



UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE
TEMUCO

EDICIONES



GONZALO DÍAZ CROVETTO (ED.)

ANTROPOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

Intersecciones, encuentros y reflexiones desde el Sur Sur

Antropología Contemporánea: intersecciones, encuentros y reflexiones
desde el Sur Sur

Gonzalo Díaz Crovetto
(Editor)

Temuco
2020

© Gonzalo Díaz Crovetto, Gustavo Lins Ribeiro, Claudia Briones, Morita Carrasco y Eduardo Restrepo.

Inscripción N° 2020-A-9024, Santiago de Chile.

ISBN 978-956-9489-69-3

Derechos de edición reservados para todos los países.

Primera edición
Temuco, noviembre de 2020

Comité evaluador externo:

Dr. Claudio Espinoza, Academia Humanismo Cristiano, Santiago (Chile).

Dra. Francisca Márquez, Universidad Alberto Hurtado, Santiago (Chile).

Dr. Nicolás Gissi, Universidad de Chile, Santiago (Chile).

Dr. Álvaro Bello, Universidad de La Frontera, Temuco (Chile).

Corrección de estilo
Armando Luza

Maquetación
Ignacio Cáceres

Diseño y diagramación
Carla Molina

Imagen portada
Sin título, técnica mixta, 2017
Macarena Brevis Riquelme

Texto compuesto en tipografía Bebas Neue y Montserrat

Se terminó de imprimir en diciembre de 2020 en Versión Producciones Gráficas Ltda.
Santiago de Chile

Licencia Creative Commons
Reconocimiento No Comercial Compartir Igual
(CC BY-NC-SA 4.0)

Ediciones de la Universidad Católica de Temuco
Av. Alemania 0211, Temuco, Chile.
Correo electrónico: editorial@uct.cl

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

Gonzalo Díaz Crovetto (Editor)

Gustavo Lins Ribeiro

Claudia Briones

Morita Carrasco

Eduardo Restrepo

ANTROPOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

Intersecciones, encuentros y reflexiones desde el Sur Sur



UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE
TEMUCO

EDICIONES

Dedicado a nuestr/s maestr/s, colegas, estudiantes, familias y amig/s.

INDICE

11	UN POCO DE MEMORIA
17	INTRODUCCIÓN: POR UNA ANTROPOLOGÍA DE LOS ENCUENTROS Y DE LAS POSIBILIDADES Gonzalo Díaz Crovetto
39	LA HEGEMONÍA DEL CAPITALISMO ELECTRÓNICO- INFORMÁTICO: LA ECONOMÍA DE LA CARNADA Y EL GOOGLEISMO Gustavo Lins Ribeiro
63	COMENTARIOS INICIALES, PREGUNTAS Y RESPUESTAS
83	INTERCULTURALIDAD Y PATRIMONIALIZACIÓN: LA INVISIBILIZACIÓN DE ESCENIFICACIONES DEL SER JUNTO SIENDO OTROS Claudia Briones
104	COMENTARIO INICIAL, PREGUNTAS Y RESPUESTAS

121

**“COMPROMISO, ÉTICA Y EMOCIÓN EN UNA INVESTIGACIÓN
POR DEMANDA: REFLEXIONES ACERCA DE LA PRÁCTICA
ANTROPOLÓGICA EN EL CAMPO Y SUS EFECTOS”**

Morita Carrasco

139

PREGUNTAS Y RESPUESTAS

147

**HACER ANTROPOLOGÍA DESDE AMÉRICA
LATINA HOY: ESPECIFICIDADES Y DESAFÍOS**

Eduardo Restrepo

166

COMENTARIO INICIAL, PREGUNTAS Y
RESPUESTAS

181

**RESÚMENES DE LOS TRABAJOS DE GRADO DE LA PRIMERA Y
SEGUNDA GENERACIÓN DEL MAGÍSTER EN ANTROPOLOGÍA
DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE TEMUCO**

195

SOBRE LOS AUTORES Y AUTORAS

UN POCO DE MEMORIA

Esta obra está plagada de agradecimientos, sobre todo porque este libro existe debido a todas las vivencias que representa la puesta en marcha de un programa de posgrado en antropología en el sur de Chile, que, dígase de paso, es el primero de su tipo y espero que no sea el último. Por ello, gran parte de los agradecimientos, las memorias y los reconocimientos de esta sección están marcados por el origen y el establecimiento de este programa. Por otro lado, esta sección también alude a los agradecimientos que se remiten estrictamente a la edición de este libro, que, como toda obra humana y material, tiene sus recorridos propios y formas particulares de tejerse, desde otros tiempos, sentidos y lógicas que la carrera interminable de la contabilidad académica suele no comprender. Espero que este ejercicio cumpla su objetivo, a pesar de mis temores de dejar a alguien en el olvido. La extensión de esta sección alude a que la única forma en la que podemos ofrecer condiciones distintas consiste, entre tantas otras posibilidades, en brindar condiciones solidarias de intercambio bajo ciertas aprensiones colectivas; tal vez algo que nos recuerda el postulado maussiano “el espíritu de la cosa y la cosa del espíritu” más allá de todos los reparos y ciertos equívocos originales. Es por ello que tengo un sin número de agradecimientos que ofrecer y gestos por reconocer. De igual modo, este libro también representa el cierre de un ciclo y, con ello, la abertura de otro tal vez marcado por el proceso de acreditación dirigido por la CNA (Comisión de Acreditación Nacional), al cual se presentó nuestro programa recientemente y que resultó en un periodo de tres años de acreditación. Esta situación significó, entre tantas otras cosas, la posibilidad de mirar, observar, conocer y discutir los rumbos del programa. Sin duda, expreso mi inmenso agradecimiento a todas las personas que participaron de una u otra forma en dicho proceso. En relación con los agradecimientos que expresaré a continuación, intentaré seguir un orden cronológico; por un lado, en torno a los aportes y apoyos en la constitución del programa de magíster, y, por otro, por la presente obra editorial.

Hechas las reservas anteriores, y en virtud de estas, manifiesto mi gratitud a los colegas que me acompañaron en la articulación, discusión y propuesta del programa “Magíster en Antropología” en la comisión de formulación que le dio origen y que estuvo compuesta por los profesores Héctor Mora y Marcelo Berho, con quienes comprometimos todo nuestro tiempo y voluntad para permitirnos, inicialmente, desacuerdos, los que con el tiempo y sin apuros se convertirían en acuerdos. Por ello, es necesario agradecer la confianza, el optimismo y la paciencia ante el desarrollo de la propuesta por parte del director del Departamento de Antropología de aquel entonces, el profesor Mario Samaniego Sastre, como también de la dedicación de Laura Navarro, de la Dirección de Posgrado, y de la directora de esta unidad, la profesora Pilar Molina. Además, reconozco y agradezco todo el tiempo, la disposición y los comentarios de todas y todos los integrantes del Departamento de Antropología, tanto los de condición permanente como los de estado transitorio, respecto al proyecto de magíster que se fue proponiendo, ya que se presentó, conversó y comentó en varias oportunidades e instancias colectivas. Tampoco puedo dejar de agradecer en forma especial la infinita generosidad y entrega del núcleo de académicos y académicas que integran el programa: la profesora Ximena Navarro y los profesores Héctor Mora, Marcelo Berho, Fabien Le Bonniec, Mario Samaniego, Javier Medianero, Alberto Pérez, Pablo Cuevas, Pablo Mariman y Henrik Lindskoug; así como quienes integraron el programa: la profesora Daniella Joffre y los profesores José Díaz Diego, José Manuel Zavala y Gabriel Pozo. Otro reconocimiento especial recae en los colegas que integran el comité académico del programa; actualmente los profesores Héctor Mora, Marcelo Berho y Fabien Le Bonniec y, anteriormente, el profesor José Díaz Diego.

De igual modo, cabe reconocer que cuando el magister salió del papel fue vital el compromiso adquirido por las Direcciones del Departamento, inicialmente con el profesor Mario Samaniego y, posteriormente, con el profesor Marcelo Berho; así como el compromiso del Decanato de nuestra Facultad con, inicialmente, el profesor José Manuel Zavala, y posteriormente, con la profesora Magaly Cabrolié Vargas.

También le soy grato a Lucero Burón, que fue la primera becaria del programa, por sus horas de contribución en tareas de gestión como estudiante y, posteriormente, como egresada que dio forma, orden y organización a muchos eventos, actividades y archivos; a Andrés Moraga, becario de la segunda generación, quien también asumió compromisos en dichas áreas. Respecto a la gestión administrativa, le agradezco a Pamela Osorio, primera secretaria de los programas de posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, y a nuestro actual secretario, Claudio Rodríguez. De igual modo, agradezco a Dany Macalusso, que como secretaria del Departamento de Antropología fue numerosas veces requerida, tal como Ivette Delgado, secretaria del Decanato de nuestra Facultad, y nuestra asistente de carrera, Ximena Luco.

Sin duda, debo hacer un reconocimiento especial al profesor Francisco Ther (Universidad de Los Lagos, Osorno), quien se dispuso a dictar la clase inaugural del programa de magíster bajo la modalidad de clase abierta, y que llevó por nombre “Los territorios locales como sistemas de prácticas y saberes locales y científicos: etnografía de las complejidades territoriales”. Con la presencia del profesor Ther, se buscó orientar encuentros posibles entre antropologías que son tan próximas como distantes.

Además, uno de nuestros grandes reconocimientos recae en nuestras y nuestros estudiantes de la primera generación (agosto 2016 - agosto 2018), sobre todos en quienes perduraron y finalizaron su estancia exitosamente, y que se convirtieron en las primeras egresadas y los primeros egresados: me refiero a Macarena Riquelme, Lucero Burón, Camila Vargas, Pamela Vera, José Painemilla, Wladimir Martínez, Claudio Melillán y Mauricio Figueroa. Sin duda, esta primera generación nos enseñó mucho sobre el programa, sobre cómo proponer, y, con ello, acerca de cómo adaptarse continuamente, sobre todo respecto de las interacciones y aprendizajes que se pueden generar desde las experiencias complementarias entre docentes y discentes, y también desde la dirección y gestión del programa. La segunda generación de estudiantes de este programa (abril 2018 - abril 2020) también aportó a esta agenda: me refiero a Jorge Neumann, Rodrigo Vásquez, Miguel Fernández, Manuel Oliva, Andrés Moraga, Rodrigo

Contreras, Cristian Pacheco y Jorge Jocelin. Además, en gran parte, el libro existe gracias a estas generaciones.

Para finalizar esta primera parte de agradecimientos, manifiesto mis votos de reconocimiento a la gran cantidad de académicos y académicas que visitaron nuestro programa durante las dos primeras generaciones, provenientes tanto del contexto local, como del entorno regional, nacional e internacional.

A continuación, quiero reconocer la generosidad y las propuestas facilitadas para la elaboración y finalización de este libro. Agradezco el invaluable apoyo recibido desde Ediciones UCT por parte de su director, Italo Salgado Ismodes, que orientan los caminos hacia la materialidad de un libro.

De forma muy especial, quiero agradecer a cada uno de los autores y autoras de este libro, mis queridos amigos y amigas, tanto de largas lunas como de etapas más recientes. Tienen mi infinita gratitud, y sé que también la de las y los estudiantes, por la generosidad de interrumpir agendas y entregarse con tanta disposición en semanas muy ajetreadas, lo que permitió en las distintas instancias de participación en el programa y en el Departamento de Antropología proponer un diálogo, escuchar, orientar, debatir y conversar con estudiantes, colegas y la comunidad universitaria-ciudadana en general. Este libro también es un regalo para ellos y ellas. Cada una de las visitas de los autores y las autoras de este libro se vinculó con la realización presencial e intensiva de los cursos Seminario de Profundización I y II, y con las conferencias reunidas en este volumen, que se integraron en los cursos impartidos como una clase pública. Así, presentados en orden cronológico, la primera generación recibió la visita del profesor Gustavo Lins Ribeiro (Universidad Autónoma Metropolitana – Lerma), quien dictó el curso Seminario de Profundización I, titulado en dicha ocasión “Antropología de la Globalización”, y de la profesora Claudia Briones (Universidad Nacional de Río Negro) que dictó el curso Seminario de Profundización II, el que llevó por nombre “Antropología de las Naturalezas-Culturas”. La segunda generación del programa, en los mismos cursos, recibió, respectivamente, la visita de la profesora Morita Carrasco (Investigadora Independiente,

Argentina), quien dictó el curso “Producción de otredades en discursos y prácticas estatales” y del Profesor Eduardo Restrepo (Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá), que profesó el curso “Identidad y Modernidad”. También aprovecho de agradecer a todas las personas que posibilitaron y dieron forma a las distintas visitas, a las conferencias y a otras actividades colindantes.

También quiero agradecer el aporte, el tiempo y la seriedad que brindó para la revisión, la lectura y los comentarios de los distintos capítulos de la obra el comité revisor externo compuesto por la profesora Francisca Márquez (Universidad Alberto Hurtado) y los profesores Álvaro Bello (Universidad de la Frontera), Nicolás Gissi (Universidad de Chile) y Claudio Espinoza (Academia Humanismo Cristiano).

Fue un aporte muy valioso para la finalización de este proyecto editorial la labor realizada por el estudiante en práctica intermedia de la Carrera de Traducción Inglés-Español de la Universidad Católica de Temuco, Ignacio Cáceres, quien, entre otras labores, transcribió las preguntas y respuestas presentes en este volumen y aportó en las primeras maquetaciones de la obra. Bajo estas mismas circunstancias, agradezco a la estudiante de práctica intermedia de la misma carrera, Tania Ortiz, que también nos apoyó en estas labores. De igual forma, agradezco el compromiso, profesionalismo y dedicación brindados por Carla Molina, la diseñadora del proyecto gráfico y de la diagramación del libro, y la cuidadosa revisión de estilo brindada por Armando Luza para toda la obra. También le soy grato a nuestra estudiante egresada del programa y licenciada en Artes, Macarena Riquelme Brevis, que autorizó el uso de una de sus obras para la portada de este libro.

Por último, respecto a las riquezas de la oralidad plasmadas en las interlocuciones que tuvieron lugar, cabe mencionar que el material de las conferencias también se encuentra en video y se subió a plataformas virtuales¹. Por lo tanto, aprovecho de agradecer a quienes las grabaron. Agradezco también a quienes

¹ Canal del Magíster en Antropología en YouTube. Recuperado de: <https://www.youtube.com/channel/UC0J6Jai54XRDyLORPB8pjsQ>

asistieron a las conferencias, a quienes prepararon comentarios iniciales y a quienes intervinieron espontáneamente en las sesiones. Afortunadamente, logramos identificar a casi todas las personas del público que intervinieron y enriquecieron las conferencias.

También agradezco enormemente los aportes recibidos para la finalización e impresión de este libro de parte de Gertrudis Payàs y Fabien Le Bonniec, directora y director alterno del Núcleo en Investigación en Estudios Interculturales e Interétnicos, respectivamente, Magaly Cabrolié, decana de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, el director del Departamento de Antropología, Marcelo Berho, la jefa de Carrera de Arqueología, Ximena Navarro Harris y el jefe de la Carrera de Antropología, Jorge Troncoso Arcos. De igual modo, la impresión de este libro se hizo viable gracias a la adjudicación de un concurso interno de proyectos para la Edición de Libros de la Vicerrectoría de Investigación y Posgrado, de la Universidad Católica, adjudicado el año 2020. Agradezco a Claudia Lagos las gestiones realizadas para el buen desarrollo de este.

Finalmente, quiero expresar mi gratitud a América Mailhos de la Editorial Antropofagia (Argentina) por autorizar la reproducción del texto de Morita Carrasco.

Gonzalo Díaz Crovetto
Director Magister en Antropología
Universidad Católica Temuco
Temuco, Julio de 2020.

INTRODUCCIÓN: POR UNA ANTROPOLOGÍA DE LOS ENCUENTROS Y DE LAS POSIBILIDADES²

Gonzalo Díaz Crovetto

Departamento de Antropología /

Núcleo de Investigación en Estudios Interétnicos e Interculturales

Universidad Católica de Temuco

Situando el sur sur.

Comenzaré por una afirmación casi trivial en nuestra disciplina, según la cual, para el (la) antropólogo(a) que establece una comparación, no existe un tercer lugar, un sitio neutro, desde donde pueda hablar. Ahora bien, esa tan trivial afirmación está incrustada en la naturaleza de la disciplina al ser trasplantada a América Latina (e incluso podría añadir: a cualquier otra latitud fuera de los centros metropolitanos), donde se le somete a las determinaciones de una nueva realidad. (Cardoso de Oliveira, 2001, p.74)

En el libro *Antropología desde el Sur: Obras escogidas de Teresa Durán*, sus organizadores y su organizadora (Berho, Carrasco y Mora, 2014), que fueron exestudiantes de la autora homenajeada, propusieron situar la experiencia concreta de la antropología de la Universidad Católica de Temuco y la realizada por Teresa Durán como una antropología propia, escrita y vivenciada desde un sur, como propone Krotz (2014), en la medida que ambas presentan preocupaciones y formas particulares de plantear problemas y articular teoría. Este libro y nuestro reciente programa de Magíster en Antropología recogen toda la experiencia anterior, junto con sus acentos y caminos, y los reconecta con otras antropologías practicadas en Chile y en distintos contextos latinoamericanos y del mundo mediante lecturas, visitas y encuentros que han enriquecido un “desde el sur”, “entre el sur” y “en el mundo”. Los

² Agradezco las primeras lecturas y comentarios de Mario Samaniego y Lucero Burón. No obstante, la persistencia de errores es de mi plena responsabilidad.

elementos de convergencia del sur sur son múltiples, pero resulta conveniente precisar que la referencia “sur sur” propuesta en el título de este libro hace explícita la importancia y urgencia de una circulación de antropologías distantes y próximas en el sur, más allá de toda articulación anterior con otros nortes y centros. Si el Sur tiene historias, naturalmente también las ha tenido el norte, sobre todo en su capacidad de apropiarse de la idea de “occidente” y de tornarse moral y “Occidente” (Goody, 2001). Tanto desde el norte como desde las propias versiones locales de administración de los estados nacionales, se fue dejando de lado la posibilidad de reconocimiento de las múltiples mezclas, y aquí parece pertinente la reflexión propuesta por Briones sobre qué y entre quienes se reconoce la mezcla (1993). De igual modo, las perspectivas en torno a una geopolítica del conocimiento son útiles para distinguir y rebatir las formas coloniales e imperiales que operan en nuestro cotidiano antropológico y ciudadano (Ribeiro, 2003; Mignolo, 2001). Asimismo, lo “nacional” no ayuda mucho a distinguir las grandes divergencias entre regiones y localidades de la antropología latinoamericana, ni tampoco ayuda a reconocer las posibilidades de reinención de la disciplina a partir de los desarrollos e interacciones que pueda establecer cada centro de producción y reproducción con la sociedad local y sus distintos actores sociales, los gobiernos locales y, en el general, con el Estado. Esto último no significa que podamos reconocer una matriz más o menos compartida entre antropologías y una comunalidad significativa en la que se puedan distinguir algunos elementos de una antropología latinoamericana como imaginario o proyecto ético-político, sobre todo en torno a la urgencia de atender la necesidad de que las antropologías “circulen” entre y desde el sur a partir de formas cada vez más descentradas y horizontales, que permitan aproximarnos a problemáticas sociales compartidas global y regionalmente, y que establezcan la posibilidad de desestabilizar los supuestos epistémicos, políticos, teóricos y conceptuales que cada antropología suele tener, como toda sociedad y cultura en el mundo.

Las formas y posibilidades que pueden adquirir una localización de la antropología (Díaz Croveto, 2008) o sus lugarizaciones, como propone Restrepo en este volumen, a partir del desarrollo particular de cada una de las dispersiones nacionales que han generado múltiples centros de práctica y formación disciplinaria, nos lleva a

tomar en cuenta una riqueza interna de acentos y diferencias que suelen silenciarse con las aproximaciones desde un nacionalismo metodológico o desde la historia de los centros (Mora, 2014). Lo metropolitano suele prevalecer y ha dejado, muchas veces, huellas en las formas de narrar el desarrollo de una antropología nacional (Díaz Crovetto, 2008; 2011). Sin duda, las localizaciones también son significativas porque revelan las particularidades de las redes que se tejen desde estos centros, tanto en sus entornos inmediatos como en los regionales, nacionales e internacionales, y pueden generar formas particulares de relacionarse con sus entornos próximos y con lo que se lee o con las problemáticas que se tratan a partir de determinados abordajes. Con esto, uno puede considerar que, a veces, antes de la exclusión o la forma particular de generar un “otro” en un determinado contexto nacional (Briones, 1998), puede aparecer también esa ahora clásica metáfora de los archipiélagos, en la que las islas menores se conectan fuertemente con las más grandes y escasamente con las más próximas (Gerholm y Hannerz, 1982; Díaz Crovetto, 2008; Ribeiro y Escobar, 2009). Las excepciones son las acciones llevadas a cabo para traspasar fronteras nacionales y generar redes o esfuerzos colectivos transnacionales que proporcionen genuinas oportunidades de intercambio con diferentes escalas y alcances “entre antropologías” (Díaz Crovetto, 2011). Junto con la posibilidad de que problematicemos las formas en las que se ha forjado cada disciplina en cada contexto y las contribuciones que han hecho o no en torno a un imaginario de nación, parece interesante explorar lo que las antropologías nos puedan enseñar a partir de sus acentos, interacciones, éxitos y fracasos en sus distintas dimensiones de desempeño, donde la inserción y la participación profesional se entretujan en distintos ámbitos de la sociedad local y nacional, así como los diferentes espacios de reproducción disciplinar (p. ej., departamentos o escuelas de antropología en sus diferentes áncoras espaciales e históricas), entre otras dimensiones. Al respecto, podemos considerar la siguiente referencia:

Lo que resulta relevante para un establecimiento antropológico en un momento determinado y cómo se lo elabora no es un asunto meramente teórico o metodológico: se encuentra atravesado por intereses que constituyen a los antropólogos y las antropólogas como sujetos sociales en un lugar específico,

así como por intereses de los sectores sociales que intervienen directa o indirectamente en el sistema educativo y de producción de conocimiento en general o del establecimiento antropológico en particular. (Restrepo, 2012, p.43)

Pero todo primer encuentro parte en casa, donde pensar en el futuro también conlleva pensar el pasado y el presente de una antropología situada, localizada o lugarizada. De este modo, la propuesta de un programa de Magíster en Antropología en el Departamento de Antropología de la Universidad Católica de Temuco se conversó y discutió en innumerables sesiones al calor del mate y del café con el propósito de plasmar sus especiales acentos, pretensiones y apuestas (Mora, Díaz Crovetto y Berho, 2020). Todo esto nos lleva a la primera aseveración implícita en la relación de sur sur, pues la primera gran apuesta del programa consistió en darle a lo “aplicado”, en su amplia concepción, un espacio significativo, en la medida que su formulación permitió anclarse con el sur histórico de la antropología practicada por un largo periodo en nuestra “escuela”. Esto se materializó tanto en la carrera de Licenciatura en Antropología, que durante un tiempo tuvo una mención en antropología aplicada, y en el papel articulador que tuvo en la formación el Centro de Estudios de la Realidad Regional (CERER), el cual sirvió como un espacio para atraer a investigadores e investigadoras nacionales y del extranjero, como posteriormente en el Centro de Estudios Socioculturales (Mora, 2014; Mora, Díaz Crovetto y Berho, 2020). De igual modo, el programa se diseñó para entregar actualizaciones disciplinares en torno a herramientas y profundizaciones teórico-prácticas a nuestros y nuestras exestudiantes para posibilitar contribuciones de la antropología a profesionales de áreas próximas y distantes en su quehacer profesional. En torno a esto último, se vislumbra otro acento del sur sur, en la medida que hubo un consenso sobre la importancia de que el programa pudiese conectarse desde el inicio con otras antropologías a partir de un espacio concreto: los cursos “Seminarios de Profundización I y II”. Estos cursos fueron contemplados para ser dictados por invitados e invitadas internacionales y nacionales, a fin de tener ricos y generosos intercambios para pensar, discutir y problematizar futuras articulaciones o ejercicios profesionales. Para ello, se instauró un claustro internacional latinoamericano

acompañado de una constante disposición para invitar a participar a antropólogos y antropólogas del contexto nacional. Todos los autores y autoras de este libro aceptaron formar parte de esta experiencia que, más allá de las clases, incluyó distintas jornadas de intercambio y articulación entre colegas, estudiantes y una comunidad más amplia a la que se llegó por medio de las conferencias que se reúnen en este libro.

Sin embargo, hay otro sur que considerar. Estudiar un posgrado en antropología o ciencias sociales en algunos países de América Latina sea en universidades públicas o privadas, tiene un costo que, en algunos casos, puede equivaler a mensualidades (aranceles) que representan porcentajes significativos de los salarios de nuestras y nuestros estudiantes. El acceso limitado a becas de posgrado integrales o parciales, exceptuando países con planes y políticas de desarrollo en ciencia y educación de amplia cobertura, evidencia ciertos límites acerca de un mayor acceso al posgrado y, con ello, se torna una precariedad inicial en el desarrollo disciplinar e interdisciplinar. En Chile, el escenario reciente de mejoras en el acceso a la universidad establecido en el segundo gobierno de la presidenta Michelle Bachelet (2014-2018) con una gratuidad dirigida, que si bien puede tener una serie de condicionantes y limitantes, permite que actualmente la gratuidad abarque a estudiantes de pregrado y de programas presenciales de los hogares pertenecientes al 60% con menores ingresos del país, lo cual no deja de ser una posibilidad de transformación concreta que, como muchas demandas sociales, fue articulada a partir de distintas formas de movilización ciudadana. Naturalmente, la gratuidad tuvo pesos y significados diferentes en distintos contextos del país. No obstante, la puesta en marcha de una gratuidad en el posgrado parece una posibilidad distante y que deja a todos los programas, sobre todos los situados lejos de los centros metropolitanos, la tarea constante de concebir creativamente estrategias que abran cuñas y generen mayores posibilidades de acceso mediante otras lógicas redistributivas que se puedan activar y agendar desde los espacios locales, lo que permitiría a una mayor cantidad de estudiantes matricularse en el programa y desarrollarse profesionalmente a partir de nuevas condiciones laborales.

Bajo este contexto restrictivo siempre hay brechas y formas de conectarse, así que cabe insistir que los encuentros son posibles. Como se dijo, en nuestro caso, el primero de estos se concretó por el hecho de conectarse con un viejo anhelo de nuestro Departamento sobre la formulación de este programa de posgrado y de trabajar en equipo, ya que, si bien se estableció una comisión *ad hoc*, las instancias colectivas también enriquecieron la puesta en marcha del programa. De igual modo, el paso de las primeras generaciones en el programa logró situar alteraciones significativas bajo un modelo de orientación de constante autoobservación e intervención (Mora, Díaz Crovetto y Berho, 2020). Asimismo, cabe señalar que el programa de Magíster en Antropología dispuso, desde su implementación, un número significativo de becas de arancel internas (emitidas desde el propio programa), que revelaron la fuerza y vigencia de solidaridades y éticas colectivas para tornar proyectos y sueños en posibilidades concretas. Esto último quedó reflejado cuando, en dichos momentos iniciales, fue necesario solventar el proyecto para que pudiese implantarse; varios académicos y académicas tuvieron la mejor disposición para aplicar durante un semestre formas significativas de participación y reciprocidad contemporáneas sin que este hecho fuese público más allá de mi reconocimiento en este párrafo. La mención es importante porque representa formas académicas concretas de entrega y sacrificio que, en cierta forma, permiten la consagración del proyecto y del programa, al menos en los términos propuestos por Mauss y Hubert, en la medida que hacen entrever que lo sagrado del vínculo social consiste en proponer formas, posibilidades y solidaridades alternativas, y participar en ellas, donde las entregas y los actos de sacrificio pueden revelar la sociedad que se desea y no solo la sociedad que los representa (Hubert y Mauss, 2019). Las agencias creativas existen para que proyectos y futuros puedan resultar plausibles, sobre todo en contextos adversos.

Personalmente, tras haber dirigido el proyecto inicial de implementación del programa y haber estado a cargo de él durante las dos primeras generaciones, no puedo dejar de mencionar la constante buena sorpresa que tuve gracias al nivel de compromiso moral de los y las estudiantes y de los académicos y las académicas que se integraron o vincularon en los planos de docencia, orientación y gestión. De este modo, este libro y este programa de Magíster

en Antropología logran entrelazar tanto “posibilidades” como “encuentros”, los que son cada vez más necesarios para repensar, proponer y posibilitar nuevas comprensiones e intervenciones en nuestra disciplina sobre las sociedades y las interacciones entre ambas. Ante ello, nuestro programa espera dar cuenta de todas las potencialidades que dichas interacciones propongan mediante los vínculos que se puedan establecer de forma más continua y permanente con nuestro entorno social.

Por último, resta mencionar que este libro se intentó escribir y editar en modo “máquina lenta”, y al menos así se propuso a los autores y las autoras del libro, así como a sus evaluadores y evaluadoras y, en general, a todo el equipo que participó de una u otra manera en su finalización. ¿Por qué? Porque los libros pueden representar una instancia en la que el tiempo se detiene y no compite con otras temporalidades, porque para leer y escribir un libro hay que darse un tiempo que suele no existir. En este particular caso, se trató de un proyecto editorial que intenta recuperar parte de la frescura de la palabra hablada que interactúa al alero del programa de magister en Temuco y que de seguro es muy pertinente en conversaciones y debates de otros lugares y entre otras personas. Además, este libro coincide con la finalización de un primer ciclo del programa, que corresponde a las “dos primeras” generaciones y a un proceso de autoevaluación de nuestro programa vinculado al examen del Consejo Nacional de Acreditación. De este modo, las páginas y el papel aglutinan y sintetizan las visitas y experiencias de nuestros autores y autoras en el programa Magíster en Antropología durante sus dos primeras versiones (2016-2018 y 2018-2020). Hoy en día, desde la posición de quien puede reescribir el capítulo introductorio del libro, me asombra mucho la vigencia y lo contemporáneo de los textos de este libro. Entiendo que lo contemporáneo puede ser entendido dentro de al menos dos posibilidades interesantes: una que remite a lo contemporáneo situado en un tiempo/espacio determinado y que ubica a su interlocutor en el presente inmediato y otra que considera lo contemporáneo a partir de la posibilidad y riqueza de ser siempre vigente, en la medida en que, de una u otra forma, consigue brindar marcos y miradas para comprender situaciones del presente. Los trabajos planteados aquí recogen esa doble distinción de lo contemporáneo, ya que son muy útiles para comprender situaciones presentes, pasadas y futuras.

Por una antropología de los encuentros y por unas antropologías posibles.

Si en las escuelas y universidades del mundo no se ofrece una buena base para la cooperación internacional, lo más probable es que nuestras interacciones humanas se vean mediadas por normas tan lábiles como las del mercado, que concibe las vidas humanas principalmente como instrumentos para obtener ganancias.
(Nussbaum, 2010, p.114)

Esta obra es un vestigio material de varios encuentros, pero también es el reflejo, como vengo proponiendo, de una lógica de las posibilidades que da cuenta de qué acciones pueden llevarse a cabo para intervenir y revertir olvidos y ausencias de casos, ideas, abordajes, lecturas o problemas desde antropologías próximas y del mundo, las que pueden enriquecer nuestro ejercicio y experiencia local. Todas estas cuestiones pueden materializarse o fortalecerse mediante los programas de posgrado. Las maestrías y los doctorados suelen ser espacios de múltiples confluencias y encuentros, que para el caso latinoamericano pueden convertirse en un espacio real de interacción entre múltiples conexiones, de lecturas cruzadas y de desplazamientos posibles a partir de proximidades relativas, lo que los transforma en lugares fecundos para pensar y, en muchos casos, proponer instancias de intervención para las problemáticas sociales contemporáneas de nuestros propios contextos. Así, lo latinoamericano, como toda representación espacial, se puede tornar un espacio físico, imaginario, político y territorial en el que confluyan y se destaquen procesos más amplios y comunes que los situados exclusivamente desde lo nacional (o el nacionalismo metodológico), lo regional o lo local. Al respecto, Wolf (2005) nos propone: "Si por doquier encontramos conexiones, ¿por qué nos empeñamos en convertir fenómenos dinámicos e interconectados a cosas estáticas y desconectadas? Parte de esto se debe, probablemente, a la forma en que hemos aprendido nuestra propia historia" (p.17).

Por ello, debemos destacar la importancia de problematizar las interconexiones que dan cuenta de cómo la antropología, tal vez de una forma muy *sui generis*, consigue crear formas disciplinares locales de reproducirse y practicarse profesionalmente. Además,

cada antropología está situada desde contextos de producción y reproducción muy particulares que marcan acentos lo suficientemente significativos como para generar notorias distancias y diferenciaciones con otras dentro de un mismo contexto nacional (Díaz Crovetto, 2008 y Restrepo en este volumen). Cuestiones que podemos observar, por ejemplo, en el papel de la construcción de otredades y el poder para fijarlas o rebatirlas a partir de procesos dinámicos (Briones, 1998). De este modo, asumir que hacemos antropologías parecidas pero diferentes, o bien que existe solo una antropología o solo una forma de pensar o hacer antropología, es un poco extravagante hoy y siempre. Por ello, asumir los avatares de las antropologías en plural significa un impasse que suele superarse y convertirse en una posibilidad en la medida que nos puede ayudar a repensar nuestros propios abordajes y prácticas, sobre todo cuando generamos instancias de intercambios en distintas escalas territoriales y entre distintas antropologías y cuando concebimos grados de interconexiones políticas y económicas a escala global en nuestras sociedades y territorios. Pero, claro, toda circulación requiere, antes que nada, disposición y generosidad para concebir que el propio hecho de circular es importante para toda la disciplina y sus distintas localizaciones, es decir, se trata de una cuestión de disposiciones y prácticas, como diría Graeber (2018). Las obras que reúne este libro nos sirven para pensar globalmente, o bien desde estudios de casos, la posibilidad de considerar otras situaciones y contextos tan diferentes y similares a la vez, además de ayudarnos a pensar, experimentar o cuestionar antropológicamente el mundo en el que vivimos como personas, ciudadanos/as y antropólogos/as.

De este modo, los dilemas éticos y morales que nos presenta el texto de Morita Carrasco, donde se aborda la antropología por demanda, el compromiso y la capacidad de acción e interferencia que esta pueda generar mediante la descripción de una vivencia personal concreta, trascienden sus posibilidades de aportar solo un conocimiento sobre las formas en las que el Estado puede actuar y administrar o no justicia en una situación de “sufrimiento”. Carrasco aborda el dolor en su capacidad de afectación social y, al mismo tiempo, consigue retratarlo en relación con su capacidad de “tornarse permanente y postergar la herida”. En este escenario, la intervención antropológica pudo conectar dos mundos: la comunidad y el sistema judicial. Por otro lado, el trabajo de Gustavo Lins Ribeiro nos

alerta de todas las complejidades, las hegemonías y el control que el capitalismo electrónico global puede desplegar en las plataformas virtuales; desde las acciones administradas por unas pocas grandes empresas y corporaciones transnacionales, principalmente las del Valle del Silicio, hasta las formas en que los sistemas de seguridad nacional, la banca privada y las empresas transnacionales del mundo de la informática administran y vigilan nuestras potenciales actividades e inclinaciones como consumidores en el mundo de todo tipo de bienes (materiales, industrias culturales y políticos, entre otros) a partir de la codificación de nuestros comportamientos en la red, que se estudian con determinados algoritmos matemáticos. El capítulo de Claudia Briones nos trae la riqueza performativa de tres situaciones etnográficas para identificar las tensiones entre las demandas diferenciadas sobre la memoria y el patrimonio. Las distintas interpelaciones que cada caso presenta en torno a qué recordar, cómo recordar y a quién olvidar, así como acerca de qué conmemorar, exhibir y retener, destacan algunas de las paradojas de los procesos de patrimonialización contemporáneos desde las potenciales lecturas interculturales que se aprecian tanto en los encuentros y en las disputas entre colectivos, como entre “historias”. Todas las cambiantes y conflictivas situaciones y versiones de “patrimonio” son potencialmente ricas en la medida que nos permiten mirar y resguardar un futuro posible. La propuesta y el texto de Briones son inmensamente fértiles para repensar los eventos sucedidos durante el “estallido social” en distintas ciudades de Chile. La autora nos invita a incorporar el disenso con su capacidad de situarnos frente a nuevas consideraciones interculturales para ser juntos siendo diferentes. Finalmente, el trabajo propuesto por Eduardo Restrepo nos invita a trazar líneas para pensar en las particularidades de las antropologías latinoamericanas, sus lugarizaciones y estilos con el propósito de generar reflexiones sobre lo que hemos llamado y podemos llamar antropología y sobre cómo esta, como toda disciplina, se teje también en los entramados de una geopolítica del conocimiento que, si bien puede ser rebatida, distingue emplazamientos hegemónicos y metropolitanos en torno a las disputas que se pueden establecer sobre lo “antropológico”. Para ello, resulta significativa la consideración propuesta por el autor acerca de los “establecimientos antropológicos” como una forma de problematizar las conexiones académicas y profesionales

en las que se insertan las distintas localizaciones o lugarizaciones de la antropología. Sin duda, todos estos capítulos son y serán útiles en las relecturas y debates de distintos contextos de producción y reproducción de la antropología.

