia Eckert	Dra. Brígida Renoldi
Dr. Alejandro Frigerio	Dra. Carmen Rial
Dra. Mabel Grimberg	Dr. Theophilos Rifiotis
Dr. Alejandro Grimson	Dr. Pablo Semán
Dra. Rossana Guber	Dr. Gustavo Sorá
Dr. Airton Luiz Jungblut	Dr. Renzo Taddei
Dr. Gustavo Lins Ribeiro	Dr. Wilson Trajano Filho
Dra. Barbara Maisonnave Arisi	Dr. Otávio Velho
	Dr. Sergio Eduardo Visacovsky

COMITÉ DE ORGANIZACIÓN (INTEGRACIÓN EN ORDEN ALFABÉTICO)

Gabriela Campodónico	Sonnia Romero
Beatriz Diconca	Marcelo Rossal (apoyo a Grupos de Trabajo)
Álvaro De Giorgi	Susana Rostagnol
L. Nicolás Guigou	Javier Taks
Victoria Lembo	Pilar Uriarte
Valentín Magnone	Mariana Viera
Natalia Montealegre	

COMISIONES DEL COMITÉ DE ORGANIZACIÓN (INTEGRACIÓN EN ORDEN ALFABÉTICO)

Comisión de Inscripciones, Acreditaciones y Finanzas (AUAS)

Luisina Castelli, Cecilia Corena, Lydia de Souza, Betty Francia, Pablo Gatti, Cecilia Pascual

Comisión de Prensa

Mariana Viera

Comisión de Locales y Equipos

Valentín Magnone, Natalia Montealegre, Pilar Uriarte, Nicolás Guigou

Comisión de Exposiciones Fotográficas y Audiovisuales

Federico Beltramelli, Gabriela Campodónico, Luis Dufuur, Natalia Montealegre, Nicolás Guigou

Comisión de Presentación de Libros y Revistas

Valentín Magnone, Sonia Romero

Comisión de Alojamiento

Valentín Magnone, Natalia Montealegre, Nicolás Guigou

Comisión de Actividades Recreativas (Recepción, Fiestas, Despedidas)

Beatriz Diconca, Susana Rostagnol

Comisión de Movilidad

Javier Taks

Comisión de auspicios y relacionamiento institucional, coordinación de voluntarios

Natalia Montealegre, Marcelo Rossal

Comisión de Comunicación

Laura Chagas, Viviana Cuberos, Valentín Magnone

Comisión de Lenguas y Traducciones

Laura Masello-CELEX

Secretaria XI RAM

Laura Chagas y Viviana Cubero

Fue en una colonia de vacaciones de la Universidad Federal de Río Grande del Sur – corrían los confusos y experimentales 90’- cuando comenzó a rodar la Primera Reunión de Antropología del MERCOSUR. En esa colonia donde el techo se llovía, nadie llegó a pensar la explosión numérica en términos de estudiantes de grado, posgrado, docentes e investigadores que iban a inundar a este MERCOSUR. Decenas de publicaciones de revistas, libros, films etnográficos y productos antropológicos de todo orden comenzaron a habitar los países de esta parte del mundo. Generaciones y generaciones de antropólogos/as sociales vinieron a vivificar la mirada sobre el mundo -sobre esta parte del mundo- generando un conjunto de saberes sumamente interpelantes al establishment del pensamiento social constituido. Burocracias universitarias, formas de pensamiento neocolonialista, jerarquías sin ningún sentido, transformaron en parte esa incipiente antropología social sureña. Pasados los tiempos fundacionales, nos miramos -los viejos conocidos, los variados grupos etarios, los que llegamos a la Antropología Social desde diferentes racionalidades y culturas- a preguntarnos qué es pensar desde el Sur.

Esta XI RAM intitulada “Diálogos, prácticas y visiones antropológicas desde el Sur” no pretende caer en ningún provincianismo. Por lo contrario. Queremos intercambiar

desde el reconocimiento a nosotros mismos los recorridos realizados, sabiendo que el Sur es un cronotopo necesario para pensarnos y pensar este mundo interconectado, lleno de transformaciones y de cambios. Nuestros desafíos son múltiples en los poblados sures que habitamos.

Que esta XI Reunión de Antropología del MERCOSUR nos recuerde que la hospitalidad no significa únicamente recibir al Otro (todo un acontecimiento), sino también generar las herramientas para que este mundo desigual, injusto y desgarrado pueda ser no únicamente interpretado, sino también -desde nuestro humilde lugar- transformado en un espacio en el cual el habitar se haga posible.

Esta es la tercera edición de la RAM que se realiza en Uruguay, generando una acumulación de experiencias tanto desde una perspectiva más instrumental, organizacional y relacionada con la gestión de estos espacios del saber, así como desde un lugar sin duda más profundo y relevante que es la traza -una traza en ciernes- que tiene que ver con esto de qué es pensar desde el Sur.

Los diferentes conferencistas trataron de dar una respuesta, sea situándose desde el lugar de la contemporaneidad política, para indagar así los pasajes históricos de las complejas relaciones entre la antropología del sur y del norte; sea desde la tentativa de pluralizar este pensar desde el Sur, afectado sin duda por el desafío de postular los -por cierto variados- sures existentes.

El congreso "Diálogos, prácticas y visiones antropológicas desde el Sur" (XI RAM), colaboró, sin duda, a dar un espacio explícito a las narrativas de las antropologías de la región, es decir, a la tentativa de historizar sus propios devenires disciplinarios, dando cuenta de la trama intrincada que se expande por geografías y tiempos mucho más allá de los espacios mercosureños y latinoamericanos.

En ese sentido, la insistencia en encontrar lugares de singularidad, de conexiones con otras antropologías, saberes de otras disciplinas y conocimientos locales, marcó en buena parte el espíritu de esta reunión. Los riesgos de caer en provincianismos nacionales y regionales o sucumbir a modalidades de desconocimiento como parte de las prácticas académicas normales en esta parte sur del mundo -violencias institucionales o dinámica propia de un campo académico inseguro de sí mismo- destacaron como ejes centrales de las múltiples intervenciones ocurridas en esta XI RAM.

Fueron más de tres mil (3000) antropólogos y antropólogas sociales de la región y del mundo que integraron una nutrida lista de Simposios, Mesas Redondas, Grupos de Trabajo, Mini-Cursos, exposiciones de fotografía y cine etnográfico, en torno a una multiplicidad de temas que atañen a la antropología contemporánea, que -por veces- da la impresión de un conocimiento que se fragmenta en hiperespecializaciones y que hace pensar en la necesidad de experimentar nuevos formatos de congresos académicos que permitan transitar por las fronteras del conocimiento, sin que las mismas se vuelvan un muro. El intercambio fue, con todo, riquísimo, teniendo

como conferencistas centrales en un paraninfo lleno de la Universidad de la República (UDELAR, Uruguay) al Dr. Otávio Velho (“¿Qué es pensar desde el sur?”) y al Dr. Alejandro Grimson (“Desafíos para una antropología desde el Sur.”) de Brasil y Argentina respectivamente, de manera de confirmar la vocación sureña de esta XI Reunión de Antropología del MERCOSUR.

La publicación de ambas conferencias, espera colaborar al proyecto más amplio de generar un pensamiento antropológico sureño, capaz de lidiar con los diferentes colonialismos -internos y externos-, todavía tan presentes en estos lares.

Ojalá que así sea.

Prof. Tit. Dr. L. Nicolás Guigou
XI Reunión de Antropología del MERCOSUR

DESAFÍOS PARA LAS ANTROPOLOGÍAS DESDE EL SUR

La antropología ha sido y puede ser miles de cosas. Quisiera desplegar la idea de una antropología comprometida con el presente de sus propias sociedades. Sabemos que nadie cree hoy que un compromiso antropológico pueda reducirse a denunciar situaciones de injusticia, o a aquella antigua formulación de “darle voz a los que no tienen voz”. ¿Por qué necesitamos más que nunca del compromiso político de la antropología? Porque el mundo se deshace ante nuestros ojos y porque todo lo sólido se desvanece en el aire. ¿Y de qué tipo de compromiso se trataría? A un mundo complejo, compromisos complejos.

Desde el sur, debemos leer de modo peculiar la historia de la antropología con fines de apropiación y construcción de linajes. Es imposible exagerar la relevancia epistemológica y política de buscar comprender a las sociedades no occidentales, ampliar los puntos de vista sobre el mundo, multiplicar los mundos humanos, transformar las ideas establecidas. Pero más allá de las historias de colonialismo, cualquier descontextualización del conocimiento plantea problemas políticos y epistemológicos.



El primer desafío para una antropología desde el sur es construir y consolidar sus propios modelos de producción y legitimación de la producción antropológica, resquebrajando todas las lógicas de la escritura y publicación mainstream, habilitando otros modos de conocimiento, para una antropología comprometida. Comprometida con el conocimiento, con la comprensión, con la familiarización de las alteridades, con la desnaturalización y exotización de nuestro sentido común. Es decir, comprometida con las sociedades en que esa antropología se produce.

Una antropología comprometida es una formulación a la vez precisa e intencionalmente ambigua. Ambigua porque no pretendemos proponer ninguna receta peculiar acerca de dicho compromiso. Se trata de un compromiso en el sentido del interés en preguntarse acerca de cómo el conocimiento antropológico puede contribuir a una crítica de las relaciones de poder social y culturalmente instituidas. Una antropología que sabe, reconoce y respeta que hay muchos otros desarrollos disciplinares, pero que también desea ser respetada en sus opciones. Opciones que por otra parte son diversas y divergentes, en largas tradiciones con los pueblos indígenas, con los afroamericanos, con los movimientos sociales, con los sectores populares. Divergentes porque no ha habido ni podrá haber una caracterización homogénea de las relaciones sociales y culturales, ya sea en el espacio del Cono Sur o en América Latina.