En definitiva, la antropología de los encuentros tal vez se basa en la añoranza expresada en el proyecto de antropologías mundiales (Ribeiro y Escobar, 2009; Díaz Crovetto, 2008; Restrepo, 2012), que hace referencia a la necesidad de retomar un proyecto para escuchar, aprender e interactuar entre antropologías y, consecuentemente, entre ciudadanías del mundo (Jimeno, 2005; 2016). Cabe destacar la siguiente referencia del proyecto recién mencionado:

(...) 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, etc. El hecho de tomar estas consideraciones con seriedad abría nuevas posibilidades dialógicas y otras vías de compromiso. (Ribeiro y Escobar, 2009, p.53)

Por otro lado, el eje “sur sur”, en el que se pueden situar los contextos de producción y reproducción de la antropología, debe comprenderse en vista de todas sus riquezas y posibilidades más que de sus limitantes. Naturalmente, esto no es suficiente para esencializar el lugar ni para romantizarlo, pero mucho menos para desconectarlo (Gupta y Ferguson, 2008). De este modo, un mundo de encuentros alude a la posibilidad de que las ideas vuelvan a circular, que los enfoques, casos, aproximaciones y problemas se enriquezcan con la disposición y el tiempo para conocerse y entrecruzarse y que, con ello, lo propio no se esencialice ni se torne tan común como particular. De algún modo, esto se trata de despojarse de ciertas verdades, lo que supone para todas y todos un ejercicio constante de reelaboración que se logra con el compromiso de atreverse hablar y a escuchar con menos sospechas y más intensidad y constancia entre antropologías distintas. Esto último nos brinda, indudablemente, una mayor riqueza en las formas de enfrentar, imaginar y significar la realidad a partir de determinaciones ético-políticas (Restrepo, 2019). Como ejemplo

concreto de lo anterior, puede presentarse la categoría de despojo que se propone y con la que se discute sobre las crudas realidades locales de Colombia (Arias y Caicedo, 2016). Con ella se generan oportunidades para aplicarla en otros contextos latinoamericanos, según nuevos anclajes. No podemos fijar la realidad con un par de lentes, pero tampoco podemos pretender que nuestro modelo fijo de la realidad sea el más pertinente. Asumir este cambio es asumir la riqueza de la localización o lugarización de la antropología como *una* posibilidad y no como la posibilidad.

Sin duda, existen varios “sur”, pero lo que busca la antropología de los encuentros es una apuesta por mayores intercambios entre las experiencias, las reflexiones, las antropologías próximas y las que también hemos vivido y configurado como distantes. Los encuentros no solo sirven para conocer o diluir otredades, sino también para reconocer las formas en las que hemos tejido singularidades ahistóricas desconectadas y desfiguradas (Goody, 2006). La antropología no es un dogma, aunque naturalmente en muchos momentos lo ha sido, como cuando se apela a la tradición configurada como un valor intrínseco, lo que se vuelve una observación nunca manifiesta de que los antropólogos y las antropólogas no somos tan “mutables” o “dinámicos” como afirmamos, o que somos menos contestarios en nuestros contextos cotidianos de inserción. El mundo de encuentros debe tejerse siempre como una posibilidad, como una invitación a convivir y coexistir entre diferencias y alcances, pues sabemos de los peligros de normar la “convivencia” entre distintos (Díaz Crovetto y Samaniego, 2015 y Briones en este volumen). De este modo, la posibilidad de encuentros alude a la prevalencia de otras generosidades y compromisos gracias a disposiciones sobre una circulación de abordajes, ideas, experiencias, conceptos ontologías y genealogías disciplinares que nos hacen más fecundos como profesionales de la antropología y como ciudadanos o ciudadanas. Por eso vale la pena luchar, desgastarse y reencantarse. Una antropología posible y una antropología de los encuentros es una invitación siempre abierta e inconclusa.

Encuentros y desafíos antropológicos.

Un elemento significativo para comprender y problematizar nuestra propia disciplina como práctica realizada por personas concretas en tiempos y espacios determinados consiste en reconocer ciertas condiciones (ideales) que podrían favorecer dichos ejercicios de alteridad, desde una antropología de la antropología (Peirano, 1991a; 1991b; 2006), las que pueden dar cuenta de su capacidad reflexiva y propositiva respecto a los diferentes acentos, formas, intensidades y diferencias que se expresan entre las antropologías y sus comunalidades en contextos regionales, nacionales y planos transnacionales (Díaz Crovetto, 2011)³. Esto sitúa a la alteridad como uno de los cruces que dan cuenta de los desplazamientos, conexiones y movibilidades entre lugares y antropologías, algo que Eduardo Restrepo reconoce como mitos (2019) y que, por otro lado, Roberto Cardoso de Oliveira (2003) propone como una matriz disciplinar. De igual modo, vale la pena destacar que la memoria también es una práctica antropológica, o sea que actúa entre nosotros y nosotras, se hace viva continuamente y está en constante reelaboración, recogiendo matices y alterando formas de agrupar y categorizar al visitar el pasado y con ello trazar las líneas del presente. Creo que hacer antropología es, sobre todo, la posibilidad de considerar que las diferencias, proximidades y tensiones nos enriquecen como disciplina, como profesionales de la antropología y como ciudadanos y ciudadanas, y nos permiten imaginar otras conexiones y nuevos caminos. En ese sentido, este libro recoge, por un lado, los encuentros que se establecieron en el sur, pero, a su vez, propone otros nuevos e infinitos que pueden tener lugar. Los encuentros siempre prometen, y las fricciones, cuando aparecen, siempre revelan puntos ciegos y miradas que se pueden enriquecer para proponer alternativas y posibilidades en nuestros distintos

3 En aquel trabajo buscaba plantear algunas condiciones para pensar y reconocer ejercicios de antropologías de las antropologías, o sea, trabajos, investigaciones, reflexiones y textualidades que girasen desde la antropología a distintas dimensiones que pueden problematizarse en torno a la antropología, distinguiendo para ello las condiciones de: autorreflexividad disciplinar; la condición de desplazamiento; las relaciones que se establecen en extrañamiento y diferencia, como de otredad y alteridad; las configuraciones y posibilidades que se dan entre vivencias locales y relaciones entre escuelas/historias fundantes y el espacio el espacio formativo.

contextos sociales y de inserción profesional. Tal vez ahí hay otra faceta de la imaginación política que este libro puede habilitar en torno a lo contemporáneo en su calidad de posibilidad, una en la que podamos encontrarnos y pensar en nuevas formas de entender el mundo y maneras de actuar y estar en él. De este modo, situarnos en una antropología del sur sur significa también ubicarse en nuestra sociedad y con nuestras y nuestros conciudadanos y conciudadanas, y, sin duda, esto implica un sinnúmero de condicionamientos y particularidades que no son necesariamente estáticos, ya que escuchar, visitarnos y compartir son formas que no dependen de lugares o programas específicos y, como propone Carrasco en este volumen, contamos con la posibilidad de generar articulaciones reales entre la academia y la sociedad que desafíen construcciones de verdad y cuestionamientos morales, y que brinden nuevas condiciones de articulación.

Este libro sintetiza muchos gestos de intercambios generosos que dispusieron nuevos cruces de miradas, enseñanza y discusión en torno la realidad territorial regional, nacional y transnacional mediante encuentros concretos entre colegas, conversaciones, clases, conferencias, orientaciones y sociabilidades que involucraron cada una de las visitas a nuestro programa y que enriquecieron distintas genealogías teóricas, éticas, políticas y metodológicas. El ejercicio de los encuentros es una posibilidad y una invitación a circular, a fomentar instancias y comuniones, y cuando es plausible, desplazamientos. Esto también significa generar las condiciones para que esa circulación sea descentrada y garantizar el acceso y una mayor participación en distintos circuitos de reciprocidades, evitando o al menos disminuyendo las desigualdades que se pueden establecer respecto a las condiciones de acceso a los espacios de posgrado en calidad de estudiantes o docentes investigadores. Es por ello que nos compete entrever las lógicas que reordenan nuestras prácticas como docentes y estudiantes a partir de índices de "productividad". Dichas lógicas reflejan una particular gobernanza sostenida por un sistema-mundo universitario que ha supuesto un externalización de los modos de regir, resguardar y cuantificar el tipo, la forma y la cantidad del trabajo académico mediante lógicas generadas por lo que podemos reconocer como "culturas de auditorías" que surgen desde el sector privado en torno a conocimientos técnico-prácticos de contabilidad y registro del

conocimiento (Bermejo, 2011; Díaz Crovetto, 2019; Shore y Wright, 2000; 2015; Strathern, 2000). Cabe distinguir también que hacer antropología, así como la idea de cultura (Restrepo, 2019), pueden significar cosas muy distintas, pero disponernos a escuchar y debatir creativamente sobre la diferencia en la antropología nos puede permitir comprender la diferencia entre las formas de estructuración basadas en los universales siempre sospechosos de las agencias y las políticas, y los modos de dar valor a nuestra producción de conocimiento escrito, nuestra docencia y nuestras interacciones con el entorno (Díaz Crovetto, 2019) bajo nuestros términos y posibilidades.

Los distintos encuentros entre “antropologías” pueden ayudar a interpelar, conversar y reflexionar sobre lo que hemos hecho y a ver e investigar nuestra realidad, así como a pensarla y participar en ella. La ceguera acrítica, nos puede inhibir cuando hablamos desde “nuestros lugares comunes”, “desde formas comunes” y, en el fondo, debemos estar atentos, ya que la tradición siempre puede restringir y producir olvidos. Una de las alternativas consiste en reconocerse y en la posibilidad de extrañarse y conocer otras formas para replantear alteraciones o complementariedades a partir de la fuerza y riqueza que se pueden generar en todo encuentro. En términos interculturales, el encuentro no solo contempla formas de conocimiento, sino también el establecimiento de las formas de relacionarse desde una disposición que, cuando es seria, invita a cuestionar nuestros parámetros y ciertos supuestos. Por tanto, una antropología de los encuentros tiene que incomodar de alguna forma, pues tras cada invitación y vivencia con otros autores y autoras de diversas antropologías, la disciplina “practicada y enseñada en casa” se enriquece y, en parte, se desvanece. Las potencialidades del encuentro ya fueron ampliamente problematizadas en las propuestas antes mencionadas de las antropologías del sur o las antropologías mundiales y se caracterizan por buscar formas heteroglósicas dentro de una propuesta intelectual, ética y moral, así como a través de materialidades que se enfocan en tejer redes cada vez más horizontales (libros, revistas y seminarios, entre otras formas) para intercambiar y situarse en el mundo a partir de posibilidades de existir y de la posibilidad de pensar y generar nuevos futuros posibles (Díaz Crovetto, 2008, p.134). El intercambio enriquece porque permite que las preguntas de siempre cambien

según las respuestas que otras antropologías les han dado. Como invitación, cabe proponer que siempre “partamos por casa”, porque la tarea es compleja en el escenario actual, no sólo para la antropología, sino en general para las ciencias y humanidades. Hay poca circulación transversal. Las miradas suelen excluir lo regional o lo provincial en favor de los centros metropolitanos del norte y del sur; por ello debemos estar dispuestos a impugnar subordinaciones, disciplinamientos y hegemonías entre antropologías (Restrepo, 2012). Este libro y este programa muestran que los intercambios enriquecen, nos afectan y revelan otras posibilidades con las antropologías del sur y vecinas, las que nos ayudan a repensar nuestro peligroso “propio lugar común” con todo lo que eso puede significar. Sobre dichos peligros, resulta importante considerar que:

En cualquier caso, debemos cuidar que los conceptos que usamos para construir nuestros imaginarios sociales, culturales y políticos no sean lugares comunes, sino ejes críticos, para pensar nuestros pasados, construir memoria y continuar descolonizando nuestros presentes. (Catelli, 2017, p.147)

Si consideramos todas las antropologías presentes en este libro como diferentes estilos, observamos que su complejidad y sus entramados dan pie a una perspectiva crítica de las formas, caminos y contextos diversos. Con esto podemos, por ejemplo, observar las formas de situarnos en la antropología, como discute Eduardo Restrepo; dar cuenta de cómo nuestro mundo virtual se encuentra plenamente determinado por un orden global poco estudiado que tiene un gran impacto en nuestras vidas, tal como propone el texto de Gustavo Lins Ribeiro; entrever los modos en los que la justicia puede tornarse o no intercultural y los compromisos éticos que generan para la antropología los estudios por demanda, como discute Morita Carrasco; o bien conocer las formas en que reconocemos y problematizamos las posibilidades de memoria e intervención en el espacio público y en lo “patrimonial”, como discute Claudia Briones. Estos recorridos han generado distintas interpelaciones sobre distintos tipos de mundos posibles. De igual modo, la relevancia del poder, y con ello su referencia o análisis antropológico, aparece de formas significativas y reiteradas a lo largo de los textos y contenidos expuestos en este volumen. Las transcripciones y la incorporación de los comentarios iniciales

de algunas conferencias, las preguntas planteadas por el público presente y las respuestas de los y las conferencistas enriquecen, sitúan y ejemplifican las problemáticas. Las preguntas son ricas porque en muchos casos se presentan como invitaciones para reflejar el impacto de las propuestas y los planteamientos presentados, dando nuevos matices y articulaciones posibles a los contenidos expuestos. Cabe notar que hay una riqueza invaluable en la oralidad, la provocación y el debate plasmado en las posibilidades reales de los encuentros mediante las preguntas y respuestas que se incluyen en este volumen. Fuera del papel, hay también mucha antropología.

Este libro refleja, entonces, un ejercicio de una antropología de los encuentros, que no siempre significan necesariamente acuerdos de cómo entender el mundo, pero que sí pueden generar la posibilidad de reconocerse desde distintos escenarios, actores y prácticas, ya que, en muchos casos, nos encontramos con demandas, contestaciones y realidades semejantes en distintos contextos latinoamericanos, lo que incluye contextos de alta desigualdad social y precarización de la vida (Krotz, 2016). Creo que este libro reúne en sus diversos capítulos dicha posibilidad. Las distintas generaciones de estudiantes que han pasado por el programa han dejado distintos tipos de huellas y marcas concretas por un constante proceso de autoobservación que nos planteamos al asumirnos como un programa “nuevo”. Espero sinceramente que en nuestra maestría siempre se sientan el vigor y la fuerza de “lo nuevo” y que con ello estemos dispuestos a interpelarnos para repensar colectiva e individualmente modos, prácticas y condiciones, pues gran parte del valor que se le ha dado a la diferencia puede pensarse también como una cosmopolítica radical de la alteridad en los términos que propone Ribeiro “la antropología dejará de ser un producto del occidente, cuando nuevas condiciones de conversabilidad surjan globalmente y cuando surjan comparaciones simétricas y colaboraciones dialógicas (...)” (2016, p.47). El presente libro refleja entonces numerosos encuentros que se pueden generar al alero de un programa. Como programa, nos debemos otros encuentros entre otros actores y contextos más allá de la universidad, lo que nos recuerda nuestro papel como ciudadanos y ciudadanas en determinados contextos, territorios, tiempos e historias particulares.

REFERENCIAS

- Arias, J. y Caicedo, A. (2016). Aproximaciones al despojo desde Colombia. *Revista de Antropología*, 52(2), 7-15.
- Bermejo, J. C. (2011). *La maquinación y el privilegio*. Madrid, España: Akal.
- Cardoso de Oliveira, R. (2001). Vicisitudes del "concepto" en América latina. En M. León-Portilla (Coord.), *Motivos de la antropología americanista: indagaciones de la diferencia* (pp. 73-86). Ciudad de México, México: Fondo Cultura Económica.
- Cardoso de Oliveira, R. (2003). *Sobre o pensamento antropológico*. Río de Janeiro, Brasil: Tempo Brasileiro.
- Catelli, L. (2017). Imaginar la formación racial en América Latina a contrapelo del mestizaje y la colonialidad del poder. En Romina Conti. (Comp.), *Perspectiva descolonial: conceptos, debates y problemas* (pp. 203-224). Mar del Plata, Argentina: Eudem.
- Díaz Crovetto, G. (2008). Antropologías mundiales en cuestión: diálogos y debates. *Eletronic Journal: Red de Antropologías del Mundo*, 3, 131-155.
- Díaz Crovetto, G. (2011). Antropologías de las antropologías: buscando ciertas condiciones para su emergencia y consolidación. *Antípoda - Revista de Antropología y Arqueología*, 12, 191-210.
- Díaz Crovetto, G. y Samaniego, M. (2015). El interminable apogeo de la interculturalidad: algunas reflexiones desde la antropología y la filosofía. Bogotá, Colombia. *Tabula Rasa*, 22, 85-102. ISSN: 1994-2489.
- Díaz Crovetto, G. (2019). El valor de las palabras: control, disciplinamiento y poder en torno al conocimiento antropológico. Lecturas y reflexiones a partir del caso chileno. *Revista Plural*, 3, 71-106. ISSN: 2393-7483.
- Durán, T., Berho, M., Carrasco, N. y Mora, H. (2014). *Antropología desde el Sur: Obras escogidas de Teresa Durán*. Temuco, Chile: Ediciones Universidad Católica de Temuco.

- Hubert, H. y Mauss, M. (2019). *Ensayo sobre la naturaleza y la función del sacrificio*. Buenos Aires, Argentina: Waldhuter Editores.
- Goody, J. (2011). *El robo de la historia*. Madrid, España: Akal.
- Graeber, D. (2018). *Hacia una teoría antropológica del valor*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Gupta, A. y Ferguson, J. (2008). Más allá de la cultura: Espacio, identidad, y las políticas de la diferencia. *Antípoda - Revista de Antropología y Arqueología*, 7, 233-256.
- Jimeno, M. (2005). La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda - Revista de Arqueología y Antropología*, 1, 185-199.
- Jimeno, M. (2016). La antropología en América Latina y la crisis del pensamiento crítico. *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales*, 37-43.
- Krotz, E. (2016). Dos retos para las antropologías latinoamericanas: orientalizarse y popularizarse. *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales*, 59-66.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el Don*. Buenos Aires, Argentina: Katz Editores.
- Mignolo, W. 2001. Introducción. En W. Mignolo (Org.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento* (pp. 9-53). Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.
- Mora, H. (2014). Descentrar las miradas: Institucionalización de la antropología académica en la sede Temuco de la Pontificia Universidad Católica de Chile (1970-1978). *Tabula Rasa*, 21, 197-227.
- Mora, H., Díaz Crovetto, G. y Berho, M. (2020). La antropología en Temuco: claves, caminos y perspectivas. En M. Gloël. (Ed.), *Entre el ayer y hoy de las ciencias sociales y humanidades: a 35 años de la revista CUHSO* (pp. 19-54). Temuco, Chile: Ediciones Universidad Católica de Temuco.

- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires, Argentina: Katz editores.
- Peirano, M. (1991a). *The Anthropology of Anthropology. The Brazilian Case*. Serie Antropología No. 110. Brasília, Brasil: Departamento de Antropología, Universidade de Brasília.
- Peirano, M. (1991b). *Uma Antropologia no plural*. Brasilia, Brasil: Editora UnB.
- Peirano, M. (2006). *A teoria vivida*. Río de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Editores.
- Restrepo, E. y Escobar, A. (2004). Antropologías en el mundo. *Jangwa Pana*, 3, 110-131.
- Restrepo, E. (2012). *Antropología y estudios culturales*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Restrepo, E. (2019). Artilugios de la cultura: apuntes para una teoría postcultural. En S. Hall, E. Restrepo y C. Del Cairo. *Cultura: centralidad, artilugios, etnografía*. (pp. 67-105). Bogotá, Colombia: ACANT.
- Ribeiro, G. L. (2003). *Postimperialismo: cultura y política en el mundo contemporáneo*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Gedisa.
- Ribeiro, G. L. y Escobar, A. (2009). Introducción. En G. L. Ribeiro, y A. Escobar. (Eds.), *Antropologías del Mundo*. Ciudad de México, México: CIESAS.
- Ribeiro, G. L. (2016). Cosmopolítismos y cosmopolíticas antropológicas: la radicalidad de las antropologías mundiales. *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales*, 43-50.
- Shore, C. (2010). La antropología y estudio de la política pública: reflexiones sobre la "formulación" de las políticas. *Antípoda - Revista de Arqueología y Antropología*, 10, 21-49.
- Shore, C. y Wright, S. (2000). Coercive accountability: The rise in audit culture in higher education. En M. Strathern. (Ed.), *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy* (pp. 57-89). Londres, Inglaterra: Routledge.

Shore, C. y Wright, S. (2015). Governing by numbers; audit culture, rankings and the new world order. *Social Anthropology*, 23(1), 22-28.

Strathern, M. (2000). Introduction: New accountabilities. En M. Strathern. (Ed.), *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy* (pp. 1-18). Londres, Inglaterra: Routledge.

WAN Collective. (2003). A conversation about a World. *Anthropologies Network Social Anthropology*, 11(2), 265-269.

Wolf, E. (2010). *Europa y la gente sin historia*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

LA HEGEMONÍA DEL CAPITALISMO ELECTRÓNICO-INFORMÁTICO: LA ECONOMÍA DE LA CARNADA Y EL GOOGLEÍSMO⁴

Gustavo Lins Ribeiro

Departamento de Estudios Culturales

Universidad Autónoma Metropolitana – Lerma (México)

En 1998, escribí sobre la internet como la “base tecnosimbólica” que, por medio de la “política cibercultural”, el “testimonio a distancia” y el “activismo político a distancia”, podría generar “comunidades transnacionales imaginadas-virtuales” (Ribeiro, 1998). Más tarde (Ribeiro, 2003), escribí sobre las relaciones entre el “espacio público virtual” y el “espacio público real”. En este artículo, dada la centralidad de la internet para el desarrollo de algunas de las más grandes compañías del mundo, como Google y Facebook, me interesa entender cómo es que empresarios e innovadores de internet se transforman en poderosos capitalistas. Cómo el capital financiero ha usado la internet para incrementar su capacidad económica; cómo han crecido las industrias de *software* y de aparatos digitales y electrónicos; o cómo ha transformado internet muchas actividades económicas son temas muy importantes que, no obstante, no constituyen aquí mi principal preocupación.

Mis intereses se relacionan con una literatura bastante amplia y que crece día a día. Algunos autores, con intereses parecidos o distintos, hablan de una “economía informacional” (Castells, 1996), de un “capitalismo digital” (Schiller, 2000) y de un “capitalismo cognitivo” (Cocco, Silva y Galvão, 2003; Fumagalli, 2010; Moulrier

⁴ Una versión de este artículo fue publicada en la revista *Desacatos* 56, 16-33, 2018 y posteriormente en el Libro *Otras Globalizaciones* (2018) publicado por la editorial Gedisa y la Universidad Autónoma Metropolitana. Esta versión se encuentra levemente modificada y alterada. La conferencia se dictó el 10 de agosto de 2017 en el campus San Francisco de la Universidad Católica de Temuco, la cual tuvo un carácter público e hizo parte del curso Seminario de Profundización I, que en dicha oportunidad, llevó el nombre de: “Antropología de la Globalización”.

Boutang, 2008, 2010; Moulier Boutang et al., 2004; Vercellone, 2011). De hecho, la historia de este campo del conocimiento podría trazarse hasta las décadas de 1960 y 1970, cuando se dieron los debates sobre la sociedad posindustrial y la sociedad de la información (Albagli y Maciel, 2010, p. 4). La crisis del Fordismo y el Taylorismo en la década de 1970 abrió un espacio para la “la flexibilización de los procesos productivos y del trabajo mismo”, lo que generó un ambiente favorable para la expansión de las tecnologías de información y comunicación, así como de otras tecnologías “altamente intensivas en información y conocimiento, con implicaciones directas en el proceso productivo” (2010, p. 4). En la década de 1980, algunos economistas hablaron de la existencia de una economía del conocimiento y el aprendizaje (2010, p. 4).

El debate sobre el capitalismo cognitivo es probablemente el más amplio de todos. Se centra en “la profunda mutación que afecta la forma en que el capital es dotado de valor” (Corsani, 2003, p.15, citado en Albagli y Maciel, 2010, p. 7) y hace énfasis en “la nueva centralidad del trabajo inmaterial – que moviliza información, conocimiento, imágenes, creatividad, afectos y relaciones” (Albagli y Maciel, 2010, p. 7). Aquí, también se ve la innovación como “algo que no está restringido al ambiente de la empresa, sino que, por el contrario, involucra al tejido social como un todo” (2010, p. 9). En este nuevo sistema, “la extracción de ganancias basada en el conocimiento y en la innovación se convierte en el factor central de la acumulación” (Moulier Boutang, 2010, p. 64). La “hipótesis del capitalismo cognitivo” brinda un marco interpretativo interesante para pensar las dinámicas económicas actuales. Sin embargo, exagera la novedad de la expropiación del conocimiento por parte de los capitalistas, algo que claramente sucedió hace algunos siglos cuando se dio la transición de los sistemas de manufactura a los sistemas industriales. La apropiación de la creatividad de los artesanos y manufactureros por parte de los capitalistas es un proceso anterior a la Revolución Industrial y alcanzó su ápice en el siglo XIX, con la institucionalización de los inventos como un medio de desarrollar profesionalmente innovaciones en los laboratorios para adquirir patentes que, a su vez, garantizarían nichos monopólicos a las empresas y a los capitalistas-inventores (Noble, 1977; Thomson, 2009). En este sentido, el capitalismo industrial ha sido siempre cognitivo, y la centralidad de la

innovación como método para incrementar la acumulación y la diferenciación capitalistas puede rastrearse hasta, por lo menos, el siglo XIX. Además, como antropólogo, no puedo más que estar de acuerdo con la famosa afirmación de Antonio Gramsci sobre la imposibilidad de separar al Homo Faber del Homo Sapiens y con la crítica que hace Dan Schiller (2016) de las nociones de “sociedad de la información” y “trabajo inmaterial”:

Si, al contrario de la visión recibida de los teóricos de la sociedad de la información, *todos* trabajadores tienen capacidad mental, entonces distinguir formas particulares de trabajo como particularmente ‘inmateriales’ o ‘comunicativas’, debe ser un error (...) *todo* trabajo contiene un aspecto de procesamiento intelectual o de información (...) El error categórico no radica en la reducción de la manufactura o de *cualquier* tipo de trabajo, de hecho, a un grado más bajo, sino en el inequívoco ascenso de una (supuesta) especie de trabajo concreto a un desiderátum. (...) Construir una teoría de la sociedad basada en cualquier forma de trabajo concreto invalida y resta importancia a las contribuciones substantivas de todos los *otros* tipos de trabajo concreto. Es arbitrario y teóricamente injustificado. (pp. 6, 8)

Por ello me refiero a la *hegemonía* del capitalismo electrónico-informático, para dejar claro que, aunque estemos experimentando una nueva hegemonía industrial, no puede subestimarse la importancia de otros sectores y actividades económicas. Pero es cierto que la difusión de las computadoras y de la internet ha cambiado los modos de apropiación del conocimiento, especialmente del conocimiento colectivo. También es cierto que la apropiación del conocimiento y la creatividad colectivos no es la única manera de producir valor al interior del capitalismo electrónico-informático. Como veremos, la mercantilización de las palabras, el mercado global virtual, la “economía de la carnada” y la “economía del me gusta y del clic” son formas de producir ganancias que resultan cruciales para comprender el rápido crecimiento de algunas de las principales compañías de nuestros tiempos.

Uso la expresión capitalismo electrónico-informático inspirado en Benedict Anderson (1991), que, en su célebre libro *Comunidades Imaginadas*, escribió sobre el capitalismo de imprenta. Acuñé esta expresión para subrayar la hegemonía de un sector industrial

y económico representada por la centralidad de la internet y sus sistemas relacionados en la economía política capitalista actual. Elegí estas palabras para abrir el horizonte a discusiones más amplias sobre innovaciones tecnológicas y formas capitalistas de producción, organización, extracción de valor y acumulación. Ante todo, quiero llamar la atención sobre la máquina, la computadora, que es central para la “reorganización de las relaciones sociales” y la constitución de “nuevos dominios sociales” como afirman Robert Latham y Saskia Sassen (2005, p. 1). Podría decirse que Anderson y yo hablamos de subsistemas capitalistas con impactos profundos en todos los ámbitos de la vida económica, social, política y cultural.

1. La hegemonía del capitalismo electrónico-informático

Algunas innovaciones tecnológicas se ven como hitos que cambian el curso de la historia humana. Así, pasan a ser mucho más que máquinas, aparatos o sistemas: se convierten en formas de estar en el mundo. Estas innovaciones sirven de base a nuevas actividades lucrativas, nuevos modelos gerenciales y productivos, nuevos discursos y también a nuevas visiones transcendentales de la sociedad y la producción de hegemonía. El capitalismo electrónico-informático y sus tecnologías son un ejemplo emblemático. Las fuerzas que subyacen a esta hegemonía son, a saber: las tasas de retorno excepcionales generadas por las innovaciones de vanguardia y por las prácticas gerenciales y productivas; su capacidad de sacar cantidades extraordinarias de valor de recursos que antes estaban fuera del alcance de los capitalistas; y los nichos monopólicos que garantizan por medio de marcas registradas y copyrights.

Nos dicen que estamos en la era digital, en la sociedad de la información o del conocimiento. De hecho, con la hegemonía del capitalismo electrónico-informático se da la rápida diseminación y reproducción de un nuevo zeitgeist, de sus necesidades, de su centralidad en la producción y el consumo, concomitante a la elaboración de nuevas ideologías y utopías, y reinterpretaciones del pasado y el futuro. Todos estos cambios se expresan también en modificaciones de la infraestructura material (la proliferación de cables y antenas, por ejemplo) y en el gran aumento de la disponibilidad de aparatos que los consumidores necesitan para formar parte del nuevo mundo. Actualmente, por ejemplo,

la convergencia tecnológica hizo crecer mucho el número de smartphones. En 2015, había 6,1 mil millones de teléfonos inteligentes. Se espera que para 2020 la cantidad de celulares ascienda a 9,2 mil millones⁵. Dentro de no mucho tiempo, cada persona será un smartphone.

El uso del término “hegemonía” tiene una doble implicación. Por un lado, significa la aceptación silenciosa, generalizada y naturalizada del predominio del capitalismo electrónico-informático. Por otro lado, implica la existencia de otras fuerzas, viejas y nuevas, que también están presentes, casi siempre de manera subordinada, al interior del mismo campo de poder (Bourdieu, 1986), dominado por el capitalismo electrónico-informático⁶. De hecho, en cualquier coyuntura económica, los sectores económicos de punta coexisten con muchos otros. Desde la Revolución Industrial, la historia industrial se ha amalgamado con la historia de la ciencia y la tecnología, sobre todo en lo que concierne a los modos de incrementar la productividad del trabajo, el dominio sobre las fuerzas naturales, el uso de la energía y la logística de todos los factores de producción. Durante los últimos doscientos años, las máquinas y la mecanización, los sistemas centrales de la era mecánica, se han vuelto tan omnipresentes que, en 1934, Lewis Mumford podía decir que “dominaban todos los aspectos de nuestra existencia” (1950, p. 4). Este autor se preguntaba: “¿cómo es que la máquina ha podido adueñarse de la sociedad europea hasta que, por una adaptación interna, esa misma sociedad se rindió ante la máquina?”

5 Lunden, I. (2015, 03 de junio). 6.1B Smartphone Users Globally By 2020, Overtaking Basic Fixed Phone Subscriptions. TechCrunch. Recuperado el 10 de marzo de 2016 de <http://techcrunch.com/2015/06/02/6-1b-smartphone-users-globally-by-2020-overtaking-basic-fixed-phone-subscriptions/>.

6 En la política, la noción gramsciana de hegemonía señala la capacidad de unificar posiciones por medio de la fuerza y del consenso (Gramsci, 2006; véase también Macciocchi, 1974). Para Williams (1983, p. 144) la noción de hegemonía procura “describir un predominio más generalizado que incluye, como una de sus características principales, una manera particular de ver el mundo y las relaciones hombre/naturaleza”. En mi análisis subrayo la hegemonía como dirección, dominio y liderazgo construidos por medio de la persuasión y del consenso. Bourdieu (1986) define un campo como una serie de relaciones e interrelaciones basadas en valores y prácticas específicos que operan en contextos determinados. Un campo es heterogéneo por definición; está conformado por distintos actores, instituciones, discursos y fuerzas en tensión.

(p. 4). En la historia de la tecnología y la industria, es difícil definir cuándo empezó la “era mecánica”, esto es, cuándo empezaron los mecanismos a ser la fuente hegemónica de la producción y las metáforas. Pero su decadencia como grandes fuerzas de la vida económica, social, política y cultural puede relacionarse con la creciente importancia de la electricidad en el último tercio del siglo XIX. La hegemonía de la electricidad y la electrónica llevó a una nueva clasificación histórica, a la “era electrónica”, que se asocia con lo que Manuel Castells (1989, p. 12) llama un “nuevo paradigma tecnológico”:

El núcleo científico y técnico de este paradigma es la microelectrónica, y se apoya en los descubrimientos sucesivos del transistor (1947), el circuito integrado (1957), el proceso planar (1959) y el microprocesador (1971). Las computadoras... revolucionaron el procesamiento de datos, tanto a nivel del hardware como a nivel del software. Las telecomunicaciones se convirtieron en el vector clave para la difusión y la plena utilización de las nuevas tecnologías permitiendo las conexiones entre unidades de procesamiento y la formación de sistemas de información.

No es posible comprender el papel de las fábricas de textiles en el desarrollo del capitalismo industrial si no se hace referencia a la ciudad de Manchester, en Inglaterra (véase, por ejemplo, Engels, 2009). En el mismo sentido, no es posible entender la hegemonía del capitalismo electrónico-informático sin considerar su Meca, Silicon Valley, en los Estados Unidos. Este valle del norte de California es el principal centro global del capitalismo electrónico-informático. Hace más de 20 años, Manuel Castells escribió que fue allí donde se desarrollaron “el circuito integrado, el microprocesador y la microcomputadora, entre otras tecnologías clave” y donde “late, desde hace cuatro décadas, el corazón de la innovación electrónica” (Castells, 1996, p. 53). Silicon Valley:

(...) se formó como un medio de innovación por la convergencia, en un mismo sitio, de: nuevos conocimientos tecnológicos; una gran oferta de ingenieros y científicos de las universidades más importantes de la zona; el financiamiento generoso de un mercado asegurado mediante el Departamento de Defensa; y, en sus primeros momentos, el liderazgo institucional de

la Universidad de Stanford (...) la creación continua de firmas start-up apuntaló a Silicon Valley como el centro mundial de la microelectrónica a principios de la década de 1970. (Castells, 1996, pp. 54, 55)

El valle pronto se convirtió en el *cluster* de alta tecnología más grande e importante del mundo, un modelo a ser imitado por todos. Pero también es el paraíso de los empleos flexibles, un mercado de trabajo étnicamente segmentado donde las compañías contratan un número mínimo de personal permanente; donde abundan los intermediarios y, en consecuencia, los salarios y carreras para la mayoría son escasos. La explotación, el desempleo, la desigualdad y la inseguridad también son comunes en Silicon Valley (Benner, 2002). Para Saxenian (2016, p. 47), se trata de un escenario de creciente desigualdad, y la hegemonía mundial del valle está menos amenazada por la “competencia extranjera” que por las “décadas de falta de atención en lo que respecta al desarrollo humano, social y colectivo que sustenta su éxito económico”.

De todos los modos, al asociarse con figuras míticas como Bill Gates (Microsoft), Steve Jobs y Steve Wozniak (Apple), Silicon Valley sigue atrayendo jóvenes talentos de todo el mundo. Muchos sueñan con ser Larry Page o Sergei Brin, los fundadores de Google, o Mark Zuckerberg, el fundador de Facebook, los grandes modelos de inspiración más recientes en el panteón del capitalismo electrónico-informático.

La mística del espíritu empresarial estadounidense está llena de venerados genios legendarios, magnates “visionarios” que, con sus poderosos *insights* e inventiva, han dado forma al destino de la humanidad y se han convertido en los fundadores de extraordinarios imperios industriales o financieros. Las últimas décadas del siglo XIX constituyen el momento arqueológico del capitalismo electrónico-informático: un período en el que la electricidad se establecía como una fuente masiva y viable de energía para los consumidores individuales e industriales. El nombre más célebre de aquellos días fue el de Thomas Edison, el hombre que popularizó los sistemas de iluminación incandescente y “deliberadamente” hizo que la “invención dejara de ser un fenómeno aleatorio para convertirse en un oficio rutinario y profesional (...) inextricablemente determinado por consideraciones económicas” (Noble, 1977, p. 8). Edison creó un

“laboratorio bien equipado”, así como compañías poderosas. Él fue uno de los fundadores de General Electric, la enorme corporación que contó también con la participación de J. P. Morgan, el financista. Las “primera y segunda generaciones de los hombres que crearon y administraron la moderna industria eléctrica”, entre 1880 y 1920, fueron la “vanguardia del desarrollo industrial basado en la ciencia en los Estados Unidos” (Noble, 1977, p. 7). La ciencia misma se transformó en capital, para usar las palabras de Harry Braverman (1974, p. 166), citadas en el libro clásico de David Noble (1977, p.6) *America by Design. Science, Technology and the Rise of Corporate Capitalism*. Gracias a las leyes de patentes, las “invenciones” se convirtieron en la mejor forma de arrebatar nichos monopólicos en el mercado, el deseo de todo capitalista. La alianza entre inventores, ciencia, universidades, capital financiero, abogados de patentes y empresarios es parte de la arqueología del capitalismo electrónico-informático y se ha desarrollado mucho a partir de entonces. Los ingenieros siguen altamente involucrados en las iniciativas de punta de Silicon Valley, pero a ellos se sumaron los matemáticos, sobre todo porque la métrica y los algoritmos juegan un papel central para las grandes corporaciones como Google y Facebook.

El precio de la palabra

Desde que se fundó, en 1998, la historia de éxitos de Google es particularmente interesante por su papel central en el capitalismo electrónico-informático, por la visión empresarial y gerencial que representa y los ambiciosos objetivos que se impuso la compañía. Su nombre seguramente resulta familiar en todas partes. La autodefinición de la empresa revela cómo se ve a sí misma: “La misión de Google es organizar la información del mundo y hacerla universalmente accesible y útil”. Google se ha convertido en un verbo, su deseo es ser ubicua, omnipresente y omnisciente. Empezó con un motor de búsqueda y gradualmente fue incorporando otra serie de servicios: Gmail (2004), Google Maps (2004), Google Earth (2005), Google Chrome (2008), y varios otros productos muchos comprados por la compañía como Waze y YouTube. Google Street View, una extensión de Google Maps, pretende ser una cristalización virtual del mapa de Jorge Luis Borges, “un mapa del Imperio cuyo tamaño es el tamaño del Imperio”. Pretende ser un panóptico virtual global de fácil acceso.