Uno de los elementos conceptuales en los que hemos avanzado durante este siglo ha sido justamente el reconocimiento de la heterogeneidad social, cultural y política de América Latina, y su distinción respecto de la necesidad de articulaciones políticas. El hecho de que distintos procesos de regionalización como Mercosur o UNASUR merezcan ser celebrados, no se deriva de algún sustrato cultural o esencia latinoamericana. Más bien, se deriva del reconocimiento de posiciones relativamente equivalentes ante el desigual proceso de globalización. Lo cual no niega la especificidad con que cada país abordó los vínculos estado-sociedad, sus territorios, las relaciones entre los blancos y los no-blancos, las desigualdades de género y de clase, los lenguajes del conflicto social.

Nociones como formaciones nacionales de alteridad (Segato, 200 Briones) o configuraciones culturales (Grimson) expresan que la exigencia de contextualización se realiza o puede realizarse en escalas distintas. Todas esas escalas, sin embargo, son históricas, conflictivas, relacionales, con tramas de heterogeneidad y desigualdad, con disputas de poder.

Quisiera detenerme en un caso de esta convergencia divergente. Me refiero a las transformaciones macropolíticas vividas en este siglo en varios países de Sudamérica. Por una parte, las situaciones locales y nacionales son realmente muy distintas y cambiantes, por ejemplo en Venezuela, Uruguay, Ecuador, Chile, Bolivia o Brasil.

Los antropólogos, como todos los ciudadanos, han tenido visiones más esperanzadas y más críticas, más vinculadas a apoyar medidas que generaron más igualdad, más reconocimiento, más democracia, y otras que han colocado el énfasis en el apoyo de movimientos sociales que tensionaron o se opusieron a procesos neodesarrollistas o neoextractivistas, o a la seducción de las formas neoliberales del multiculturalismo.

Dichos debates políticos son especialmente interesantes y necesarios. Obviamente el papel de la disciplina no tiene nada que ver con saldarlos o resolverlos. En cambio sí tiene que ver con contribuir a comprender no sólo cada uno de los puntos de vista. También necesitamos comprender las lógicas de constitución de los puntos de vista. Las perspectivas no derivan de alguna naturaleza cultural, sino que son nodos de tramas sociales y de subjetividades en transformación.

Allí hay un anudamiento crucial: entre etnografía y democratización. Más reconocimiento, más pluralidad, mayor perspectiva para entender las relacionalidades entre las demandas, sus historias, los sentidos prácticos de reclamos simbólicos, la construcción histórica de intereses, requiere de una multiplicación de las etnografías en nuestros países.

Es difícil imaginar un mundo con mayor incompreensión que el actual, sociedades con mayor distanciamiento entre grupos que se perciben mutuamente como otros peigrosos. Sin embargo, hay procesos políticos y procesos de conocimiento que actúan en la dirección opuesta. Sin tradiciones etnográficas, sin renovaciones y reinenciones

etnográficas el mundo real sería incluso más segregante y violento que el actual.

Por eso, si la antropología no existiera habría que inventarla. Y esto que parece trivial, no lo es en América Latina para muchos de nuestros países donde esa tradición es frágil y donde nuestras disciplinas están aún en ciernes.

Por ello, hay objetivos inherentes a la antropología que han cobrado una enorme relevancia social y política en estos años. Me refiero a la búsqueda constante de comprensión, de descentramiento, de desplazamientos anti etnocéntricos, de crítica implacable de los modos de estigmatización cultural, exclusión social y cerrazón política.

En América del Sur hemos ingresado en una nueva fase económica y política. Los nuevos desafíos tornarán aún más relevante los aportes antropológicos. A grandes rasgos, la mayor parte de la primera década del siglo XXI revirtió la célebre tesis de Prebisch sobre el constante deterioro de los términos de intercambio. El aumento de los precios de los productos que América Latina exporta implicó por una parte un incremento cualitativo de las producciones de soja, de los proyectos mineros o petroleros. Los diferentes estados, en función de sus políticas, se apropiaron más, menos o nada de esas nuevas rentas, las controlaron más, menos o nada y actuaron más, menos o nada en términos redistributivos. Eso generó nuevas configuraciones políticas en varios países, que muchos sintetizaron con el término "populismo", otros autores refirieron a partir de la idea del "consenso de las commodities" (Svampa, 2013) o "neoextractivismo".

Sin embargo, hace ya unos años comenzaron a deteriorarse nuevamente los términos del intercambio y caer los precios de la soja, los minerales o el petróleo, afectando a las economías y estados latinoamericanos. No hubo una reacción homogénea ante esta nueva situación, pero en la actualidad varios de esos gobiernos se encuentran en una situación muy compleja. Los oficialismos perdieron elecciones presidenciales en Argentina, legislativas en Venezuela y atraviesa otras situaciones delicadas. En algunos casos, se cree que se trata de denuncias de corrupción o problemas de gestión. Es razonable preguntarse, sin embargo, si ese tipo de denuncias o problemas tienen el mismo impacto en la sociedad en contextos de crecimiento y procesos redistributivos, o en contextos de relativo estancamiento. También se ha dicho que esta situación es consecuencia de los medios u otros poderes. Sin embargo, esto no responde la pregunta acerca de por qué en determinados contextos esas acciones resultan efectivas y en otros no, o en todo caso resultan bastante poco efectivas.

A primera vista, estas cuestiones parecieran propias de la ciencia política o la sociología política. Mi argumento es que son también temas muy caros a las tradiciones antropológicas latinoamericanas. Para asumirlo como tal es necesario analizar la trama de nuestras disciplinas y no sólo los estudios particulares. Las tradiciones etnográficas nos han permitido comprender un sinnúmero de situaciones locales o de grupos, ya sean indígenas, afro, sectores populares, desigualdades de género y más recientemente también de las elites y del Estado. Todos ellos se basan no sólo en el trabajo etnográfico, sino también el requisito antropológico del descentramiento.

Por ello, otro de los desafíos cruciales para las antropologías desde el sur es incrementar los procesos de agregación de estudios y de generalización. Si no hacemos esto, permaneceremos en buenos estudios localizados, que amplíen los horizontes de diversidad del mundo o también permitan refutar las generalizaciones con pretensiones de trascendentalidad realizadas desde otras disciplinas. El problema es que dichas generalizaciones no antropológicas, a veces agudas y a veces no tanto, no se sustentan en el principio del descentramiento y por lo tanto realizan contribuciones que nosotros podemos, al menos, complementar.

Por dar un ejemplo sencillo, la antropología nunca podría afirmar que los triunfos o derrotas de los llamados “populismos” o “antipopulismos” se explican por generalidades como el clientelismo, los medios, el autoritarismo, la economía u otras palabras similares. Las razones son sencillas. Primero, sabemos que hay hechos cuyo significado pretende ser clausurado con estos y otros términos. Segundo, sabemos que tantos los hechos como esas palabras están sujetos a procesos de interpretación vinculados a la multiplicidad de puntos de vista. Tercero, sabemos que los puntos de vista no son lugares fijos, inmutables o puros, sino que son cambiantes y están entremezclados los unos con los otros. Por todo ello, la tarea antropológica comienza por deshacer sentidos comunes, por colocar en entredicho a los supuestos generalizantes, por comprender las explicaciones como constitutivas de una disputa de interpretaciones.

En efecto, si pensamos las sociedades como convergencias contingentes de puntos de vista, como construcción de sentidos comunes que suturan diferencias sociales y culturales, como resultado de fabricaciones hegemónicas que muchas veces ocultan los espacios de divergencia, entonces la tarea de agregación y generalización ex céntrica resulta crucial. Tanto en términos epistemológicos como políticos. Podemos debatir en términos políticos si entendemos esa tarea centrada en empoderar movimientos contra los gobiernos llamados “populistas” o de “izquierda”, si buscamos ampliar los horizontes de dichos procesos contemporáneos o si asumimos otra posición. Mi punto aquí es que más allá de esas diferencias, que no sólo son diferencias de punto de vista, sino también tradiciones distintas respecto de cómo pensar los avances democráticos e igualitarios, la antropología tiene una tarea crucial como aporte al conocimiento y como aporte a las estrategias políticas en distintos niveles.

¿Por qué sufrió hace ya varios años una derrota completa la promesa de un cambio en el Paraguay? ¿Por qué sufrió recientemente una derrota electoral el kirchnerismo en la Argentina? ¿Por qué cada día está más disputada y complicada la situación venezolana o brasileña? ¿Qué relación tiene esto con la alternancia que hubo en Chile? ¿A qué se debe la fragilidad de la izquierda o del populismo o de ambos, en los contextos peruanos y colombianos? Allí donde no hubo derrotas, como Bolivia o Ecuador, ¿significa que no hay problemas?

Aquello que se ha dado en llamar “el giro a la izquierda en América Latina”, alude a fenómenos muy diferentes cuando son analizados país por país. En algunos casos, implica una ruptura en un sistema bipartidista, en otros casos es la emergencia de una fuerza después de veinte años de derrotas electorales, en otros casos son consecuencias de grandes crisis de la etapa final del neoliberalismo clásico. Es cierto que ha habido numerosas contemporaneidades en América Latina. Cierta cercanía temporal de los llamados populismos clásicos, tanto de aquellos que fueron gobierno como aquellos que no pudieron alcanzarlo. Hubo cierta simultaneidad en las dictaduras, en particular en el Cono Sur. También en los regresos a los regímenes constitucionales. Hubo simultaneidades bastante fuertes en la hegemonía de las políticas neoliberales. También en gobiernos posneoliberales, populistas, de izquierda o como se los quiera llamar.