A pesar de los muchos servicios que ofrece Google, su motor de búsqueda sigue siendo una gran estrella en la constelación de la compañía. El acceso gratuito al servicio es una buena noticia para el usuario. ¡Perfecto! ¡Una de las compañías más grandes y más poderosas del mundo, con aproximadamente 40,000 empleados en más de 70 países, ofrece un servicio esencial gratuito! Quizá Google sigue en sintonía con las fantasías hippies de muchos de los pioneros de la internet, que iniciaron sus negocios en un pequeño garaje o en el dormitorio de la universidad con la cabeza llena de ideas comunitarias. Pero googlee usted, por ejemplo, la palabra “hoteles”. En 0.69 segundos aparecerán mil millones de resultados (consultado el 17 de marzo de 2016). Seguramente, usted no pasará toda su vida mirándolos todos. Entre los 12 primeros resultados se encuentran TripAdvisor (un sitio de viajes estadounidense), y otros como booking.com, hotels.com, Expedia y Travelocity. Olvídense de encontrar aquel hotelito acogedor cerca de la casa de un amigo al que quiere visitar.

Entonces ¿cómo gana dinero Google, y cómo se hizo tan poderosa con un motor de búsqueda? Cuando alguien googlea una palabra y el resultado de la búsqueda aparece en la pantalla, ella o él no sabe que la clasificación de lo que aparece está económicamente estructurada. El orden jerárquico se subasta y los ofertantes compran prioridad y visibilidad. Actualmente, puede existir una expresión como “word mining” (literalmente minería de palabras) porque hay un mercado de palabras clave, y porque el precio y el poder clasificatorio de las palabras varía según su frecuencia y el poder económico que subyace a esas palabras.

El término colocación preferente es empleado por las compañías para promover las páginas web en las respuestas a las consultas. Las organizaciones pagan a las compañías de motores de búsqueda para que sus sitios web aparezcan en las posiciones más altas en los resultados de las búsquedas, de tal manera que puedan recibir más accesos (*hits*, en el original). Los accesos cuentan cuando se acumulan. En la economía de los accesos, las organizaciones esperan ganar dinero mediante la publicidad de *banners* y mediante la presencia demostrable en la red. El conteo de los accesos demuestra la presencia. Indica las medidas de popularidad y de confiabilidad del sitio. (Rogers 2002, p. 197, citado en Gerlitz y Helmond, 2011, p. 3)

Flores y hoteles son “palabras clave muy competitivas”, dice Diane Tang, una científica informática y matemática de Stanford a la que Google contrató para crear un mecanismo de “publicidad de palabras-de-búsqueda análogo al mercado de acciones, llamado Índice de Precios de Palabras Clave. ‘Es como un índice de precios al consumidor’ dice Tang, a quien internamente apodan la Reina de los Clics. ‘Pero en lugar de una canasta de artículos como pañales, cerveza y donas, tenemos palabras clave” (Levy, 2011, p. 118).

El hecho de que la publicidad de Google se ejerza en un mercado de subastas significa que su economía es más fluida: los vacíos se llenan. (...) Si este mes American Airlines y el Ritz no compran la palabra “París”, otros anunciantes pueden hacerlo. El precio de esta palabra clave puede disminuir junto con la demanda, pero en la amplísima economía de Google, los precios de otras palabras clave (...) pueden subir. (Jarvis, 2011, p. 69)

En realidad, las palabras se convirtieron en mercancías. Esto no significa que las palabras no tuvieran valor antes; lo tenían, pero de otra manera. La palabra escrita es el origen de las primeras regulaciones sobre el valor de la creación. El libro es la madre del *copyright* que, a su vez, se encuentra en el origen de otras formas de propiedad intelectual. Así, desde hace bastante tiempo, las palabras o, mejor dicho, los conjuntos de palabras encadenadas bajo una forma literaria tenían valor porque su composición revelaba una creación única, una capacidad de invención, una autoría. Hoy en día, los motores de búsqueda revelan que *cualquier* palabra que pueda asociarse con mercancías o servicios tiene un valor. Actualmente, el precio de las palabras se encuentra desencarnado: ya no supone una creación literaria. Las palabras están realmente fetichizadas. Para venderlas ya no es necesario el escritor-creador. Las palabras aisladas pueden tener un precio. El precio de la palabra, que antes existía bajo la forma de la creación literaria, se ha reducido al precio de la palabra convertida en un signo de bienes y servicios capitalistas negociables. El capitalismo electrónico-informático ha creado una nueva mercancía y los medios para explotar este recurso en varias lenguas. Al transformar las palabras en signos de búsqueda, Google sacó a la luz el mercado de la palabra y lo convirtió en un mercado mundial. Al mismo tiempo, concentró en su propia sede la capacidad de ver lo que ocurre en el mundo (y en la economía), y saber cuáles son los intereses de las personas y las

compañías, creando para sí misma un panóptico electrónico del mercado. También hizo que el mercado global fuera investigable de forma instantánea y potencialmente disponible para cada usuario. Al hacerlo, fomentó un mercado global virtual poblado por usuarios y no por consumidores. Si llamáramos consumidores a los usuarios, la relación desigual entre las compañías y sus clientes quedaría en evidencia, es decir, los consumidores obviamente están comprando algo, al tiempo que aquí reciben un servicio aparentemente gratuito.

La economía de la carnada: los usuarios como trabajo no remunerado

Además de ignorar que las palabras tienen precio, que entramos en una nueva era de la industria de la publicidad, los usuarios también ignoran que ellos mismos y la información que proporcionan son las mercancías que Google y otras poderosas compañías electrónico-informáticas venden. Los muchos miles de millones de personas que usan estos sistemas en todo el mundo son los mayores activos de las empresas, ya que éstas dependen de los anuncios para obtener ganancias y el valor que paga un anunciante “depende únicamente del número de personas que hacen clic” en su anuncio (Jarvis, 2011, p. 68)⁷. De hecho, cuando una persona hace clic en un anuncio, está trabajando para estas compañías. La apropiación gratuita de valor ha sido durante mucho tiempo un modo predilecto de acumulación de capital; en realidad esta es la definición misma de plusvalía. Hoy en día, esto ocurre muchos millones de veces por hora en la internet, la red transnacional automatizada que cubre todo el planeta, sin que los productores de valor estén conscientes o se molesten por el hecho de ser una línea de producción virtual global y una cadena de valor que se está usando constantemente de forma gratuita⁸. Aún se discute si compañías como Google están explotando a los usuarios

7 En 2012, Google obtenía 96% de sus ingresos de los anuncios (McFarlane, 2012).

8 En 2008, apenas en los Estados Unidos, 4,4 mil millones de búsquedas fueron hechas por mes (6.112.000 veces por hora) (Jarvis 2011, p.28). En 2016, estos números eran al menos 63.000 búsquedas por segundo, 5,5 mil millones por día (Cadwaladr, 2016). El papel del trabajo no pagado en la “economía digital” fue explorado por Terranova (2000).

(Hesmondhalgh, 2016). En realidad, la transformación de los usuarios en productores de valor es coherente con la interpretación marxista de que el consumo también es producción (Schmidt, 1977, p. 104). Al final, Google se ha convertido en la agencia de publicidad más grande del mundo gracias al desarrollo de medios complejos, sobre todo basados en estadísticas y algoritmos, que permiten que usuarios, anunciantes y proveedores coincidan (Lévy, 2011, pp. 69-120).

La falsa idea de que alguien está obteniendo gratis un servicio sofisticado y muy necesario subyace a lo que yo llamo la “economía de la carnada”, que significa que se nos ofrece un regalo irresistible, pero, una vez que estamos literalmente enganchados, damos a cambio un bien precioso: toda la información que las compañías necesitan para ajustar a nuestro gusto los bienes de consumo y los servicios que quieren vender. Hay otras cuestiones en juego. No se trata solamente de la apropiación del trabajo gratuito y de la obvia pérdida de privacidad. De hecho, puede pensarse que la noción burguesa de privacidad está condenada a cambiar radicalmente o a desaparecer con las nuevas dinámicas creadas por el capitalismo electrónico-informático. Además de la capacidad que estas compañías tienen de esconder la fuente de sus ingresos, hay una cuestión política en juego. Me refiero a las relaciones íntimas que median entre estas empresas de recolección de información, la elite política y el aparato de seguridad de los Estados Unidos⁹. Asimismo, el orden de los resultados de búsqueda puede tener consecuencias políticas y se ha mostrado que los algoritmos de Google tienen un sesgo conservador de derecha y que las búsquedas pueden ser constantemente manipuladas por derechistas expertos en tecnología (Cadwalladr, 2016).

Google también ha sido considerada el “principal agente de la red de información” (Gerlitz y Helmond, 2011, p. 2), un término “usado para describir la *world wide web* como un medio de publicación para difundir contenido y se caracteriza por el enlace de información” (Gerlitz y Helmond, 2011, p. 1). Gerlitz y Helmond ven el enlace (*link*)

⁹ “Uno de los fundadores de Facebook, Chris Hughes, fue un asesor de la campaña (de 2008) de Obama” (Jarvis, 2011, p. 51).

como una moneda interna en la “red de informaciones,” donde los contadores son herramientas importantes para la atribución de valor. Sergey Brin y Larry Page, los fundadores de Google, crearon el PageRank, un algoritmo de análisis de hiperenlaces que clasifica el valor de una página web de acuerdo con los números de enlaces que recibe. Una vez más, el capitalismo electrónico-informático crea su propia mercancía:

El algoritmo PageRank ha establecido una economía gobernada por motores de búsqueda que regulan el valor de cada enlace (Walker 2002). Después, llevó a una mercantilización de los enlaces como objetos de la red que pueden negociarse, venderse o comprarse al interior de la economía de los enlaces (2011, p. 4).

La práctica de conectar información y contenido para clasificarlos con la ayuda de motores de búsqueda comenzó a tener una fuerte competencia con el surgimiento de las “redes sociales” (*social web*) o lo que Gerlitz y Helmond llaman la “economía de los clics” (*hit economy*), que impulsa la “economía del me gusta” (*like economy*). Aquí, los “motores de búsqueda y las plataformas de los *social media* observan las conexiones entre las personas y sus relaciones con otros usuarios de la red u objetos de la red” (2011, p. 3). Si Google es el “regulador de la economía de los enlaces” de la red de información, Facebook, por su parte, es el principal actor de la “red social” en donde crece la “economía del me gusta” (2011, p. 2). Los botones de “me gusta” y “compartir”, también reciben el nombre de botones sociales: permiten contar las reacciones ante ciertos contenidos y, sobre todo, vincular estas preferencias con redes e individuos específicos. De una manera congruente con la tendencia del capitalismo electrónico-informático de apropiarse gratuitamente del trabajo, los usuarios y las conexiones que éstos crean son los principales bienes de Facebook (2011, p. 18).

Mientras los enlaces de la red de información fueron creados por *webmasters* y clasificados de acuerdo con el PageRank de Google, en la red social, los enlaces son creados por los usuarios, que, al mismo tiempo, les agregan valor por medio del me gusta y comentarios (...) Lo que está en juego aquí no es sólo quién crea los enlaces en la red, sino también cómo y quiénes califican estos enlaces. (...) la economía del me gusta cambia la visibilidad de los enlaces. (p. 13)

Los *plugins* y botones de Facebook funcionan como *cookies* que permiten rastrear el comportamiento de los usuarios en la red. Sin saberlo, los usuarios, además de brindar información sobre sus propios perfiles, contribuyen a la “re-centralización del tejido de la red y de los flujos de información y asociación afectiva” (2011, p. 19). Facebook y otras plataformas de *social media* “permiten... actividades contabilizables como el tuitear, el me gusta, el compartir o el comentar” que convierten las “respuestas afectivas” y “dinámicas sociales” en valores comparables (p. 21). Gerlitz y Helmond (2011, p. 25) concluyen que:

Sobre todo, en contextos de marketing, las actividades de los *social media* son cuidadosamente rastreadas, monitoreadas y analizadas, por algoritmos o por investigadores humanos con la ayuda de herramientas. Así, extrapolando la idea de que las actividades de las redes sociales funcionan como una moneda en la economía del me gusta, podemos decir que se trata de una moneda de altos números, social e informacional a un tiempo. Además, esta moneda es también altamente ubicua y técnica, ya que el Open Social Graph crea una infraestructura donde todo comportamiento en la red contribuye a las prácticas de minería de datos de Facebook. Sin importar si un usuario de la red decide participar en Facebook o no, la tecnicidad de los botones sociales convierte a los usuarios de la red en partícipes de la economía del me gusta, que producen constantemente valiosos datos de usuario y contribuyen a la indexación social sin siquiera saberlo. (p. 25)

Al interior de la economía de la carnada, la publicidad y la recomendación personalizada que emergen de una red son las fuerzas que operan tras la seducción de los consumidores. El objetivo a largo plazo es prever los intereses de los consumidores. En resumen, una vez que uno está enganchado en una plataforma de redes sociales, cada uso de un botón social, comentario, foto o video publicado es trabajo gratis para estas corporaciones y significa que uno está ayudándoles a convertirse en monopolios del capitalismo electrónico-informático. En la economía digital, el motor principal es el trabajo no remunerado de los usuarios. En este universo, el huésped ignora al parásito o no se preocupa por él.

Pero ¿cómo se llevan a cabo estas operaciones de seleccionar y organizar información para usarla como “anuncios y recomendaciones

dirigidos personalmente”? El adverbio “personalmente” debería incluir a las redes de la persona, porque nadie es sólo una persona en la red social. Aquí vuelve a surgir la dependencia del capitalismo electrónico-informático ante el conocimiento científico y técnico. Algunas veces, esta dependencia parece contradecir las historias de vida de figuras míticas y fundadoras como Zuckerberg o Jobs, que abandonaron sus estudios universitarios para contarse entre los hombres más ricos del mundo. Se dice, por ejemplo, que Zuckerberg es un geek y se supone que los geeks van a “tomar el control del mundo”. Cuando esto ocurra, “unas pocas palabras contundentes y una mirada silenciosa se convertirán en una norma social, afirma Jeff Jarvis (2011, p. 48), un ideólogo del capitalismo electrónico-informático. En este medio, también hay una tendencia a creer que cuanto más joven sea la persona, más capaz será de innovar. De cualquier manera, es imposible olvidar el papel que ha jugado y sigue jugando la Universidad de Stanford en el desarrollo general de Silicon Valley. De hecho, la minería de datos depende mucho de los algoritmos y aquí es donde los matemáticos se suman a los ingenieros y la ciencia se fusiona una vez más con la dinámica industrial¹⁰. Nicholas Diakopoulos (2015, p. 398) describe así el poder de los algoritmos en la vida actual:

Vivimos en un mundo donde los algoritmos, y los datos que los alimentan, son los árbitros en una gran cantidad de decisiones de nuestras vidas: no sólo los motores de búsqueda y los sistemas personalizados de noticias online, sino también las evaluaciones educativas, el funcionamiento de los mercados y de las campañas políticas, el diseño de espacios públicos urbanos, e incluso la forma en que se administran servicios sociales como la seguridad social y la seguridad pública.

Pero los algoritmos pueden cometer errores y operar con sesgos. La opacidad de los algoritmos técnicamente complejos que operan a escala dificulta su escrutinio, y ello produce una falta de claridad para el público en lo que respecta a la forma en que ejercen su poder e influencia.

10 “Un algoritmo puede definirse como una serie de pasos que se dan para resolver un problema particular o alcanzar un resultado definido” (Diakopoulos, 2015, p. 400).

Hoy en día, los algoritmos son herramienta importante de lo que Foucault llamó biopolítica: representan “una nueva tecnología de poder... (que) existe en un nivel diferente, en una escala diferente, y (que) tiene un área de incidencia diferente y hace uso de instrumentos muy diferentes” (Foucault, 2003, p. 242). Los algoritmos “necesitan la datificación del mundo”, “problematizan la vida pública” y con frecuencia tienen “capacidad de decisión autónoma”, y ello comprende la priorización, clasificación, asociación y filtración (Diakopoulos, 2015, p. 400). Todas estas actividades implican valores, sesgos e intenciones de los agentes y agencias que diseñaron los algoritmos. La transparencia y la rendición de cuentas, por lo tanto, se convierten en las principales necesidades para controlar los excesos de los algoritmos. No es fácil implementar estas medidas, porque las compañías dependen del secreto para mantener su competitividad. Google, por ejemplo, a pesar de trabajar con una enorme cantidad de información en la internet, es una compañía con un alto grado de secrecía (Levy, 2011, p. 354). Los algoritmos, por lo tanto, son una característica central de la hegemonía del capitalismo electrónico-informático. Concuero con Scott Lash (2007, p. 71) cuando reconoce el poder generalizado de las reglas algorítmicas y las ve como “camino a través de los cuales funciona el poder capitalista”. Lash concluye que “una sociedad donde los medios son omnipresentes es una sociedad donde el poder reside, cada vez más, en el algoritmo”.

2. Googleísmo

Con frecuencia se piensa la historia del capitalismo industrial como una secuencia de modos de organizar y gerenciar los factores de producción para alcanzar una mayor racionalidad en los procesos de producción e incrementar los beneficios obtenidos. El Taylorismo fue un paso importante en esta evolución del proceso laboral y la cultura gerencial, lo mismo que el Fordismo y el Toyotismo. Hay que notar que estos rótulos se refieren a las personas o compañías que inventaron el modelo ideal de estas técnicas gerenciales. La mayor parte de las veces, estas innovaciones gerenciales implican la apropiación de conocimientos técnicos preexistentes por parte de elites supuestamente clarividentes que las presentan como una revolución económica, política y social. Se convierten, así, en modelos, es decir, en una “codificación de paradigmas que salen

a la luz en países industrializados avanzados" (Bueno, 2016, p. 34), centros a partir de los cuales se difunden a nivel internacional. Para mí, el Googleísmo es la nueva moda del mundo empresarial.

Los ideólogos del Googleísmo abundan¹¹. De vez en cuando, ni siquiera los que estudian la era digital pueden dejar de hacer declaraciones hiperbólicas sobre Google. Martina Mahnke y Emma Uprichard (2014, p. 258), por ejemplo, dicen:

A veces es difícil imaginar qué sería de la vida sin Google. ¿Qué haríamos? ¿Utilizar otro motor de búsqueda? ¿Dejar de interesarnos por la información en internet? Tratar de responder a estas preguntas, por hipotéticas que sean, nos lleva a la conclusión de que Google es más que una herramienta; es un mito moderno.

Los ideólogos crean o consolidan nuevas visiones y palabras de moda. "Google es nuestro modelo para pensar de nuevas maneras porque es singularmente exitoso", escribe Jeff Jarvis (2011, p. 5) en su *best-seller* *¿Qué haría Google?* Jarvis es un empresario de la internet, un profesor de periodismo en la Universidad de la Ciudad de Nueva York, donde preside el Centro para el Periodismo Empresarial, y es un autor al que el Foro Económico Mundial de Davos considera como uno de los cien líderes mundiales de los medios de comunicación. Entre las reglas de la "nueva era" (2011, pp. 4-5), este autor incluye la muerte del mercado de masas, ahora reemplazado por la masa de los nichos, la sustitución del *marketing* por la conversación como la nueva habilidad de las organizaciones y, lo que es más interesante, afirma que permitir que los "clientes colaboren con usted —en la creación, distribución, marketing y soporte de los productos— es lo que crea una ventaja en el mercado actual". Se supone que estamos siendo testigos del fin de los sistemas de control y que el término apertura se ha convertido en una palabra clave. La negación del libre acceso a los servicios significa que se está desperdiciando la

¹¹ Hay incluso una Iglesia de Google. Ellos piensan que "Google es lo más cerca que la humanidad ha llegado a experimentar directamente a un Dios real (como se define típicamente). Creemos que hay mucha más evidencia a favor de la divinidad de Google de la que hay para la divinidad de otros dioses más tradicionales". MachPherson, M. *The reformed Church of google. Googlism*. Recuperado el 8 de febrero de 2017 de <http://churchofgoogle.org>.

enorme creatividad que hay en la multitud virtual. Y la creatividad es la fuente de la innovación. Jarvis enfatiza que los usuarios siempre están haciendo a Google más inteligente y que la compañía “explora la sabiduría de la multitud”, organizando la inmensa cantidad de conocimiento que está disponible en la red (2011, p. 6). El libro de Jarvis está lleno de aforismos que pretenden describir la nueva economía: “tu peor cliente es tu mejor amigo”; “tu mejor cliente es tu socio”; “el enlace lo cambia todo”; “haz lo que mejor sabes hacer y enlaza el resto”; “si no eres buscable, nadie te encontrará”; “Google piensa distribuido. Viene a nosotros cuando y como puede” (2011, p. 36) y empodera al usuario como sujeto de la red. No sorprende que se alabe al *networking* y la descentralización como modalidades de organización empresarial junto con las “plataformas” en una nueva ronda de glorificación del mercado libre y la competencia.

Al igual que en otros momentos en los que un determinado sector industrial estableció su hegemonía, se postulan nuevas verdades y panaceas como formas inevitables de salir adelante en el “nuevo orden mundial”, una “economía post-escasez” (2011, p. 57):

Ya no necesitamos a las empresas, a las instituciones o los gobiernos para que nos organicen. Ahora tenemos herramientas para organizarnos nosotros mismos. Podemos encontrarnos y unirnos en torno a causas políticas, malas compañías, talentos, negocios o ideas. Podemos compartir y categorizar nuestro conocimiento y comportamiento. (...) También tenemos nuevas éticas y actitudes que surgen de esta nueva organización y cambian la sociedad de maneras que todavía no podemos comprender, con apertura, generosidad, colaboración y eficiencia. Estamos usando el tejido conectivo de internet para saltar por encima de las fronteras – ya sea que rodeen países, compañías o estadísticas demográficas. (pp. 52-53)

Jarvis llama “economía del código abierto, del don” a lo que yo llamo economía de la carnada. Su definición de “economía del don” haría que Marcel Mauss se revolcara en su tumba¹². La explicación

12 “La economía del don es más que sólo escuchar a los clientes por cortesía o respeto. Se trata de comprender que los clientes (...) quieren tener una voz y ganar control. Es una mejor manera de hacer negocios. ¿Pueden los clientes ayudar a diseñar los productos? ¿Pueden los ciudadanos ayudar a escribir leyes? ¿Pueden asignar periodistas?” (Jarvis, 2011, p. 62).

de la existencia de Linux, el software libre más importante, es la “generosidad” y no que se basa en un movimiento político que ha luchado contra el software protegido por patentes. Los programadores trabajan gratis porque “les importa” y “quieren ser parte de algo”. Los que alimentan Wikipedia lo hacen por “generosidad y ego”. Parece que el capitalismo electrónico-informático ha encontrado un rico filón. Las ideas, la fuente de la invención, la innovación y la diferenciación son gratis en internet. Es más, hoy en día, los capitalistas pueden tener acceso al mega cerebro global que genera creatividad a una escala y una velocidad sin precedentes. La palabra de moda para referirse a este movimiento es *crowdsourcing*.

Crowdsourcing quiere decir, literalmente “externalizar para la multitud: un modelo de producción que usa la inteligencia y el conocimiento voluntario y colectivo difundido por la internet para resolver problemas, crear contenido o desarrollar nuevas tecnologías” (Moulier Boutang, 2010, p. 75). Pero también consiste en “hacer tareas simples, repetitivas, como etiquetar imágenes, transcribir materiales de audio o seleccionar registros de bases de datos en línea” (Howe, 2009, xiv). El *crowdsourcing* también puede verse como “un *cottage-system* electrónico y global”, es decir, como una amplificación de los movimientos de descentralización que el capital ha llevado a cabo desde la primera revolución industrial cuando las fábricas de textiles explotaban a las personas poniéndolas a trabajar en sus casas. La diferencia ahora no se limita al alcance del *cottage-system* — éste se ha vuelto global y funciona las veinticuatro horas, los siete días de la semana— sino al hecho de que millones de personas representan una fuerza de trabajo remunerada o, con frecuencia, no remunerada, que trabaja para mejorar la competitividad de las empresas capitalistas. El mundo virtual ha resemantizado el significado de la multitud y sus capacidades. Para Jeff Howe (2009, p. 11) “si se da un conjunto adecuado de condiciones, la multitud casi siempre superará cualquier número de empleados – un hecho que las empresas empiezan a tener presente y que tratan de explotar cada vez más”. La multitud virtual se ve como “una especie de meritocracia perfecta. Ya no importan el pedigrí, la raza, el género, la edad o la calificación. Lo que queda es la calidad del trabajo mismo” (2009, p. 13).

Una de las virtudes de la “innovación en masa” en línea es que “facilita el trabajo móvil y la comunicación multisituada, superando los obstáculos para la colaboración a distancia y el acoplamiento de procesos que operan de manera simultánea” (Bueno, 2016, p. 225). Las nuevas habilidades cognitivas, capacidades multitareas y la posibilidad de cooperación interdisciplinaria caracterizan el ambiente colaborativo que produce nuevos sentidos de comunidad en los que se rompen los límites institucionales y organizacionales (2016, pp. 226-228). Los clientes se convierten en una fuente de innovación y perfeccionamiento, algo sintetizado por la expresión “contenido generado por los usuarios”; una gran cantidad de científicos, profesionales o aficionados dispersos por todo el mundo pueden encontrar soluciones para el desarrollo de nuevos productos y servicios que los empleados de la compañía no pueden encontrar (Howe, 2009).

En realidad, el *crowdsourcing* involucra a: a) las personas que cooperan de forma gratuita, inspiradas en nociones abstractas de comunidad o en valores políticos (el ejemplo clásico y origen del *crowdsourcing* es el Movimiento *Software Libre*); b) las personas que están empleadas y utilizan su tiempo libre para resolver problemas que se publican en internet y obtener algo de dinero extra; c) las personas que se dedican totalmente a este tipo de actividad para ganarse la vida. Aquí sale a la luz un nuevo tipo de trabajador, el trabajador sin cuello (*no-collar labor*) (Ross, 2001, citado en Bueno, 2016, p. 244). Se trata de personas que se visten informalmente, pueden trabajar en sus dormitorios y reunirse en cafeterías, y tienen “un nuevo ethos que confunde la vida con el trabajo, generando ambientes geniales, casi lúdicos”. Estos trabajadores se autoexplotan a sí mismos y a sus familias (Bueno, 2016, p. 244), pero encomian la colectividad, la creatividad, la cooperación, la participación, el intercambio y el trabajo en red. Sin embargo, la ausencia de derechos laborales se dramatiza a través de términos como “precarizado” y “esclavos de la red” (Terranova, 2000; Bueno, 2016, p. 245), utilizados para describir a los miembros de la llamada clase creativa. Al mismo tiempo, el fantasma de los despidos y el desempleo persigue al comercio tradicional y a las ocupaciones laborales tradicionales, ya que las empresas de *crowdsourcing* se especializan en ofrecer sus servicios a

todo tipo de empresas, y el *cottage-system* electrónico global aumenta la competencia generalizada.

De hecho, Google no solamente inspira modelos de negocios y de producción de ganancias, sino también un nuevo modelo de relaciones laborales y cultura administrativa. El consultor administrativo Bernard Girard (2009) escribió un libro en el que compara el papel de Google con los que desempeñaron Ford y Toyota en la administración industrial, con el fin de mostrar que esta compañía es “un modelo de gestión para la economía del conocimiento” (2009, p. 3)¹³.

Google puede verse como un nuevo arquetipo de empresa, porque su gestión ha hecho varias innovaciones en términos de recursos humanos, producción, relación con los clientes y, sobre todo, en lo que concierne al control de sus operaciones de producción. (...) El rápido crecimiento de la compañía, la personalidad de sus fundadores, su visión, su cultura científica, sus obsesiones y el *expertise* que la rodea han fomentado la construcción de este modelo único de negocios que es el estilo Google. (Girard, 2009, p. 2)

El autor insiste, y afirma que “no es una exageración” llamar revolucionario al nuevo modelo gerencial de Google (2009, p. 223):

Esta revolución también tiene una dimensión social. Rara vez alguna empresa ha confiado tanto como Google en el “capital voluntario” de sus trabajadores, sus contactos y relaciones para probar nuevos productos o para obtener nuevas ideas y mejorar productos. Sin duda, Google es la primera compañía que descubrió la forma de beneficiarse del desarrollo de comunidades de fans compuestas no sólo por amantes de la causa, pero también por observadores y críticos sin piedad (que son las fuentes de información más efectivas de Google, precisamente porque sus críticas son muy severas). (p. 224)

Google es una empresa global que está presente en más de 70 países. Su sede mundial, ubicada en Mountain View, en Silicon Valley, California, se conoce como el Googleplex. Es un lugar

13 Para una discusión sobre la transición del Fordismo al Toyotismo y la diseminación internacional de este último, véase Bueno (2016, pp. 137-162).

cosmopolita, una Meca para los jóvenes talentosos, entusiastas de las oportunidades abiertas por el capitalismo electrónico-informático. Google tiene sus sesgos, por ejemplo: reclutar personas educadas en universidades de élite, con doctorados y altos puntajes en las pruebas educativas (Poundstone, 2012, p. 56). Según William Poundstone, autor del libro titulado *¿Eres lo suficientemente inteligente para trabajar en Google?*, el Plex es “donde la gente más inteligente hace las cosas más padres” (2012, p. 5). La revista Fortune pone a Google “en la cima o cerca de la cima”, entre las “100 mejores compañías para trabajar” (idem). En 2012, Google recibió un millón de solicitudes de empleo, pero sólo uno de cada 130 solicitantes consiguió el empleo (Poundstone, 2012, p. 4). A pesar del valor concedido a la descentralización, la aprobación final de los nuevos empleados siempre se somete al Googleplex, ubicado en California (2012 p. 56), sin importar de qué país provienen los trabajadores o cuál será su lugar de trabajo.

El ambiente de trabajo es famoso por parecer un club con una “enorme cantidad de comodidades para sus empleados, presumiblemente afortunados” (2012, p. 5).

Hay once restaurantes gourmet que sirven comida gratis, orgánica, cultivada localmente, paredes de escalar, albercas, pizarras gigantes para compartir pensamientos espontáneos, ping-pong, futbolito... cabinas telefónicas británicas, plantas podadas en forma de dinosaurios. Los empleados de Google tienen acceso gratuito a lavadoras, a vacunas antigripales, clases de idiomas, lavado de coches y cambios de aceite. Hay servicio de transporte entre el hogar y el trabajo, un descuento de \$ 5,000 dólares en la compra de coches híbridos, scooters comunitarios para el uso cualquier persona en el campus. Los nuevos padres y madres reciben \$ 500 dólares en comida para llevar y dieciocho semanas de permiso para crear vínculos con su bebé. Google paga el impuesto sobre la renta para parejas del mismo sexo. Todos los empleados reciben un viaje anual para esquiar. Estas ventajas no se deben necesariamente a la generosidad y, a diferencia de las conquistas que generaciones anteriores alcanzaron en sus lugares de trabajo, no fueron negociadas por sindicatos o individuos. Es un buen negocio para Google ofrecer estos beneficios en una industria que depende tanto de la atracción de los mejores talentos. Estos beneficios no solo mantienen a los empleados felices, sino que

también mantienen a todos los demás con la nariz presionada contra el cristal". (2012, pp. 5-6)

El sistema de reclutamiento de Google se basa en entrevistas. Los solicitantes se someten a procesos de selección cada vez más invasivos y a entrevistadores que actúan como oráculos, haciendo preguntas absurdas que, según estos, identifican a los genios innovadores con mentes flexibles e increíbles, capaces de encontrar soluciones visionarias para diferentes tipos de problemas, y con habilidades empresariales. Las palabras clave aquí son flexibilidad mental, creatividad y capacidad para innovar. El capitalismo electrónico-informático hiperflexible necesita una mano de obra flexible y creativa. Google, una compañía que en última instancia aspira a centralizar todo el conocimiento e información del mundo, no solamente busca la creatividad y la innovación gratuitas disponibles en la red, sino que establece un esquema de reclutamiento y un ambiente de trabajo supuestamente capaces de extraer más creatividad y producir más innovación. En sintonía con el reconocimiento de la creatividad como una fuerza productiva, los ingenieros pueden trabajar un día a la semana en un proyecto que ellos elijan, una iniciativa que es responsable de las ideas que están detrás de más de la mitad de los ingresos de la compañía (Poundstone, 2012, p. 12).

En resumen, Google, por un lado, se apropia gratuitamente del conocimiento y la creatividad en internet. Por otro lado, pretende crear una mística laboral y un ambiente de trabajo donde parece que los empleados no están trabajando, que no están en un lugar de trabajo, sino ejerciendo su creatividad e imaginación en un club.

Comentarios finales

En 2014, tres de las cinco empresas con los mayores valores bursátiles representaban la actual hegemonía del capitalismo electrónico-informático¹⁴. Apple estaba en primer lugar, seguida por Microsoft y Google, en el tercer y cuarto lugar, respectivamente. Google saltó 11 posiciones de 2013 a 2014. Apple y Microsoft son

14 Recuperado el 8 de abril de 2016 de <https://www.gfmag.com/global-data/economic-data/largest-companies?page=4>.

altamente dependientes de los derechos de la propiedad intelectual, al tiempo que Google es menos dependiente, y eso hace de Google y de Facebook la vanguardia del capitalismo electrónico-informático. Mi elección de Google como la principal empresa a analizar refleja su papel de liderazgo, así como el alcance y la naturaleza de sus operaciones. De hecho, el poder de Google se basa en gran medida en la capacidad de aprovechar grandes cantidades de creatividad y trabajo gratis tanto en el mundo virtual como en el mundo real. Dado que la principal mercancía de esta y otras empresas líderes del capitalismo electrónico-informático es la información, el libre flujo de información es un factor clave para establecer y consolidar su hegemonía. Por un lado, esto significa que los *copyrights* y patentes, aunque todavía son importantes, se conciben de una manera más flexible según los intereses más inmediatos de las compañías. Es bien sabido, por ejemplo, que Google luchó por liberar los derechos de autor cuando le interesaba copiar libros para crear la biblioteca virtual más grande y completa del mundo. Por otro lado, cuando un interés importante para Google necesita ser resguardado por patentes y secretos, la compañía así lo hará.

Al mismo tiempo, las empresas líderes del capitalismo electrónico-informático han establecido o consolidado nuevos modelos gerenciales que se exportan a otras actividades económicas y se difunden como panaceas de la vida económica, social, política y cultural. El éxito de las empresas líderes mencionadas en este artículo se basa también en el descubrimiento de nuevos recursos económicos (como la mercantilización de la palabra por Google) y en la apropiación, a nivel global, del conocimiento y el trabajo gratuitos de sus usuarios, de la apropiación de las acciones de sus usuarios transformadas en fuentes gratuitas de valor, lo que presento aquí como la economía de la carnada, que se subdivide a su vez en la economía de los enlaces, de los clics y del me gusta. Su éxito también depende de su impresionante crecimiento en los mercados financieros y del establecimiento de nuevas relaciones laborales. Al igual que en otros momentos de la historia del capitalismo industrial, las figuras míticas se ven como pioneros que definen las tendencias del futuro. Todo indica que la hegemonía del capitalismo electrónico-informático seguirá en aumento.

COMENTARIOS INICIALES, PREGUNTAS Y RESPUESTAS.

Una vez finalizada la conferencia, se hicieron dos comentarios iniciales. El primero estuvo a cargo del profesor Mario Samaniego, del Departamento de Antropología y, el segundo, a cargo del Profesor Helder Binimelis, del Departamento de Trabajo Social. A continuación de estas provocaciones iniciales, nuestro conferencista, el profesor Gustavo Lins Ribeiro, las comentó y, posteriormente, se incluyó una ronda de preguntas del público y las respectivas respuestas de nuestro conferencista.

Profesor Samaniego: Yo me quiero referir exclusivamente a dos temas: el primero, sobre la capacidad que tiene el capitalismo de metamorfosearse y reinventarse para ser cada vez más eficaz y eficiente. Para ello, habría que analizar la relación entre capital, tecnociencia y realidad que se da a partir de los siglos XVI y XVII. Le entra a uno la duda de si somos, como decían los liberales clásicos, “ontológicamente *capitalistas*”. Podríamos decir de este modo que su éxito está entroncado en nuestra naturaleza.

No me quiero detener porque, además, no es mi ámbito de especialidad el discutir la forma de cómo se apropia del capital, del cómo entrega valor el capital o cómo opera finalmente este capitalismo electrónico digital como un nuevo sistema de colonización del mundo de la vida, como el disciplinamiento a través de la biopolítica. Me parece interesante ver la capacidad que tiene la relación ciencia y capitalismo para construir distintos mundos en virtud de la relación histórica que han mantenido con la realidad.

Creo que la eficacia del capitalismo pasa primeramente por construir un mundo y situar a los sujetos en función de determinadas expectativas, como un plan medianamente consciente, y en ese sentido, si bien lo que el profesor nos ha estado comentando históricamente se ha centrado fundamentalmente en los últimos 30 años, creo yo que podría haber una línea en el tiempo que hace que efectivamente haya cambios, pero que también haya un fondo común desde el que surgió esa alianza entre ciencia y capitalismo de los siglos XVI, XVII y la actualidad. A esto me voy a referir un minuto.

La ligazón entre ciencia y capitalismo en el siglo XVII construyó un mundo que naturalizó míticamente, haciendo de él un mundo objetivo y físico. Pero, básicamente, ese mundo es la construcción a partir de una lectura matemática del mismo, que finalmente construyó, fijó e implementó una única lectura del mundo: la lectura que se hacía o la imagen que se construía desde la ciencia. Y ahí estamos con los positivistas iniciales del siglo XX: “La ciencia lo que busca es crear una única imagen científica del mundo”. Hoy, Google lo que quiere es manejar y gestionar toda la información sobre el mundo.

El fondo de esa ciencia clásica y esta ciencia actual ligada a ese capitalismo también tiene otro elemento común que son las matemáticas. Aquí, el algoritmo aparece como el elemento central para identificar y construir nuestras expectativas, intereses y hacer que efectivamente sigamos consumiendo, porque esa es base necesaria del capitalismo, aunque nos llamen usuarios y no consumidores. Entonces, esa *matematización* que tenemos hoy en el algoritmo era la imagen matemática del mundo que Galileo nos enseñó. Salvando la distancia, Galileo nos decía que, básicamente, conocer con rigor era matematizar la realidad.

A partir de ahí, la modernidad empieza a construir ese mundo, y no es una construcción aleatoria, es una construcción para que dominemos la realidad y dominemos a las personas. La ciencia moderna, creo, nunca quiso conocer el mundo como objetivo primero. Sí necesita conocer el mundo, pero, fundamentalmente, lo que necesita es mantener una relación de eficacia técnica con el mismo para poder dominarlo. Según algunas lecturas, esta dinámica ha devenido en una crisis radical en nuestra actualidad. Enrique Leff¹⁵ habla de la necesidad de repensar la ontología de la vida y proponer una nueva ontología política porque el desarrollo del capitalismo se ha olvidado de las condiciones simbólicas, termodinámicas y culturales que permiten una vivencia de la vida como la que hoy conocemos y compartimos. Ese primer capitalismo hace que tengamos esa crisis ecológica brutal que en

15 Leff, E. (2018). *El Fuego de la Vida: Heidegger ante la Cuestión Ambiental*, Ciudad de México, México: Siglo XXI.

el fondo es una crisis que nos obliga a repensar en las condiciones para que haya vida.

Entonces, escucho al profesor y, evidentemente, ese algoritmo viene a servir a la misma finalidad, para generar una dominación. Lo que ocurre, claro está, es que se da un contexto y en una época bastante distinta. Si establezco una diferencia, yo diría que, en la modernidad clásica, esa relación de ciencia y capitalismo genera un único mundo, un mundo que es fijo y, además, un mundo que obedece a un orden; y supuestamente todos creemos que tiene que haber un orden en el mundo, y es un orden impuesto matemáticamente. Eso nos sirvió para dominar el mundo; sobre todo una dominación material del mundo en el siglo XIX con el surgimiento de las ciencias sociales y su adhesión a un positivismo un tanto ingenuo pero que también incluye al ser humano: nosotros, hombres y mujeres, como objetos de dominación, pasando a ser materia a disposición.

Hoy, hay cambios que son evidentes y están producidos por la digitalización de la realidad. Podemos hablar de la muerte del sujeto moderno, es decir, claro está que con lo que nos ha dicho el profesor, nuestra subjetividad no es fundamento prácticamente de nada. Está la desaparición de las coordenadas espaciotemporales tal como las hemos vivido tradicionalmente. Diría, incluso, que estamos ante la desmaterialización del mundo, dado que el mundo hoy es palabra que muchas veces es *fetichización* de imagen y consumo de esta por nuestra parte.

Por tanto, lo que me parece más apasionante es cómo esta relación entre ciencia, tecnología y capital tiene la capacidad de crear mundos distintos, entendiendo al mundo como ese espacio donde los objetos se dan a partir de una determinada comprensión previa que nosotros tenemos de la realidad o del ser. Así, tenemos el mundo de la modernidad como fijación, como escritura que fija la ley universal de la ciencia sin flexibilidad ni matices, sin espacio para lógicas paraconsistentes. Frente a este, tenemos hoy día un mundo de movibilidades, de dispersión, de apertura, donde finalmente este capitalismo tiene la capacidad de adecuarse y seguir cumpliendo con su obligación que es generar valor y lucro. Y, por último, esto evidencia claramente que ya no hay un principio antropológico de

la tecnología, es decir, la tecnología ya no es un instrumento que nosotros hemos diseñado para potenciar nuestras limitaciones a la hora de conocer la realidad, sino que, al contrario, las posibilidades de la condición humana, parafraseando a Hannah Arendt, en gran medida hoy están en manos de estos algoritmos y de quienes los desarrollan; y el gran problema es si estamos dentro o fuera del algoritmo, si podemos participar en su desarrollo o no. Me permito agregar la siguiente anécdota personal: Mi hija, cuando tenía 14 o 15 años, me decía: “papá, me tienes que comprar un teléfono”; y yo le preguntaba: “¿para qué quieres un teléfono?”; a lo cual me respondía: “porque todas lo tienen.”. Entonces, le pregunté: “¿y qué pasa con que todas tengan?”. Finalmente, ella me respondió: “que, si yo no lo tengo, no soy nada, quedo afuera, no me entero de lo que pasa...”.

Ya no pertenezco a un nosotros y, al estar fuera de ese nosotros, no conozco los códigos y las reglas que posibilitan un ser-en-común. Por tanto, crean la atmósfera y los límites dentro de las cuales podemos tener una cierta experiencia del humano.

Profesor Helder Binimelis:

- 1. La expansión del capitalismo:** Quisiera destacar dos características del capitalismo inevitablemente enlazadas. La primera de ellas es la recurrencia de crisis económicas generalizadas que, tal como ha mostrado Wallerstein¹⁶, han tenido una continuidad cíclica prácticamente desde los orígenes del capitalismo mercantil. La segunda es la respuesta habitual frente a esas crisis, es decir, la búsqueda de expansión del capitalismo hacia nuevos nichos no explorados. Inicialmente, la expansión fue geográfica, pasando de ser un fenómeno circunscrito a Europa al fenómeno global que conocemos hoy. Al parecer, las últimas fronteras de esa expansión geográfica son las de Oriente, donde hoy se lucha no por la democracia sino por el petróleo y por el desarrollo de nuevos mercados. Esa expansión del capitalismo también se relaciona con la reducción de las políticas de bienestar

16 Wallerstein, I. (2006). *Análisis de Sistemas-Mundo. Una introducción*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.

avanzando hacia la apropiación de la previsión, la salud y la educación. Más allá de ello, el capitalismo avanza hacia la privatización de las cárceles, de la vigilancia y de la guerra. En esta constante búsqueda, parece natural (al menos dentro de la racionalidad perversa del capitalismo) la expansión hacia el control del conocimiento y todas las formas culturales que finalmente puedan convertirse en productos de consumo. Una primera cuestión para el debate sería entonces: *¿quedan nichos no explorados en este proceso de expansión del capitalismo?* Aunque todavía parezca ciencia ficción, es importante percatarse de la emergencia de los discursos capitalistas sobre la explotación del espacio: basta mencionar que Boeing y Space X, dos de las principales empresas aeroespaciales privadas, ya tienen planes para desarrollar viajes y colonias en la Luna y Marte. Junto con la expansión al espacio, empieza a vislumbrarse también la desaparición de otra frontera: la apropiación del cuerpo humano. Se discute con frecuencia hoy en día en torno al fin del trabajo, del reemplazo de los seres humanos por robots o procesos de producción automatizados, pero además está emergiendo en el discurso capitalista la búsqueda de legitimar la mejora o el aumento de las capacidades de los trabajadores por medio de implantes mecánicos y de memoria. En este sentido, se pasa de la apropiación de los medios de producción, al control directo sobre las fuerzas productivas. Ese control absoluto sobre la consciencia y sobre el cuerpo es lo que anuncia el capitalismo electrónico-informático.

- 2. La articulación de todas las formas de producción:** Uno de los aspectos distintivos del capitalismo es el desarrollo de formas de organización y control del trabajo. Habitualmente, se piensa en el trabajo asalariado en donde el obrero y la fábrica están en una permanente tensión en relación a la apropiación de la riqueza y de la fuerza de trabajo. En este contexto, resulta muy interesante el postulado de Quijano¹⁷,

17 Quijano, A. (2000). *Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina*. En *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales* (pp.201-245). Caracas, Venezuela: CLACSO.

quien señala que, desde su constitución, el capitalismo no solo ha sido capaz de organizar el trabajo asalariado, sino todas las formas de trabajo y de control del trabajo, incluyendo entre ellas la servidumbre y también la esclavitud. Lo que nos ha relatado el profesor Lins Ribeiro lleva esta capacidad de organización y control del trabajo a una nueva etapa. Parece que ya ni siquiera debemos tener consciencia de que estamos produciendo para el capitalismo, ya que, en esa relación virtual con las tecnologías desarrolladas por Google o Facebook, los procesos de dominación se vuelven invisibles, transparentes. Se organizan y controlan nuestras emociones, nuestras experiencias íntimas, nuestra vida cotidiana y nuestras necesidades de afectividad, o en un sentido más amplio, todas las experiencias sociales humanas que se puedan mediar tecnológicamente son expropiadas (invisiblemente) por el capital.

- 3. El control sobre la vida cotidiana, la sociedad y la cultura:** Si toda nuestra experiencia cotidiana, al menos potencialmente, puede ser apropiada por el mercado capitalista, entonces, esa experiencia está sufriendo una profunda transformación. Una conversación, un comportamiento social, una expresión material de una cultura es al mismo tiempo una experiencia cotidiana y un producto a ser consumido o puesto en exhibición a través de las redes sociales. Una segunda cuestión sería entonces: *¿Cuáles son los efectos sociales y culturales de esta transformación de la experiencia?, ¿adquiriremos una, cada vez mayor, consciencia del valor económico de nuestra cultura?, ¿todas aquellas formas culturales que se resistan a las mediaciones económicas y capitalistas tenderán a desaparecer?*
- 4. Los efectos sobre las posibilidades de emancipación social:** Una última cuestión que surge de una conversación previa con el profesor Lins Ribeiro, que sostuvimos el día martes sobre el inglés como el lenguaje del imperio: *¿Podemos emanciparnos usando el lenguaje del imperio?* En realidad, el nuevo lenguaje del imperio es el código de programación y el algoritmo, ya que, si no dominamos ese lenguaje ni las condiciones de su expansión en el capitalismo

electrónico informático, las posibilidades de emancipación social, las posibilidades de romper con todas las formas de opresión, dominación y exclusión social no existen. Al menos desde mi perspectiva, la tecnología sigue existiendo como un instrumento ambivalente que puede ser tensado tanto desde la lógica de la dominación como desde la lógica de la liberación humana. El temor de los poderosos a la verdad, a la filtración de información, a la exposición del secreto y de la corrupción, dan cuenta de que la tecnología puede usarse como un instrumento político contra diversas formas de opresión. Es decir, que al menos potencialmente, existe la opción de emanciparse con la mediación de tecnologías adaptadas o desarrolladas fuera de las lógicas del capitalismo.

Respuesta comentarios iniciales por parte del Profesor Gustavo Lins Ribeiro:

Son dos comentarios maravillosos que abren muchas ventanas de diálogo. Yo creo que sí llegamos a eso, a eso que comenté muy rápidamente en torno a la *fetichización*, es decir, a la transformación en mercancía y fuente de valor de universos totalmente inesperados y nuevos. Sin hablar de que lo virtual, que es donde realmente se impone toda esta lógica de la Internet, es en sí mismo un ambiente que en gran medida en este momento es controlado y producido tecnológicamente, pero siempre ha existido como una entidad con la cual dialogamos y con la cual parece que tenemos una relación bastante complicada. Yo, por ejemplo, pienso en el mito de la cueva de Platón como un mito que está hablando de lo virtual, de esta instancia que es parte de nuestra experiencia, pero que al mismo tiempo nos seduce y nos preocupa. No sabemos muy bien cómo lidiar con esto que tiene que ver con la construcción de entidades, a veces psíquicas, a veces más materiales, aunque sean proyecciones de imágenes perfectas, que problematizan qué es lo real. Y, sí, la capacidad de metamorfosis del capitalismo es tan gigantesca y Marx lo vio de una manera tan brillante en el siglo XIX, que en el manifiesto comunista hay frases como (lo cual también se atribuye a Engels, por supuesto) “todo lo que es sólido se deshace en el aire”. La capacidad de transformación y de cambio es infinita y pasa por eso, por la destrucción de lo real, de acuerdo con lo que uno piensa que lo es, de acuerdo con nuestras

comprensiones sobre lo que lo real es. y estas comprensiones también van cambiando radicalmente.

Sobre esto del control de los algoritmos: estamos en un punto en que incluso los ideólogos del capitalismo electrónico-informático, para decir un nombre como Bill Gates, ya empiezan a advertir que hay que controlar la inteligencia artificial. Fijense, la inteligencia artificial puede significar el fin de la especie. Parece una distopía terrible, vamos a hacernos prisioneros de los algoritmos en el sentido consciente o inconsciente, sepamos que somos prisioneros de los algoritmos o no lo sepamos. Sí, parece ciencia ficción, pero la posibilidad ya está dada en el presente. La ficción tematiza las posibilidades del futuro y esta es una posibilidad. ¿Eso quiere decir qué cosas? Que nosotros debemos tener conciencia política para poder reaccionar frente a esta posibilidad. ¿Qué mundo sería este? Uno en donde habrá una autonomía de una lógica que no pasa por lo humano, que pasa por una automatización que está al servicio de otra definición de humano, que es la definición de los que tienen la mano en el botón. Si es que alguien algún día va a seguir teniendo la mano en el botón, pues son sistemas que se pueden independizar, ya que desarrollan ellos mismos sus propias capacidades de aprender, en robótica, también en flujos internos de información y de decisiones. Las decisiones, por ejemplo, en el capital financiero o en los bancos, la gran mayoría de las decisiones de mega inversiones de mil millones de dólares son hechas no por personas, sino por algoritmos, y por eso alguien tiene que decir “¡paren!, ¡paren!, ¡paren!”, porque esto va a explotar.

Este es un problema político para pensar hoy cómo queremos otro mundo. Ya trabajamos gratis, se llevan nuestra imaginación gratis, nuestra capacidad de creación gratis. ¿Qué más nos queda? Esta es una cuestión de punta del mundo contemporáneo. Estamos todos impactados por ella, por más lejos que podamos estar de los centros de innovación y que nuestros países, nuestras comunidades científicas no tengan la capacidad de generar ese tipo de aparatos estamos todos metidos en esto, hay que pensarlo y ver qué es lo que queremos. Ya está muy clara la capacidad, tipo *Big Brother*, de estos sistemas. Por eso, yo digo que hay otro problema, que es cómo se ve, cómo se relaciona

con el aparato de seguridad estadounidense. Hay una firma en Londres, Cambridge Analytica, altamente responsable por la victoria de Trump en Estados Unidos. ¿Una firma haciendo qué cosa? Cruzando modelos de psicología de masas con modelos matemáticos y estadísticos. Ya consiguen fijarse en cada uno de nosotros y con veinte/treinta *likes* ellos dan una fotografía básica de tu personalidad y de tus intereses. Aplicaron este método en la población americana para saber quiénes eran los que iban a votar, pero no los que iban a votar por Trump porque ellos ya estaban decididos a votar por él; ellos pensaron: “no vamos a perder tiempo con estos”. Tampoco se preocuparon por los que iban a votar por Hillary, sino por los que estaban indecisos. Ahí sí, salen a la calle sabiendo que el señor que vive en la calle “x” en la casa “37” está indeciso. Si yo soy de la campaña de Trump, no voy a la casa “38” porque sé que ahí hay una persona que votará por Hillary hagas lo que hagas. Ellos fueron por la gente indecisa que podría votar por Trump, y esto ha influenciado bastante la votación en Estados Unidos. Con la aplicación de este modelo, muchos políticos del mundo quieren contratar esta firma. Claro, sin hablar de que, evidentemente, conocen nuestras preferencias políticas. Hace poco, por ejemplo, la *National Security Agency*, el órgano que es responsable por las fronteras en Estados Unidos, quería usar nuestro perfil de Facebook para saber si tú puedes entrar o no al país.

En el 1996, cuando escribí mi primer artículo sobre la Internet, estaba muy optimista, pero es que la Internet en ese momento no estaba tan penetrada por los intereses capitalistas y políticos como lo está ahora. Entonces, tú veías ahí la posibilidad, y todavía existe, la posibilidad de formar alianzas y de construir colectividades distintas. Castells¹⁸ habla del rol de la Internet en la primavera árabe, de los “indignados”. Pero ¿qué hacen los gobiernos? Desenchufan la red. Los estudiantes están usando los celulares para organizar la manifestación para decir, “cuidado ahí viene la policía por la calle tal”. De repente, apagón, no hay Internet en aquella área de la ciudad donde la gente se está

18 Castells, M. (2012). *Redes de indignación y esperanza: los movimientos sociales en la era de Internet*. Madrid, España: Alianza.

manifestando. ¿Quién controla esto? Las corporaciones y el Estado. No hay lugar para ingenuidad. Hay que considerar que en mi texto analizo de un punto de vista estructural, capitalista y económico, y no tanto político.

Yo creo que no por casualidad, con esto termino, el principal prisionero político de la actualidad es un *hacker*, Julian Assange, el sueco que está en la embajada de Ecuador en Londres. Wikileaks es un peligro para el sistema, pues socializa y expone lo que los poderosos están haciendo, y siempre están haciendo cosas terribles, especialmente las élites militares imperialistas. El otro de quien hay que hablar es Snowden en Rusia. Es gente que muestra la capacidad de control y al mismo tiempo muestra que se puede hacer otra cosa, pero ya los agarraron rapidito y si no es que los matan, los neutralizan en sus actividades. Sí, hay todo un universo contradictorio que tenemos que tener en consideración, en el que estamos todos inmersos. Tampoco estamos así tan lejos de que ingenieros puedan desarrollar estos sistemas o simplemente comprar los paquetes y aplicarlos aquí para el control del pueblo chileno o para el control del pueblo brasileño, por ejemplo. Por ello tenemos que hablar de esto, discutirlo y presionar a los políticos. Hay formas de reglamentar todo el tema, pero no interesa al Estado ni a las corporaciones, interesa a los ciudadanos. Si nos van a oír, eso ya es otra cuestión de política en general.

Sección de preguntas del público:

Ronald Cancino¹⁹: Entonces, mi pregunta serían dos cosas. Uno: ¿cómo ve esta tensión teórica propia de la disciplina? y, por otro lado, ¿cuáles serían los focos?, ¿cuáles serían otros focos en donde poner la mirada antropológica en el siglo XXI? ¿Cuál es su opinión? ¿Cómo articular estas megas transformaciones globales con las transformaciones locales?

Gustavo Lins Ribeiro: En el 2003, publiqué un libro que se llama *Post-imperialismo*, donde yo trato de hacer una agenda de investigación sobre el mundo actual que sirva para cambiarlo. Al

19 Universidad de la Frontera, Departamento de Ciencias Sociales.

contrario de muchos de mis colegas que creen que la solución está en lo comunitario, yo creo que está en la punta de los problemas generados por el capital. No quiero decir que una cosa sea mejor que la otra, son enfoques distintos. Entonces, lo que yo digo es que tenemos que estudiar a los poderosos del norte. Tenemos la capacidad intelectual de hacerlo, porque tenemos masa crítica en América latina. Hay mucha gente buena en América latina, que está muy bien formada, que ha estudiado mucho, que sabe de las cosas, pero seguimos estudiando las periferias del sistema y no entendemos bien cómo funcionan los núcleos duros de la organización del capitalismo y del imperialismo contemporáneo; por eso le llamo post-imperialismo.

¿Poscolonialismo? Nosotros ya sabemos lo que viene después del colonialismo, tenemos 200 años de experiencia después del colonialismo. Si vamos a hablar de un horizonte utópico, de una imaginación utópica para que informe nuestras ganas de conocer, hablemos de un momento después del imperialismo. Esta es, según yo pienso, una agenda mínima para América latina. Después del colonialismo, sí, interesante, tenemos mucho que aprender de ahí. Pero esta era una agenda más importante para los que salieron del colonialismo británico, como India en 1947 y otros países después. No es que no tengamos nada para aprender con la discusión poscolonialista, sí tenemos, pero yo creo que es poco para nosotros retomar, por ejemplo, los problemas en la construcción de la nación, los problemas de la construcción de élites nacionales, preguntarnos si la "burguesía nacional" existe o no, por ejemplo. Vamos a estudiar el Pentágono, esa es la máquina de la guerra del imperio; "ah, no vamos a conseguir", ¿cómo no vamos a conseguir? Vamos a los archivos del estado americano que están en Washington. Cada no sé cuántos días son liberados más miles de documentos. Vamos a estudiar Wall Street, vamos a estudiar la NASA, el control estratégico del espacio, quien no lo controla, no controla nada. Vamos a estudiar Hollywood, la máquina de propaganda del imperio.

Tenemos que hacer un cambio radical de nuestras agendas de investigación, y plantearla así: yo quiero saber por qué ustedes mandan en el mundo. Yo conozco un antropólogo francés, Marc

Abélès, que escribió un libro sobre cómo los megaempresarios del Valle del Silicio se transforman en filántropos. No es esa la cara que me interesa, la buena. Me interesa cuál es su plan para el mundo, de lo que hablamos, ¿el algoritmo va a mandar en nosotros?, ¿hay alguien con el dedo en el botón?, ¿es este el mundo que ustedes quieren para sus hijos? Pues ellos lo están planeando. Uno tiene que ir a los lugares donde las mega decisiones sobre el mundo están pasando. Tenemos que ser muchos más osados en nuestras propuestas y agendas de investigación para generar conocimiento y otros diálogos desde nuestras preocupaciones.

Rosamel Millaman²⁰: En la presentación hablaste de hegemonía, pero eché de menos el concepto de alienación. ¿Cuál es tu percepción de lo que hoy día está generando todo este sistema económico? Y otra pregunta tiene que ver con la relación que tiene todo este modelo, este capitalismo al que tú haces alusión, con los modelos neoliberales y los sistemas políticos que hoy día proliferan en el mundo.

Gustavo Lins Ribeiro: La alienación es una palabra que ya nadie usa más. Alienación parece que ya no existe. Yo escribí que las ciencias sociales hoy viven en una tensión entre dos grandes fuerzas, una que llamo *hiperfetichismo*, y la otra *hiperanimismo*²¹. Está de moda creer que las cosas tienen agencias; ahí tenemos a Bruno Latour. Ahí tú lees una cosa críptica, la agencia de las cosas, para mí eso es *hiperfetichismo*, es decir, el fetiche llegó al punto máximo, al punto de también transformarse en un *hiperanimismo* de los modernos. En realidad, es el mundo chato totalmente colonizado por el capital. Fredric Jameson publicó un artículo en 1984, "El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado". Él dice: el capital colonizó todo, no existe más espacio fuera del capital. Yo, como antropólogo, pienso: "no, no exageres tanto". Pero el *hiperanimismo* es un síndrome de que nos damos cuenta de que la medida antropológica fue perdida. Muchos compañeros van por la salida de reencantar el mundo,

20 Profesor Departamento de Antropología, Universidad Católica de Temuco.

21 Ribeiro, G. L. (2018). *Otras Globalizaciones*. Ciudad de México, México: Gedisa/ Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa/Lerma).

como si el mundo hubiera sido totalmente desencantado a la Weber, pero no fue así y los antropólogos sabemos muy bien de esto; nunca el mundo fue totalmente desencantado. Hay colegas que dicen que el proyecto se trata de reencantar el mundo. Para mí esto es un animismo de los modernos, porque es una metafísica. Ahora, tenemos esta tensión a que me referí anteriormente. Es por esto que ahora ya no se habla de alienación. Por eso pasamos directamente al animismo de los modernos o ya nos rendimos diciendo que hasta el inconsciente está fetichizado, como dijo Jameson.

Rodrigo Mendoza²²: ¿Ud. opina lo mismo respecto a que todos los conocimientos que tenemos de la informática siempre han sido de nivel usuario, que nunca nos hemos especializado para saber cómo funciona un algoritmo, ¿qué es un lenguaje de programación, etc.? ¿Estamos siendo simplemente corderos que no nos especializamos?

Gustavo Lins Ribeiro: Es que es complicado entender qué es un algoritmo, cómo se maneja el sistema. Tú empiezas a leer y no entiendes. Yo estoy consciente de que algunos pasajes de mi texto son incomprensibles para las personas que no tienen un cúmulo de lectura en ese asunto. Además, por eso hago referencia al sistema de reclutamiento de ingenieros o matemáticos, que nos son presentados como genios, como una especie de semidioses en la tierra, que vieron la luz y la transformaron en tecnología que nos guía a todos nosotros. Y nosotros vamos como carneros que no entendemos nada, porque es demasiado complicado y además nos gusta. Toda esta cosa nos fascina, pues por un millón de posibilidades que están aquí adentro (un celular). No es fácil dejar de ser carnero. Vas a tener que poseer al menos un determinado nivel de comprensión de lo que está pasando. Por esto es importante que uno intente explicar la cosa en el español más fácil para que todos lo entendamos. Poner claramente que esto es una tendencia que viene desde mucho tiempo y ahora llegamos a su punto máximo, y mostrar lo que están haciendo con la gente, la economía, la política, la cultura, la subjetividad y la privacidad.

22 Estudiante Licenciatura en Arqueología, Universidad Católica de Temuco.

Imagínese usted cambiar la noción de privacidad, significa cambiar la comprensión de la relación entre lo público y lo privado. Es decir, cambiar la política. Pues en casa somos una cosa y en la calle otra, pero ahora no existe más esto. Muchos dicen que ese es un cambio *civilizacional*, que estamos de cara a un cambio de los más grandes de la historia de la humanidad. Puede ser que sí, puede ser que no. Pero es cierto que los cambios contemporáneos son impactantes. No solo esto de las formas tecnológicas, de las lógicas internas al capitalismo, sino que de su lógica sistémica planetaria también. Pues en Brasil ya lo sabemos claramente que quien domina el mundo es China. Brasil es un país China-dependiente. Su primer socio comercial es China, desde hace unos 5/6 años. Si China tiene un resfrío, la economía brasileña muere de neumonía. El centro dinámico del sistema mundo va a Asia, después de siglos en el Atlántico Norte; y los chinos son los chinos, no son los estadounidenses, no son los británicos, son los chinos, y ahí entra la cultura, otra lengua, otra visión del mundo, otra visión de plan estratégico, etcétera. Es un momento de megacambios en el que vivimos y que nosotros tenemos que ubicarnos como científicos sociales en ellos. Nuestra tarea es explicar el mundo, una tarea un poco compleja. Gracias.

REFERENCIAS

- Albagli, S. y Maciel, M. L. (2010). Information, Power, and Politics: From the South, Beyond the South: Information, Power and Politics. En Albagli, S. y Maciel, M. L. (Eds.), *Technological and institutional mediations* (pp. 1-25). Plymouth, Reino Unido: Lexington Books.
- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres y Nueva York, Reino Unido y Estados Unidos: Verso.
- Benner, C. (2002). *Work in the New Economy: Flexible Labor Markets in Silicon Valley*. Malden (Massachusetts), Estados Unidos: Blackwell Publishing.
- Bourdieu, P. (1986). *Questions de sociologie*. París, Francia: Éditions de Minuit.
- Braverman, H. (1974). *Labor and Monopoly Capital*. Nueva York, Estados Unidos: Monthly Review Press.
- Bueno, C. (2016). *Configuraciones productivas en la globalización. Trayectorias a la mexicana*. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Cadwalladr, C. (2016, 4 de diciembre). *Google, Democracy and the Truth about Internet Search*. The Guardian. Recuperado de https://www.theguardian.com/technology/2016/dec/04/google-democracy-truth-internet-search-facebook?CMP=share_btn_fb.
- Castells, M. (1996). *The Rise of the Network Society*. Oxford, Reino Unido: Blackwell.
- Castells, M. (1989). *The Informational City. Information Technology, Economic Restructuring and the Urban Regional Process*. Oxford, Reino Unido: Blackwell.
- Cocco, G., Gerardo, S. y Patez, A. (2003). *Capitalismo cognitivo: trabalho, redes e inovação*. Río de Janeiro, Brasil: DP&A.
- Corsani, A. (2003). Elementos de uma ruptura: a hipótese do

- capitalismo cognitivo. En Cocco, G., Silva, G. y Galvão, A. (Eds.), *Capitalismo cognitivo: trabalho, redes e inovação* (pp. 15-32). Río de Janeiro, Brasil: DP&A.
- Diakopoulos, N. (2014). *Algorithmic Accountability*. *Digital Journalism*, (3), 398-415.
- Engels, F. (2009). *The Condition of the Working Class in England*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Foucault, M. (2003). "Society must be defended". *Lectures at the Collège de France, 1975-76*. Nueva York, Estados Unidos: Picador.
- Fumagalli, A. (2010). *Bioeconomía y capitalismo cognitivo: Hacia un nuevo paradigma de acumulación*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.
- Gerlitz, C. y Helmond, A. (2011). Hit, Link, Like and Share. Organising the Social and the Fabric of the Web. Digital Methods Winter Conference Proceedings. *Goldsmiths Research Online*, 1-29.
- Girard, B. (2009). *The Google Way: How One Company is Revolutionizing Management, as We Know It*. San Francisco, Estados Unidos: No Starch Press.
- Gramsci, A. (2006). *Cadernos do Cárcere*. Río de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira.
- Hesmondhalgh, D. (2016). Exploitation and Media Labor. En Maxwell, R. (Ed.), *The Routledge Companion to Labor and Media* (pp. 30-39). Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Howe, J. (2009). *Crowdsourcing: Why the Power of the Crowd is Driving the Future of Business*. Nueva York, Estados Unidos: Three Rivers Press.
- Jarvis, J. (2011). *What Would Google Do? Reverse-Engineering the Fastest-Growing Company in the History of the World*. Nueva York, Estados Unidos: Harper Business.
- Lash, S. (2007). Power after Hegemony: Cultural Studies in Mutation? *Theory Culture & Society*, 24, 55-78.

- Latham, R., y Sassen, S. (2005). Digital Formations. Constructing an Object of Study. En Latham, R. y Sassen, S. (Eds.), *Digital Formations: IT and New Architectures in the Global Realm* (pp. 1-33). Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.
- Levy, S. (2011). *In the Plex. How Google Thinks, Works and Shapes our Lives*. Nueva York, Estados Unidos: Simon & Schuster.
- Lins Ribeiro, G. (2003). *Postimperialismo: Cultura y política en el mundo contemporáneo*. Barcelona y Buenos Aires, Argentina: Gedisa.
- Lins Ribeiro, G. (1998). Cybercultural Politics. Political Activism at a Distance in a Transnational World. En Alvarez, S., Dagnino, E. y Escobar, A. (Eds.), *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements* (pp. 325-352). Boulder (Colorado), Estados Unidos: Westview Press.
- Macciocchi, M. A. (1974). Hégémonie, bloc historique, État. En Macciocchi, M. A., *Pour Gramsci* (pp. 158-202). París, Francia: Éditions du Seuil.
- Mahnke, M. y Uprichard, E. (2014). Algorithming the Algorithm. En König, R. y Rasch, M. (Eds.) *Society of the Query Reader: Reflections on Web Search* (pp. 256-270). Ámsterdam, Países Bajos: Institute of Network Cultures.
- McFarlane, G. (2012). *How Does Google Make its Money?* Recuperado de <http://www.investopedia.com/stock-analysis/2012/what-does-google-actually-make-money-from-goog1121.aspx>.
- Moulier-Boutang, Y. (2010). Wikipolitics and the Economy of the Bees: Information, Power, and Politics in a Digital Society. En Albagli, S. y Maciel, M. L. (Eds.), *Information, Power and Politics. Technological and Institutional Mediations* (pp. 47-77). Plymouth, Reino Unido: Lexington Books.
- Moulier Boutang, Y. (2008). *Le capitalisme cognitif, la nouvelle grande transformation*. París, Francia: Éditions Amsterdam.
- Moulier Boutang, Y., Corsani, A. y Lazzarato, M. (2004). *Capitalismo*

- cognitivo. Propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.
- Mumford, L. (1950). *Technique et civilisation*. París, Francia: Éditions du Seuil.
- Noble, D. F. (1977). *America by Design: Science, technology, and the Rise of Corporate Capitalism*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Poundstone, W. (2012). *Are you Smart Enough to Work at Google?* Nueva York, Estados Unidos: Little Brown.
- Rogers, R. (2002). Operating Issue Networks on the Web. *Science as Culture*, 11(2), 191-213.
- Ross, A. (2001). No Collar Labour, in America's "New Economy". *Socialist Register*, 37, 77-87.
- Saxenian, A. (2016). El modelo Silicon Valley: dinamismo económico, exclusión social. En Castells, M. y Himanen, P. (Eds.), *Reconceptualización del Desarrollo en la Era Global de la Información* (pp. 47-69). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Schiller, D. (2000). *Digital Capitalism. Networking the Global Market System*. Cambridge (Massachusetts), Estados Unidos: MIT Press.
- Schiller, D. (2016). Labor and Digital Capitalism. En Maxwell, R. (Ed.), *The Routledge Companion to Labor and Media* (pp. 3-17). Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Schmidt, A. (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid, España: Siglo Veintiuno.
- Terranova, T. (2000). Free Labor: Producing Culture for the Digital Economy. *Social Text*, 18, 33-58.
- Thomson, R. (2009). *Structures of Change in the Mechanical Age: Technological Innovation in the United States, 1790-1865*. Baltimore, Estados Unidos: The Johns Hopkins University Press.

Vercellone, C. (2011). *Capitalismo cognitivo. Renta, saberes y valor en la época postfordista*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.

Walker, J. (2002). Links and Power: The Political Economy of Linking on the Web. En *Proceedings of the Thirteenth ACM Conference on Hypertext and Hypermedia*. Baltimore, Estados Unidos (pp. 72-73).

Williams, R. (1983). *Keywords: A Vocabulary of Vulture and Society*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.

INTERCULTURALIDAD Y PATRIMONIALIZACIÓN A TRAVÉS DE CAMPOS MINADOS: LA INVISIBILIZACIÓN DE ESCENIFICACIONES DEL SER JUNTOS SIENDO OTROS ²³

Claudia Briones

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y
Procesos de Cambio
Universidad Nacional de Río Negro/CONICET, Argentina

Efectos Paradójicos en Tiempos interesantes

Como antropóloga, diferentes situaciones etnográficas son el punto de partida que encuentro útil a fin de identificar los temas sobre los cuales quiero pensar. Tres situaciones etnográficas diferentes me ayudarán, por tanto, a introducir las principales paradojas que caracterizan la era en la que vivimos en lo que a procesos de patrimonialización se refiere.

Acerca de los idiomas políticos

Hace muchos años, se llevó a cabo una reunión en Buenos Aires para discutir los marcos legales que regulan el reconocimiento de los derechos indígenas. Miembros de distintos pueblos indígenas habían enviado a sus representantes. Empleados gubernamentales del organismo a cargo de las políticas indigenistas en Argentina y algunos antropólogos que comúnmente colaboramos con las organizaciones y comunidades indígenas fuimos parte de la audiencia. Por parte del pueblo Wichi, dos personas muy jóvenes expusieron las preocupaciones de sus mayores. Aun cuando su

23 Esta conferencia se dictó el 6 de abril de 2018 como parte del curso Seminario de Profundización II, que en dicha oportunidad llevo el nombre de "Antropología de las Naturalezas-Culturas". Este texto fue traducido por Carolina Hernández y editado por la autora. La versión en inglés se publicó el año 2017 en la revista *Journal of Historical Archaeology & Anthropological Sciences*, Volumen 2, Número 2, pp.22-29, y que en inglés llevo por nombre "Spirituality we do not have such a Thing: Patrimonialization Processes as Minefields".

español era limitado, podían al menos comunicarse con nosotros, mientras que los ancianos que los mandaron no podrían haberse expresado en el idioma del Estado. Ambos jóvenes enfrentaban una tarea en verdad difícil. Visitar la capital del país por primera vez, una experiencia bastante angustiante en sí misma, permaneciendo fieles a lo que se les había pedido transmitir frente a destinatarios muy apasionados.

Cuando finalizaron su presentación, un participante Mapuche les preguntó “Pero, hermanos, ¿qué hay de la espiritualidad Wichi?” Los dos jóvenes se miraron consternados y, luego de un silencio tenso, uno de ellos respondió: “Espiritualidad... no tenemos”. La incomodidad de la situación podría haberse transformado en una anécdota graciosa, de no haber sido por el reto de los activistas Mapuche, quienes censuraron a los jóvenes Wichi por negar la importancia crucial que la espiritualidad tiene para definir la identidad y distintividad de los pueblos originarios.

En ese momento, mi incomodidad se convirtió en frustración. Durante la pausa para el café, decidí poner en palabras lo paradójico de la situación con mis interlocutores Wichi y Mapuche. A pesar de la colonización, la mayoría de los niños Wichi comienzan la escuela hablando solo Wichi. Por el contrario, la mayoría de los niños Mapuche comienzan la escuela hablando mayormente ya en español. Por lo tanto, la fluidez en español de los diferentes pueblos indígenas en Argentina es muy diferente, como lo es la forma en que luchan por sus derechos. Transmití de la manera más respetuosa que pude que, mientras muchas prácticas Wichi atestiguan lo que se define como espiritualidad en el día a día de sus prácticas, etiquetarlas como “espirituales” no tiene sentido para ellos.

Lo relevante de esta escena es que la cuestión no pasa simplemente por cómo el lenguaje de los derechos indígenas condiciona las formas en que se pueden expresar las demandas, sino principalmente por cómo ese lenguaje afecta la forma en que pensamos nuestras prácticas.

Estándares metaculturales en juego

Hace muchos años también, algunos colegas del Museo Etnográfico de Buenos Aires nos invitaron a varios expertos en

etnología patagónica a debatir cómo mostrar la historia y la cultura material Mapuche-Tewelche. Puedo dar fe de que mis colegas trabajaron arduamente y mostraron una enorme disposición para lograr una exposición de ciertas piezas que poseía el Museo lo más respetuosa y actualizada posible. Leyeron mucho, compartieron dudas y aceptaron varias de nuestras sugerencias.

Durante la apertura, le pregunté a un joven Mapuche qué pensaba de la exposición, suponiendo que los objetos en exhibición podrían haberlo conmovido por su excepcionalidad. Para mi sorpresa, él respondió: “Me siento con mucha rabia. Muestran sin vergüenza lo que nos han robado. ¿Cómo pueden tener seis *rewes* mientras nosotros no tenemos ninguno en nuestro territorio? Además, un *rewe* no puede mostrarse así. Sólo la *machi* que lo cuida puede levantarlo y tenerlo”.

Por supuesto, yo sabía que, como parte del ámbito chamánico, las *machis* (consejeras espirituales y sanadoras) y *rewes* (el conjunto de escalones de madera que usan para realizar sus rituales) son cosas muy delicadas. Sin embargo, también conocía la intención de mis colegas. En Argentina, donde todavía se argumenta que solo los “casi extintos” Tewelche pueden considerarse “indios argentinos” y que los Mapuche son chilenos (por lo que no tendrían derechos indígenas sobre el suelo de la Nación), mis colegas intentaban comunicar la profundidad y la riqueza de las raíces Mapuche al este de los Andes, una perspectiva que también era compartida por mi joven interlocutor. Sin embargo, estaban en juego ideas muy diferentes sobre qué es el patrimonio cultural y qué podemos hacer con él. Para mis colegas, los *rewe* representan la riqueza de la cultura material. Para los mapuches, los *rewes* no son meras cosas, ni pueden ser tratados como algo que cualquiera puede ver, poseer o manipular. En suma, en contextos interculturales, la objetualidad de los objetos nunca es una cuestión obvia. Este choque de lecturas y sentimientos muestra que, incluso cuando nos mueven criterios políticos semejantes, podemos hacerlo desde diferentes estándares metaculturales (Urban, 2001). La metacultura aquí se refiere al hecho de que la cultura es, como el lenguaje, tanto medio como objeto de predicación. Involucra, por tanto, prácticas que producen su propio régimen de verdad acerca de lo que la cultura es o no es (Briones, 2003). Los estándares metaculturales en juego

deberían, por tanto, ser aspectos de cualquier análisis cultural. Sin embargo, la rabia de los jóvenes también mostró que los *rewes* que estaban en exhibición como cultura material involucran más que estándares metaculturales diversos. Ellos también apuntan a conflictos ontológicos (Blaser, 2013) y por eso activan desacuerdos de distinto tipo.