Sin embargo, en cualquiera de las etapas mencionadas, muchos países no participaron de la tendencia general. Por otro lado, considerar que Bolivia y Paraguay, que Evo Morales y Lugo, fueron parte de la misma tendencia, puede resultar un abuso tipológico.

Desde el punto de vista de los especialistas nacionales, provinciales o de grupos, el objeto que analizan constituye una excepción: un caso único. En realidad, todos los casos son únicos. La pregunta no es esa, sino por la historia y las contingencias anudadas en esa especificidad. Y sobre qué procesos generales no habla un caso. Es decir, por qué constituye efectivamente un caso y, además, un caso de qué.

¿Cómo definimos los problemas? Por supuesto, necesitamos un relativismo metodológico para escapar a los modos dominantes en el debate político y mediático en cada uno de los países. Quiero decir: el aporte antropológico no consiste en mostrar que “el problema” es que el gobierno no gobernó tal como yo hubiese deseado. O en negar la existencia de problemas porque sí lo habría hecho. Por ejemplo, si en varios de estos gobiernos ha habido y hay tensiones entre modelos neodesarrollistas y otros que apuntan a una visión menos economicista del desarrollo, más integral, no necesariamente las pérdidas de legitimidad se han originado, o no en todos los casos, en el énfasis en el camino neodesarrollista. De hecho, la perspectiva crítica al neoextractivismo y al neodesarrollismo no ha logrado construir opciones políticas electoralmente viables en ninguno de los países.

Se trata de considerar a la sociedad como un conglomerado indigesto y dinámico de puntos de vista, de modos de sentir, de vivir, de mirar, de significar. Modos atravesados por las historias subalternas y hegemónicas, por las historias nacionales de inclusiones y exclusiones, por regímenes de visibilidad cambiantes en el tiempo, historizaciones de clasificaciones de clase, étnicas, raciales, de género, territoriales. Historizaciones del Estado. Y de sus ausencias. Historizaciones de la violencia. Social y política. Micro y macro. Doméstica y pública.

Formas de percepción sedimentadas. Cosmologías no reconocidas como tales. Experiencias locales, nacionales e internacionales desigualmente vividas. Diferencialmente

sentidas. Perspectivas híbridas, retornos estratégicos o no al pasado vivido o imaginado. Celebraciones, alegrías, angustias, miedos, tristezas incorporadas. Hechas cuerpo.

Nosotros, los antropólogos, estudiamos generalmente fracciones, mundos o submundos, periferias de las periferias. Pero la antropología asume y debe asumir que en cada detalle, en cada microcosmos, hay destellos de totalidades. Totalidades contingentes. Porque también las sociedades han atravesado y atravesarán vivencias de sutura de sus propias multiplicidades. Y experiencias de ausencia sistemática de ciertas suturas. Anudamientos y desanudamientos, escasos territorios vírgenes, territorios penetrados, estatal y masculinamente, blanco-céntricos y a veces mestizo-céntricos. Con nociones hegemónicas acerca de la raza, la nación, la política, el estado, el poder, la democracia. Nociones que tienden a obliterar justamente la multiplicidad de puntos de vista. Que tienden a juzgar la diferencia a través de autorreferencialidades no pocas veces europeísticamente centradas.

Esta concepción de la potencialidad política de nuestro trabajo, nos permite puntualizar algunos desafíos para nuestras actuales antropologías desde el sur:

- 1) Deconstruir los usos de “populismo” y los usos de “izquierda”. Una palabra que no sólo en la prensa sino en ciertas ciencias sociales parece caracterizar acabadamente a los gobiernos del también llamado “giro a la izquierda”. La antropología, sin embargo, tiene un gran trabajo pendiente para contextualizar, analizar y comprender los usos contrastantes y disputados de

ese término que es definido de modos completamente distintos por autores ya clásicos.

Esta cuestión se vincula con el desafío de explorar los modos de la generalización antropológica. La antropología puede reconocer ciertas contemporaneidades regionales. Al mismo tiempo, debe preguntarse acerca de a qué cárceles no lleva cada una de las palabras, quién construyó esa prisión y con qué fines. Dicho de otro modo, las categorizaciones no sólo pueden iluminar procesos. Pueden haber tenido sentidos prácticos y, como en el caso de “populismo”, sentidos prácticos contradictorios. Una tarea irrenunciable de la antropología es estudiar la historia y la trama contemporánea de esos sentidos prácticos.

2) Analizar las legitimaciones sociales de la desigualdad. En cualquier sociedad hay ciertas desigualdades que resultan intolerables para sus miembros. Por ejemplo, aquellas relacionadas con la esclavitud en el momento histórico de su abolición. Sin embargo, las mismas desigualdades han podido ser ampliamente aceptadas un siglo antes. Estas desigualdades consensuales son “legítimas”, en el sentido de que son desigualdades que aparecen como “normales” para los miembros de una sociedad. Pueden ser desigualdades de género (recordemos que el derecho a votar de la mujeres es reciente, en muchos países sólo desde mediados del siglo XX), de clase, de etnicidad o raza, o de otros tipos.

En cambio, otras desigualdades son ilegítimas y se tornan socialmente intolerables. ¿Quiénes aceptarían hoy que no hubiera voto universal, que las mujeres no pudieran estudiar, que haya niños que mueren de hambre? Así y todo hay sociedades donde suceden estas cosas u otras menos escandalosas pero no por ello menos graves.

Por otra parte, también puede haber ciertas igualdades que resulten socialmente intolerables. No es lo mismo tener el buen deseo de que ningún niño pase hambre, que sentir las ganas de que los hijos de cada uno vayan a la misma escuela y al mismo hospital que todos los niños. Compartir espacios públicos, compartir la vida. ¿Cuántos seres humanos celebran que se anulen sus propios símbolos de distinción? Considerando múltiples puntos de vista la pregunta sobre igualdades y desigualdades intolerables resulta crucial.

3) Problematizar el multiculturalismo. El reconocimiento de las multiplicidades no implica, como bien sabemos, propender ni apuntalar dinámicas de fragmentación. Desde América Latina han surgido diversas críticas a multiculturalismo neoliberal, que buscaba y lograba reemplazar cierto tipo de clasificación por otros, obstruyendo potencialidades de equivalencialidad subalterna (Laclau, 1996), en tensión con la hegemonía. Todas las formas del multiculturalismo llevaron a desentenderse por una parte de las desigualdades y tensiones políticas. Y, por el otro, de las necesidades de vinculaciones y convivencias, apropiaciones y circulaciones entre mundos. La crítica a la noción de clase no implica una crítica a toda noción ni identidad de ese tipo. Es una crítica a la concepción racionalista

de su necesidad, a la concepción teleológica. En la perspectiva antropológica ni cultura, ni clase, ni raza, ni etnicidad, ni género pueden ser comprendidas sin procedimientos de contextualización.

4) Reconstruir y analizar los sentidos comunes. Debemos reforzar los estudios sobre los mitos y mitomanías nacionales, en su triple acepción de creencia popular, de verdad a medias y de potencia preformativa. Sin estudiar las creencias sociales arraigadas, incluyendo la construcción de héroes y la ritualidad –en sus tensiones complejas entre Estado y sectores populares- no podremos desentrañar las cosmologías instituidas, marcos de la significación de todo discurso y toda prácticas en circulación.

En el plano de los procesos políticos estos sentidos comunes pueden ser analizados en tensión con las políticas públicas realmente existentes. Que un gobierno no promueva la discriminación racial, no significa que asuma activamente la tarea de desarmar los racismos sociales, los clasismos o sexismos. Si lo hace, es clave estudiar cómo lo hace y cómo esas acciones son socialmente interpretadas. Porque incluso que un gobierno sea activamente anti sexista o racista no significa que sea culturalmente efectivo.

Cuando se habla de cambios reversibles o irreversibles ante situaciones de alternancia política, también se trata de los cambios “estructurales” o no en el plano de los sentidos comunes.

Esto se vincula con preguntarse por la efectividad de la construcción hegemónica de los gobiernos a partir de comprender las perspectivas populares (Semán y Ferraudi Curto, 2015).

5) Complementariamente, comprender las perspectivas existentes en los gobiernos, los estados y sus diferentes niveles, implica descentrarse de caracterizaciones trascendentes, como que el Estado es la junta de gobierno de la clase dominante. O incluso de caracterizaciones reificantes que ven procesos de disputa en los niveles de la sociedad civil, pero al percibir al Estado como una entidad homogénea, pierde de vista en análisis de las disputas que se despliegan al interior de cada estado. Puede haber estados sin lo que Bourdieu llamó la mano derecha y la mano izquierda del Estado. Pero allí donde existe esa heterogeneidad hay diferencias, hay disputas, hay conflictos dentro del propio estado (Frederic, 2013; Abeles y Badaró, 2015).

6) Todo esto significa que América del Sur necesita consolidar y desplegar su capacidad de producción de teoría antropológica.

Es claro que América Latina ha hecho contribuciones muy significativas en distintos momentos para el análisis y la teoría social. El caso seguramente más célebre es la llamada “teoría de la dependencia”, pero también hay otros aportes como la teoría de la pedagogía del oprimido, aspectos de la filosofía vinculada a la idea de liberación y la teoría de la colonialidad del poder.

También ha habido casos que presentan analogías con lo que propongo designar como el problema de Chakrabarty (ver Chakrabarty, 2008). Es decir, cómo el movimiento de contextualización produce desplazamientos teóricos relevantes. Generalmente inaudibles por las academias que sólo registran aportes no sólo en inglés, sino en una escritura muy tipificada y estandarizada. Podrán saber leer trobianeses, zulúes o guaraníes, pero sólo saben escribirlos de un modo muy peculiar. Incluso si, como es el caso, la antropología no es la disciplina con mayor estandarización de la escritura.