Economías conflictivas de afecto y valor

Es conmovedora una película Arahua que muestra el día en que varios *mamos* o líderes espirituales de Sierra Nevada de Santa Marta fueron al Museo del Oro de Colombia para identificar cuáles piezas Kogi y Arahua habían sido robadas desde sus tierras. La directora del Museo estaba visiblemente incómoda. Aún así de nerviosa, aceptó hablar sobre la demanda, mientras la situación estaba siendo filmada. Mientras tanto, algunos *mamos* recorrían la exhibición. Uno de ellos se detuvo ante una pieza muy pequeña y quebrada, a pesar de las muchas piezas invaluable y magníficas que estaban en exhibición. Indicó que precisamente esa pequeña pieza debía ser llevada a casa. Consultado sobre las otras piezas espléndidas, el *mamo* respondió: “No sé de eso, ya que no conozco a qué respiradero de la tierra pertenecen. Sin embargo, conozco el agujero donde se debe llevar esta otra pieza, para sanar a la madre tierra”.

En todo caso, esta escena apunta al hecho de que, además de estándares metaculturales diferentes, en las disputas acerca del patrimonio cultural con frecuencia están en juego distintas economías de valor y afecto (Grossberg, 1992), así como regímenes de historicidad (Hartog, 2015).

La Gubernamentalidad contemporánea del Patrimonio

Sin duda, las convenciones de la UNESCO sobre el patrimonio —particularmente la de 2003, pero también la de 2005— son una inversión hegemónica interesante en términos de mostrar la sensibilidad de la actual racionalidad gubernativa interestatal actual frente a demandas indígenas de reconocimiento y protección de patrimonios tangibles e intangibles a niveles nacionales, regionales e internacionales. Esas distintas regulaciones forman parte de políticas globales de reconocimiento que, en décadas recientes, han definido

la diversidad cultural como un bien y no un lastre, en sintonía con una gubernamentalidad (Foucault, 1991) que ha sido ampliamente discutida como etnogubernamentalidad, gubernamentalidad neoliberal y multicultural, o ecogubernamentalidad²⁴.

No hay duda tampoco de que las convenciones UNESCO son el resultado de una negociación compleja para crear consenso entre actores dispares con intereses contradictorios. Además de compromisos más o menos circunstanciales, ese consenso apunta principalmente a suturar hegemónicamente dispares procesos de significación. Por tanto, identificar aquí algunas de esas suturas es igualmente clave para sopesar el margen de maniobra que ellas dejan abierto para que la praxis social pueda activar diferentes reclamos. Particularmente cuando el interés radica, como es mi caso, en ver cómo la idea de patrimonio permea las prácticas sociales, en analizar cómo se usa ese margen de maniobra, y en evaluar los efectos de las diferentes formas de hacerlo.

Al referenciar los procesos de patrimonialización como campos minados, apunto a subrayar que tales suturas configuran campos de lucha complejos que, lejos de establecer resultados predecibles de una vez y para siempre, la praxis social —la indígena, particularmente— debe recorrer con cuidado para no dañarse. Como podría haber dicho probablemente Stuart Hall (1986) a este respecto, esa praxis buscará hacer su propio trabajo para tratar de transitarlos de maneras lo más seguras posibles, pero siempre sin garantías. Por tanto, la identificación de ciertas paradojas y efectos de los procesos contemporáneos de patrimonialización requiere empezar por mapear esos campos.

Lo primero a ser reconocido es que la propia idea de patrimonio cultural enmarca prácticas intangibles y resultados tangibles en un campo semántico que claramente pertenece a la economía de valor capitalista. Sea queelijamos hablar de patrimonio o propiedad, de recursos o capital cultural, la diversidad se encarna en materialidades —incluso intangibles, por paradójico que parezca— que adquieren el carácter de posesiones, una especie de riqueza que se puede

24 Véase, por ejemplo, Boccara, 2007; Hale, 2002; Ulloa, 2004.

acumular, que se puede compartir o que, más bien, se puede intentar retirar de circulación, pero que también se puede consumir culturalmente en y a través de museos, festivales y turismo.

Incluso cuando queremos alejarnos de este marco, caemos una y otra vez en metáforas económicas que condicionan nuestro pensamiento y práctica. Por ejemplo, la página de UNESCO que explica “¿Qué es el Patrimonio Cultural Intangible?” establece que el patrimonio cultural “no se limita a monumentos y colecciones de objetos, sino que comprende también tradiciones o expresiones vivas heredadas de nuestros antepasados y transmitidas a nuestros descendientes, como tradiciones orales, artes del espectáculo, usos sociales, rituales, actos festivos, conocimientos y prácticas relativos a la naturaleza y el universo, y saberes y técnicas vinculados a la artesanía tradicional”²⁵. Sin embargo, la UNESCO también clarifica que la “importancia del patrimonio cultural inmaterial no estriba en la manifestación cultural en sí, sino en el acervo de conocimientos y técnicas que se transmiten de generación en generación. El valor social y económico de esta transmisión de conocimientos es pertinente para los grupos sociales tanto minoritarios como mayoritarios de un Estado”. Es revelador que su versión en inglés —seguramente la original— hable de “wealth of knowledge and skills”, siendo aquí las ideas de riqueza como acervo con valor económico y social el concepto clave.

En esto, mi preocupación no va en la misma dirección que las preocupaciones de los Comaroff (2009) respecto a que la herencia étnica se convierta en un activo y que los grupos étnicos se conviertan en las corporaciones que pueden detentarlo porque, donde vivo y trabajo, esa corporativización es una perspectiva muy poco probable. Me preocupa principalmente la posibilidad de que las políticas de reconocimiento se conviertan en una jaula de hierro que obligue a los pueblos indígenas a hablar el idioma del patrimonio cultural en condiciones que, al no ser de su elección, recreen su subalternidad. Extendámonos sobre esta idea.

25 Recuperado el 12 de abril de 2016 de <https://ich.unesco.org/en/what-is-intangible-heritage-00003>.

En su libro del 2009, los Comaroff tienen razón al sospechar que, en algunos contextos, la cultura se convierte en una mercancía y que, como resultado, cualquier identidad social que se transforma en el sujeto legal de los derechos de propiedad intelectual puede acabar siendo esencializada. Como diría Slavoj Žižek (1997), una vez que capitulamos ante el lenguaje de la propiedad intelectual, el capitalismo contamina todo, incluso las prácticas no capitalistas.

Pero, sobre todo, veo asociado a ello otros dos desplazamientos peligrosos. Me refiero primero al fetichismo de la mercancía que queda involucrado, por el cual las relaciones sociales de las personas terminan siendo vistas como relaciones entre cosas con valor intrínseco. Me refiero luego a que la idea de dar derechos a sus “propietarios” transforma la propiedad en la única forma posible de concebir relaciones y prácticas.

En la primera dirección, los entendimientos de sentido común tienden a dar a objetos y prácticas capacidad para realizar *per se* distintas tareas. De acuerdo a la UNESCO, “el patrimonio cultural inmaterial es un importante factor del mantenimiento de la diversidad cultural frente a la creciente globalización” y, por lo tanto, una inversión adecuada que “contribuye al diálogo entre culturas y promueve el respeto hacia otros modos de vida”. De alguna forma, las expectativas involucradas en esas transacciones resuenan con el lenguaje optimista que promueve mercados a futuro (Coronil, 2000).

En la segunda dirección, este requisito de identificar “propietarios” lleva a implosionar el conflicto entre aquellos a quienes se les pide que comiencen a pensar en sí mismos como “herederos” excluyentes e innegables de un determinado patrimonio. Presencí muchas situaciones en las que era tan difícil como controvertido acordar los pro y contras de promover el reconocimiento UNESCO del *guillatún*, por ejemplo, como patrimonio cultural del pueblo Mapuche, en tanto ritual colectivo para expresar gratitud a los seres espirituales. Retomaré esta iniciativa más adelante.

Una segunda sutura hegemónica que veo como bastante problemática deriva de fusionar nuevamente cultura e identidad, dos dimensiones de la vida social que la antropología ha luchado arduamente para desvincular. El problema aquí es que esta fusión

reinscribe lo que Susan Wright (1998) caracteriza como la visión de la sociedad y el planeta como mosaico de culturas y sociedades distintivas. Esta visión archipiélago, que impregna todo el Informe de la UNESCO llamado *Nuestra Diversidad Creativa* (1995), ve el mundo como compuesto por “pueblos”, cada uno con una “cultura” diferente, a modo de yuxtaposición de islas separadas. De este modo, se oscurece la posibilidad de ver a la “cultura” —y cito textualmente a Wright (1998, p. 13)— “como un proceso de disputa sobre el poder de definir conceptos organizadores, incluido el significado de la ‘cultura’ misma”. En otras palabras, en su visión de un nuevo orden ético mundial, el discurso de la UNESCO sobre la diversidad cultural y el patrimonio termina mapeando un mundo hecho de “culturas” como entidades discretas.

A su vez, cuando el patrimonio cultural está en juego, pensar en la complejidad social como un mosaico compuesto de piezas más o menos uniformes obliga a las personas a identificar los bordes o fronteras entre ellos como el resultado de diferencias culturales entre prácticas y no dentro de una misma práctica, esencializando tanto las prácticas como la idea de “diferencias culturales”. En consecuencia, incluso si el pueblo Mapuche ha estado hablando español durante siglos, sus hablantes a veces dudan en ver el castellano que hablan desde la cuna como “su” propio idioma, ya que por siempre se lo define como el lenguaje del colonizador (Briones, 2003). Esto alimenta formas muy alienantes de visualizar prácticas lingüísticas cotidianas que, por *default*, siempre se comparan desde y contra estándares de fluidez y competencia comunicativa de las personas no indígenas, algunas de las cuales detentan el poder de monopolizar esos estándares.

Por cierto, UNESCO trata de promover una visión inclusiva del patrimonio cultural inmaterial al afirmar que el mismo “no se presta a preguntas sobre la pertenencia de un determinado uso a una cultura, sino que contribuye a la cohesión social fomentando un sentimiento de identidad y responsabilidad que ayuda a los individuos a sentirse miembros de una o varias comunidades y de la sociedad en general”. Sin embargo, esta no es la forma en que las personas que piensan que han sido expropiadas de todo entienden la inclusión. Pues transformar “su” patrimonio en la riqueza de todos o en un “tesoro humano” puede además verse como otro acto de

explotación que enmascara las muchas desigualdades que todavía organizan la vida social.

Hay también una tercera sutura hegemónica que la Convención de la UNESCO de 2003 hace explícita cuando afirma que “se tendrá en cuenta únicamente el patrimonio cultural inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible (Art. 2.1.)”. Es obvio que necesitamos acuerdos y que la coexistencia debiera ser negociada. El asunto aquí es quién o quiénes son invitados a la mesa de negociación con el poder real de decidir. Esto es, quién o quiénes pueden monopolizar (e impugnar) tanto compatibilidades como imperativos.

Cuando analiza el alcance del Informe UNESCO *Nuestra Diversidad Creativa* (1995), Susan Wright señala que la “visión de la UNESCO de un código de ética mundial para ordenar un mundo plural descansa en una contradicción entre respetar todos los valores culturales y hacer juicios de valor sobre la diversidad aceptable o no aceptable (1998, p. 13)”. De hecho, una voz no identificada hace la definición, mientras niega su propio poder como sentido común. En la misma dirección, la Convención UNESCO sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (2005) proclama que “la diversidad cultural constituye un patrimonio común de la humanidad”, por lo que “Sólo se podrá proteger y promover la diversidad cultural si se garantizan los derechos humanos y las libertades fundamentales como la libertad de expresión, información y comunicación, así como la posibilidad de que las personas escojan sus expresiones culturales (Art. 2.1.)”.

El punto a considerar aquí es que la autoridad de la UNESCO para crear una lengua franca global de reconocimiento del patrimonio cultural recrea —aunque quizás esa no sea su intención— arenas políticas plagadas de tensiones inherentes. Estas tensiones determinan, en el sentido de “determinación” de Raymond Williams (1990), las condiciones iniciales bajo las cuales la praxis social puede operar. Afectan, por tanto, la praxis social misma. En esto, tensiones y contradicciones resultan no solo de que las visiones heteroglósicas sobre lo que está en juego deban

cumplir con el idioma universal habilitado para hablar de ello, sino también del hecho de que todo lo que los pueblos tratan de defender como propio tiende a ser transformado en riqueza genérica. Paradójicamente, en “tesoros humanos” cuyo valor depende de ser tradiciones heredadas que deben ser objetivadas a través de aparatos y tecnologías nuevas y ajenas.

Por ende, la transformación de prácticas en “Patrimonio Cultural” o “Propiedad Inmaterial” no puede ser vista solo como una equivocación controlada en el sentido de Viveiros de Castro (2004). Debe, más bien, tomarse como una traducción dominante que usa una economía de valor y afecto particular, la economía capitalista de valor y afecto, como estándar para normalizar otros regímenes de valor y afecto.

Es en el marco de estas tensiones y paradojas que, en vez de abordar las prácticas culturales a ser patrimonializadas como “bienes” o “recursos”, prefiero entenderlas como indicadores de las formas en que asimetrías pasadas y presentes son disputadas. En otras palabras, al apuntar a las dimensiones políticas de las disputas metaculturales sobre el patrimonio cultural, me interesa no tanto hacer foco en la objetualidad de las prácticas culturales como tales, sino analizar su conversión en índices de la politización de los acuerdos interculturales.

A este respecto, el pueblo Mapuche —o una parte, al menos— ha tomado en cuenta recurrir a las convenciones de la UNESCO para disputar el reconocimiento de lo que quieren preservar o exhibir como núcleo de su pertenencia. Concretamente, el *gillatun* o *gillipun* se ha discutido como ícono posible de su patrimonio intangible y pertenencia. En términos formales, el *gillatun* cumple con las exigencias de distintas Convenciones (2003; 2005) para ser reconocido como patrimonio intangible. Sin embargo, la iniciativa ha generado intensos debates dentro del mismo pueblo. Uno de los temas más controvertidos ha sido la privacidad esperable en lo atinente a las prácticas rituales Mapuche en particular, ya que no todos están de acuerdo en la exposición pública y politización de la espiritualidad Mapuche.

Por ello, en vez de centrarme en procesos puntuales de patrimonialización—por ejemplo, el de reconocimiento de una práctica

que solo puede estar bajo el control Mapuche, como el *guillatun*— elijo explorar demandas Mapuche que, más a menudo de lo que se piensa, son invisibilizadas o abiertamente cuestionadas, debido a que objetan procesos hegemónicos de patrimonialización con los que están en conflicto, sin buscar externarse por completo de ellos. Para comprender mejor las complejidades de lo que está en juego, me centro en desacuerdos que involucran a la sociedad argentina en su conjunto, de modo de enmarcar los procesos de construcción de patrimonio en horizontes mucho más volátiles e incómodos. Al explorar estos horizontes inestables “desde abajo”, no busco responsabilizar a buenos marcos legales de malos resultados. Apunto, por el contrario, a identificar los aspectos más reprimidos de las batallas interculturales sobre los patrimonios.

Patrimonializaciones Incómodas

San Carlos de Bariloche es una ciudad pequeña pero turística, ubicada en uno de los lugares más hermosos de la Patagonia Norte. Este “pueblito”, como cariñosamente aún lo llaman los vecinos más antiguos, ofrece actividades para las vacaciones de verano e invierno. Insertado en un Parque Nacional desde la década de 1930, cuando se creó el Parque Nahuel Huapi, el perfil de la ciudad ha sido cuidadosamente modelado en términos de paisaje, arquitectura y autorepresentación para convertirse en “la Suiza argentina” (Figura 1). Mientras la historia oficial local pregona que la creación y características de Bariloche son resultado de los esfuerzos de pobladores “pioneros” de Europa Central, muchos de los habitantes que habitan los barrios más pobres aún tienden a evitar identificarse como Mapuche-Tewelche en público. En verdad, tanto ese perfil público de Bariloche como el silencio de parte de los habitantes eliden lo que el activismo Mapuche ha venido expresando en voz alta por décadas ya, que Bariloche es parte del *Wall Mapu* o territorio Mapuche, hogar de los *Pu Lafkenche* de *Pwel Mapu*, o gente del lago, al este de los Andes. Y es esta preexistencia lo que sistemática y sostenidamente ha buscado contradecir tanto la historia oficial como la estética de Bariloche. Por ello, a muchos no les resulta sorprendente ni llama la atención que, en medio de la plaza que llamamos Centro Cívico, una de las imágenes más turísticas de la ciudad esté emplazada la estatua del general Julio Argentino Roca, el comandante militar de la llamada “Conquista

del Desierto”, esto es, el ideólogo y responsable del avance estatal sobre el territorio mapuche-tewelche en Patagonia durante las últimas décadas del siglo XIX.

Por este y otros motivos, periódicamente, el Centro Cívico se convierte en el escenario de vívidos debates que también impactan en y a través de la arena nacional. Se han hecho así distintas intervenciones en contra de la estatua de Roca, cuestionando su condición de símbolo de Bariloche. La más famosa o recordada ha sido el kultrunazo iniciado en 2008, cuando se cubrió por primera vez la estatua de Roca con un *kulxun* o tambor ritual que es parte clave de las actividades de la *machi* y gran parte de las ceremonias Mapuche (Figura 2)²⁶.

Muchas de las intervenciones contra esta estatua se retoman de modos controversiales en el ámbito nacional (Briones, 2018). Por ello, solemos decir que el Centro Cívico es como la Plaza de Mayo para los porteños de Buenos Aires, es decir, la plaza en donde escenificar nuestras manifestaciones políticas, tengan o no vasos comunicantes con lo que acontece en otras arenas del país. En este marco, cada 24 de marzo —fecha del último golpe de estado en Argentina iniciado en 1976— se pintan y vuelven a pintar pañuelos blancos en el suelo del Centro Cívico, como se hace también en la Plaza de Mayo, para conmemorar no simplemente el inicio del golpe, sino principalmente las rondas de las *Madres de la Plaza de Mayo*, exigiendo la aparición de treinta mil hijos y familiares desaparecidos.

Como parte medular del movimiento de los Derechos Humanos que se opuso a los militares en Argentina, las *Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo* son, por tanto, íconos de los tres lemas que resumen las formas en que la mayoría de los argentinos intentamos lidiar con uno de los periodos más dolorosos y brutales de nuestra historia política: “Vivos los llevaron y Vivos los queremos”; “Nunca Más” y “Memoria, Verdad y Justicia” (Figura 3).

Los individuos y organizaciones Mapuche suelen participar de estas conmemoraciones, así como algunas organizaciones de

26 Recuperado de <http://www1.rionegro.com.ar/diario/diario/2008/10/12/imprimir.1223783303234.php>

Derechos Humanos apoyan las manifestaciones Mapuche. Sin embargo, a pesar de esta convergencia política, la presentación de las demandas Mapuche tiende a ser vista como “cosa Mapuche”, así como hasta hace comparativamente poco los planteos de los organismos de Derechos Humanos han tendido a no dar cabida medular a las demandas y debates indígenas. Lo cierto es que, al menos en Bariloche, algo cambió en marzo del 2016, cuando se conmemoró el cuadragésimo aniversario del golpe.

Por un lado, los sindicatos de trabajadores, las organizaciones sociales y los partidos políticos no se pusieron de acuerdo en tres aspectos. Específicamente, cuán duras debían ser en las críticas contra de la nueva administración federal que había comenzado en diciembre de 2015; cuán explícito debía ser el apoyo a la administración anterior; y qué postura tomar con relación al arribo del presidente Obama a Bariloche, precisamente ese 24 de marzo. Por lo tanto, se comenzaron a organizar dos conmemoraciones distintas. El acuerdo fue mayormente que sindicatos y seguidores de la pareja Kirchner que gobernó el país los 12 años previos pintarían los pañuelos blancos el 23 de marzo a la tarde y marcharían al Centro Cívico a la mañana siguiente. En cambio, la organización de Derechos Humanos HIJOS (hijos de los desaparecidos) y los partidos de izquierda volverían a pintar los pañuelos en la mañana del 24 de marzo y marcharían esa misma tarde. Obviamente, ambas manifestaciones elaborarían también dos comunicados de prensa diferentes.

Por otro lado, un colectivo intercultural, el *Espacio de Articulación Mapuche y Construcción Política* (EAMyCP), decidió marchar con HIJOS, ya que siempre sus integrantes habían marchado con ellos. También decidió que, esta vez, exigirían la introducción en la declaración de prensa de un párrafo que señalara que el terrorismo de estado no comenzó en los años setenta, sino un siglo atrás, cuando el General Roca comandó el genocidio contra el pueblo Mapuche-Tewelche en Patagonia.

De hecho, algunas otras cosas habían ya cambiado casi un año antes, cuando esta organización propuso y logró la aprobación de un decreto por el cual Bariloche se ha reconocido como un Municipio Intercultural. Por lo tanto, desde entonces, el EAMyCP asumió que cada conmemoración debería mostrar la constitución intercultural

de Bariloche. De la mano de la equiparación discursiva de los dos genocidios para evidenciar el sesgo violento del estado argentino, sus integrantes reclamaron que ambos fueran parte explícita de las intervenciones artísticas a realizar en el Centro Cívico.

Lo cierto es que, incluso entre quienes habían decidido marchar juntos con HIJOS, la redacción del comunicado de prensa llevó varias reuniones y duros debates. El párrafo propuesto por la organización Mapuche había sido aceptado, pero, dos días antes del 24 de marzo, estaba claro que dos comunicados de prensa distintos serían promovidos por los aliados circunstanciales de este grupo heterogéneo. El EAMyCP decidió que no firmaría ninguno de los documentos ya que ni el comportamiento de los contendientes ni sus debates representaban los intereses y las formas Mapuche de hacer política. Sin embargo, el EAMyCP mantendría su palabra y marcharía con ellos, desplegando imágenes de sus propios muertos de guerra. Sus partidarios también pintarían sus propias marcas para hacer visible el primer genocidio. Así, en vez de pintar un pañuelo blanco, un *kulxun* simbolizaría tanto las víctimas notorias como las víctimas anónimas de la Conquista del Desierto (Figura 4).

Como resultado de ese contexto problemático que dividió una ciudadanía que debería haberse mantenido unida en un repudio común al terrorismo de estado, como todos esperaban, algunas personas Mapuche marcharon con los sindicatos esa mañana; otras marcharon a la tarde; e incluso algunas participaron de ambos actos.

Las repercusiones de la conmemoración no fueron menos controversiales. Pocos días después de ese 24 de marzo, comenzó una campaña de recolección de firmas. En pocos días, más de cinco mil firmantes solicitaron al Intendente y al Consejo Municipal que se limpiaran las pinturas de los pañuelos en el Centro Cívico, para proteger y preservar el patrimonio histórico de Bariloche.

Según señala la solicitud, "Más allá de lo que se represente con la 'pintada popular' de pañuelos blancos, propugnados por un sector de la sociedad, (esa práctica) afecta no solo a la estética sino a la creencia de otro gran sector, lo que genera divisiones

sociales, malestares y enojos en una sociedad resquebrajada y golpeada sobre todo en estos últimos años". El maltrato de un patrimonio común que posee valor histórico y arquitectónico no solo para la comunidad local sino también para todo el país se define como un acto de vandalismo que entra en conflicto con las regulaciones internacionales, nacionales y municipales²⁷. En síntesis, la demanda fue presentada como un reclamo para que primase el "respeto para la historia de la ciudad, respeto para quienes nos eligen como destino turístico, y respeto para todos aquellos que son tan ciudadanos como el resto". Mientras que los empleados municipales recibieron la orden de limpiar la estatua de Roca, otras opiniones se hicieron públicas y añadieron nuevas dimensiones al debate sobre el significado de las memorias sociales, los monumentos históricos y el patrimonio cultural (Figura 5).

Sindicatos y miembros de las dos Universidades Nacionales ubicadas en Bariloche se pronunciaron contra los fundamentos ideológicos de quienes exigían la limpieza de los pañuelos. Las propuestas más radicales pidieron una des-patrimonialización, esto es, el retiro de la estatua de Roca, ya que consagra el primer genocidio. Definiendo a la pintura de los pañuelos como una "expresión popular que redefine la estatua, agrega valor sociocultural y fortalece la intención del monumento como lugar de encuentro y expresión de diferentes sectores de la sociedad". Miembros del Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Comahue exigieron que las pinturas de los pañuelos fuesen declaradas de interés cultural de la ciudad²⁸. Esto es, los pañuelos debieran ser considerados como parte del patrimonio intangible de Argentina.

Claramente, una guerra de patrimonios se había desatado. Si los procesos de patrimonialización establecen la excepcionalidad de "ítems" particulares (objetos, pinturas, lugares, narrativas, etc.) para expresar y representar metonímicamente los valores de toda la sociedad o de partes de ese espectro, el problema que los

27 Recuperado de <http://www.anbariloche.com.ar/noticias/2016/03/28/52379-realizan-campana-para-quitar-los-panuelos-blancos-del-centro-civico>.

28 Recuperado el 30 de junio de 2016 de <http://www.elcordillerano.com.ar/index.php/actualidad/item/40046-piden-que-se-mantengan-los-panuelos-pintados-en-el-centro-civico>.

pañuelos hacen visible pasa por identificar los ítems apropiados para personificar valores universales o particulares de la ciudadanía. Pasa también por los mismos procesos y mecanismos a través de los cuales definir los valores de quiénes merecen ser representados (Arrieta Urtizberea, 2009), así como por si, dónde y cómo valores disputados pueden compartir espacios públicos comunes.

Como respuesta, el Consejo Municipal instruye a la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico, Urbano y Arquitectónico local que trabaje en definir un plan de gestión para regular a futuro el uso del Centro Cívico. La labor que esta Comisión debería enfrentar no es sencilla, ya que sus miembros tienen que hacer y proponer opciones patrimoniales que no pueden satisfacer las tres principales posturas en disputa. Si una de ellas exige una plaza limpia de toda intervención, que proteja la estatua de Roca y la Historia Oficial de Argentina; otra espera que la estatua sea removida y que se mantengan solo los pañuelos; mientras que algunos aún imaginan una plaza que genere un espacio para la coexistencia de recuerdos y lecturas conflictivas del pasado, presente y futuro de Argentina.

Ante este panorama, ¿qué significa abrir espacios de representación para una herencia democratizada, creada socialmente y anclada localmente, que integre la alteridad? ¿Cómo puede esa Comisión identificar un punto común que evite los dos posibles extremos de omni-patrimonialización y de des-patrimonialización que el Consorcio PaterMondi (Gravari-Barbas, 2014) identifica como igualmente problemáticos? La tarea encomendada a esta Comisión —aún pendiente para la conmemoración de marzo de 2019— obliga indudablemente a sus miembros a caminar por campos minados. ¿Cómo pueden hacerlo? Si bien no se pueden adelantar ni soluciones fáciles ni respuestas definitivas, mis comentarios de cierre intentan al menos avanzar algunas ideas al respecto.

Transitar los Campos Minados del Patrimonio

La "tradicición" nunca es el resultado de procesos transparentes de producción de significados. Como ha señalado Raymond Williams (1990), las tradiciones hegemónicas son siempre selectivas pues imponen, al mismo tiempo, una visión particular sobre lo que se define como residual o como arcaico, e incluso sobre lo que transcurre invisible como emergente. El patrimonio funciona

en la misma dirección, pues lo que cuenta como patrimonio siempre se construye en y a través de procesos de construcción de hegemonía cultural entre y dentro de los grupos sociales. Por ello, si la construcción de hegemonía cultural o la sola voluntad de hacer inversiones hegemónicas busca no dejar librada la coexistencia social a la operación de la pura dominación, el punto clave de toda crítica cultural pasa en todo caso por promover arenas que resulten en inversiones o suturas hegemónicas más plurales y reflexivas.

Sería ingenuo esperar que las políticas de reconocimiento patrimonial pudiesen neutralizar todas las contradicciones, desigualdades e injusticias sociales. Sin embargo, podemos y debemos democratizar los procesos de definición de herencias culturales, como sugiere el consorcio PaterMondi (Gravari-Barbas, 2014), ya que el patrimonio cultural es otro campo donde las contradicciones, desigualdades e injusticias se expresan y recrean. De este modo, la discusión se traslada al ámbito de lo que significa en términos éticos y pragmáticos esa democratización.

El sentido común prevaleciente suele relacionar la democracia con la producción proactiva de consensos de mayoría a través de medios institucionales. Contra esa idea, William Roseberry (1994) ve la hegemonía como proceso para crear acuerdos en torno a los lenguajes habilitados para la contienda. Jacques Rancière (1996), en cambio, ve los desacuerdos que desbordan los lenguajes políticos estandarizados como puntos de inflexión que mueven la política hacia adelante. Desde esta perspectiva, la probabilidad de democratizar el informe UNESCO de 1995 requeriría hablar de *Nuestros Desacuerdos Creativos* más que de *Nuestra Diversidad Creativa*.

Ahora bien, si los contextos interculturales son la arena para hacer otros compromisos, como propone Arturo Escobar (2008), nuestra oportunidad de navegar creativamente los mares del disenso depende de nuestro reconocimiento no solo del conflicto, sino de distintos tipos de conflicto que se hacen evidentes en los desacuerdos. Me refiero al reconocimiento de que, dentro de las arenas interculturales, los conflictos sociales tienen dimensiones distintivas, ya que las divergencias pueden ser de distinto tipo.

A este respecto, el consorcio PaterMondi (Gravari-Barbas, 2014) está en lo correcto cuando asevera que, más que dar una definición

a *priori* de patrimonio, corresponde tomar en cuenta definiciones emergentes de patrimonio en terreno, sean las de los decisores, los investigadores, u otros actores sociales involucrados. Sin embargo, los procesos de democratización dentro de las arenas interculturales implican más que “dar voz” a distintos actores. Dependen principalmente de reconocer que las distintas heterogeneidades (sociales, políticas, económicas, culturales) que suelen expresarse como disensos en torno al mismo objeto a ser patrimonializado y a los modos de hacerlo conllevan disensos o fricciones no sólo ideológicas, sino también ontológicas y epistemológicas (Briones, 2014).

Los *pu kulxun* pintados junto a los pañuelos blancos son un buen ejemplo de lo que los desacuerdos creativos significan y cómo pueden ser escuchados o hechos invisibles. Para algunos vecinos, la pintura de los *pu kulxun* expresa una iniciativa Mapuche para canalizar demandas y perspectivas particulares, con las que esos vecinos pueden estar o no de acuerdo. Más allá de la empatía o desacuerdo circunstancial con el “mensaje transmitido” por los *pu kulxun*, esos vecinos de alguna forma asumen que los *pu kulxun* tienen como objetivo expresar valores Mapuche específicos. Sin embargo, como medio para crear conciencia común de los acuerdos interculturales, la iniciativa del EAMyCP significa mucho más que eso.

Por lo pronto, colocar los *pu kulxun* junto a los pañuelos blancos es menos un acto de particularización para presentar una demanda “propia”, que una demostración de lo que debe ser un repudio común a toda forma de terrorismo de estado y al borramiento público de las distintas experiencias dolorosas que a ello se asocian. Es también una invitación a revisar el régimen prevalente de historicidad que confina el terrorismo de estado de Argentina a un pasado muy reciente y a alguna expresión limitada de desacuerdo “político”. Colocar los *pu kulxun* junto con los pañuelos blancos muestra por tanto fluidez y acuerdo con el lenguaje de contienda usado por décadas por buena parte de la ciudadanía para expresar con contundencia la fortaleza del “Nunca más” a la violencia de estado. En todos estos aspectos, los *pu kulxun* apuntan a escenificar la propuesta mapuche de cómo **ser juntos**. Y lo hacen performando una politización de los acuerdos interculturales que busca incluir nuevos acentos en visiones comunes respecto de conflictos ideológicos sostenidos con quienes niegan o minimizan el terrorismo de estado.

A su vez, colocar los *pu kulxun* entre los pañuelos blancos en las cuatro esquinas del Centro Cívico también apunta a inscribir una economía de valor y afecto distinta. Al señalar y proteger las cuatro direcciones cardinales, los *pu kulxun* presuponen y crean al Centro Cívico y a Bariloche mismo como parte de una territorialidad mucho más amplia, tanto en tiempo como en espacio. Esto es, presuponen y recrean el Wall Mapu. Al identificar cada *kulxun* con las víctimas conocidas y anónimas del terrorismo de estado posterior a las campañas militares en Patagonia, los *pu kulxun* también actualizan la presencia y guía constante y material que los *kuifikeche* o ancestros performan entre y para los vivos. Como el ritual de pintar de los caballos sagrados durante el *guillatun*, o el ritual de pintar cualquier *kulxun*, las pinturas representan un sentido amplio de presencias y pertenencias no estricta ni encarnadamente “humanas”, ya que ellas contribuyen a traspasar la brecha y permitir la comunicación a través y entre distintos seres y formas de existencia. Por todo ello, estas pinturas demandan y, a la par, proponen cómo **ser juntos siendo otros o siendo diferentes**.

Paradójicamente, tanto el repudio como la conformidad empática con la participación Mapuche en esta conmemoración pueden acabar generando invisibilizaciones recurrentes y molestas. Sin importar cómo se valore esa participación en espacios comunes, cada vez que se la juzgue como culturalmente idiosincrática o como aportación accesorio, lo que se invisibiliza es la forma en que, a su través, se busca escenificar no solo convergencias ideológicas con los otros participantes, sino también la existencia de bordes ontológicos y epistemológicos que también buscan hacerse evidentes en y a través de las convergencias.

Además, los *pu kulxun* en el Centro Cívico también cuestionan el sentido común que comprende los patrimonios desde la idea de propiedad que se puede identificar, o bien con el todo social, o bien con partes distintivas del mismo. En esto, lo que apuntan a mostrar los *pu kulxun* pintados en el Centro Cívico cada 24 de marzo desde 2016 son formas de pertenecer a un todo ideológicamente convergente ante el terrorismo de estado siendo, sin embargo, parte distintiva. En este sentido, esos *pu kulxun* inscriben una noción de cómo podrían ser los arreglos interculturales que aún no se ha entendido completamente.

Para transformar los campos minados

A pesar de la implementación reciente de políticas de reconocimiento de derechos diferenciados, está actualmente más extendida la idea —y es más asequible que antes reconocer y argumentar— que tratar de definir una versión común de la historia desde un punto de vista único siempre será y se sentirá como opresivo o irrespetuoso por algunos. Aun así, es menos evidente que no se logran resultados mejores cuando se busca incluir las visiones subalternizadas desde nociones multiculturales anodinas o desde metáforas de la convivencia como archipiélago de colectivos con particularidades patrimonializables. Con frecuencia, nociones pasteurizadas del patrimonio como propiedad distintiva y evidente o bien del conjunto nacional, o bien sólo de colectivos étnicamente recortados, redundan en que algunas visiones permanezcan subordinadas o particularizadas. Surgen, por el contrario, posibilidades de coexistencia intercultural más ricas y sofisticadas cuando —en vez de neutralizar nuestros desacuerdos cognitivos, afectivos o morales y nuestros conflictos ontológicos, ideológicos y epistemológicos— se permite sostener y explorar todo lo que está en disputa o hace fricción al momento de definir patrimonios y herencias.

Rancière (1996) señala, con razón, que, cuanto más difícil es leer, escuchar, visualizar y comprender las demandas sociales, más poder ellas tienen para diagnosticar los defectos de los acuerdos de convivencia vigentes. Por ello es importante estar alertas ante demandas de re-patrimonialización que expresan objeciones a cuál ítem elegir para representar un patrimonio o a cómo se propone hacerlo. En vez de juzgarlas inmediata y simplemente como resultado de perspectivas “dolidas” por haber sido histórica y contemporáneamente invisibilizadas o excluidas —en términos tanto materiales cuanto históricos, intelectuales, afectivos o morales—, cabe explorarlas como índice de fallos potenciales en los procesos hegemónicos a través de los cuales se definen patrimonios comunes o particulares. Por ende, ampliar tiempos de exploración y escuchas es vital porque, como vimos, demandas y objeciones pueden no estar apuntando ni a la incorporación simple ni a la diferenciación

simple, sino a una forma mucho más compleja de representar lo que implica la convivencia intercultural. En este contexto, como reconoce Rodney Harrison (2013), las concepciones del patrimonio cambiantes y en conflicto son positivas en sí mismas, ya que permiten confrontar ontologías diferentes en términos de cómo ensamblar, valorar, cuidar y construir el futuro.

Un escenario diferente y más prometedor para la convivencia intercultural —y, por lo tanto, para la democracia— queda entonces habilitado cuando, en lugar de afrontar los conflictos y desacuerdos con sospechas y ansiedades, optamos por pensar, con Tim Ingold (2008), que adquirimos conocimiento a través del proceso de recorrer caminos, reconociendo similitudes y diferencias con aquellos con quienes compartimos el viaje, y con cuyos caminos nos cruzamos. De estar abiertas y abiertos a pensar, siguiendo a Ingold (2007), que las historias a través de las cuales se representa el mundo delimitan caminos que podemos elegir si son mejores que otras sendas transitadas y disponibles, no hay necesidad de tener miedo a caminar por campos minados. Antes bien, perspectivas que no busquen neutralizar los conflictos sino tramitarlos desactivan esos campos minados. En verdad los transforman en un entramado de senderos que, no teniendo puntos inevitables o inmutables ni de origen ni de destino, nos permitirían vivir en movimiento, encontrando formas de **ser juntos siendo diferentes** a medida que los recorremos.