En ese sentido aún nos debemos una investigación acerca de las sincronías teóricas entre procesos del norte y del sur. Por ejemplo, el célebre enfoque de Barth (1976) sobre los grupos étnicos y sus fronteras es simultáneo a los desarrollos de Cardoso de Oliveira (1964) sobre la fricción interétnica. Con estilos de escritura distintos, Cardoso o se anticipa o es simultáneo a Barth. Sin embargo, Cardoso comenzó a utilizar la autoridad de un antropólogo europeo para apoyar sus argumentos desde fines de los años sesenta, en su búsqueda de legitimidad política, desdibujando su protagonismo en aquella renovación teórica. Esto es bastante sabido en Brasil, pero se va desdibujando fuera de sus fronteras, hasta sólo perdurar la figura de Barth.

Una investigación sobre sincronías no reconocidas, o anticipaciones no reconocidas, debería incluir debates sobre globalización, hibridación, nación, cosmopolitismo, clases, género, raza, movimientos sociales, entre muchos otros.

Por supuesto que en el mundo actual hay mucha más comunicación y acceso a bibliografía del norte por parte del sur. No viceversa porque existe la frontera y desigualdad del dominio del inglés. No resulta tan preocupante que el norte reconozca estas sincronías o contribuciones teóricas desde el sur, cosa que es casi impensable si no fueron publicadas en inglés. Mucho más me preocupa que el propio sur no las reconozca porque en ese acto anida la evaluación sobre la potencialidad de la autonomía teórica del sur.

Y la autonomía teórica del sur, autonomía relativa y siempre cosmopolita, de un cosmopolitismo provincial que se opone al provincialismo metropolitano (Lins Ribeiro), resulta crucial para el futuro de la antropología desde el sur y para la potencialidad política de la producción antropológica.

7) Ciertamente, una pregunta que será ineludible responder en qué tiene la antropología para aportar a nuevas interpretaciones de los procesos políticos latinoamericanos. Habrá que considerar el extenso y fructífero trabajo de las antropologías políticas. Desde los africanistas hasta Leach, desde los estudios sobre parentesco, instituciones, elites, hasta los estudios de elecciones y movimientos sociales.

Dos cuestiones a mi juicio son parte necesaria de esa agenda. La primera se refiere a la conceptualización de las sociedades como constitutivamente heterogéneas y conflictivas. Esto implica pensar las hegemonías –en sentido gramsciano– en términos de articulaciones y

suturas contingentes. Esas hegemonías y sus logros y sus derrotas sólo existen dentro de configuraciones culturales, que por definición son históricas y desiguales.

El segundo elemento, directamente vinculado a lo anterior, pero que implica agregar preguntas específicas para la investigación antropológica, es sobre las teorías de la circulación del sentido. Es decir, sobre los puntos de vista, su constitución, sus apropiaciones, sus poderes desiguales respecto de los medios de producción de significaciones.

De todas las heterogeneidades y desigualdades que existen o pueden conceptualizarse en una sociedad en un momento dado, ¿cuáles son visibles, cuáles son habladas, cuáles son pensadas, cuáles son sufridas? ¿Cuáles son las lenguas, las heterogeneidades de nominación y significación, de esas partes de la sociedad? ¿Cómo se politizan las diferencias y cómo se despolitizan? Pensar las tradiciones en las formas de organización, de interpelación, de categorización, en las historias de confrontación, en las heterotopías y temporalidades múltiples de los conflictos. Pensar las afectividades y emocionalidades, su dispersión y sus articulaciones. Todo esto lleva investigar modos de ver, perspectivas de significación, estructuras del sentimiento.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La mirada antropológica sobre los grandes procesos políticos latinoamericanos no es privativa de los antropólogos. La mirada antropológica se apoya muchas veces en procesos etnográficos y siempre, condición sine qua non, en el descentramiento. Toda contribución a la comprensión de puntos de vista ajenos, todo aporte que permita captar algo acerca de las complejidades de la circulación de sentido, debe ser recuperada por la antropología para construir una mirada general que no sea generalizante, una mirada del centro que no sea céntrica, una mirada sobre los devenires de la hegemonía que se base en reconstituir múltiples periferias, sus divergencias y sus convergencias cambiantes.

Los actores políticos en confrontación pueden afirmar que tales cuestiones son corrupción, información, verdad, derechos humanos, otros derechos, redistribución, transparencia y así sucesivamente. Cada uno de nosotros puede tener y tiene una opinión política acerca de estas disputas. El movimiento antropológico no implica descomprometerse de esas opiniones. Implica la suspensión metodológica de nuestro juicio, para comprender qué significados adquieren esos u otros términos, ciertos hechos, para distintos sectores sociales.

No sólo se trata de develar significados de palabras. También necesitamos averiguar las experiencias y vivencias concretas respecto de cada situación o incluso

de cada política pública. Hay capacidades adquisitivas específicas de los salarios, aumentos o restricciones, vivencias de hechos delictivos, de crisis sociales, de desempleo, de acceso o no a ciertos ámbitos escolares, de incremento o reducción de brechas digitales.

La distancia entre las palabras y las cosas aumenta o se reduce en distintas fases y etapas. Todo gobierno tiene algún tipo de relato o descripción o evaluación acerca de sus propios logros. El debilitamiento no sucede sólo cuando un gobierno obtiene logros por debajo de las expectativas. Más bien sucede cuando se quiebra toda sintonía entre las percepciones sociales heterogéneas y las autopercepciones del gobierno. Cuando esa distancia se incrementa, los sectores sociales no sólo perciben sus condiciones de vida como insuficientes, sino a los gobiernos como insensibles ante dicha insuficiencia.

¿Cómo se forman las expectativas? Esta es una tercera dimensión, que se agrega a las vivencias y los discursos. Las expectativas se modelan a través de la disputa entre distintas fuerzas culturales y políticas, históricas y contemporáneas. ¿Qué es exactamente una "sociedad mejor"? ¿Una sociedad con bajo desempleo? ¿Con alto poder adquisitivo de los salarios? ¿Una sociedad con hambre cero? ¿O sin inseguridad y sin corrupción? Obviamente, las palabras, las expectativas y las vivencias se entremezclan de forma compleja.

La antropología tiene aquí desafíos significativos. Ciertas luchas definen la tarea antropológica –y seguramente de otras ciencias sociales-: la desnaturalización, la

complejización, la rotación del punto de vista y la de jamás colocar los síntomas como causas de los fenómenos.

Se trata de una confrontación de los sentidos comunes por motivos muy distintos. La tendencia social a la reificación ha sido motivo de arduos y conocidos debates. Por su parte, la tendencia del sentido común a ubicar los síntomas como los problemas tiene innumerables motivos contextuales, atravesados por ciertos modos de significar vivencias angustiantes. Es el caso de la xenofobia ante la inmigración, es el caso de la llamada "inseguridad" y de otras situaciones análogas.

Un desafío para la antropología desde el sur (y que podrá tener fuertes impactos en el norte) es comprender cuáles son estrategias viables para deshacer estos mecanismos de causación. Obviamente, no se trata de negar la angustia del desempleo o el miedo al delito. Se trata de comprender, con relativismo metodológico, para deshacer articulaciones hegemónicas. Se trata de deshacer para transformar.

¿Hasta qué punto será eficaz una deconstrucción activa de esos significantes que buscan ir instituyendo las fronteras de la hegemonía? Nuevamente, las opiniones políticas serán divergentes. Pero desde el punto de vista de una política de devenir mayorías, no hay forma de no abordar simultáneamente disputas políticas, por las significaciones y por las expectativas de la sociedad. No hay forma de escapar a las exigencias ciudadanas, no resulta factible sustituir procesos distributivos por de niveles de eficacia, de transparencia y de lucha contra la corrupción. Y viceversa.

No hay una antropología políticamente comprometida posible si no realiza una exotización de su propia sociedad. Exotización y descentramiento como caminos específicamente antropológicos hacia un análisis crítico. Crítico no sólo de las antiguas formas hegemónicas, sino también de las limitaciones y carencias de cualquier proceso alternativo.

Comprender heterogeneidades sociales es un objetivo para una antropología comprometida con los sufrimientos y padecimientos de las mayorías. La condición de ese devenir es el compromiso con la sutura entre los ideales democráticos con las formas de percepción extendidas entre los sectores populares. Con sus perspectivas, sus vivencias, sus modos de significación.

La antropología desde el sur tiene la potencialidad de comprender sociedades con perspectivas múltiples y puede por ello contribuir a deshacer suturas hegemónicas. Al hacerlo revela una condición sine qua non de una política de mayorías. Esos senderos indican la necesidad de la etnografía, del descentramiento y, en fin, de la propia antropología para una sociedad más democrática e igualitaria.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABELÉS, Marc y BADARÓ, Máximo. (2015) Los encantos del poder, Buenos Aires, Siglo XXI.

BARTH, Frederik. (1976) "Introducción", en Los grupos étnicos y sus fronteras, México, FCE.

BRIONES, Claudia. (2005) "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales", en Briones, C. (ed.): Cartografías argentinas, Buenos Aires, Antropofagia, 2005.

————— (2006) "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías", en Tabula Rasa.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (1964) O Índio e o Mundo dos Brancos. San Pablo. Difusão Européia do Livro.

————— (1992) Etnicidad y estructura social, México, CIESAS.

CHAKRABARTY, Dipesh. (2008) Al margen de Europa, Tusquets.

COMAROFF, John y COMAROFF, Jean. "Introducción. Teoría desde el sur", en Teoría desde el sur, Buenos Aires, Siglo XXI.

FREDERIC, Sabina. (2013) Las trampas del pasado, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

GRIMSON, Alejandro. (2011) Los límites de la cultura, Buenos Aires, Siglo XXI.

GROSSBERG, Lawrence. (2012) "La teorización de los contextos", en Estudios culturales en tiempo futuro, Buenos Aires, Siglo XXI. pp :47-58.

LACLAU, Ernesto. (1996) Emancipación y diferencia, Buenos Aires, Ariel.

RIBEIRO, Gustavo Lins y ESCOBAR, Arturo. (2006) "Las antropologías del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder", en universitas humanística no.61, pp: 15-49.

SEGATO, Rita. (2007) La nación y sus Otros, Buenos Aires, Prometeo.

SEMÁN, Pablo y FERRAUDI Curto, Cecilia. (2015) "San Justo Blues", en Revista Anfibia.

SVAMPA, Maristella. (2013) "Consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina", en Nueva Sociedad.

QUÉ ES PENSAR DESDE EL SUR

Para comenzar quisiera agradecer a los organizadores de esta XI RAM y particularmente al colega y amigo L. Nicolás Guigou por la invitación a inaugurar la reunión con esta conferencia. También agradecerles por haberme ahorrado las aflicciones de tener que decidir sobre la elección de un tema con la sugerencia que al final da título a esta conferencia: “¿Qué es pensar desde el Sur?” Tema completamente coherente con el título general de la propia Reunión – Diálogos, Prácticas y Visiones Antropológicas desde el Sur. Al hacerlo, también quisiera felicitarlos por la osadía de invitarme por segunda vez a disertar abriendo la reunión con la conferencia inaugural, ya que lo hice anteriormente junto con mi amigo Claudio Lomnitz, en la VIII RAM en una noche memorable en un bellissimo Teatro Astral de Buenos Aires el 29 de septiembre de 2009. Osadía aún mayor puesto que el tema en la época – y ahí por elección totalmente propia – fuera aparentemente muy cercano al de hoy. El título que había puesto era “Lo que nos une” (Velho 2011); no obstante, los organizadores de entonces sugirieron completarlo con un subtítulo hoy más revelador: “diálogos antropológicos sobre (pos) colonialismo”.



Frente a todo esto considero que sería oportuno focalizar si la cuestión “pensar desde el sur” permanece, ella misma, estática. Me parece que no, y la verificación de lo que eso significaba en 2009 y hoy – a pesar de tratarse de un intervalo de apenas seis años en el cual algunos de nosotros simplemente quedamos con el pelo un poco más blanco o más escaso – puede ser relevante.

En 2009 – recuerdo bien - yo mismo consideraba cierta osadía en abordar este tema. Y estaba - como se dice literalmente en portugués – “cheio de dedos”, muy cauteloso. O “embaraçado”, que en femenino y con “z” juega con una de las trampas que, una y otra vez deshace la engañosa semejanza entre nuestras lenguas. El tiempo también deshaciendo, por otra parte, el mito (no en el sentido antropológico consagrado) según el cual los brasileños necesariamente entenderían mejor el español que nuestros hermanos el portugués. Mito hoy bastante cuestionado en el proceso de nuestra convivencia.

Pero estaba “cheio de dedos” en la época porque me parecía que abordar este tema infringía tabúes consagrados en nuestra comunidad. Que nuestras referencias aún eran básicamente eurocéntricas y que nuestro pensamiento alternativo – esa postura que pretendería “pensar desde el sur” – no gozaba de mucho prestigio académico entre nosotros; lo que era agravado por el hecho de que su origen no era siempre académico o cuando lo era resultaba considerado en ocasiones periférico. Lo que era hasta cierto punto comprensible, no solo debido a lo que sería genéricamente un conservadurismo académico, sino también porque éramos fruto de un proceso en el cual

esta referencia eurocéntrica – intelectual, pero también organizativa – había tenido, entonces, un papel por así decir “progresista” en el cuestionamiento de viejas estructuras locales a su vez también eurocéntricas, pero obsoletas en sus propios orígenes, como fósiles que ganaban una reinterpretación peculiar característica de las “ideas fuera de lugar”. O por lo menos así eran vistas por los “jóvenes turcos”. Y a mi modo de ver, aún una reunión como la nuestra en sus primeros, pese a que por su propio recorte carga a priori con un potencial innovador, no podría comprensiblemente dejar de usar la lengua franca disponible que nos distinguía de nuestros antagonistas reales o imaginarios. Y que era por supuesto eurocéntrica y colonial en su función, ya que no poseíamos un ideograma que permitiese la comunicación entre hablantes de lenguas diferentes. Y hasta yo, utilizando una referencia a Roberto Cardoso de Oliveira mencionaba un momento anterior que él describía más o menos del mismo modo. Lo que, por otra parte, nos hace recordar que más allá que se haya alterado de forma exponencial, la comunicación entre los antropólogos latinoamericanos está lejos de haberse iniciado en estos últimos tiempos. Un ejercicio aún por hacerse sería la reconstitución de esos momentos anteriores y de cómo el eurocentrismo históricamente no fue siempre una tendencia exclusiva en nuestras redes de comunicación. Las ecuaciones que expresan ese movimiento están por ser establecidas, pero los más viejos entre nosotros podríamos dar algún testimonio al respecto, por los menos como actores coadyuvantes.

Pero así como los mitos sobre habilidades lingüísticas diferenciales se van desvaneciendo, me parece que nuestro proceso actual de aproximación va permitiendo – así espero – que el potencial innovador de nuestro recorte institucional florezca con mayor plenitud más allá de los primeros ensayos. Y un indicio de eso podría ser que en 2009 fuera yo el que propusiera el tema, mientras que ahora la propia organización de la reunión lo hizo.

Y de hecho no solo pudimos madurar organizativamente y en nuestro conocimiento mutuo y en la sabiduría de relaciones, sino que el ambiente en el que circulamos también pudo haber cambiado en una dirección que supimos presentir. Me acuerdo que ya en 2003 participé de un pequeño encuentro organizado por Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar sobre Antropologías Mundiales, que además de los dos organizadores contaba con una presencia latinoamericana que en el conjunto rondaba en el 40% de los participantes: Esteban Krotz, nuestro amigo fallecido Eduardo Archetti, Marisol de la Cadena y yo mismo. De ahí resultó un libro que fue publicado originalmente en inglés en 2006 (Ribeiro y Escobar, orgs, 2006) y tuvo sucesivas ediciones en español y una en portugués a partir de 2008 en Colombia, México y Brasil. Pero mi sugerencia es que en 2009, esto aún era un asunto restringido desde el punto de vista del conjunto de las discusiones en el ámbito de nuestras asociaciones antropológicas y, sobre todo, de nuestras elaboraciones intelectuales, mismo habiendo resonancias en iniciativas del pasado. Y esto a pesar de ya hacer parte en ese momento de un esfuerzo de carácter organizativo importante que redundara en la fundación del Consejo Mundial de Asociaciones Antropológicas del que

Gustavo Lins Ribeiro fuera el primer presidente, en 2004; Consejo este que en su fundación contenía 14 asociaciones, siendo actualmente casi 50.

La discusión de ese proyecto y de su significado puede beneficiarse hoy de un artículo al respecto publicado en 2014 por el propio Gustavo Lins Ribeiro en *Annual Review of Anthropology* (Ribeiro 2014). En el mismo se describe lo que sería el movimiento de “antropologías mundiales” del cual el encuentro referido y el libro de allí resultante habrían constituido bajo esa perspectiva elementos iniciales, conjuntamente con la organización de una “red de antropologías mundiales”, hecha pública a partir de 2001. Se describe también los antecedentes de ese movimiento entre los cuales se destaca otro emprendimiento en el que también estuve involucrado, la publicación de un número especial de la revista sueca *Ethnos* (Gerholm e Hannerz, orgs. 1982) en 1982 sobre “antropologías nacionales”. Y el momento culminante que constituyó la creación del mencionado Consejo. Todo eso combinado con un número creciente de iniciativas independientes que fueron factibles por el proceso de globalización y el uso instrumental de recursos de internet.

Mi expectativa es que la presente reunión marque una etapa importante en la generalización de este proceso, el que queda clara y simbólicamente establecido en su tema central: “Diálogos, prácticas y visiones antropológicas desde el Sur”. Lo que no deja de sorprenderme al desvelar el camino que recorrimos. Al mismo tiempo, digo que marca una etapa, mas una etapa que a mi modo de ver mal se inició. Y creo que esta será una ocasión privilegiada para discutir sus implicancias.

En este inicio me quedo apenas imaginando. Imaginando qué revolución no podría ocurrir en nuestras prácticas más naturalizadas al cambiar radicalmente nuestro cuadro de referencias; al punto, por ejemplo, de no ocultar más por lapsus el trabajo de nuestros colegas cercanos por detrás de autores anglosajones presentados en ocasiones como “descubridores” llegando a tierra salvaje. Qué revolución no podría ocurrir en nuestros cursos al transitar tranquilamente por una literatura no convencional, en construcción. En verdad, no creo siquiera que esa discusión pueda agotarse en el espacio de una reunión. Debería constituir de aquí para adelante una reflexión y una práctica permanentes. Hasta para corregir los nuevos rumbos propios, pues el tamaño de las dificultades de ese emprendimiento no puede ser subestimado, ya que el espectro del cual Aníbal Quijano denominó de colonialidad del saber siempre nos rondará. Y más que rondar, se va a manifestar a través de nosotros mismos, cuando de modo inadvertido y viciado revelemos nuestro lado más realista que el rey, que no consigue liberarse del síndrome de europeo desterrado. O más papista que el papa, como parece que se prefiere en español; lo que con este actual papa, por otra parte, no deberá ser nada difícil. En esta permanente vigilancia autocrítica me parece importante, por ejemplo, que el énfasis en la diversidad y en el pluralismo que caracteriza este movimiento pase por la diversidad referente a lo real y a los procesos. Si no, corremos el riesgo de caer en una celebración de nuestra propia diversidad antropológica en una especie de antropologocentrismo. Y de que ese “nosotros mismos” a su vez, sea presionado a representar identidades unívocas en interrelación, que reducen, paradójicamente, la diversidad. Siendo que en situaciones como esa el

riesgo adicional es que contrariando las intenciones originales las conversaciones vivas sean sustituidas por las burocráticas o diplomáticas en el mal sentido. O aún por el pago de peaje a las diversas “culturas de auditoría” que nos aprietan por todos lados, las cuales de ese modo nos subordinan en detrimento de la sustancia.