En síntesis, de acostumbrarnos a vivir lo social como un parlamento disputado pero activo y duradero de líneas entretejidas para habitar y viajar lo más libremente posible, sin ningún sentido definido de propiedad exclusiva o pertenencia forzosa, la puesta en escena de los desacuerdos solo se verá como un paisaje de sendas vigorosas que pueden llevarnos a mejores lugares si nos permitimos explorarlas. Entonces, viajar por la red de patrimonios será menos un deambular entre paradojas y amenazas, que un viaje a realizar con mayor confianza, encontrando las paradas que nos permitan degustar los genuinos asombros que sobrevengan.

Reconocimientos

Una formulación preliminar de este trabajo surge de una conferencia presentada en el Coloquio FABRIQ'AM "Culture: modes d'emploi. La patrimonialisation à l'épreuve des Amériques", en París durante junio de 2016. Agradezco a las organizadoras, Dras. Anath Vidal de Vidas y Valentina Vapnarski, sus comentarios, tanto como a los de otros participantes.

Una versión en inglés apareció como "Spirituality... we do not have such a thing": Patrimonialization processes as minefields, *Journal of Historical Archaeological & Anthropological Sciences* 2(2): 22-29. DOI: 10.15406/jhaas.2017.02.00045. Vale aclarar que con terribles errores en la política de citas y con cambios de sentido, sin que haya tenido nunca ocasión de corregir pruebas de galera antes de su publicación. Esta versión en español es por tanto la única revisada y expandida por la autora.

COMENTARIO INICIAL, PREGUNTAS Y RESPUESTAS

Una vez finalizada la conferencia, esta tuvo un comentario inicial por parte del profesor Fabien Le Bonniec del Departamento de Antropología de la Universidad Católica de Temuco. Posteriormente, se incluye una ronda de comentarios y preguntas del público y las respectivas respuestas a cargo de nuestra conferencista.

Fabien Le Bonniec: En primer lugar, quiero destacar el trabajo constante que tiene Claudia para lograr juntar lo que es una etnografía con una propuesta teórica. No hay duda de que eres antropóloga. Reconozco que siempre es más complejo unir ambas cosas. Además de darle un sentido político a lo que uno está haciendo, uno no hace antropología o ciencia solo por hacer ciencia y, del mismo modo, cuando uno se sienta a escucharte o al leerte uno siente que hay ese sentido, una cercanía y una sensibilidad con el mundo del cual estás hablando, algo que no siempre se percibe cuando uno está hablando o escribiendo. Es por esto que aprecio mucho el trabajo que hace Claudia.

En relación con lo que se presentó, a mí me vienen varios comentarios a la cabeza. Primero, partiendo por el final del tema de la plaza de Bariloche, no puedo evitar pensar en la discusión que

hay aquí en Temuco, sobre el lugar de los mapuche en Temuco, porque existe un gran debate hoy en día sobre las hortaliceras que están vendiendo en las calles de Temuco y se está prohibiendo este acceso al espacio público de forma muy violenta. Hay reivindicaciones junto a unos elementos relativos a una tradición. Uno ve los comentarios en relación con estas situaciones, donde esta forma de mapuche no se acepta (comercio ambulante). Pero las otras formas, como los monumentos, Caupolicán con su tronco, esta estatua que tenemos en la Plaza de Armas, la que es digna de comentarios; todos los investigadores extranjeros que pasan por Temuco dicen: “¿alguien ha escrito sobre ese monumento, el que representa una *machi*, un colono, un militar, un sembrador y un ‘guerrero araucano’ con su lanza?”

Varias de las cosas que mencionas dan para pensar sobre el espacio. Cómo en Temuco, en particular, se está pensando el patrimonio, la huella, supuestamente del otro, de la historia y los debates que se han generado. Hace como tres años, estuve trabajando con Mónica Martínez acá sobre patrimonio inmaterial e intangible y de todos esos debates. En particular, trabajamos con la simbología que hay en los diseños de los tejidos mapuche para ver si realmente cuando una mujer tejedora hace diseños considera que este diseño pertenece a alguien o no, o es propio de los mapuche o no. En esa época también existía un debate sobre el uso del *Wünelfe*, de la estrella mapuche en Temuco, esto debido a que estaba la Copa América en Chile, y sin pedir la autorización de nadie, ya que muchos consideran que “los mapuches no tienen jefes, están divididos”, había un logo de la Copa América que usaba la simbología mapuche. Y ahí, otra vez el debate sobre Temuco que no quiere izar la bandera mapuche. Sin embargo, en el contexto de la Copa América, están usando símbolos mapuches, y ahí nos encontramos con un conjunto de debates que se están dando sobre el uso, finalmente, la apropiación de la simbología; que hoy en día está muy debatida en Canadá la apropiación cultural.

Ahí veíamos estas situaciones que durante mucho tiempo pensé, “bueno es una forma de ‘mapuchizar’ la ciudad, está bien que haya estos símbolos”, hasta el momento en el que tú señalas, también uno se da cuenta de que hay un uso funcional, neoliberal de la

simbología, de la bandera. Por ejemplo, hoy uno puede comprar una bandera mapuche *made in China* en cualquier negocio de recuerdos. Bueno está bien que tengan banderas mapuches, pero, por otra parte, uno dice, "ahí tenemos una complicación". De hecho, hubo hace un par de años atrás todo un debate acerca de la bandera mapuche, cuyos derechos de comercialización habían sido registrados por una persona y, a partir de ahí, llegamos a la discusión clásica: ¿quién tiene derecho?, ¿realmente hay un derecho?; que viene con el tema que además tú señalaste del tesoro humano vivo.

Eso viene de Japón, que es uno de los pocos países que tienen tesoros humanos vivos ¿Ustedes tienen un tesoro vivo en Argentina? En Chile existen personas que están reconocidas como tesoro humano vivo, no por lo años de vida, sino por el saber, los conocimientos que manejan. Aquí tenemos eso, como un conocimiento colectivo; se encarna, por ejemplo, en Dominga Neculman. Unos al parecer son colectivos, otros individuales, premiados y reconocidos por el Consejo de Cultura. Y ahí se generan esas tensiones. Hay uno que es dueño de estos conocimientos, como tu decías, que se transmiten de generación en generación y que pueden ser considerados como colectivos.

A mí, toda esa discusión me hace pensar en la patrimonialización, en la significación de la cultura. Recuerdo el caso del pueblo Kanak, donde mi profesor, Alban Bensa, participó en la construcción y diseño del Centro Cultural Jean Marie Tjibaou, el cual fue una figura importante del movimiento Kanak donde se construyó ese tipo de monumento con un edificio, retomando elementos culturales, y con un sendero hacia donde se hacían las ceremonias. Y ahí hubo toda esa discusión donde participaron no solamente antropólogos; también un arquitecto bien famoso, Renzo Piano. También participaron los ancianos donde se buscaba representar la cultura y la tradición en ese espacio; y la discusión era: "¿No están traicionando la cultura al hacer la ceremonia en otro espacio?" Y lo que respondían usualmente era: "¿Usted de verdad cree que nosotros estamos haciendo la cultura ahí? Eso es una recreación, es una puesta en escena, estamos conscientes".

Esto me hace pensar que, cuando hay rogativa durante una actividad de la CONADI²⁹, también es una puesta en escena. La gente no es tonta, la gente sabe que está participando en una recreación, que no es lo mismo que hacer un *nguillatún*. Ahí, el tema es ese, cómo pensar este fenómeno de patrimonialización de forma colaborativa, tomando en cuenta los actores que se identifican con la cultura o con los elementos que se pretende patrimonializar de una cierta manera y con todo el peso que supone “patrimonializar algo”. Además, eso no lo puedo dejar desconectado del ejemplo que tú mencionaste sobre los *rewes*, o sobre las piezas de los Kogui o Kankuamo, porque quizás varios conocen el caso del *rewe* de París. ¿Tú fuiste al Museo del Quai Branly? Donde hay muchas piezas mapuches que vienen de Argentina. Hay una pieza mapuche que es un *rewe*, que está en el centro del Museo de París, donde se da esta discusión, la estética que mencionas. Se ve que el *rewe* fue robado de acá. Hay un relato por parte del ingeniero Verniory sobre cómo se robó. Y ahí está toda esa discusión sobre la destitución del objeto en su forma de patrimonialización en otro país y un trabajo de reapropiación.

Y otra vez estamos obligados a repensar un trabajo que es colaborativo, que tiene que tomar en cuenta tu planteamiento final, de cómo hacer algo en conjunto. Así que, para terminar, quizás aquí en Ngulumapu, Temuco, o Furiloche en Puelmapu, estamos hoy en día frente a esa complejidad de cómo reivindicar patrimonios en común de una cierta manera. Yo creo que es importante, yo que soy francés, creo que pensar patrimonios en común es muy importante, porque estamos viviendo en el mismo espacio. Ahí no tengo muchas respuestas, pero la línea que tu propones me parece muy importante para pensar Temuco.

Alberto Pérez³⁰: Quería agregar una información sobre los “tesoros vivientes”. Acá en Chile existe esa figura que es la UNESCO, que acá se aplica. En Argentina, no hay formalmente, pero yo conozco personas que son declaradas “representantes culturales”, que reciben para continuar con sus prácticas, para dar exposiciones

29 Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

30 Profesor Departamento de Antropología, Universidad Católica de Temuco.

o charlas sobre sus prácticas tradicionales. Poseen un cargo y un sueldo por eso de estar como “secretarios culturales” en una zona. No toma la figura de la UNESCO, pero existe algo parecido. Y acá hay muchos casos de estos “tesoros vivos”.

Gabriel Pozo³¹: Voy a hablar un poco sobre los tesoros humanos vivos. En Chile, hablar de patrimonio humano, patrimonio humano vivo, que es como se le denomina, es como una idea de reconocer a ciertas personas, como una individualización por sobre la colectivización, pero, de pronto, uno hace ciertas comparaciones. Por ejemplo, aquí en la universidad, y que en paz descanse, hace una semana falleció Marta Parra Lincopan, una mujer mapuche que a varios de los estudiantes de antropología aquí les hizo clases de mapudungun. Además, con ella trabajó la Dra. Teresa Durán, que también en paz descanse. Se escribieron muchos libros junto con Margarita Canio; también elaboró un trabajo donde ella era la autora de su propio libro, entre tantas cosas. Esa trayectoria provocó que se postulara como tesoro humano vivo. De hecho, aquí fue postulada gracias al apoyo de Héctor Mora con una carta, debido a todo el trabajo que ella realizó por la carrera de antropología y arqueología.

Nosotros comentamos y debatimos mucho hasta qué punto somos responsables de exponer a una persona, al extremo de que sea reconocida bajo esa categoría o no hacerlo, es decir, dejar que siga bajo el anonimato total. Además, pensamos que hay un tema que está en disputa, que tiene que ver con cuando nosotros hacemos la comparación con otros tipos de patrimonio, por ejemplo, los premios nacionales. Los premios nacionales son lo más parecido a un patrimonio humano vivo, por ejemplo, el premio nacional de historia o el premio nacional de ciencias sociales; y qué es lo que ocurre con esos premios, reciben sueldos vitalicios, comprometiéndose a hacer 4 actividades al año y reciben un sueldo vitalicio de 800.000 pesos hasta el día de su muerte. Un patrimonio humano vivo qué es lo que gana, qué reconocimiento tiene. Es algo solamente simbólico, por ejemplo, aparece en la tele, se le hace un minidocumental para que aparezca en una página web.

31 Profesor Universidad Católica de la Santísima Concepción.

Yo creo que hay una situación que se discute, pero no se toma en cuenta: hasta qué punto estamos hablando de los indígenas, de estas personas que tienen un estatus mínimo de reconocimiento frente a lo que reciben otras personas. Pero nos quedamos hablando de esta gente de acá y de los otros no se habla nada; es como si lo otro estuviese naturalizado. Entonces, muchas veces criticamos la categoría patrimonio humano o tesoro humano vivo, sin embargo, sobre todo en estos contextos donde observamos que existen personas que aportan, personas que se esfuerzan por enseñar o transmitir algo, al final se tiene esta disyuntiva; cómo se reconoce en una última instancia. Finalmente, esto solo se reduce a tesoro humano vivo, lo cual es solo una estrategia que se proyecta a largo plazo y en donde la persona de, manera autónoma, por su propia decisión, acepta participar o no. Escuché dos veces la categoría tesoro vivo, pero en ambas ocasiones fue de manera “despectiva”. Es por eso que debemos de volver a analizarla para ver si el enfoque fijo es el incorrecto, porque estamos premiando a una persona por sobre un colectivo. Pues, hay tantas personas que son poseedoras de tradiciones orales; pueden ser mil, dos mil en el Wallmapu, pero estamos reconociendo a una sola de esas figuras. En cuanto a reconocimiento, deberíamos darle una vuelta. Es una figura que conflictiva, sí, pero es una de las pocas alternativas que existen para que una de las personas tenga esa visibilidad.

José Painemilla³²: Solamente para insistir un poco en lo mencionado por Gabriel cuando hablaba del tesoro humano. A veces, también se ve esto desde otra perspectiva, como una folclorización de la persona. Por ejemplo, “el hombre pájaro” que aparece en la televisión, en distintos programas, ciertamente que es un valor que simboliza un aprendizaje, que comunica elementos muy importantes de la naturaleza y de la cultura, sin embargo, existe otra cara, la que muchas veces lleva a estas personas a mostrarse para hacer una especie de folclore de una realidad que es mucho más profunda, y no es solamente para mostrarla como una cosa pintoresca, ya que tiene una trascendencia que no se alcanza a captar por parte de aquellos que están conociendo ese ámbito.

32 Estudiante del Magíster en Antropología, Universidad Católica de Temuco.

Claudia Briones: Muchas gracias por todas las intervenciones. Primero, disculpas, porque realmente no había escuchado lo del tesoro humano vivo y no traté de ser irrespetuosa ni nada por el estilo. Yo no estoy en contra de las patrimonializaciones, entiendo tanto la posición del que pide patrimonializar como la de quien objeta. Lo que estoy tratando de demostrar es que es un campo tenso. Por eso siempre se me viene a la mente esto del campo minado, pero uno se tiene que arriesgar a caminar por ahí, tratando de no pisar por donde no debe; pero está minado, por lo que podemos quedar en un reconocimiento justo, afectuoso, cariñoso, respetuoso a una persona que uno quiere un montón, o quedar en riesgo, como mencionó Gabriel, quedar en riesgo de una folclorización. Y ahí tenemos que tomar esos riesgos, porque no sabemos qué va a pasar; pero está bueno por lo menos estar advertidos, discutirlos. Lo que uno a veces se pregunta es qué es lo que hace que para algunas personas haya premios y para otras solo pueda haber la idea de tesoro humano; por lo menos ser conscientes de que ahí uno está haciendo un reconocimiento que es legítimo, pero sabemos que el telón de fondo es una asimetría que hace que unos puedan ser premiados y se les reconozca como el premio a, y, otros, en cambio, tienen que tener otra forma de reconocimiento. En general, lo que yo trato de mostrar es que acuerdos y desacuerdos no son ocurrencias ni simples ni totales, que tienen diferentes bordes que pueden refractarse conflictivamente, y que no reconocer esta complejidad es una nueva forma de achatamiento de las convivencias.

Cuando Fabien menciona esto del *Wünel Fey* y todo eso, se hace evidente lo complejo de las discusiones. Como cuando en *pwe/ mapu* una compañía telefónica se acercó a una organización pidiendo permiso para usar el *ngümin* en una tarjeta prepaga. Es complejo porque el reclamo siempre es: “nos sacan las cosas y nadie nos consulta”. En este caso, la empresa se acercó a pedir permiso y a ofrecer dinero para usar esa imagen como guarda decorativa, arriba y debajo de las tarjetas telefónicas. Y la verdad es que es una terrible complicación que llevó a tener que discutir varias cosas: ¿de quién es esa imagen?, ¿de quién es el conocimiento?, ¿quién puede asumir o no y capitalizar la propiedad de saberes colectivos?

Situaciones de este tipo traen una serie de problemas donde el planteo de que “nos están usando, nos están mercantilizando de

alguna manera, apropiándose de elementos que para nosotros tienen otra significación” no necesariamente queda resuelto con pagar un canon por el uso del *ngümin*. Pero también es en un punto legítimo que, si alguien decide aceptar un canon, lo acepte porque entiende que, si no, seguirá pasando lo mismo en términos de apropiaciones que no reconocen ni fuentes ni pertenencias.

Gonzalo Díaz Crovetto³³: Claudia gracias por tu conferencia extremadamente estimulante y la verdad que el caso que tu relatas me parece muy significativo. Me gustaría que pudieses ahondar un poco más en algunas cosas que me quedan un poco inconclusas.

Por ejemplo, uno se imagina que la idea de desacuerdos creativos resulta muy pertinente, pero justamente cuando yo veo que la categoría genocidio se comparte con una categoría que genera equivalencias, equivalencias desde un punto ontológico, porque somos todos parte del mismo lugar, más allá de las escalas temporales, sino que nos coloca por igual en las experiencias de los sujetos que por reacción del Estado han vivido y han sido expuestos a formas de violencia; ahí sí yo creo que comparten una categoría de doble efecto. Y, ahí sí, esa propuesta también permite que uno se escape, exactamente como dices tú, de una lógica vinculada con la capacidad que el capitalismo tiene de generar valor. Y, al mismo tiempo, uno ve un efecto intercultural comunicativo gigantesco en la medida que hay una disposición a compartir una categoría de experiencia y también una categoría de equivalencia comunicativa en el espacio comunicativo; son las dos cosas al mismo tiempo, que intensifica ese juego; y yo creo que ya no hay desacuerdos creativos.

Es más, hay acuerdos creativos básicamente implícitos, porque están predisponiendo a suprimir otras categorías, debido a que, para compartir categoría, habría que sumarse a esta y en esto, en el acto de sumarse, se están dejando otras de lado, y eso me parece muy creativo, políticamente hablando, porque no pueden coexistir todas al mismo tiempo. Entonces, en ese juego, ontológicamente hablando, de situarse como seres humanos que han vivido frente a una violencia del Estado de genocidio compartido, me parece

33 Profesor del Departamento de Antropología, Universidad Católica de Temuco.

políticamente pujante. Entonces, me gustaría escucharte un poco más o que explores un poco más, por favor, de cómo está al mismo tiempo en acción este desacuerdo creativo, pero también un acuerdo tácito a encontrar las equivalencias de significado, sentido ontológico, epistemológico que aparecen en esta significación en cuanto a la cultura, y aquí está la idea de cultura que está en acción... performativa.

Claudia Briones: Lo que quiero plantear son siempre discusiones que en todo caso quedan abiertas, que son terriblemente complicadas. Como tú, Gonzalo, decías, hay ciertas cosas en las que puede haber acuerdo. A mí, personalmente, sé que no pasa en todos los países y sinceramente a mí como persona me emociona mucho cuando personas que se presentan como mapuches cantan las mismas consignas los organismos de los Derechos Humanos todo el tiempo, y eso me emociona un montón porque sé que no pasa en otros contextos. Sé que se comparten ciertas experiencias, sé que ideológicamente, con algunos, por lo menos, se comparten un montón de cosas y eso es importantísimo.

Lo que yo trato de advertir es cómo a veces la escucha, no digo de los que están en contra, digo, de los que están a favor y que después acompañan en las demostraciones mapuche, cae en una simplificación. Me refiero a la simplificación de pensar que, porque tenemos acuerdos, en este caso vinculados a qué pasó con el terrorismo de estado reciente, o qué pasó con los que no son mapuche y aceptan la idea de genocidio relacionado con masacres anteriores a los años setenta, alcanza con limitar al *kulxun*, a ser un equivalente chato de los pañuelos blancos, para representar nada más que otra época histórica. Eso pasa muy a menudo. Pasa también cuando hay coincidencias en términos de las demostraciones, por ejemplo, por algún conflicto ambiental. Entonces, la posibilidad de converger como ciudadanía en un mismo espacio político, aparentemente pidiendo las mismas cosas, automáticamente achata lo que ocurre en esos espacios. Y eso es lo que a mí me preocupa, porque sigo viendo una falta de respeto inadvertido, en términos de decir: "ah estamos todos de acuerdo, todos entendimos". Sin embargo, hay visiones mucho más sutiles, más interesantes de esas convergencias y, por tanto, otras formas más apropiadas de pensar la convivencia intercultural. En todo caso, eso es lo que yo trato de mostrar.

Recetas no hay, no las hay, pero son riesgos que uno toma. Lo que yo creo que sí pasa es que vamos haciendo esos aprendizajes al darnos cuenta de cosas que antes no veíamos, porque, por cierto, se comienzan a hacer cada vez más visibles. Por ejemplo, hubo mucha participación en otras marchas del 24 de marzo de los distintos colectivos Mapuches, pero ésta fue la primera vez que se pintaron los kulxunes, porque también hay una percepción de que “no nos terminan de escuchar; aunque estemos de acuerdo, nos quedamos en un acuerdo superficial y no se nos termina de escuchar”. Y eso es lo que a mí me preocupa, que sea desde la simpatía o desde el acuerdo que se acabe otra vez violentando las posibilidades de convergencia; que no se advierta que, además del acuerdo en algunos aspectos, están estos otros bordes de disenso; que no se escuche que lo que se está diciendo es “compartimos hasta acá, pero a esto otro presten atención”. Eso es hacia lo que yo quería llamar la atención. Muchas gracias a todos.

REFERENCIAS

- Iñaki, U. A. (2009). *Activaciones patrimoniales e iniciativas museísticas: ¿por quién? y ¿para qué?* Bilbao, España: Editorial de la Universidad del País Vasco.
- Blaser, M. (2013). Ontological Conflicts and the Stories of Peoples In Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology*, 54(5), 547-568.
- Boccaro, G. (2007). Etnogubernamentalidad. La formación del Campo de la Salud Intercultural en Chile. *Revista Chungara* 39(2), 185-207.
- Boccaro, G., y Ayala, P. (2011). La nacionalización del indígena en tiempos de multiculturalismo neoliberal. *The journal of the international association of inter-american studies*, 4(2), 55-82.
- Briones, C. (2003). Re-membering the Dis-membered: A drama about Mapuche and Anthropological Cultural Production in Three Scenes. *The Journal of Latin American Anthropology, Special Issue on Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina*, 8(3), 31-58.
- Briones, C. (2014). Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*, FFyL-UBA, 40, 49-70.
- Briones, C. (2018). Luchas clasificatorias, memorias públicas y procesos hegemónicos: Reflexiones en torno a la cuestión mapuche. En Christophe Giudicelli (coord.) *Luchas de clasificación. Las sociedades indígenas entre taxonomía, memoria y reapropiación* (pp. 287-318). Rosario: Prohistoria Ediciones; Lima, Perú: IFEA - Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Comaroff, J., y Comaroff, J. (2009). *Ethnicity, Inc.* Chicago, Estados Unidos: The University of Chicago Press.
- Coronil, F. (2000). Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas*

- latinoamericanas* (pp.53-67). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Escobar, A. (2008). *Territories of Difference. Place, Movements, Life, Redes*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Foucault, M. (1991). Governmentality. En Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller (Eds.) *The Foucault effect: studies in governmentality : with two lectures by and an interview with Michel Foucault* (pp.87-104). Chicago, Estados Unidos: The University of Chicago Press.
- Gravari-Barbas, M. (2014). PA.TER.MONDI Consortium (Heritage, Territory and Globalization). *Foresight Workshop (FW). New Challenges for Cultural Heritage. Synthesis of the final report*. París, Francia: French National Research Agency.
- Grossberg, L. (1992). *We Gotta get Out of This Place. Popular Conservatism and Postmodern Culture*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Hale, C. (2002). Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies* 34(3): 485-524.
- Hall, S. (1986). The Problem of Ideology-Marxism without Guarantees. *Journal of Communication Inquiry*, 10(2), 28-44.
- Harrison, R. (2013). *Heritage. Critical Approaches*. Abingdon, Reino Unido: Routledge.
- Hartog, F. (2015). *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*. Nueva York, Estados Unidos: Columbia University Press.
- Ingold, T. (2007). *Lines: A brief history*. Abingdon, Reino Unido: Routledge.
- Ingold, T. (2008). When ANT meets SPIDER: Social theory for arthropods. En Knappett, L (Ed.). *Material Agency: Towards a non-Anthropocentric approach* (pp 209-215). Nueva York, Estados Unidos: Springer.

- Rancière, J. (1996). *El Desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Roseberry, W. (1994). Hegemony and the Language of Contention. En Gilbert, J., y Nugent, D. (Ed.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* (pp. 355-366). Durham y Londres, Estados Unidos y Reino Unido: Duke University Press.
- Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- UNESCO. (1995) *Our Creative Diversity: Report of the World Commission on Culture and Diversity*. París, Francia: UNESCO Publishing.
- UNESCO. (2003). The Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Recuperado de <https://ich.unesco.org/en/convention>.
- UNESCO. (2005). *The Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*. París, Francia: UNESCO Publishing.
- Urban, G. (2001). *Metaculture: How Culture Moves through the World*. Minneapolis, Estados Unidos: University of Minnesota Press.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipit'i: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 3-22.
- Williams, R. (1990). *Marxism and Literature*, Oxford, Reino Unido: Oxford Universidad Press.
- Wright, S. (1998). The Politicization of 'Culture'. *Anthropology Today* 14(1), 7-15.
- Žižek, S. (1997). Multiculturalism, or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism. *New Left Review* 1(225), 28-51.

FIGURAS



Figura 1. Centro Cívico de San Carlos de Bariloche, imagen turística



Figura 2. Kultrunazo del 12 de octubre de 2017, foto de ADN Río Negro, Portal Digital.



Figura 3. Pintando pañuelos blancos en el Centro Cívico. Foto de “Bariloche Opina”



Figura 4. *Kulxun* junto a pañuelos blancos. Foto de Maia Krajcirik



Figura 5. Monumento a Roca antes de ser limpiado. Tomado de un diario local.



COMPROMISO, ÉTICA Y EMOCIÓN EN UNA INVESTIGACIÓN POR DEMANDA. REFLEXIONES ACERCA DE LA PRÁCTICA ANTROPOLÓGICA EN EL CAMPO Y SUS EFECTOS³⁴

Morita Carrasco
Investigadora Independiente

Agradezco a la Universidad Católica de Temuco y al Dr. Gonzalo Díaz Crovetto por su invitación a dictar un seminario en el Magister de Antropología Social durante el segundo semestre de 2018 y una conferencia pública. Es muy estimulante para mí volver a esta Casa de Estudios para dialogar y compartir experiencias con colegas y con muchos estudiantes, algunos de los cuales están presentes en esta sala. Me siento muy a gusto en Temuco. Gracias a todos por estar hoy aquí.

Voy a referirme a una experiencia de trabajo compartido con miembros del pueblo mbya-guaraní atravesado por componentes emotivos de un lado y de otro, quiero decir, de mis interlocutores y de mí misma. Comenzó en 2011 y se extiende hasta el presente.

En 2010 se encontró el cuerpo asesinado de un niño de cinco años de la aldea Santa Marta³⁵ en la provincia de Misiones. Pese a los insistentes reclamos de la comunidad y el *aty ñeychyró*³⁶ al año de sucedido el homicidio la investigación judicial no avanzaba. En 2011 recibí de una colega de la Universidad de Misiones el pedido

34 Esta conferencia fue editada y publicada en el libro *Campos de interlocución y políticas de reconocimiento indígena en Argentina*, Buenos Aires: Antropofagia, 2018, compilado por la autora de la misma. Esta versión contempla algunas leves alteraciones e hizo parte del curso Seminario Profundización I, que en dicha ocasión llevó el nombre de: "Producción de otredades en discursos y prácticas estatales". Esta conferencia se dictó el día 18 de octubre de 2018 en el Campus San Francisco de la Universidad Católica de Temuco.

35 Todos los nombres propios en este artículo son ficticios.

36 El *aty ñeychyró* es una organización política colectiva que reúne a la mayoría de los *mburuvichá* de las aldeas mbya en la provincia de Misiones.

de hacerme cargo del “caso”³⁷ para colaborar con la comunidad en su demanda de justicia. Entendí que no se trataba de un mero acompañamiento social sino de hacer una investigación antropológica para analizar no el hecho en sí sino la causa judicial a fin de identificar los obstáculos que impedían llevar a cabo el procedimiento penal y producir conocimiento útil para que los afectados (familia, comunidad y pueblo *mbya*) en su condición de legos dispusieran de la información conveniente sobre el funcionamiento de la justicia penal para exigirles respuestas a los funcionarios responsables.

En su trabajo con mujeres indígenas enfrentadas a la violencia colonial en Guatemala y en Brasil, Rita Segato (2013)³⁸ se pregunta ¿cómo podemos desarrollar un enfoque antropológico que permita hablar con ellas de la violencia que padecen? Resaltando el papel del trabajador de campo y el potencial de las herramientas disciplinares nos propone emplear la “escucha etnográfica” para producir un conocimiento y reflexión en forma invertida. Partiendo no desde el interés del investigador sino desde la necesidad de los actores afectados a fin de dar respuesta a las preguntas que nos son formuladas por quienes de otra forma “en una perspectiva clásica serían objetos de observación y estudio, primero de una forma inadvertida, y después teorizada” (2013, p. 37). Las circunstancias del trabajo de Segato y éste al cual me enfrentaba tenían en común el sufrimiento de las personas en el campo y la preocupación por desarrollar un enfoque de investigación colaborativa que pudiera dar respuestas para enfrentar el dolor, una clase de “antropología por demanda” (Segato, 2013). Más adelante me planteo también: ¿Qué hacer con los resultados de la investigación fuera del campo? ¿Cómo producir conocimiento para su difusión? y ¿Cómo hacerlo

37 En un contexto de sufrimiento colectivo, lo que estas personas estaban pidiendo era la colaboración de un profesional que pudiera asumir el compromiso de ayudar a entender el porqué de un evento extraordinario que había destruido su cotidiano vivir.

38 Segato relata que fue convocada por un colectivo de mujeres indígenas para conocer el paradigma internacional de los derechos humanos y debatir sobre sus derechos en contextos de violencia. El surgimiento de vínculos entre ella y el colectivo derivó en una tarea de investigación colaborativa cuyos resultados pudieran ser útiles para proponer cambios sociopolíticos en esos contextos.

para crear incidencia en las agendas públicas a fin de evitar su repetición?

Había que empezar desde lo más básico: primero entender de qué se trata un procedimiento judicial, realizar una evaluación pormenorizada de los datos que se fijan en el expediente, identificar con precisión los roles que deben desempeñar los operadores judiciales, analizar cada detalle a fin de obtener una minuciosa evaluación de lo actuado y sobre todo discernir qué estrategias se podían adoptar para que el juzgado retomara la investigación. Todo ello implicaba un camino de diálogo permanente con los afectados: la comunidad y el *aty ñeychyró*. Abordé la demanda como un problema de investigación social; primero reconstruí el contexto de situación, los actores, sus intereses y funciones; me entrevisté con todos ellos en los diferentes lugares donde transcurren sus vidas. Busqué información sobre derecho penal y procedimientos judiciales. Estudié el expediente de la causa judicial y solicité asesoramiento a académicos de derecho penal y colaboración a asociaciones civiles sin fines de lucro expertas en la temática. Armé un plan de trabajo y lo compartí con la comunidad y el *aty ñeychyró*. De ahí en adelante el objetivo fue conseguir que el Juzgado retomara la investigación judicial que había dejado en suspenso. Para ello realicé catorce estadías de campo y fui implementando estrategias de articulación con abogados en Buenos Aires y en Posadas (capital de la provincia de Misiones) para impulsar el reconocimiento de la autoridad colectiva como querellante en la causa. Paralelamente trabajé, en cada etapa, con un documentalista³⁹ a fin de llevar un registro audiovisual de todas las entrevistas que realizamos para compartirlas con la comunidad y el *aty ñeychyró* con el propósito de que todos los afectados pudieran conocer de primera mano el desarrollo de la causa judicial. Esto implicó reconstruir lo realizado por los oficiales de policía, investigadores de criminalística, médico forense y funcionarios que intervinieron en cada fase del procedimiento.

39 El Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) apoyó económicamente esta investigación en colaboración de la cual participó en el trabajo de documentación Pablo Rey de la Asociación Civil Rumbo Sur.

Primeros contactos

Ariel había estado toda la tarde jugando en casa de un vecino, pero esa noche no volvió a dormir con su familia. A la mañana siguiente su padre preguntó por él a los parientes y al no tener noticias se organizó la búsqueda. A la tarde encontraron el cuerpo en un monte cercano a su vivienda. Estaba decapitado, desmembrado y eviscerado. Avisada la policía local, se dio inicio a la investigación de criminalística⁴⁰. Después del hallazgo del cuerpo la comunidad se hundió en una profunda angustia; las personas vivían con miedo; algunas familias, no emparentadas con la víctima, abandonaron la aldea y los parientes trasladaron sus viviendas desde la parte baja a la parte alta exactamente en un lugar opuesto a aquel donde se encontró el cuerpo del niño. Santa Marta siempre tuvo dos sectores bien delimitados: la parte alta, visible y pública donde se recibe a los ajenos, reúne la escuela, la sala de primeros auxilios, la cancha de fútbol y la casa del jefe político con su familia. La parte baja, donde corre un pequeño curso de agua rodeado de selva y zonas de cultivo, es el sector reservado a la intimidad de la aldea; y en cierta forma es una zona vedada al ingreso de no indígenas. Antes del homicidio del niño allí se encontraban la casa del líder religioso (*opygua*), el *opy* o casa de ceremonias, y las viviendas de la familia extensa del linaje más antiguo de los miembros de la aldea. Dentro de este sector, en un sendero de selva se encontró el cuerpo del niño, lo cual motivó el traslado de algunas viviendas al sector de la parte alta; inclusive el *opy* fue reconstruido allí y en cercanías de la escuela. Se perdió así la privacidad que tenían las personas en la antigua ubicación para realizar sus ceremonias. En las entrevistas, los hombres dijeron que antiguamente cuando sucedían hechos graves se quemaban las casas y se marchaban del lugar contaminado, pero en este tiempo debido a la asistencia solidaria que les brinda la Iglesia Evangélica

40 La policía de investigación tomó testimonios a miembros de la aldea y a dos vecinos no indígenas, pero ninguno de ellos se ratificó en sede judicial. Se abrió un expediente caratulado Juan Pérez abuso sexual con acceso carnal. Se imputó a un vecino indocumentado, y en un mes se dictó el sobreseimiento al comprobar que no existían pruebas para procesarlo. De ahí en adelante no se continuó con la investigación.

Suiza, temían perder esa ayuda si se iban⁴¹ (Carrasco y Cebolla, 2011). La estratégica manera en que estaba dispuesta la aldea, con sectores protegidos de la mirada y la presencia no indígena, se perdió. Con todo, aunque no pudo llevarse a cabo una de las formas tradicionales de resolución de conflictos como lo es la dispersión del grupo, las familias lo resolvieron mediante estos desplazamientos internos (Carrasco y Cebolla, 2011).

Es difícil hallar una manera relevante para describir la atmósfera de desasosiego que encontré en mis primeras visitas a la aldea⁴². Ninguna de las personas que fui entrevistando levantaba la mirada del piso; el *mburuvichá* hablaba atropelladamente. Aunque hacía esfuerzos para comunicarme lo que pensaba tenía dificultad para relatar lo sucedido. Los hombres jóvenes parecían mirarme de costado, pero en cuanto yo giraba la cara para verlos, bajaban la cabeza. El *mburuvichá* relató que paralelamente a las actuaciones judiciales se había llevado a cabo una asamblea de varios *mburuvichás* de aldeas vecinas con el objetivo de hacer una investigación interna para saber si alguien había visto algo o sabía algo. Comenzaron por interrogar al adolescente indígena que había estado con el niño ese día; suponían que él podría brindar alguna información que les permitiera encontrar al culpable de la muerte. Individualmente, y a puertas cerradas en la enfermería de la aldea cada *mburuvichá* lo entrevistó sin resultado alguno.

41 Las tierras en que se encuentra actualmente Santa Marta fueron adquiridas por una institución de la Iglesia Evangélica Suiza para que allí se trasladaran las familias indígenas desde el lugar donde se hallaban (también propiedad de la Iglesia), pues las mismas serían destinadas a las actividades agropecuarias que desarrolla un establecimiento educativo que pertenece a esta iglesia. En el nuevo lugar, de reducidas dimensiones, rodeado de plantaciones de terceros, con suelos degradados y escasa selva en los alrededores, reciben apoyo educativo y colaboración en varias otras actividades de esta institución. Desde hace unos años se encuentra en proceso la traslación de la escritura de dominio de la tierra a Santa Marta.

42 Alicia Cattáneo sostiene que en la práctica institucional vivimos lo que después leeremos que escriben otros, pero a nosotros esa realidad nos posee, nos golpea, nos enferma. Se convierte en parte de nuestra vida. A eso llaman “poner el cuerpo” los que no son antropólogos, y algunos antropólogos también. Ahora “poner el cuerpo” o “formar parte de la vida” no es lo mismo que “todas las vidas” de las personas con las que trabajamos (2008).

En una segunda asamblea, fuera de esta aldea, algunos de estos *mburuvichás* enjuiciaron al *mburuvichá* de Santa Marta por considerarlo responsable del hecho. Custodiado por una guardia de hombres armados con garrotes (*sondaros*, *chondaros*⁴³) lo obligaron a comparecer en otra aldea para ser interrogado. Lo despojaron de todos los objetos que según la concepción *mbya* pertenecen al contaminante sistema de los no indígenas (documento nacional de identidad, cinturón, teléfono celular, dinero, zapatos y cinturón) y frente a todos los presentes y autoridades de su mismo rango, lo sometieron a varios interrogatorios, lo trataron como a un imputado de hechos aberrantes, lo golpearon y lo hicieron permanecer de pie bajo el sol del verano subtropical durante horas mientras los asistentes debatían sobre las acciones a seguir (Carrasco y Cebolla Badie, 2011). Aunque la palabra de los *opyguá* es decisiva, ya que suelen ser ellos quienes por intermediación divina pueden conocer si el acusado es o no culpable, en esta oportunidad no se pusieron de acuerdo y el cacique fue devuelto a su aldea, sin que se previeran nuevas asambleas.

De ahí en más se profundizó el reclamo de intervención de la justicia “blanca”⁴⁴. Dos cartas fueron cursadas al Juez de Instrucción, una de la comunidad y la familia del niño, y la otra del *aty ñeychyro*. En estas cartas se pedía que la investigación continuara, pero no tuvieron respuesta.