A propósito de la diplomacia, otra precaución muy asociada a esta es la de no cargar con nosotros los intereses de nuestros Estados nacionales. A mí mismo ya delicadamente me recordaron colegas en Buenos Aires que la creciente internacionalización actual de la antropología brasilera, inclusive en sus campos de investigación, podría ser asociada a esos intereses. Estemos atentos, entonces. Asimismo, en relación a la presencia de empresas brasileras, sobre todo en América Latina y en África donde su actuación es cuestionada por sus efectos sobre las poblaciones y el medio ambiente, situación que los antropólogos ya estamos acostumbrados a ver cerca de casa. Siempre admiré aquellos colegas norteamericanos capaces de ser críticos en relación a la política externa y a las empresas de su país, actitud que hoy probablemente tiene como figura paradigmática al lingüista Noam Chomsky. No quisiera que nos quedásemos por detrás de ellos y la consideración de tal situación en términos de un código de ética tal vez pueda ser contemplada. Además de una reevaluación delicada y no simplificadora de nuestros nacionalismos. Y todo, a su vez y por deber de oficio debiendo volverse objeto de análisis y de (auto) reflexión. Es un avance reconocer que las cuestiones de geopolítica deben necesariamente incluir las del saber, pero es igualmente importante recordar que no se agotan en ellas.

Otra cuestión de la política de nuestros países que me parece que merece ser comentada es lo que en Brasil se etiqueta hoy como “ciencia, tecnología e innovación”, dando nombre a un ministerio. Y aquí estoy obligado a mencionar algo de la experiencia brasilera, aunque no descarto que algunos de sus aspectos se repetirán en otras partes. Y creo que ya es tiempo de no exagerar nuestros pretendidos excepcionalismos, como serían en otros dominios el caso de la exaltación del mestizaje o la negación de la presencia indígena contemporánea y, mismo, el triunfalismo frente a efímeros periodos de crecimiento económico, los cuales sí excepcionales, siendo todo esto en verdad bastante recurrente y concomitante, por lo menos en nuestra parte del mundo. Sin hablar, por otro lado, de la corrupción, de la presencia del poder económico en la política y otros males que acostumbran a alimentar en esquizofrénico contrapunto nuestro “complejo de perro callejero” (como se dice en Brasil) y que se presta hasta a rótulos eruditos, apoyándose en un culturalismo incauto. Sin embargo, al mismo tiempo, evidentemente habrá diferencias y matices, igualmente significativos, y espero que en estos días algo de eso pueda ser testeado en lo que se refiere a la política científica. Pues ocurre que entre nosotros nos hemos beneficiado mucho del aumento de escala en que viene operando a pesar de las crisis la política de CT&I, que es nuestro rótulo. Pero al mismo tiempo hemos sido sujetos a su espíritu fuertemente eurocéntrico, que evidentemente encuentra eco entre nosotros. Eurocéntrico y subordinado, por vía del modo de inserción en las redes internacionales. Y ni se puede decir que esto sea estrictamente una imposición gubernamental, pues lo que el gobierno quiere son resultados. Es la llamada

comunidad científica, en sentido amplio la que tiene un comportamiento subordinado, guiada por una ideología científicista. Comunidad que a través de sus miembros que participan de ministerios, agencias y consejos es también formuladora de políticas aunque no lo haga aisladamente. Y hoy tenemos el curioso fenómeno por el cual las brechas que surgen en el eurocentrismo de la política científica no parten de la comunidad científica, pero son consecuencia de una política más amplia, de naturaleza estratégica, que como subproducto desafía la geopolítica del saber establecida y su ideología científicista. Ideología cuyo propósito es, en verdad, colocar el Estado a su servicio, al contrario de lo que postularía la lógica de la cooptación simple a la que está acostumbrado el sentido común erudito.

Es verdad que nuestros científicos no dejaron de admirar – no necesariamente por los mejores motivos, dígame de paso – las condiciones de trabajo y los privilegios de que gozan los científicos en China y que van siendo conocidos en los últimos años. Lo que debe venir a provocarnos lentamente alguna alteración, más allá que contra esto se oponga la resistencia de las redes y culturas corporativas establecidas. Más abiertos a esos desplazamientos parecen estar paradójicamente los sectores vinculados a la “tecnología e innovación” por razones pragmáticas, menos puramente científicistas. Lo que puede llevar a una asociación involuntaria entre esos sectores y los científicos sociales, cuyos intereses socioculturales son factibles de ser presentados en este lenguaje de tecnología e innovación en una dirección bien diferente a la de la ciencia dicha “básica” con la que acostumbramos

a tejer nuestras alianzas. Pero nada de eso puede ser tratado de forma acabada o con ingenuidad. Sobre todo los desafíos y enfrentamientos en esa navegación entre Cilla y Caribdis que representa especialmente para los antropólogos, el contacto directo – y los riesgos de contaminación – con las exigencias de otra ideología que no es la del cientificismo, sino la del desarrollismo insustentable. Desarrollismo este que no comenzó hoy a hacer sus víctimas entre nuestros aliados de ese colectivo híbrido actualmente llamado de “poblaciones tradicionales”, término cuya formulación y constitución sería por sí mismo muy instructivo estudiar. Pues creo que de hecho es de alianzas de lo que se trata aquí. Y que a final de cuentas deben ser esas poblaciones nuestras interlocutoras privilegiadas. Aún para los antropólogos que no estén directamente envueltos con ellas en sus actividades de pesquisa, pues a mi modo de ver es esto lo que nos une; hasta dando la oportunidad de romper desde afuera barreras erguidas en el ámbito de la academia de otra forma tal vez inamovibles.

Por lo tanto, creo que es hora de enfrentar directamente el desafío del tema propuesto en el plano mismo del pensamiento: “¿Qué es pensar desde el Sur?”. Evidentemente sin pretender agotar el asunto, que es al final de cuentas el de esta Reunión. En este punto yo comenzaría sugiriendo una aparente paradoja: que en el interior de nuestras antropologías existe al lado de otras, más “clásicas”, una variante del “más realista que el rey” que las circunstancias pueden hacer valorar positivamente.

Como creo que podrá ocurrir análogamente fuera de la antropología; por ejemplo, en el respeto más obsesivo a los procedimientos cuando ganan un especial significado estratégico. En nuestro caso me refiero a la cuestión de la diversidad, cuya centralidad compartimos con buena parte del conjunto de la antropología, sin embargo, posiblemente con un refuerzo o un toque adicional. Inclusive en una relación diferente con el universalismo o la unicidad que acostumbra ir a la par con la diversidad en una relación de tensión. Tensión que hace que el énfasis siempre haya oscilado entre esos dos polos en una historia que no es el caso de intentar reproducir aquí. Pero que ha llevado a contestaciones periódicas más fuertes al énfasis en la diversidad. Interesaría focalizar en esto para ver cómo nosotros nos posicionamos comparativamente. Sin embargo, para economizar solo voy a mencionar muy brevemente la más reciente de esas contestaciones, que se da a través de una discusión de la etnografía, sistematizada en un tono deliberadamente provocativo. Me refiero al artículo “That’s enough about ethnography!” (“Basta de hablar de etnografía”, se podría traducir) cuyo autor es, en mi opinión, uno de los más creativos y estimulantes de la antropología contemporánea: Tim Ingold (Ingold, 2014).

Partiendo entonces directa y exclusivamente hacia lo que me parece ser el cernido de la cuestión – lo que tal vez no sea inmediatamente evidente, pues el autor solo es explícito hacia el final del texto (Ingold 2014: 392-3) – creo no ser arbitrario al decir que su principal preocupación está en que el énfasis en la etnografía (y con el en la diversidad) alejaría a la antropología de los

grandes debates públicos y del campo de la ciencia. Y él cita a propósito con aprobación a Stuart McLean, que se refiere al “particularismo etnográficamente orientado” que impediría a los insights antropológicos producir los efectos transformadores más amplios que esperaríamos. Lo que perjudicaría no solo la investigación y la escritura antropológicas, sino también la relevancia de la disciplina para la comprensión de los procesos sociales contemporáneos.

Es interesante observar que Ingold es un crítico extremadamente hábil de los procedimientos normales de la ciencia contemporánea. Sin embargo, aquí no parece haber conseguido superar la barrera de la ciencia normal y del eurocentrismo. Yo sugeriría que podemos llevar adelante su propia crítica, ya que entre nosotros es especialmente claro que así como las etnografías tomadas en conjunto, la diversidad no es una cuestión particularista, sino que representa por el contrario un nudo gordiano crucial no solo para la comprensión de nuestras sociedades, pero también de sus conflictos y sus transformaciones. A pesar de que en este recorrido podamos llegar a utilizar cierto tipo de europeos: aquel tipo que Ernesto Sábato sugirió que, siendo ellos excéntricos e intempestivos, podrían ser mejor comprendidos por los “bárbaros” latinoamericanos (Velho 2007a: 187). Y donde yo incluiría al propio Ingold. Todos representantes, tal vez, de una otra modernidad, que se esbozó sobre todo en el siglo XVII, y sobre la cual la apuesta sería que pueda ser todavía retomada. En este conjunto destacaría al filósofo Espinosa (Velho 2015). Pues Espinosa parece sugerir una poderosa inversión de lo que hoy llamaríamos de ciencia normal

cuando habla de tres géneros de conocimiento. Mientras que el primero refiere a la imaginación, el segundo se dirige a la razón y a la ciencia, tratando de las nociones comunes. Sin embargo, el tercer género de conocimiento asociado a la llamada “ciencia intuitiva”, pretende focalizar las cosas singulares ahora en su esencia, retomando de cierta manera a un énfasis en la propia imaginación. Si bien con una forma de acceso diferente del que caracteriza a la imaginación que tal vez no esté distante de lo que el matemático y filósofo Henri Poincaré pretendía al sugerir en la fórmula hecha célebre – que no deja de ser aprovechada por las versiones más elaboradas de cientificismo – que probamos a través de la lógica, pero descubrimos a partir de la intuición. Y a pesar de que, también el tema de la intuición intelectual y de su relación con otras intuiciones sea extremadamente complejo y esté lejos de ser sistematizado por Espinosa. Pero el punto que deseo reforzar es que las nociones comunes no sustituyen definitivamente la focalización en la singularidad, y que esas nociones comunes estarían sujetas a trampas del lenguaje. Lenguaje que, por otra parte, a contracorriente de muchas tendencias actuales Espinosa no asimila al pensamiento. En alguna medida como señalará más tarde otro amigo de los “bárbaros”, Nietzsche (Velho 2007a), al indicar – lo que no nos interesa tomar literalmente – que los conceptos se originan a partir de igualar aquello que es desigual, abstracciones arbitrarias de las diferencias individuales, que hacen olvidar las distinciones como si hubiese formas originales, platónicas, y siendo las diferencias y distinciones tratadas como “copias”, imágenes imperfectas de esas formas. Y esto es una mentira, diría él con una vehemencia que Espinosa no

llegaría a compartir, ya que para él el segundo género de conocimiento, el de las nociones comunes, es también el lugar de las ideas adecuadas.

Pero lo que quisiera sugerir es que el énfasis en las cosas singulares (que supondría la diversidad), al contrario de lo que teme Ingold, en lugar de aislarnos de los debates públicos y científicos, si tuviéramos fuerzas para afrontarlo, puede llevarnos a ser portadores de un mensaje extremadamente fuerte. Mensaje pleno de implicaciones radicales que van desde la epistemología y la ontología hasta la política. Implicaciones que por lo menos en parte pueden ser mejor apreciadas por nosotros del Sur. Y posiblemente no sea así, en verdad, por otro ningún motivo que, el diagnóstico de que la Antropología está alejada de los grandes debates públicos parece aplicarse más a la realidad europea que a la nuestra, lo que es un indicador de que no es el tema de la diversidad que podría alejarnos de esos debates, por el contrario. Lo que sí puede dificultar nuestra presencia en los debates científicos y públicos – y creo que con eso Ingold coincidiría – es el uso arrogante de los esquemas construccionistas y deconstruccionistas, que impide un compromiso real.

Por lo tanto yo diría que la cuestión de la diversidad es absolutamente constitutiva de nuestro ser. Y que hoy vivimos una puesta en escena - crucial - del drama histórico del enfrentamiento con las concepciones monistas de la colonialidad, autoritarias y, en última instancia, antidemocráticas. La diversidad es el punto de llegada del pensamiento y de la política que nos interesa. Y la etnografía es nuestro pase de entrada como

antropólogos en este juego. Juego este inseparable de lo que puede ser “pensar desde el Sur”, siendo que su subestimación podría incluso (no siempre evidentemente) correr el riesgo de servir para el ocultamiento de formas de ejercicio de un mandarinato académico que desvaloriza aquello que no practica más. Pero, por otro lado, y dando una vuelta más en esta sucesión de autorrefutaciones y desdecires apofáticos que aquí estoy realizando (Velho 2007b), es necesario registrar que singularidad, diversidad y otros términos semejantes no dejan de ser también nociones abstractas, generalizadoras. “Mentirosas”, diría Nietzsche; eventualmente útiles, pero no verdaderas. En ese sentido, hasta me pregunto si no será preferible hablar directamente de singularidades. Pues la singularidad en ese sentido estricto y esencial, como síntesis de múltiples determinaciones, en el fondo tal vez evoque una concepción más matizada, menos apriorística. Y que paradójicamente puede conducir a un número de conexiones mayor en comparación con la diferencia o diversidad indeterminada, puesto que depende de esas conexiones.

Por otro lado, la defensa pura y simple de la diversidad, al contrario de lo que entre nosotros se vuelve sentido común suponer, puede no ser suficiente para la superación de la cosmopolítica o aún de las epistemologías liberales. Por el contrario, puede hasta ser asociada a ellas bajo el manto de la antropologización en abstracto de todos los objetos no siempre capaz de dar cuenta de la radicalidad que el proyecto etnográfico permite. Yo mismo ya registré cuanto el enfoque en las idiosincrasias o en los destinos manifiestos de las ilusiones excepcionalistas aún

generalizadas – lo que a mi modo de ver es bien diferente de las singularidades – acostumbra a conducir a “abusos” de la diferencia, similares a los abusos de la historia de la que hablaba el joven Nietzsche (Velho 2012). Inclusive aislándonos o prestándose a reificaciones paralizantes, aún hasta cuando estamos tratando de conjuntos más amplios.

Creo que este asunto es el que tiene todo que ver con el estudio de las relaciones Sur-Sur. El pensamiento latinoamericano crítico del eurocentrismo tuvo que confrontarse con la presencia del pensamiento del poscolonialismo en su versión oriunda del Sudeste asiático, sobre todo de la India. Tal vez, hasta el mismo se haya desarrollado en una medida como contrapunto, a partir de la sensación de que habría algo en la experiencia latinoamericana que no estaba bien abarcado por la experiencia asiática, asociada al paradigmático colonialismo británico. Sensación que tendría que ver no solo con otras variantes del colonialismo, sino también con el tiempo más remoto de ocupación territorial colonial; como también con el tiempo igualmente más remoto en el cual esas ocupaciones directas cesaron con el proceso de nuestras independencias nacionales.

Surgió entonces como concepto central el de la colonialidad, inicialmente identificado con el sociólogo peruano Aníbal Quijano (Quijano, 2014). Y que acentuaría de modo paradójico en relación al malestar provocado por el poscolonialismo, justamente la permanencia de lo que aún tenía que ver con la experiencia colonial más allá de su vigencia formal. Algo que en verdad desde mucho antes

hacía parte de nuestro ser, por decir de alguna manera. En la conferencia de la RAM de 2009 yo mismo me referí a José Martí, que en Nuestra América mencionaba el “tigre” como “representación de la colonia que siguió viviendo durante la república; al acecho detrás de cada árbol”. Y cuando acostumbro a decir más realistas que el rey soy igualmente tributario de ese imaginario en su forma difusa, pero que sistematizado en su intuición inicial abrió nuevas posibilidades de pensamiento. Como la de constituir un conjunto articulado de conceptos y nociones donde más allá de las modalidades específicas de colonialidad en que sobresale la del saber, sobresale también la raza como categoría. Raza que siendo producto colonial, se perpetuó con consecuencias fundamentales, no pudiendo dejar de destacarse cuánto ese reconocimiento de su papel es un ejemplo privilegiado que sirve para develar los puntos ciegos del pensamiento europeo, incluido ahí el de su propio marxismo. Punto ciego inclusive en el no reconocimiento de su participación en todos los atributos de despotismo, autoritarismo, etc. asociados a un “Oriente” imaginario en un típico e interesado abuso de la diferencia. Abuso este que en cierto momento ayudó a producir entre nosotros un importante consenso democrático para algunos inspirado en Gramsci. Sin embargo, ignorando la fase colonial del Jano de la modernidad europea liberal-individualista y su presencia oculta en la propia fase metropolitana, lista para manifestarse a la vuelta de lo reprimido y de lo no tan reprimido.

En contraste con esa presencia de la colonialidad – y por más que lo negasen elaboraciones sofisticadas – el prefijo “pos” de poscolonialismo parecería sugerir, de

alguna manera, como énfasis, la referencia a algo pasado. Lo que en el límite puede, inclusive, estimular de modo particularmente determinado una tendencia mimética y sustitutiva (externa o interna) en relación al propio poder colonial. Por lo tanto, es innegable que la noción de colonialidad, la de colonialidad del saber, específicamente y el conjunto de nociones y conceptos que las concretizan en donde se destaca el papel de la raza, constituyen una elaboración original del pensamiento latinoamericano que debemos celebrar. Y que hasta hoy no fue debidamente asimilado aún y sus implicaciones no fueron debidamente constituidas de modo tal de cambiar en profundidad nuestros marcos de referencia. La tendencia de querer reducir la raza a otras categorías persiste.