El homicidio sin esclarecer provocó el auto aislamiento de la comunidad. Aunque la opinión de la mayoría de los entrevistados describió el contexto de cuestionamiento al *mburuvichá* como una cuestión de disputas de poder⁴⁵ la vergüenza por la vejación que sufriera frente a sus pares y demás paisanos lo llevó a excluirse de las reuniones colectivas del *aty ñeychyro*. Su capacidad de liderazgo fue gravemente puesta en duda: si no había podido dar

43 Jóvenes que recorren la aldea cuando baja el sol para cuidar a las personas. En ocasión de una visita de gente de afuera son los encargados de acompañar a la persona hasta la casa del *mburuvichá*.

44 Esta es la manera como los *mbya* se refieren a la justicia penal.

45 Entre el *mburuvichá* indígena que lideró la asamblea de enjuiciamiento y el *mburuvichá* de Santa Marta, por cuestiones de política partidaria.

protección a su comunidad ¿cómo podría hacer frente al poder judicial exigiendo que la investigación no se detenga? La situación de indefensión por desatención de la justicia generó en la comunidad una alteración de lo que se considera funcionamiento normal esperable de un *mburuvichá* en relación con el grupo⁴⁶; el dolor se convirtió en permanente y se postergó la cicatrización de la herida. La inexistencia de vínculos entre la comunidad y el sistema judicial generó desconcierto y fabulaciones aumentando así el nivel de angustia de la comunidad. Aterrorizados recurrieron a la comisaría local para pedir protección. En ese contexto la Dirección de Salud Mental de la Provincia envió un equipo de psicopatología para brindarles contención terapéutica⁴⁷. Como el miedo no cesaba y cada tanto aparecía la sospecha de que alguien de adentro ocultaba algo, el *mburuvichá* y el padre del niño asesinado decidieron consultar a un vidente no indígena en una localidad cercana.

El hecho sin esclarecer golpeaba a toda la comunidad, pero el abandono judicial de la causa ocasionó un daño colateral arrastrando al *mburuvichá* a la deslegitimación de su rol de liderazgo que alteraba el normal funcionamiento de su comunidad, estancando el dolor y postergando la cicatrización de la herida.

Me sentía muy conmovida: no obstante, en mi rol de antropóloga, me apoyé en la ética académica para tomar distancia de la situación que se vivía en la aldea. Se hacía evidente que la resolución del caso era un esfuerzo irrenunciable, pero también difícil e incierto. Y, como ocurre cuando nos afanamos por demostrar una hipótesis de trabajo, perseguía la certidumbre de que el recorrido a hacer con la investigación revelaría el problema de fondo: el poder judicial no incluye entre los destinatarios de su accionar a las comunidades indígenas. La perspectiva de que este caso era fundamental para Santa Marta, pero uno más de los casos abandonados ya acontecidos o por acontecer en el sistema judicial misionero. Al mismo tiempo

46 "Tener buena palabra"; dar buenos consejos, cuidar a su comunidad, ser generoso.

47 Un equipo del hogar de día de la Subsecretaría de Prevención de Adicciones y Control de Drogas brindó asistencia terapéutica de un día a la familia del niño asesinado y a algunos jóvenes. Recuperado de http://www.salud.misiones.gov.ar/index.php?option=com_content&task=view&id=3218&Itemid=1

un sentimiento de responsabilidad moral afloró en mí: debía buscar la manera de incidir, como fuera, en el juzgado para que la investigación se llevara a cabo⁴⁸. ¿Podría la antropología desde un abordaje colaborativo como éste generar un acercamiento entre las partes? Tal fue el primer objetivo que me propuse. En otra etapa aparecería la necesidad de hacer de este caso un insumo para la producción de conocimiento antropológico sin poner en riesgo la intimidad de las personas afectadas.

Ética académica y responsabilidad moral

Dar respuesta a la demanda formulada me exigía el máximo apego a la ética y vigilancia epistemológica de la disciplina. Por ello la planificación contempló la metodología antropológica del trabajo de campo y sus técnicas buscando tomar distancia del sufrimiento de los familiares y demás víctimas siguiendo el plan que había propuesto y compartido con la comunidad. Como he dicho, lo primero fue adquirir conocimiento sobre el funcionamiento de la justicia penal y crear vínculos interdisciplinarios con académicos especialistas para llevar a cabo estrategias de incidencia política, para que proceda la investigación judicial que demandaban los afectados. Fueron consultados: 1) la cátedra de Derecho Penal a cargo del Profesor Adjunto Alejandro Alagia, cuyos docentes Mariela A. Barresi, Paula Casal y Emiliano Espejo accedieron a elaborar un dictamen sobre el caso en 2012; y 2) el Titular del Programa de Patrocinio y Asistencia a la víctima de la Defensoría General de la Nación (ex Oficina de Querellas) dependiente del Ministerio Público de la Defensa, por entonces Santiago Nager quien nos instruyó acerca del procedimiento de la defensa en un caso de esta naturaleza. Luego se redactó un *amicus curiae*⁴⁹ con la Asociación Civil Pensamiento Penal y El Instituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales y Sociales (INECIP) a fin de que el Juzgado

48 Durante los catorce viajes de campo que realicé entre 2011 y 2014 me entrevisté con el juez y el secretario para interiorizarme del desarrollo del procedimiento, procurando obtener respuestas al pedido de aceptación de un *amicus curiae* que se presentó para que la comunidad pudiera ser querellante en la causa.

49 El *amicus curiae* es una expresión que significa amigo de la corte o amigo del tribunal. Se trata de un escrito realizado por terceros ajenos a un litigio que se presentan voluntariamente para dar su opinión sobre algún aspecto relacionado con el litigio, a fin de colaborar con la justicia en su resolución.

acepte al *aty ñeychiró* como querellante en la causa judicial⁵⁰. Mis visitas periódicas, durante los meses que estuve vinculada a este caso, transcurrían entre el Juzgado, la aldea Santa Marta y las aldeas donde se reunía el *aty ñeychyró*. Desde que comencé la investigación la decisión fue trabajar con ambos para fortalecer la unidad resquebrajada luego de la asamblea donde el *mburuvichá* de Santa Marta fuera vejado por sus pares porque esa fuerza era necesaria para ejercer presión sobre las autoridades judiciales. Una parte importante del plan de trabajo era la filmación de todas las instancias de la investigación antropológica para compartirla con los afectados directos porque eran ellos quienes conociendo el funcionamiento de la justicia penal debían tomar las decisiones que considerasen pertinentes. A medida que transcurría el tiempo sin respuestas del juzgado mi involucramiento con el estado anímico de los afectados se intensificó. Había permanecido aferrada a la ética académica, su epistemología, métodos y técnicas, pero un sentimiento de frustración y responsabilidad moral con el dolor de las víctimas me interpelaban. ¿Podía dar cuenta de este sufrimiento sin vulnerar la intimidad de las personas y al mismo tiempo no negar lo que está presente en mi relación con ellas? ¿Podía “usarlo” para producir conocimiento? ¿Cómo?

Nancy Scheper Hughes en su libro *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil* se preguntaba cómo reaccionamos como antropólogos cuando vemos a nuestro lado gente cuyos niños mueren por falta de comida (1997). Para Veena Das (2008) no se puede hablar de dolor en contextos de violencia contra las mujeres como los que observa en India sin experimentar la ella misma como propia. Beatriz Kalinsky (2004) en cambio sostiene que las voces del sufrimiento son múltiples y lo único que podemos hacer es descentrarnos como sujetos incompletos e inacabados para dar el espacio que le corresponde al otro, que abrirá por sí mismo espacios —lugares que le permitirán exponer sus propias formas de narrar la experiencia del sufrimiento—. Pero Das advierte que el problema fundamental no solo es cómo puedo conocer el dolor del otro sino cómo comunicarlo. Citando a Wittgenstein señala que hay una ausencia de lenguajes en la sociedad y en las ciencias sociales que

50 Recuperado de <http://incip.org/wp-content/uploads/Amicus-completo.pdf>

puedan comunicar el dolor y no la imposibilidad de sentir el dolor del otro. Esta ausencia de lenguajes no resulta de una imposibilidad sino de un descuido; de una falta de atención respecto a cómo se pueden articular las varias líneas que conectan la memoria personal con la memoria pública y la memoria sensorial de los individuos (citado en Ortega, F., 2008).

Me he permitido citar solo algunos autores que aluden al papel de lo emocional en la investigación para propiciar una reflexión basada en la experiencia aquí comentada sobre la manera como nos manejamos desde un enfoque de antropología en colaboración con los sentimientos de pérdida y miedos colectivos, las acciones de humillación individual y colectiva, la vergüenza y la exclusión de nuestros interlocutores. A la pregunta de Spivak ¿puede hablar el subalterno? Pérez Asensi (2009) responde que el subalterno no es aquél que no puede hablar, sino que lo que dice no es escuchado o no es comprendido de forma adecuada. Al respecto, el filósofo Emanuel Lévinas sostiene que somos convocados por un llamado moral que emerge del “rostro del otro” que no es su cara sino su voz. Una voz que no sólo pide respuesta, sino que, en primer lugar, pide que se asuma la responsabilidad humana que un hombre tiene con otro hombre hasta el punto en que me sienta responsable de la responsabilidad del otro (1998, como se citó en Segato, 2013). Pero ¿cómo puedo sentirme responsable de la responsabilidad del otro? Volnovich plantea que la responsabilidad, esa noción que alude al deber subordinado a una moral, es el fundamento de la construcción subjetiva, y no como deber vinculado a la culpa, sino como exigencia que el otro me impone. El amor no nos es inherente, por el contrario, nos es impuesto como un deber al que es imposible sustraernos. La subjetividad humana antes que buscar su autonomía, antes que apelar a su autoafirmación, se construye y se sostiene en el proceso de sujeción al otro (Como se citó en Alicia Cattáneo, 2008). Y, finalmente: ¿cómo puedo transformar este sentir en algo práctico en el terreno de la relación con mis interlocutores? Segato en el texto citado arriba se hace cargo de este llamado a sentir responsabilidad por la responsabilidad del otro ejercitando con sus interlocutoras en el campo “una escucha etnográfica” que, como lo expresara, invierta los términos investigador-informante.

Ahora quisiera plantear otra pregunta ya no ligada a la responsabilidad moral que asumimos con lo que les pasa a las personas con quienes nos involucramos en los trabajos de investigación, sino a lo que nos pasa a nosotros mismos con los sentimientos propios de “lo que pasa” en su desarrollo. ¿Cómo manejamos nuestros sentimientos de indignación, ira y frustración cuando no podemos cambiar lo que observamos? En una entrevista realizada por Brígida Renoldi y Lidia Schiavoni a Luis Fernando Dias Duarte, Brígida comenta que existe un presupuesto poco revisado aún, entre nosotros mismos, acerca de que la investigación es para mejorar las condiciones del otro, por ende, se piensa que es imposible cualquier intervención o cualquier mejoría y suele leerse esto en clave de “fracaso” (Avá, 2016, pp. 146).

En mi experiencia con este caso las demandas no atendidas de los afectados directos me llevaron a poner en marcha no solamente actividades hacia el juzgado para que se retomara la investigación, sino una estrategia política, usando de mi posición de académica, dirigida a provocar un cambio en el campo de la justicia. Hasta entonces había buscado no subvertir la voz o el involucramiento de los afectados sin embargo, a medida que no se producían resultados apareció una incipiente frustración que más adelante se transformó en repudio por la inacción de la justicia y haciendo a un lado el rigor metodológico y la ética académica resolví unilateralmente adoptar un estilo de comunicación de los avances de la investigación sin considerar el punto de vista de todos los afectados directos para pasar del texto escrito a la denuncia pública, primero en la academia, a fin de que se conozca cuál es el acceso a justicia de los pueblos indígenas en Argentina. Esta decisión de hacer público mi repudio provocó el reproche de un miembro de la comunidad del pueblo *mbya*. Me referiré a esto seguidamente.

Dos respuestas frente a la emoción

1. Memoria y agencia

Como dije, las sucesivas dilaciones en el juzgado incrementaban mi indignación, pero al año y medio de mis continuas visitas a la aldea, con pocas respuestas y muchas frustraciones, advertí un cambio de actitud en sus integrantes. El abuelo del niño preparó

una expedición para mostrarme el lugar donde él había encontrado el cuerpo. Lo acompañó una comitiva de unos quince jóvenes que caminaban abriendo con machete un sendero en la selva para que pudiéramos circular. El anciano iba adelante de todos, dos jóvenes con filmadora propia registraban nuestra marcha, otros dos anotaban en un cuaderno los testimonios que varios de ellos daban sobre lo que había ocurrido ese día, con detalles del clima, la hora, si había viento, si estaba nublado o había sol, y otros datos precisos sobre el hallazgo: dónde se encontró la cabeza, dónde estaban los brazos, la posición en que se encontraba el cuerpo, cómo estaba la ropa, las ojotas, etc. Al cabo del desasosiego había aparecido la memoria colectiva. Después de esta expedición no volverían al silencio. En mi siguiente visita el *mburuvichá* buscó tranquilizarme: él dijo “*Ñande Ru* (Nuestro Padre) ya sabe; había que esperar un tiempo, pero él ya está trabajando. Vos tenés que estar tranquila porque tarde o temprano se va a saber la verdad”. Más adelante se comunicó por celular conmigo para decirme que “los muchachos” estaban haciendo entrevistas filmadas a distintos miembros de la aldea para que los mismos dieran su testimonio sobre lo sucedido aquel día en que asesinaron a Ariel. En otra estada de campo trabajamos ellos y yo con la proyección de las entrevistas para hacer una traducción escrita en español.

Un cambio se había producido en la aldea luego de esa expedición y el registro de las entrevistas de los jóvenes. Mi incorporación con el documentalista al campo entre todos los involucrados, la decisión de usar un dispositivo audiovisual para producir datos y la presentación de los mismos configuraron un nuevo escenario en el cual los vínculos entre las autoridades se iban reestableciendo, algunas familias, comenzaron a volver a la aldea. La comunidad desplegó su capacidad de agencia para producir los datos que pudieran servir a la investigación. La desazón de los integrantes, el dolor de la familia y la angustia de los jóvenes que percibí en 2011 quedaban atrás. En junio 2014, después de haber aceptado la participación del querellante, el padre del niño asesinado y dos hombres más junto a un traductor de confianza brindaron su testimonio en sede judicial.

Las narrativas y los testimonios sobre experiencias de violencia son tanto claves de sentido como medios de creación de un campo

intersubjetivo en el que se comparte, al menos parcialmente, el sufrimiento.

Myriam Jimeno (2007) sostiene que el compartir nos acerca a la posibilidad de identificarnos con las víctimas y pese a la idea de inadecuación del lenguaje frente a la emoción, en el acto de recordar y relatar a otros, la persona comienza a encontrar caminos para reconstruir el sentido subjetivo de la vida.

2. Indignación, repudio y denuncia

El objetivo del compromiso antropológico de habilitar la interlocución entre el juzgado y los afectados directos se había cumplido en aquel acto de hablar ante la justicia. Los hombres volvieron a la aldea sintiéndose aliviados. Habían hecho una declaración importante para avanzar con el procedimiento judicial. Ellos dieron el nombre de una persona que podía brindar información sobre lo sucedido y pidieron que fuera indagada por el juez.

En contraste con ésta otra fue mi respuesta emotiva. A los dos años viendo que no había avances al respecto, encontrándome en el campo fui informada que esa persona había muerto hacía dos años. Luego de una corta indagación en comisarías y juzgado pude comprobarlo y de ello notifiqué al juez. Fue entonces que mi indignación por la desidia del juzgado se transformó en ira y decidí publicar un artículo de denuncia en la Revista Derecho Penal y Criminología dirigida por el Dr. Raúl Zaffaroni para dar cuenta del procedimiento de la causa en cuestión con el nombre de los responsables, el grado de afectación sufrido por todo el pueblo *mbya* en la provincia de Misiones, así como la falta de protección de la persona que podría haber sido indagada a fin de obtener información para iniciar la investigación sobre el asesinato del niño Ariel⁵¹.

51 Ver. Carrasco, M. (2016) Sin justicia: análisis del procedimiento judicial en el caso de homicidio de un niño indígena (Misiones, Argentina) *Revista de Derecho Penal y Criminología*, 86-93.

Otras respuestas o sobre algunos efectos y desfases de la producción de conocimiento

Durante el desarrollo de la investigación fui invitada a dar una charla para estudiantes en la Universidad Nacional de Misiones. Consideré que esta era una oportunidad excelente por dos motivos: dar cuenta de la situación de no acceso a justicia de los *mbya* en la provincia, y provocar una reflexión en torno a qué podemos hacer cuando trabajamos en contextos de violencia y dolor ajenos. La charla se titulaba “Desafíos de la producción de conocimiento antropológico en contexto de sufrimiento humano por el homicidio de un niño indígena.” A poco de iniciar la difusión de la misma recibí un duro reproche de una persona miembro del pueblo *Mbya*, a quién llamaré Viviana⁵², quien dijo sentirse decepcionada por mi decisión de “usar” el dolor de los *mbya* para “producir conocimiento”. Me acusó de traición, de haber defraudado la confianza que me habían brindado las autoridades del *aty ñeychyró*. Su interpelación puso en foco un recaudo ético que, tal vez, yo había olvidado: consultar previamente si estaban ellas de acuerdo con mi propósito de hablar sobre su intimidad. Respondí inmediatamente con un correo electrónico explicando cuál era el objetivo y contenido que pensaba dar a la charla y me comprometí a enviarle el texto escrito. Informé de esta situación a la Universidad y a las colegas que me habían invitado y les solicité que se pospusiera la fecha de presentación y se cambiara el título por el siguiente: “Desafíos de la producción de conocimiento antropológico”⁵³. En virtud del compromiso asumido con Viviana, a los pocos días le envié la conferencia escrita a fin de que fuera leída en una asamblea del *aty ñeychyro* junto con un pedido de autorización. Sin embargo, no tuve respuesta ni comentario alguno sobre su contenido porque no fue presentada ni leída en la asamblea. Un mes más tarde dicté la charla.

El texto había sido escrito pensando en un auditorio específico: estudiantes de grado y posgrado con el objetivo de dar cuenta

52 Nombre ficticio.

53 Refiriéndose a situaciones similares a esta, Noel plantea que los dilemas morales en clave metodológica son explicitados por el etnógrafo en forma unilateral e introspectiva en un “proceso de autoanálisis cuya moraleja casi siempre se limita a una invitación a la humildad epistemológica (2009, pp. 103).

del funcionamiento del sistema judicial y la situación de no acceso a la justicia del pueblo *Mbya* con un fuerte énfasis en el trabajo etnográfico, el compromiso político y la ética académica, de vigilancia epistemológica y teórica. Había tomado todos los recaudos necesarios para no vulnerar la intimidad de los involucrados (aldea, familia, comunidad) no hacía referencia alguna al hecho del asesinato del niño. Mi propósito era hacer un ejercicio de reflexividad sobre la emoción en el desarrollo de las investigaciones antropológicas, considerando, especialmente, lo relativo al sufrimiento de las personas sobre las cuales o con las cuales se realizan esas investigaciones. Gabriel Noel se refiere a estas situaciones en el campo en términos de desfases entre expectativas y necesidades generados en nosotros y ellas:

(...) los dilemas éticos que los investigadores enfrentamos en el campo resultan casi siempre de un desfase de expectativas recíprocas y (...) elucidar la naturaleza de este desfase, por tanto, implica en primer lugar la reconstrucción de esas mutuas expectativas. (Noel, 2009, p. 104)

La normativa internacional referida a pueblos indígenas, concretamente el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo establece el derecho de estos pueblos a ser consultados por los Estados en todo cuanto pueda afectarlos. Evidentemente Viviana leyó en clave política mi operación de reflexividad ligada al enfoque teórico. Por lo tanto, poco le importaron mis explicaciones destinadas a esclarecer cuáles eran mis propósitos, ni el esfuerzo que hiciera para revertir una situación que a sus ojos era éticamente incorrecta. Como bien señala Noel:

Más allá del cuidado que pongamos a la hora de presentar nuestros objetivos o nuestras credenciales personales e institucionales, unos y otras serán leídas por nuestros nativos desde una serie de supuestos, expectativas y representaciones acerca de quiénes somos, de lo que somos y de lo que podemos hacer (y en particular de lo qué podemos hacer por ellos). (2009 p. 104)

Luego de su respuesta emocional intensa no hubo otra reacción, ni nuevos reproches. No pretendo saber qué otros motivos provocaron su enojo. ¿Qué es lo que la irritó? ¿Qué es lo que estaba en juego?

Tal vez (y no es menor) era su auto reconocimiento como miembro de un pueblo indígena en condiciones de tomar posición política frente a la producción de conocimiento científico. O, tal vez, su rol político de representación en la organización colectiva. En cuanto a lo que sucedió conmigo es que mis emociones, de indignación, fastidio, ira, orientaron las actividades del proceso de producción de conocimiento, en su etapa de difusión de resultados, en forma de ponencias, y artículos etc. A ello me sentía ética y moralmente comprometida con la demanda que se me formulara de modo que en una visita a la aldea comenté este incidente al *mburuvichá* en reunión con otros integrantes de la comunidad y leí en voz alta partes de la charla para su información.

Reflexiones abiertas

Veena Das critica los modos reduccionistas del habla sobre la violencia y el sufrimiento e invoca la necesidad de que las ciencias sociales exploren alternativas que le hagan justicia a la experiencia subjetiva de dolor. El reto es cómo hacerlo. Cuáles son las palabras apropiadas, el registro justo, el tono con el cual hablar de la experiencia de sufrimiento ajeno (Jimeno, 2007). Recojo la propuesta de Das sobre la necesidad de las ciencias sociales de reconocer el dolor de los otros. Una larga práctica de nuestro ejercicio profesional nos ha llevado a ignorar las emociones como parte fundamental de las relaciones sociales. Reconocer el peso que las emociones tienen en nuestros trabajos de campo nos permitirá recuperar para el análisis esa parte tan importante de la vida social.

Ellas son, en parte, reacciones, propias y ajenas, y en parte, lecturas de la acción social de debido a su contenido moral y también a su potencial como instrumento político.

Me he referido al modo como entiendo la ética académica en este caso, y a la responsabilidad moral que me impone el rostro del otro (Lévinas como se citó en Segato, 2013) pero el reproche de Viviana me devuelve la pregunta acerca del peso de nuestras mutuas emociones en investigaciones colaborativas como esta atravesadas por sentimientos de dolor y ansiedad.

Quisiera entonces postular ahora que, lejos de ser un obstáculo, la introducción del componente emocional en la investigación puede

constituir un aporte para el proceso de producción de conocimiento tanto desde la justificación de las estrategias teórico-metodológicas adoptadas como de las estrategias de comunicación pública de los resultados alcanzados.

La demanda de la comunidad fue el punto de partida para el abordaje de una investigación fundada en el compromiso ético de hacernos responsables con el sufrimiento que afecta el cotidiano vivir de nuestros interlocutores en el campo.

El llamado a la responsabilidad frente al dolor de las víctimas incidió decididamente en el desarrollo del plan de trabajo que debía ser asumido con el rigor habitual de la epistemología y el respeto a la técnica y metodología antropológica para dar cuenta de la situación que lo generaba. Esto es: elaborar una explicación que trascienda la individualidad del caso y permita teorizar qué es o cómo funciona el acceso a justicia de los pueblos indígenas.

Durante el transcurso de la investigación las emociones contribuyeron a definir las estrategias del trabajo en terreno en su fase de investigación y comunicación de avances. El registro y la descripción compartida de lo sucedido despertó un componente emotivo-cognitivo no previsto en el plan de trabajo inicialmente pensado y diseñado por mí⁵⁴. Con resultados disímiles, según las expectativas y necesidades recíprocas (Noel, 2009), la documentación fílmica de las entrevistas y la proyección en la aldea y en asambleas del *aty ñeychyró* trajo alivio y permitió recomponer vínculos internos que habían sido dañados por el homicidio del niño. La expedición hasta el lugar donde apareció su cuerpo sin vida quitó la traba de contención emocional que les impedía hablar del hecho traumático. La vergüenza y humillación sufrida por el *mburuvichá* habían contribuido al silenciamiento protector de los integrantes de la aldea, pero la aparición de las estrategias antropológicas en el campo a favor de su persona y las técnicas de documentación empleadas proveyeron una manera distinta de abordar “eso que

54 Téngase presente que el diseño de la investigación no se realizó en conjunto entre la antropóloga y sus interlocutores, sino individualmente por ella. Más tarde, se produjo un cambio en la estrategia de trabajo en el campo liderado por la memoria y agencia de estos últimos.

pasó”⁵⁵. La expedición hacia el lugar del horror cambió el ánimo de los integrantes de la aldea. Según dijeron luego: “queríamos hacer algo, pero no sabíamos qué”. La ausencia real de la justicia y la investigación colaborativa que proporcionaba información para comprender el caso judicial les permitió salirse del círculo perverso que los señalaba como culpables de lo que había sucedido (“ellos lo mataron”) e hizo que pudiesen tener un punto de vista propio sobre el caso con el cual elaborar un relato para ofrecerlo al juzgado a fin de colaborar en el proceso de esclarecimiento y la búsqueda del autor. La escucha etnográfica en el desarrollo de la investigación armó el escenario para que los tres hombres que fueron a declarar en el juzgado pudieran finalmente hacer su relato y, por ende, su descargo de la culpabilidad de los *mbya* en lo que les pasa.

En el desarrollo de esta investigación pude ir dándome cuenta de que no tengo más respuestas para aportar al debate teórico sobre el trabajo antropológico en colaboración en situación de sufrimiento de las personas en el terreno. Pero estoy convencida de que no podemos quedarnos con la simple descripción del dolor ajeno, sino que debemos darle otro sentido. Quedarnos con el sentimiento de dolor de ellos y el sentimiento propio del deber moral de hacer algo con esta situación debe proyectarse más allá del caso en cuestión y de las personas involucradas en él, porque no se puede disimular la horrible realidad de la falta de acceso a justicia. Es justamente en este punto donde procuro señalar que los sentimientos de indignación, ira y repugnancia que me invadieron ante la falta de acción de las instituciones judiciales es un insumo válido para la producción de conocimiento social y la denuncia pública a través de las herramientas de difusión de los resultados de investigaciones colaborativas como la que he comentado en este artículo.

Si bien al mismo tiempo, el desfase entre mis expectativas y las de mis interlocutores me pusieron por delante las consecuencias éticas de otras decisiones teórico-metodológicas y retóricas adoptadas en el transcurso del trabajo en colaboración que no habían tenido de mi parte una meditada y meticulosa consideración a tiempo para evitar el reproche de Viviana. La experiencia de trabajo en

55 Así se refieren los *mbya* al homicidio del niño.

cooperación con los interlocutores en este caso se proyectará en una investigación sobre el acceso a justicia de los pueblos indígenas en Argentina.

PREGUNTAS Y RESPUESTAS.

Marcelo Berho⁵⁶: Morita, en tu artículo sobre “Compromiso, ética y emoción...” presentas la ética académica y la responsabilidad moral como dos exigencias que afirmaron tu trabajo con los *mbya*, a propósito del caso del niño asesinado en una aldea de Misiones, en Argentina. La primera de estas exigencias clausura en cierto modo el conocimiento antropológico de la situación en nombre de la neutralidad valorativa, mientras que la segunda exigencia, de orden moral, ofrece una apertura y un fundamento para abordar el papel de las emociones en la producción antropológica. ¿Podrías explayarte más acerca de cada una de estas exigencias, sus potencialidades y sus límites?

Morita Carrasco: Gracias, Marcelo, por tu comentario. Este trabajo que desarrollé en la comunidad de Santa Marta me permitió vincular el trabajo en colaboración con la producción de conocimiento. El tema de la ética académica es algo que me motivó en otro caso, pero aplicable a todo lo que hacemos en términos de involucramiento y acompañamiento de los pueblos indígenas con quienes desarrollamos la mayor parte de nuestras investigaciones. Entonces, quise enfatizar que, cuando hacemos trabajos en colaboración con demandas indígenas, no tenemos que olvidar ser rigurosos en el seguimiento de las reglas, principios y premisas de la disciplina. Cuando hacemos tareas que algunos llaman antropología en colaboración, militancia antropológica, o antropología crítica, mi preocupación es no olvidarnos de los procedimientos disciplinarios. A eso me referí en otra oportunidad, también en la provincia de Misiones, en relación con el acompañamiento que realizaba junto a cinco pueblos cazadores recolectores para exigir al estado la titulación de su territorio. A menudo, en la negociación con los funcionarios, me sentía asumiendo en mi voz la voz de los afectados directos, personas que sufrían la desatención de su demanda.

56 Profesor del Departamento de Antropología, de la Universidad Católica de Temuco.

Allí fue que comencé a plantearme cuál es mi responsabilidad profesional como testigo “calificado” de lo que observamos en el campo. Emmanuel Lévinas nos convoca a hacernos cargo de la responsabilidad que como humanos tenemos con el “rostro del otro”, que no es una cara, sino, para decirlo vulgarmente, una oreja.

Retomo esta perspectiva de un trabajo que Rita Segato⁵⁷ publicó sobre su involucramiento antropológico con una demanda que le hacen unas mujeres indígenas en Brasil, interesadas en conocer y reflexionar sobre la violencia que viven en sus comunidades. En ese texto, Rita plantea su posicionamiento en el campo disciplinar desde lo que llama “escucha etnográfica”. Uniendo ambos autores, entiendo que, si bien se nos está solicitando un acompañamiento, un pedido de ayuda, un esclarecimiento respecto de algunas cuestiones que son motivos de trabajo de investigación, también implican un llamado a dar respuestas frente al sufrimiento; eso es lo que me pasó en Santa Marta. Qué pasa o, mejor dicho, qué nos pasa, o cómo tratar antropológicamente situaciones que ocurren en contextos de sufrimiento humano ¿Podemos relatar, describir, explicar el sufrimiento de los otros? A mí me parece que eso es imposible, tampoco puedo yo retratar cómo son las emociones. Simplemente, lo que hago es sentirme responsable de no ocultar lo que observé en mis encuentros con la familia, la comunidad y los líderes del pueblo. Al dolor por el homicidio del niño se sumaban la angustia de no saber qué pasó, por qué pasó y por qué no se investigó. Al comienzo, me sentí afectada por la angustia que vivían las personas debido a la ausencia de respuestas. Al cabo de unos cuantos años, comprendí que el desasosiego que me impresionó en mis primeros contactos se transformaba en amargura por la humillación de saber que sus vidas no cuentan, humillación de haber sido considerados poco valiosos como para merecer una respuesta. Esto, que llamamos discriminación es el foco de un argumento que debemos profundizar en nuestros trabajos.

Sin embargo, Viviana me reprocha mi intención de producir conocimiento científico con “el sufrimiento de ellos”. A mi entender,

57 Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Argentina, Buenos Aires: Prometeo Libros.

confunde mi involucramiento en este caso como un acto de solidaridad. Mi pretensión, en cambio, es desarmar la trama de relaciones entre justicia y comunidades indígenas sin ocultar la emoción y los efectos psicosociales que nos afectan a todos cuando hacemos investigación en contextos de sufrimiento humano. No encuentro que existan contradicciones entre la premisa antropológica de neutralidad valorativa y la responsabilidad moral que, siguiendo a Lévinas, podemos asumir con las personas en el campo. Sería muy largo adentrarme ahora en los trabajos de Veena Das, Scheper Hughes o Myriam Jimeno para compartir con todos ustedes el sentido que pretendo dar a mi argumento en este caso: que el componente emocional constituye un recurso útil para comprender y explicar lo que observamos en el terreno. Algo que pretendí hacer con colegas en nuestra comunidad académica y no supe explicarle a Viviana.

Wladimir Martínez⁵⁸: ¿Cómo se distribuye socialmente el dolor? ¿Esto es a partir del lugar que ocupa la propia investigadora o más bien sí yo podría llegar a explorar la fuerza cultural de las emociones para conocer mejor a los *mbya* guaraníes?

Morita Carrasco: Gracias, querido Wladimir, por tu comentario y por tus preguntas. Me resulta complejo responder porque, como digo, no se trata de una situación que yo me he propuesto convertir en una investigación, sea para comprender cuál es la cultura de los *mbya*, cómo ellos conducen sus vidas y, en lo específico, cómo reaccionan al sufrimiento. No fue ese el motivo que me llevó a estar trabajando y seguir trabajando con ellos en la cuestión de acceso a justicia.

Es difícil también que pueda interpretar qué me quieres decir cuando me preguntas: "¿Cómo se distribuye socialmente el dolor? ¿Si esto es a partir del lugar que ocupa la propia investigadora o más bien sí yo podría llegar a explorar la fuerza cultural de las emociones para conocer mejor a los *mbya* guaraníes?" Quizá en el futuro pueda interiorizarme o interesarme en esto, pero por el momento no es mi

58 Egresado del Magister en Antropología e investigador del Centro de Estudios Socioculturales del Departamento de Antropología de la Universidad Católica de Temuco.

objetivo. Si son todos elementos que van sumándose al trabajo que después de ese hecho comienza a ser objeto de una introspección de los *mbya* guaraníes, preocupados ahora por restaurar o reforzar la justicia propia. Frente a lo que uno podría entender como justicia intercultural (entre “justicia indígena y justicia blanca”), en este momento ellos están pensando en conocer, profundizar y fortalecer los mecanismos de la justicia propia y de ahí entonces sí mantener un diálogo intercultural con la justicia no indígena.

Me preguntas también cómo explicar la falta de justicia. Eso es fácil. A la manera de Giorgio Agamben, los indígenas y los *mbya* guaraníes, especialmente en Misiones, no cuentan como sujetos, no cuentan como ciudadanos, están definitivamente excluidos, se los ve a simple vista, transitan por las calles, pero no constituyen un sujeto que merezca la pena que la justicia no indígena ponga atención en lo que les pasa. En las entrevistas realizadas, el punto de vista de los agentes involucrados en este caso es evidencia clara de lo que digo. La fiscal ignoraba lo ocurrido. La médica policial, por su parte, dijo que la madre del niño no mostró gesto alguno de preocupación o dolor por lo que había pasado. Lo mismo podría decir del resto de los operadores judiciales que no hicieron investigación alguna. Todo esto me hace volver a Agamben: los *mbya* guaraní no están olvidados, han sido excluidos.

Fabien Le Bonniec⁵⁹: ¿Qué tipo de justicia intercultural o qué tipo de sistema de justicia podría desarrollarse en estas comunidades para sortear la exclusión de que son objetos?

Morita Carrasco: Fabián, que bueno lo que me preguntas porque va al punto de lo inmediato: “¿Qué tipo de justicia intercultural o qué tipo de sistema de justicia podría desarrollarse en estas comunidades para sortear la exclusión de que son objetos?” No creo que en Argentina estemos en condiciones de hablar de una jurisdicción propia y, en cuanto a protocolos de coordinación y demás, es difícil por el momento. Me estoy refiriendo específicamente a la provincia de Misiones, porque en otras provincias argentinas los pueblos

⁵⁹ Profesor del Departamento de Antropología e Investigador del Núcleo de Investigaciones en Estudios Interculturales e Interétnicos de la Universidad Católica de Temuco.

indígenas están organizados de otra manera, al menos desde lo que nosotros entendemos por organización, es decir, que cuentan con formas de representación para la interlocución con el Estado y personas encargadas de funciones específicas en cuanto al control del orden al interior de sus pueblos hay algunos avances.

Creo que en Misiones habría que empezar a capacitar a los funcionarios del poder judicial porque hay un gran desconocimiento sobre la cultura de los pueblos indígenas y poco sobre el derecho internacional en relación con sus derechos. Por lo cual, creo que en lo inmediato se podría comenzar a trabajar en lo más pequeñito, que es, por ejemplo, contar con la exigencia del intérprete o del traductor. Esto no está siendo aplicado y realmente la gente indígena, cuando recibe una citación, se asusta porque no entiende de qué se trata. Es un mínimo imprescindible lo que para ustedes es ya en el sur algo común, que son los facilitadores. También es necesario comenzar a enfatizar en ámbitos del Estado y sus funcionarios la importancia del rol de las autoridades indígenas para mantener un entendimiento mutuo. El pueblo *mbya* guaraní es muy respetuoso de las autoridades estatales y/o de las jerarquías que existen en el mundo no indígena. En una oportunidad, cuando estábamos reunidos en una aldea con varios jefes mientras un líder daba una explicación sobre un hecho grave que había sucedido en otra aldea, irrumpió una funcionaria del área de salud con voz muy alta interrumpiendo al líder que estaba hablando. Lo mismo pasó en otro momento, en otra reunión, en donde el comisario entró quejándose de que él no estaba enterado de la reunión, y por eso no había asistido.

Esas formas tan irrespetuosas de ingreso en las comunidades son muy ofensivas para el mundo guaraní. Ellos guardan en ese sentido una etiqueta de mucho respeto. No se puede llegar a una comunidad dirigiéndose directamente al cacique sin antes pasar por quienes anuncian que hay una visita, la que desea hablar con la autoridad. Para mí, esos dos puntos, la existencia de un intérprete para todos los casos y a la vez el respeto a la autoridad podrían ser los elementos más sencillos para empezar a transitar el camino hacia un reconocimiento efectivo de las autoridades indígenas, de sus políticas y un mecanismo sencillo para alcanzar el entendimiento debido entre ambos para lograr una justicia justa.

Desconozco si abogados o jueces indígenas podrían ser una solución en este caso, falta mucho para ello; y a veces tengo grandes dudas sobre lo que se enfatizará, o qué enfatizarían los abogados o jueces indígenas: el derecho propio o el derecho del estado, porque, sobre el derecho del estado, me parece que eso a veces crea más conflicto porque sumerge más, integra más, subordina más al mundo indígena. Creo, en cambio, que un refuerzo de la autoridad y un refuerzo de los mecanismos del derecho propio podrían ser los que ahora habría que comenzar a transitar.