Pero lo que quisiera sugerir – aún en este camino de desdecires que no pretende ser meramente retórico – es que también el peligro de las reificaciones continúa rondándonos por ahí. Así como el tigre de Martí. Y que una dosis medida de escepticismo puede no estar mal. Hasta contra las ilusiones del fin de la historia en el terreno del conocimiento del que ni las mentes más lúcidas parecen libres, sobre todo por la acción de los epígonos. La manera por la cual raza fue entendida como parte del complejo de la colonialidad parece conducir a la preocupación de que cualquier utilización de esa noción refuerce el predominio de la colonialidad de forma irrecusable. De esta manera, a mi forma de ver se pierde de vista la riqueza y la naturaleza compleja, dinámica y contradictoria del lenguaje y de la propia vida social. Y algo particularmente grave para nosotros, antropólogos, se pierde la posibilidad de reconocer la capacidad de los actores y movimientos

sociales para reelaborar y reinterpretar el lenguaje de la dominación, y de darse cuenta de que dependiendo de la dosis el antídoto puede estar contenido en el propio veneno. Es lo que a mi modo de ver nos enseñan, para quien quiera ver, ya hace tiempo, los indios, los negros y en general las llamadas poblaciones tradicionales de nuestra América al demandar respeto, justicia y reparaciones sin dejarse paralizar por el catastrofismo y la sensación de fin del mundo o de ausencia de salidas. No es de hoy que su fin es vaticinado, cuando no decretado, desde la izquierda y la derecha. Y, curiosamente, en este caso el poscolonialismo parece limitar menos la percepción de lo que ocurre. Pues justamente valoriza de forma central y hasta también necesaria para su propia concepción esa capacidad de reinención y reelaboración aún de los instrumentos más potentes de la dominación, inclusive sus discursos y sus recursos tecnológicos y de comunicación. Valorización que convive con el riesgo no menos real de la contaminación.

Por otro lado, los tentáculos de la dominación colonial que atraviesan los tiempos pudieron ser percibidos entre nosotros desde cierto ángulo en toda su extensión con anterioridad a la elaboración de la noción de colonialidad. Y por figuras como Pablo Casanova, Rodolfo Stavenhagen y Roberto Cardoso de Oliveira cuando se referían a algo de cuya actualidad los antropólogos se dan cuenta a cada paso: los colonialismos internos de todo tipo, inclusive de naturaleza intelectual. Obviamente, sin la inocencia que no cabe atribuir a esas figuras, en cuanto al hecho de que esa internalización del colonialismo representa apenas una de las maneras de referirse en determinado nivel de análisis

a una de sus facetas que, sin embargo, es sin duda crucial, en la medida en que se asocia a una tendencia mimética y sustitutiva ya referida. Por lo tanto, creo que no debemos renunciar a nuestra libertad de navegar entre todos esos desarrollos del pensamiento, siempre abierto a sus volutas las más inesperadas. En este caso, combinando, a grosso modo, el inmenso panel de la colonialidad con los espacios teóricos y políticos abiertos por el pensamiento poscolonial, más allá de aprovechar las intuiciones intelectuales que no son directamente tributarias de ninguna de esas corrientes de pensamiento, sobre todo las que vienen de nuestra propia experiencia. En este camino, terminaremos por establecer articulaciones y reinversiones; pero también afinidades, que pueden ser extremadamente reconfortantes. Y continuamos pensando desde el Sur, constituyendo en ese proceso los parámetros y las actitudes de apertura y diálogos necesarios para continuar; lo que puede ser extremadamente delicado para la tesitura de alianzas. No olvidando, inclusive, que el Sur no es un concepto geográfico, sino que abarca muchos canales ya abiertos históricamente un poco por todas partes, pero que hasta ahora permanecieron en posición subalterna. No es en vano que la próxima reunión del Foro Social Mundial – ese locus ambulante de performance colectiva sobre los dramas y dilemas del Sur – se va a realizar por primera vez en el hemisferio norte, en Canadá. El propio Sur parece ambulante. Ambulante y ampliamente extendido; y no solo a causa de las diásporas.

Terminando, quisiera hacer otra conexión, por así decir. Y que tiene que ver con la insistencia en la qué es a partir de la singularidad etnográfica – la que no establece de

antemano afinidades obvias que nos desvíen de ver y desver las cosas grandes y pequeñas que están delante de nuestros ojos, oídos y manos – que se pueden construir las conexiones más ricas y necesarias. Inclusive las que se extienden más allá del dominio de los humanos y las que imponen el reconocimiento de la imposibilidad de una representación más acá de la complejidad inherente a lo real. Constatación que no siendo extraña a la práctica tradicional de los antropólogos, parece lejos del agotamiento.

Ya me referí al hecho de que en Espinosa la reanudación racional del enfoque en las cosas singulares por la llamada ciencia intuitiva se da de modo diferente del que caracteriza al de la imaginación. Pero a pesar de las controversias, parece haber un consenso entre los especialistas de que la imaginación sirve como desencadenante de su desarrollo. Imaginación que a su vez está asociada a la riqueza y diversidad de nuestro campo perceptivo, a las conexiones y hasta a las alianzas como las ya mencionadas a propósito de las poblaciones tradicionales. No sería casualidad, por otra parte, que ese tema reapareciese con otros lenguajes en muchos campos a través de la historia, como fue el caso de la intensa controversia iconoclasta en los siglos VIII y IX, revivida hoy de modo dramático. Lo que es importante para los antropólogos, aún sin hacer una identificación plena entre imaginación y razón propia de posturas más populistas, como podríamos decir resucitando el sentido ruso *narodnik* del término. Y la antropología, así como permite posibilidades de asociación con la filosofía que regularmente emergen, puede igualmente ir en la dirección

de la imaginación poética, lo que también es relativamente recurrente. Yo mismo tengo por cortesía una copia de una carta de Lévi-Strauss datada en 1999 y dirigida al entonces director del Museo Antropológico de Río Grande do Sul, José de Nascimento Jr., en la cual él lamentaba no poder aceptar la invitación para participar del seminario dedicado a su obra en su aspecto antropológico. Y saludaba a los colegas de Brasil, donde pasara los años más bellos de su vida, por estar entre los primeros en subrayar, como él siempre creyera, "... que la investigación antropológica y la sensibilidad poética están indisolublemente unidas". Y que todo lo que siempre buscara hacer a través de los años – por lo tanto, no sólo en *Tristes Trópicos*, puesto que no pasaría necesariamente por el yo – fuera "mantener los lazos entre lo sensible y lo inteligible". Mantener esos lazos tal y como lo habían hecho los pensadores y artistas de la Edad Media y del Renacimiento, así como los pueblos sin escritura, particularmente los amerindios: la poesía siendo, según Paul Valéry, el lugar de los puntos equidistantes entre el puro sensible y el puro inteligible.

Debidamente protegido cierro, entonces, con un trecho de Manoel de Barros (Barros 2010:463), poeta autointitulado de la "vanguardia primitiva", que antes del redescubrimiento reciente del animismo por los antropólogos, ya lo practicaba poéticamente, bien consciente de lo que hacía. Tal vez de manera afín a la de Atahualpa Yupanqui al pedirle a la guitarra: "dímelo tú" o al escuchar en la letra de Romildo Risso los ejes sin engrasar de su carreta, y por eso considerado "abandonado". Aquí Manoel de Barros, hombre de frontera con el Paraguay, pantanero, admirador de la poesía brasilguaya, en su Cuaderno de Aprendiz –

aprendiz en el final de la vida! - también habla del "abandono", término recurrente en su obra que parece designar una especie de singularidad primordial. Singularidad en la que el mirar de la infancia permite desver el mundo. Término este de abandono cuyo alcance, no tan obvio en portugués, creo que Atahualpa Yupanqui me ayudó a alcanzar. Y es, por lo tanto, con ese mismo mirar sobre la singularidad que finalizo:

*“El abandono del lugar me abrazó con fuerza.
Y alcanzó mi mirar para toda la vida.
Todo lo que conocí después vino cargado de abandono.*

*No había en el lugar ningún camino para huir.
La gente se inventaba de caminos con las nuevas palabras.
La gente era como un pedazo de hormiga en el piso.
Por eso nuestro gusto era solo de Desver el mundo.”*

Traducción: María José Luzuriaga
Revisión: Pablo Semán

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARROS, Manoel (2010) de. Poesia Completa. São Paulo: Leya, 493 pp.
- GERHOLM, Tomas y HANNERZ, Ulf (eds.). (1982) Ethnos, 1-2, The Shaping of National Anthropologies, 190 pp.
- INGOLD, Tim. (2014) "That's enough about ethnography!". Hau: Journal of Ethnographic Theory, 4(1): 383-95.
- QUIJANO, Aníbal. (2014) Cuestiones y Horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Selección y prólogo a cargo de Danilo Assis Clímaco. Clacso: Buenos Aires, 859 pp.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. (2014) "World Anthropologies: anthropological cosmopolitanisms and cosmopolitics". Annual Review of Anthropology. 43:483-98.
- RIBEIRO, Gustavo Lins y ESCOBAR, Arturo (eds.). (2006) World Anthropologies: disciplinary transformations within systems of power. Berg: Oxford – New York, 341 pp.
- VELHO, Otávio. (2007) Mais Realistas do que o Rei: Ocidentalismo, Religião e Modernidades Alternativas. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007a.
- VELHO, Otávio. (2007) "Epistrophê: do Duplo Vínculo às Antinomias e de Volta". Rever – Revista de Estudos da Religião, PUC/SP, Ano 7, setembro de 2007b, pp. 123-144.
- VELHO, Otávio. (2011) "Lo Que Nos Une". In Alejandro Grimson, Silvina Merenson e Gabriel Noel (eds.), Antropología Ahora: debates sobre la alteridad, Colección Antropológicas. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, pp. 33-47.
- VELHO, Otávio. (2012) "Usos e Abusos da Diferença". In Arnaldo Érico Huff Júnior e Elisa Rodrigues (eds.), Experiências e Interpretações do Sagrado: interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos. São Paulo: Paulinas Editora, Coleção Estudos da ABHR, pp. 27-44.
- VELHO, Otávio. (2015) "Espinosa e a Antropologia: sugestões para um diálogo". Síntese, Vol. 42, no. 132, jan./abr.



REUNIÓN del MD ANTROPOLOGÍA MERCOSUR



Diálogos, prácticas y visiones antropológicas desde el Sur



UNIVERSIDAD
DE LA REPUBLICA
URUGUAY

Facultad
de Humanidades
y Ciencias de la Educación

Auas
Asociación Uruguaya
de Antropología Social y Cultural