REFERENCIAS

- Carrasco, M. (2016). Sin justicia: análisis del procedimiento judicial en el caso de homicidio de un niño indígena (Misiones, Argentina). *Revista de Derecho Penal y Criminología*, 9, 86-93.
- Carrasco, M. y Cebolla, M. (2011). Entre el aty guachu y el juez: dramática irresolución de un crimen entre los mbya-guaraní en la provincia de Misiones (Argentina). *Guaraní. Bulletin de la Societéé Suisse des Américanistes*. Recuperado de http://www.sag-ssa.ch/bssa/pdf/bssa73_04.pdf.
- Cattaneo, A. (2008). Ética en tiempos de crisis: gusanos y mariposas. La intervención desde una institución de salud. En Rosato, A. y V, Arribas. (Eds.). *Antropología del Consumo: De consumidores, usuarios y beneficiarios*. (pp. 161-170). Buenos Aires, Argentina: Antropofagia.
- Das, V. (2008). *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana e Instituto Pensar.
- Jimeno, M. (2007) *Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia*. Antípoda, 5, 169-190.
- Kalinsky, B. (2004). El contexto de la ofensa: un concepto significativo para el análisis del delito. *Vrbe et IVS, Revista de Opinión Jurídica*, 2, 160-175.
- Noel, G. (2016). Verdades y consecuencias: Las interpelaciones éticas en las lecturas nativas de nuestras etnografías. *Avá. Revista de Antropología*, 28, 101-126.
- Ortega, F. (2008). Rehabitar la cotidianidad. En Das, V. (Ed.), *Sujetos del dolor, agentes de dignidad* (pp. 15-71). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Pérez Asensi, M. (2009). *La subalternidad borrosa: Un poco más de debate en torno a los subalternos*. Recuperado de www.macba.cat/PDFs/spivak_manuel_asensi_cas.pdf.

Renoldi, B. y Schiavoni, L. (2016). Cuando nos abrimos a la experiencia de campo suelen pasarnos muchas cosas. La ética en investigación: Entrevista con Luis Fernando Dias Duarte. *Avá. Revista de Antropología*, 28, 129-156.

Scheper Hughes, N. (1997). *La muerte sin llanto: violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona, España: Ariel.

Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.

HACER ANTROPOLOGÍA DESDE AMÉRICA LATINA HOY: ESPECIFICIDADES Y DESAFÍOS⁶⁰

Eduardo Restrepo

Departamento de Estudios Culturales
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

“¿Será que, tal vez, tengamos que escuchar mejor las voces de las disidencias, que, como en el pasado, pueden ser terreno fértil para enfrentar esta encrucijada de la nueva antropología tecnocrática, individualista y apolítica?”

Andrea Pérez (2017, p. 119)

Introducción

Una noche de mayo de 2018, en el Instituto de Formación en Educación Social, confluimos un grupo de colegas provenientes de diferentes países de América Latina en una mesa redonda ante un heterogéneo público. Nos convocaba hablar de las ciencias sociales en el contexto latinoamericano, y por nuestra formación antropológica las intervenciones se enfocaron en la antropología. Pronto se hizo evidente que, aunque hablábamos desde ese lugar disciplinario, nuestros abordajes y sensibilidades estaban marcadas por los contextos nacionales que habitamos. Aunque compartíamos experiencias sobre las transformaciones en las prácticas académicas y profesionales, las condiciones e implicaciones no eran del todo

60 El primer borrador de este texto fue presentado como conferencia el 17 de enero de 2019 en la Universidad Católica de Temuco, en donde recibí preguntas y comentarios que me ayudaron a decantar mis argumentos. En particular, agradezco los comentarios de los colegas Gonzalo Díaz Crovetto, Marcelo Berho y Héctor Mora. Una versión más elaborada fue presentada en julio de 2019 en la Universidad de San Carlos de Guatemala, en el marco del seminario “Antropologías desde América Latina: un diálogo entre Colombia y Guatemala”. Agradezco a Alejandra Letona y Ricardo Sáenz por la invitación y las conversaciones que me ayudaron a vislumbrar vacíos en mi argumentación y a enriquecer mi entendimiento de las antropologías hechas desde Centro América. Esta versión se trata de un texto inédito y la conferencia hizo parte del curso Seminario de Profundización II, que en dicha oportunidad llevó el nombre de: “Identidad y Modernidad”.

equiparable, lo que marcaba las maneras de imaginar y hacer antropología desde nuestros países. Como lo ha experimentado cualquier colega que participa en un congreso nacional o un evento en otro país de la región, nuestras antropologías se evidencian en sus diferencias, incluso así estuviéramos abordando preocupaciones compartidas. Se imponían ciertas especificidades, aunque también se dejan sentir no pocas familiaridades.

En este texto parto por proponer una serie de categorías (estilos, procesos de lugarización, establecimientos antropológicos, sistema mundo de la antropología) que espero contribuyan a comprender los singulares entramados desde los cuales se articulan diferentes imaginaciones y haceres de la antropología en América Latina. Estas especificidades, sin embargo, no significan que no enfrentemos hoy unos desafíos compartidos. Hacia el final del texto, me centro en los desafíos derivados de los procesos de derechización de los sentidos comunes, cotidianidades y estrategias políticas que, con distintas intensidades y efectos, nos colocan en la disyuntiva de caer en la banalización de la antropología con la profundización del autismo disciplinario o propiciar la relevancia del conocimiento y hacer antropológicos al contribuir efectivamente a entender e interrumpir esos procesos de derechización.

Estilos y lugarización

La antropología se ha imaginado y hecho de múltiples maneras. Estas diferencias se entienden en parte por las específicas problemáticas nacionales o locales en las que se encuentran más o menos entramadas, aunque también no dejan de ser relevantes las particulares trayectorias y sedimentaciones institucionales de los distintos colectivos de antropólogos. En los años noventa, Roberto Cardoso de Oliveira (1999-2000, 2004) recurría al concepto de *estilos* para indicar las diferencias entre las maneras de imaginar y hacer antropología en países como los nuestros⁶¹.

61 Nuestras antropologías, en términos de Cardoso de Oliveira, son periféricas. Su contraste con las metropolitanas o centrales no es tanto en términos histórico-estructurales, como se ha pensado desde teoría de la dependencia o desde teoría del sistema-mundo, sino más bien una referencia a la ontogénesis del campo, a no haber sido los países en donde se ha originado la disciplina: "Las 'antropologías periféricas' como las entiendo— pueden existir en cualquiera de los 'mundos', hasta incluso en el

Estos estilos no solo se expresarían en diferentes énfasis temáticos, conceptuales, metodológicos o en la configuración del campo de intereses disciplinarios, sino también en la multiplicidad de articulaciones de cada antropología con los imaginarios de las sociedades nacionales y los aparatos estatales en cada uno de los países. Para Cardoso de Oliveira, es el marco del estado-nación el plano en el cual se podrían registrar las marcaciones de distinción de los estilos antropológicos. Estas distinciones de estilo supondrían, entonces, una suerte de *brasileñización*, *mexicanización* o *peruanización* de la antropología, en lo que Cardoso de Oliveira denomina las antropologías periféricas. La categoría de estilos daría cuenta de los múltiples procesos de adaptación, apropiación y transformación de estas antropologías⁶².

En contraste, las antropologías centrales o metropolitanas (las antropologías francesa, inglesa y estadounidense) encarnarían no estilos sino la matriz paradigmática disciplinar (Cardoso de Oliveira). Con estas categorías de estilos y paradigmas, Cardoso de Oliveira interrumpe el sentido común disciplinario que suele asumir a la antropología como esencialmente una, como idéntica en todas partes: “[...] la noción de estilo remite a una individualización o especificidad de la disciplina cuando esta se singulariza en otros espacios” (Cardoso de Oliveira, 2004, p. 51). Ahí radica la fuerza de la noción de estilos. Aunque, a mi manera de ver, al mantener el contraste con paradigmas de la matriz disciplinaria, Cardoso de Oliveira puede llegar a desconocer la profunda contingencia de las antropologías metropolitanas, sus anclajes histórico-contextuales. Naturaliza con la noción de paradigmas de matriz disciplinaria lo que también son estilos antropológicos, obliterando los mecanismos de canonización de unas maneras de imaginar y hacer antropología.

mundo europeo, siempre que sean identificadas en países que no hayan registrado la emergencia de la disciplina en su territorio y, de esa manera, no hayan ocupado una posición hegemónica en el desarrollo de los nuevos paradigmas. Se trata, por tanto, de una categoría eminentemente histórica y que refleja, en su plena acepción, la ontogénesis del campo de la antropología, más allá de su estructuración actual” (Cardoso de Oliveira, 2004, p. 37).

62 Haciendo eco de esta noción de estilos, la también antropóloga brasileña Teresa Caldeira (2007) sugiere la categoría de antropologías con acento. Así, desde esta perspectiva, los brasileños, los peruanos o los uruguayos hablarían con diferentes acentos la antropología.

Me gustaría retomar la noción de estilo haciendo énfasis en los procesos de lugarización que constituyen las singularidades y situacionalidades de las antropologías realmente existentes en el mundo, sin caer en la trampa historicista de imaginar a unas antropologías (las metropolitanas o centrales, para seguir utilizando el vocabulario de Cardoso de Oliveira) como encarnaciones de La Antropología (la auténtica, transhistórica y verdadera), mientras que otras son concebidas como copias toscas o diletantes, en iniciales o intermedias fases de un proceso de maduración. Estilos antropológicos nos invita a pensar en los siempre enraizamientos, en las multiacentalidades, en las particulares inscripciones de las antropologías realmente existentes. Tal vez muy a su pesar, a menudo sin pretenderlo, estas singularidades y situacionalidades marcan diferencias profundas en las imaginaciones y haceres de las antropologías.

Aunque para Cardoso de Oliveira es el marco del estado-nación el que definiría los estilos (y los paradigmas de la matriz disciplinar), mi argumento es que los procesos de lugarización operan en diferentes escalas, no solo del estado-nación. También se pueden identificar patrones de lugarización regionales que atañen a varios países, mientras que otros se despliegan mucho más acotados como en ciertas localidades al interior de un país. Por supuesto, no todas estas escalas tienen igual peso.

El estado-nación es de gran relevancia para la configuración de los estilos antropológicos. Esto por dos razones principalmente. En primer lugar, dada la estrecha articulación de la antropología con la imaginación y administración de la diferencia, se pueden trazar en países como los nuestros unas especificidades asociadas a lo que Claudia Briones (2008) y Rita Segato (2007) han denominado formaciones nacionales de alteridad. Con este concepto ambas antropólogas han indicado que los procesos de formación de nación son el resultado y han producido históricamente sus otros internos (los otros de la nación en palabras de Segato). Así, por ejemplo, la indianidad o negritud han sido constituidas como extranjería en la formación nacional argentina, mientras que en la colombiana han sido articuladas desde una topología moral (para utilizar la

categoría de Taussig, 2012) o desde una geografía racializada (en términos de Wade, 1997)⁶³.

En segundo lugar, dado que las antropologías no existen en abstracto sino en entramados institucionalizados concretos (como programas de formación en universidades, congresos, revistas, asociaciones, institutos de investigación y entidades de administración de la diferencia), se pueden trazar particulares políticas de financiación, específicas configuraciones del campo y ciertas sedimentaciones históricas en su constitución que dependen en gran parte del marco de las singularidades del estado-nación. El abismal contraste de los alcances y sentidos de lo público entre Argentina y Colombia, para seguir con el ejemplo anterior, resultado de historias contrastantes de la configuración del estado-nación, ha tenido profundas implicaciones en diferencias en la composición de clase y otras materialidades que constituyen marcadas diferencias entre los estilos argentino y colombiano de imaginar y hacer antropologías.

No sobra resaltar que con la noción de estilo no se busca introducir una especie de nacionalismo ni una suerte de esencialismo o culturalismo. No es para reificar una perspectiva naciocéntrica que pareciera concebir que el mundo empieza y acaba en los límites del estado-nación, de la que, por lo demás, padecen muchos colegas y estudios antropológicos. Hay que entender los procesos mutuamente constitutivos del estado-nación y las antropologías nacionales sin desconocer las fuerzas y efectos que se articulan más allá y por debajo de aquel y de estas. Cuestionar el naciocentrismo no supone desconocer los efectos constitutivos del estado-nación

63 Para las antropologías metropolitanas o centrales, que Stocking (1982) definía como orientadas a la construcción de imperio, los estilos antropológicos se alimentan tanto de estas formaciones nacionales de alteridad como lo que podríamos denominar como *formaciones imperiales de alteridad*. No es este el lugar para elaborar con detalle este concepto, por lo que por ahora solo basta con señalar que han existido distintas maneras de imaginar el imperio produciendo distintos tipos de oterizaciones. Con formaciones imperiales de alteridad, se buscaría dar cuenta de los contrastes y comunalidades de la otredad en las imaginaciones imperiales que, en últimas, también son, como lo ha argumentado Gustavo Lins Ribeiro (2019), modalidades de construcción de nación.

en los estilos antropológicos ni soslayar que estos estilos no pueden ser únicamente explicados por tales efectos.

La noción de estilo propuesta acá tampoco pretende ser una oda al esencialismo, a suponer que, por ejemplo, hay una especie de “toque colombiano” o de “toque argentino” en las antropologías hechas en Colombia o Argentina como expresión de una auténtica esencia de “colombianidad” o “argentinidad” respectiva de la cual sólo serían portadores los nacidos en el país (o, en algunos casos, quienes han mantenido una prolongada permanencia). Hemos transitado por suficientes discusiones problematizando los esencialismos en la teoría social de las últimas décadas como para asumir descaradamente un enfoque esencialista ahora en nuestro análisis de los estilos antropológicos.

Tampoco es la apelación al culturalismo. Aunque eso que muchos colegas prefieren aún denominar cultura es un factor que sin duda entra en juego en la configuración de los estilos antropológicos⁶⁴, con estilo no se pretende enunciar simplemente entramados de significados compartidos sino también materialidades, relacionalidades, recursos y subjetividades ancladas a lugares concretos que no suelen encajar en las nociones más convencionales de cultura. No es una apelación a una especie de multiculturalismo como una celebratoria *naïve* de la “diversidad”. No podemos olvidar tampoco aquí, que a menudo la diferencia (incluso, por supuesto, la cultural) se produce y constituye como desigualdad (Hall, 2011).

Establecimientos antropológicos

Los establecimientos antropológicos refieren a los entramados institucionalizados, los sentidos comunes disciplinarios, las prácticas y las subjetividades que definen las condiciones de existencia y reproducción de antropólogos y antropologías a lo largo del planeta. La antropología no se circunscribe a la academia, sino que existe también como labor y conocimiento experto. Los establecimientos antropológicos, por tanto, no solo implican la dimensión académica, sino también la profesional. No solo suponen lo que los antropólogos

64 Para una crítica detallada a este concepto y la argumentación de la relevancia de una teoría postcultural, ver Restrepo (2019).

hacen en cuanto tales en contextos institucionales concretos, sino también las particulares trayectorias y efectos de lo que se puede denominar el antropologesco⁶⁵.

Los establecimientos antropológicos nacionales o locales se articulan en relaciones de subordinación o dominancia con respecto al “sistema mundo de la antropología” (Restrepo, 2012). El campo antropológico mundial, entonces, puede ser examinado desde la perspectiva de las especificidades de los establecimientos antropológicos nacionales y locales, así como con sus anudamientos y tensiones con este sistema mundo de la antropología que instaura una geopolítica del conocimiento antropológico. Como bien lo argumenta Gustavo Lins Ribeiro (2019), las asimétricas visibilidades y audialidades de las antropologías mundiales.

En lo que sigue, me gustaría argumentar la existencia de distintos tipos de establecimientos antropológicos para el caso de América Latina. Como propuesta de trabajo para ser decantada con estudios históricos y etnográficos, considero que de manera general hay cuatro grandes tipos de establecimientos antropológicos en nuestros países. No sobra señalar que no entiendo estos tipos de establecimientos antropológicos en términos de procesos de maduración ni, mucho menos, como fases que deben ser transitadas una tras otra en los distintos países. Tampoco propongo estos tipos como una valoración ni jerarquización de antropologías imaginadas y hechas desde el sur. Simplemente, en clave de los establecimientos antropológicos, pretendo ofrecer insumos analíticos para entender la heterogeneidad de trayectorias y entramados que constituyen sus condiciones de posibilidad y existencia de nuestras antropologías.

Un primer tipo de establecimiento antropológico es el de las antropologías imaginadas y hechas en Brasil y México. En ambos

65 Con antropologesco, entiendo ese heterogéneo y contradictorio lenguaje experto derivado de la antropología que ha sido apropiado y resignificado por los diferentes actores políticos y sociales para hacer sentido de su existencia y encarnar ciertas disputas. Desde el antropologesco, se habla y gobierna en ciertos planos el mundo social, y también se lo confronta. Circula en políticas públicas o en el entramado jurídico, alimenta los imaginarios sociales y las subjetividades políticas. Más brumosa y contradictoriamente, ha colonizado el sentido común de distintos sectores sociales, tanto como opera en los relatos cotidianos de los medios y el mercado.

países encontramos unas antropologías con amplia trayectoria de alrededor de un siglo, con una fuerte articulación con el entramado estatal y una destacada visibilidad en los imaginarios sociales. En México, la antropología ha ocupado un protagónico lugar en la configuración de los relatos de la mexicanidad agenciada desde el Estado y su relevancia en los imaginarios sociales se materializa en dispositivos como el Museo Nacional de Antropología (Lomnitz, 2014, Reygadas, 2019).

En Brasil, por su parte, la antropología cuenta con un consolidado establecimiento gremial, numerosos programas de formación doctoral y una destacada presencia en la esfera pública relacionada con asuntos de interés nacional como los debates sobre racismo, las poblaciones indígenas o las acciones afirmativas (Motta, 2018). Tanto México como Brasil han sido destinos de formación de antropólogos de muchos otros países de América Latina, lo cual ha implicado que sus tradiciones, problemáticas y autores hayan influenciado con mayor o menor fuerza las antropologías hechas en estos otros países. Esto, junto con la intencionalidad, sobre todo de los brasileños, de investigar asuntos y poblaciones fuera de las fronteras nacionales, ha producido una constante conversación teórica y empírica con colegas y realidades de otros países.

Un segundo tipo de establecimiento antropológico se encuentra expresado en antropologías hechas en Argentina, Chile, Colombia y Perú. Estas antropologías se consolidaron institucionalmente para mediados del siglo XX, con programas de formación propios sobre todo en el nivel de pregrado-grado que han posibilitado la articulación de una colectividad de argumentación antropológica claramente delimitada, expresada en revistas especializadas, congresos y una identidad disciplinaria que la diferencian de otras disciplinas como la sociología, la ciencia política o la historia. En contraste con Brasil y México, las antropologías hechas desde Argentina, Chile, Colombia y Perú han sido más bien marginales en el imaginario social y en los relatos nacionales, con poca o ninguna presencia institucionalizada en el aparato estatal.

En Argentina y Chile, las dictaduras de los años setenta implicaron el cierre de varios programas, así como la persecución y el exilio de no pocos antropólogos. La autocensura y el bajo perfil fueron

estrategias de sobrevivencia durante los años de las dictaduras. Con el advenimiento de las democracias, o para ser más precisos, en el periodo postdictatorial (Richard, 2002), se dan una serie de transformaciones en las respectivas antropologías. La antropología en Argentina ha atestiguado un destacado florecimiento, asociado a la relevancia de lo público y a los gobiernos progresistas que invirtieron en la ciencia y la tecnología (Name 2012, Visacovsky y Guber 2002). En Chile, por su parte, con una marcada privatización de su sistema educativo y una neoliberalización productivista del establecimiento académico (Díaz Crovetto, 2018), la antropología tiene presencia en un puñado de universidades, algunas fuera de Santiago (Mora, 2014). Si bien en Chile se pueden trazar múltiples preocupaciones antropológicas (como las migraciones, la antropología urbana, el desarrollo o la antropología visual), no se puede desconocer cómo “lo mapuche” ha sido un poderoso vector constitutivo y en torno al cual gravita parte importante de la imaginación y hacer antropológico (Arnold, 1990, Castro, 2014).

Algo parecido puede decirse de las antropologías hechas en Perú, aunque con la gran diferencia que han sido las poblaciones prehispánicas, sobre todo aquellas con una destacada monumentalidad arqueológica, las que han definido su entorno emblemático (Degregori, 2000)⁶⁶. Esto no quiere insinuar que muchos otros asuntos no han convocado a sus antropólogos, sino simplemente que, en la cartografía de intereses, esos últimos no tienen la visibilidad ni el peso de las poblaciones indígenas.

En este sentido, las antropologías hechas en Chile y Perú contrastan con las que se han hecho en Colombia. En este último país, aunque hasta mediados de los noventa la antropología estaba orientada hacia las poblaciones indígenas, en las tres últimas décadas ha sufrido un fuerte proceso de transformación temática y teórica, así como de una marcada expansión de los programas de formación y publicaciones (Restrepo, Rojas y Saade 2017). Se puede rastrear, además, una creciente demanda del conocimiento experto de antropólogos y arqueólogos en relación con las consultas previas,

66 En este aspecto de la monumentalidad prehispánica como relato nacional, el Perú se acerca a México, aunque se diferencia en las configuraciones y alcances de sus establecimientos antropológicos.

peritajes y estudios exigidos por la legislación vigente. Todo esto marcado por una práctica antropológica en un país en guerra, que ha marcado cierto estilo de trabajo y un conjunto de preocupaciones.

Un tercer tipo de establecimiento antropológico se correspondería con estas antropologías que, aunque con una presencia por varias décadas en algunos centros universitarios, son bien marginales con respecto a otras ciencias sociales y cuentan con un precario reconocimiento en los imaginarios sociales nacionales, así como unos muy acotados ámbitos de desempeño laboral. La comunidad antropológica es reducida, y esporádicos sus eventos como congresos o publicaciones de revistas especializadas. Esto ha posibilitado emergencias otras maneras de imaginar y hacer las antropologías, unas que pueden incluso escapar a las inteligibilidades y reconocimientos de los cánones antropológicos. Los establecimientos de las antropologías en Bolivia, Ecuador, Venezuela y Uruguay se pueden considerar de este tipo.

En Bolivia y Ecuador, debido al lugar de poblaciones indígenas prehispánicas y contemporáneas en el relato nacional, hacen que estas antropologías graviten en torno a sus problemáticas que han devenido centrales en las subjetividades políticas nacionales en las últimas décadas (García, 2011). No obstante, la relevancia de estas poblaciones, en estos países los establecimientos antropológicos no tienen la centralidad que tuvo la antropología en México o el lugar para representar y administrar estas poblaciones como en Colombia. En Venezuela, por su parte, aunque la antropología tiene una larga trayectoria de haberse institucionalizado, es muy incipiente la consolidación del establecimiento antropológico nacional debido a que la centralidad de Caracas ha sido muy marcada en relación con los otros dos programas de formación fuera de la capital, mucho más recientes (Mejías, 2018).

Algo parecido con el centralismo de Montevideo puede afirmarse de Uruguay, aunque las estrechas redes tejidas y los constantes intercambios con Brasil y Argentina han permitido conversaciones mucho menos incrustadas en los límites del naciocentrismo como ha sucedido con el establecimiento venezolano. También en contraste con Venezuela, que se ha articulado estrechamente con las elaboraciones más convencionales de la indianidad, el relato

nacional uruguayo se construye desde una total obliteración de las presencias indígenas, tanto que Nicolás Guigou (2018) habla de una “antropología caucásica”.

Finalmente, habría un tipo de establecimientos antropológicos que se encuentran en procesos de surgimiento, aunque en algunos de ellos se pueden trazar algunas iniciativas y labores antropológicas desde hace varias décadas atrás. Con uno o unos pocos programas de formación, un puñado de congresos (o con ausencia de estos), sin mayor presencia en los imaginarios sociales y con poco o ningún reconocimiento en las entidades estatales, estas antropologías apenas despuntan en los escenarios académicos y profesionales. Paraguay en el sur, así como Panamá u Honduras, por nombrar dos países en Centroamérica, pudieran encajar en este tipo de establecimiento antropológico. No sobra insistir que, precisamente por eso, en tales lugares se pueden hallar florecencias y vitalidades de antropologías disidentes que en los tipos más sedimentados son impensables o por lo menos invisibles, cuando no despreciadas. Esto es vital tenerlo en cuenta porque de la consolidación o sedimentación de un establecimiento antropológico, ni mucho menos de la cantidad de antropólogos, programas, congresos o libros, no se puede derivar la relevancia de una antropología. Las relevancias no se decretan, y muchas relevancias se instauran precisamente en las márgenes, en las oscuridades, precariedades y los silencios.

Hay, por supuesto, establecimientos antropológicos nacionales que podrían encajar en algunos aspectos en una tipología y en otros en una distinta como es el caso de la antropología hecha desde Guatemala (Letona, 2016). Mi argumentación no debe entenderse como una descripción etnográfica o histórica⁶⁷, sino una propuesta analítica que solo pretende indicar que, aunque hay diferencias nacionales, también se pueden evidenciar ciertas tendencias y semejanzas entre algunas más que en otras si se tienen en consideración criterios como sus trayectorias, institucionalizaciones y sedimentaciones disciplinarias en relación con el Estado y los imaginarios y expectativas sociales. Por supuesto se podrían ofrecer

67 Entre las iniciativas para escribir estas historias, cabe resaltar el dossier sobre “Historia comparada de antropologías nacionales”, publicado en la revista cubana Perfiles (Argyriadis, Gobin y Núñez, 2015).

otros ordenamientos si tomamos en consideración otros aspectos, como si se reproduce o no el modelo boasiano de las cuatro ramas, de si la formación se ha instaurado principalmente en los pregrados o en los postgrados, o los vínculos en términos de autores y temáticas más transitadas.

La existencia de estas diferencias en los tipos de establecimientos antropológicos a lo largo de los distintos países de América Latina no significa que no se puedan trazar ciertos rasgos compartidos entre estas antropologías. Sus posiciones más o menos periféricas con respecto a las antropologías imaginadas y hechas en los centros es uno de estos rasgos. Las posiciones periféricas de estas antropologías deben entenderse, al menos, en dos sentidos. De un lado, desde el plano de la economía política: entre las posiciones periféricas y las centrales se evidencia una asimetría en los recursos económicos disponibles y en las condiciones materiales de existencia. Estas asimetrías son histórico-estructurales, establecen efectos de verdad diferenciales, inscriben privilegios y precariedades que no pocos en los nortes o centros asumen como una simple constatación de su superioridad epistémica y moral, mientras que en los sures o periferias otros a menudo articulan desde las lógicas de un siempre fallido reconocimiento o de las del impetuoso resentimiento⁶⁸.

De otro lado, desde el plano de la geopolítica del conocimiento, entre estas posiciones periféricas y centrales se evidencia un juego de silenciamientos y obliteraciones de las primeras que contrasta con las hipervisibilidad y omnipresencia de las segundas que devienen en el canon antropológico. No solo se ignoran las antropologías de los países vecinos periféricos, sino que uno puede encontrar una amnesia y desconocimiento por lo que han hecho los colegas en el mismo establecimiento antropológico nacional o incluso local.

Es en este sentido que Esteban Krotz (1993) ha propuesto, desde principios de los años noventa, el concepto de antropologías del sur. Krotz ha diferenciado las antropologías en el sur de las antropologías *del sur*. Las primeras son aquellas antropologías que, miméticamente, pretenden reproducir las antropologías originarias del norte. Son

68 Aquí estoy recurriendo a las nociones de Fanon (1973), que magistralmente elaboró a propósito de su discusión de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel.

antropologías constituidas por el imperativo de *querer ser como ellos* (de las antropologías originarias del norte, o al menos de cómo son imaginadas), de subsumirse a su autoridad, de reconocerse en función de su imitación y autorización. Por tanto, estas antropologías, aunque se hacen *en* el sur, se piensan *desde* el norte. Las antropologías *del* sur, por su parte, son apropiaciones creativas y contextualizadas de las antropologías originarias del norte, generando antropologías con orientaciones propias.

Ahora bien, las antropologías *del* sur no suponen terrenos idílicos que deben ser romantizados ni escapan a las relaciones de poder y campos de fuerza concretas. El concepto de antropologías subalternizadas fue acuñado por una colectividad de argumentación que denominamos antropologías del mundo o antropologías mundiales (Ribeiro, 2019) para dar cuenta precisamente del hecho de que en cualquier establecimiento antropológico en particular o en el sistema mundo de la antropología en general encontramos unas tradiciones, autores, formas de argumentación, lenguajes, conceptos, prácticas que hegemonizan lo que aparece como antropología y, por tanto, marginan otras modalidades de hacer antropología que pueden incluso desconocerse como antropológicas.

La idea no es entonces que las antropologías de los países del sur sean simplemente subalternizadas en su totalidad versus las antropologías de ciertos países del norte que serían solo hegemónicas. Por un lado, se pueden identificar algunas antropologías del sur que han logrado cierta hegemonización en América Latina, con más o menos impacto según el país. México y Brasil, por los procesos de formación de postgrado de colegas de la región y en Argentina por la fuerza de la industria editorial, han tenido una mayor influencia y visibilidad entre nuestras antropologías que cualquiera de las hechas desde otros países. Por otro lado, en un establecimiento antropológico como el colombiano, el mexicano o el argentino, habría siempre, al mismo tiempo, antropologías hegemónicas y antropologías subalternizadas; así como en el establecimiento antropológico estadounidense, británico o francés también podemos encontrar una serie de antropologías subalternizadas.

Esto no niega el hecho que en términos del sistema mundo de la antropología, establecimientos como el colombiano tienda a

aparecer como subalternizado con respecto al estadounidense, por ejemplo. Ni tampoco desconoce el hecho de que las antropologías hegemónicas articuladas en los establecimientos metropolitanos se amarran por diferentes mecanismos a las hegemónicas de los establecimientos periféricos.

Cuando consideramos a una antropología como hegemónica no estamos pensando en que es aquella que se impone mediante la fuerza, ni tampoco que necesariamente implica un absoluto y ciego consenso. Por el contrario, la noción de antropologías hegemónicas resalta el carácter múltiple, inacabado y multiacental de las relaciones de dominación y de poder que se encuentran en juego en un establecimiento antropológico dado, así como en el sistema mundo de la antropología. Esta noción de antropologías hegemónicas, como vimos, subraya que en su proceso de constitución siempre se subalternizan otras modalidades de hacer e imaginar la antropología; no las oblitera, sino que supone ciertas jerarquizaciones y un particular despliegue de las diferencias. Lo que se encuentra en juego con las antropologías hegemónicas es la disputa por la fijación de un sentido común disciplinario. De ahí que su pretensión sea la naturalización y canonización de su propia contingencia.

Aquí es importante diferenciar, aunque sea de pasada, entre antropologías disidentes y antropologías subalternizadas. Desde las perspectivas más disciplinarizantes que constituyen los establecimientos antropológicos concretos, las antropologías disidentes suelen aparecer en el lugar de la “desviación”, de la “anomalía”, de lo no todavía o no suficientemente antropológico. Son expresiones disímiles, irreductibles y en ocasiones irritantes e insolentes al aparato disciplinante. Ese rasgo lo comparten con las antropologías subalternizadas, pero a diferencia de estas las antropologías disidentes suelen no ser consideradas ni siquiera como antropología; no están por debajo, sino que suelen estar en el margen, muchas veces ni siquiera en contra sino por fuera (y a pesar) de las prácticas de instauración disciplinarizantes que definen los distintos establecimientos antropológicos, tanto en los centrales/norte como en los periféricos o en/del sur. Son anomalías, verdaderas monstruosidades, insolencias, que no buscan ser subsumidas o reconocidas por estos establecimientos.

En este punto hay que resaltar que no es un nativismo o chauvinismo epistémico el que se busca habilitar con la idea de antropologías disidentes. Nada de búsquedas de puridades o autenticidades que serían garantes de una superioridad epistémica (una que encuentra su fuente en la abyección y exterioridad), haciendo eco a la nostalgia imperial de otredades absolutas (cuan una apelación autorientalista). El origen de una teoría o su marcación ideológica de emergencia no garantiza las posibilidades y potencialidades de articulación epistémica y política en otros contextos.

Subrayar esta multiplicidad de estilos y tipos de establecimientos, al igual que evidenciar las relaciones de dominación y poder que la constituyen, no pretende desconocer que se pueden trazar una serie de comunalidades entre las antropologías hechas en América Latina que, en ciertos sentidos, las contrastan con antropologías realizadas en otras coordenadas históricas y geopolíticas. Es en este punto de las comunalidades que me gustaría proponer una serie de encrucijadas que enfrentan las antropologías hechas desde América Latina. Aunque impactan e implican de diferentes formas a los distintos establecimientos antropológicos, estas encrucijadas han devenido en transversales en la constitución de nuestro presente.

Desafíos

Hacer hoy antropología desde América Latina supone una serie de desafíos en los que se pondrá en juego la relevancia o banalidad de nuestra disciplina ante las urgencias de nuestro presente. Tal vez una de las más preocupantes transformaciones que experimentamos en la actualidad son los procesos de derechización de los sentidos comunes, cotidianidades y las estrategias políticas no solo en nuestros países, sino en el mundo en general. Prácticas abiertamente racistas y xenofóbicas, que desprecian la existencia y derechos de poblaciones racializadas, minorizadas y migrantes, se han articulado en algunos países con la emergencia y elección de políticos de derecha que se vanaglorian de sus discursos y estrategias autoritarias e ignorancias.

Veloz y atropelladamente, los gobiernos de derecha elegidos recientemente dismantelan programas y mecanismos establecidos durante las pasadas décadas para socavar las desigualdades económicas y sociales. Se hace cada vez más frecuente el escarnio público y asesinato a individuos o colectividades que ponen en

riesgo el orden de privilegios y las maquinarias normalizantes. El cuerpo, el deseo y la cotidianidad son asaltados y desgarrados por la escrutadora mirada de la “gente de bien”, por quienes encarnan sujetos morales adecuados, empresarios de sí y bulímicos consumistas, que dicen despreciar las regulaciones y dadas del estado, a menudo sujetos creyentes que se pliegan a las hordas de los justos. Tiempos en los que la opinión apresurada es equiparable a la cuidadosa investigación, en los que el encantamiento del mundo, los *fakenews* y la “post-verdad” campean como un cada vez más generalizado sentimiento de abierto antiintelectualismo.

Este panorama, apretadamente esbozado aquí, constituye una serie de desafíos para las antropologías hechas desde América Latina. A mi manera de ver, estos desafíos nos colocan ante una disyuntiva que enfrentamos aquí y ahora los antropólogos entre evidenciar con resultados concretos unas antropologías relevantes social y políticamente frente a los múltiples avances de la derechización u optar por caer en su banalización ante las urgencias y retos como los que se derivan de esta situación. Imaginar o enunciar que no se toma posición frente a esta encrucijada es, por supuesto, asumir una posición. Esgrimir el prurito cientista para no involucrarse se hace difícil de sostener en tiempos sombríos.

En este marco, la apuesta por unas antropologías relevantes es un asunto de voluntad política, pero una que se tiene que movilizar a contracorriente de fuerzas y materiales cada vez más pesados como las del autismo disciplinario. Sin duda, el autismo disciplinario es una tendencia que ha existido desde siempre, arropado a menudo con las narrativas de la puridad científicista que ha confundido neutralidad y objetividad con un cinismo cómplice de las jerarquías y desigualdades sociales. No obstante, con el crecimiento de los programas y el número de egresados, la todavía mayor hegemonización de la antropología estadounidense y las descarnadas prácticas de “pública (*papers*) o perece”, han profundizado unos haceres ensimismados de los antropólogos y antropologías en nuestros entornos académicos, sin mayor preocupación o conexión con las problemáticas sociales y políticas de sus mundos más inmediatos (Díaz Crovetto, 2018).

Tristemente, no son pocos los colegas febrilmente ocupados en alimentar sus *curriculum vitae* a como dé lugar, angustiados con

satisfacer los caprichos de las autoridades burocráticas de turno para no perder sus (a menudo precarios) trabajos. Muchos aparecen engolosinados con las temáticas y autores más visibles y reconocidos en los establecimientos estadounidenses o europeos dominantes, engrosando producciones plegadas y miméticas que son en gran parte descontextualizadas e irrelevantes para escudriñar y socavar asuntos asociados a la derechización del sentido común, prácticas y las estrategias políticas en América Latina.

Por supuesto que también se pueden identificar múltiples esfuerzos desde nuestras antropologías para entender e interrumpir los embates del giro a la derecha. En el último congreso en Colombia, por ejemplo, la actividad central de cierre fue una conversación sobre “La derechización en América Latina hoy”, con la participación de una joven antropóloga brasileña, Juliana Mesomo, y un conocido antropólogo argentino, Pablo Semán. Los planteamientos de Juliana Mesomo, alimentados desde el Colectivo Máquina Crítica-Grupo de Estudios en Antropología Crítica (GEAC), cuestionaban las maneras más convencionales de pensar la relación entre antropología y política, problematizando nociones como las de intelectual público que asumen los colegas en nombre de ciertas disputas políticas de otros subalternizados. La antropología como muerte de la política fue uno de sus argumentos más contundentes, pero, quizás, difícilmente entendido por estudiantes y colegas más acostumbrados a operar desde otros modelos conceptuales y supuestos de la política⁶⁹. Pablo Semán, por su parte, desde sus trayectorias habilitaba una conversación para entender las complejidades articuladas a las transformaciones políticas de nuestra época y cómo las experiencias de confluencias con luchas concretas iluminaban retos que hoy enfrentamos: si la apuesta es por una antropología social y políticamente relevante.

Esta conversación es un ejemplo de muchas iniciativas que, en congresos, eventos, foros, así como en investigaciones y publicaciones de diversa índole, vienen adelantándose desde nuestras antropologías para comprender e interrumpir el

69 Recuperado de <https://maquinacrisica.org/2019/06/24/podemos-hablar-sin-ser-intelectuales-publicos/>

posicionamiento del giro a la derecha en diferentes lugares de América Latina. Desde fuera de los contornos más evidentes de los establecimientos académicos, por supuesto, también se pueden registrar múltiples esfuerzos de antropólogos y antropologías que confluyen con las variadas luchas y organizaciones en aras de disputar la derechización del mundo social y político.

Para escapar de la banalización de la antropología no es suficiente, sin embargo, con una abierta y “correcta” toma partido. No basta con estar del lado de “los buenos”, no es suficiente con indignarse y movilizarse contra las fuerzas y prácticas de la derechización en particular u otras que apuntalen la desigualdad social en general. Para que las antropologías sean relevantes deben hacer contribuciones concretas destinadas a conocer más adecuadamente los mundos que habitamos, a entender las fuerzas que los constituyen y que en gran parte imposibilitan que sean más justos, igualitarios y dignos para más gentes. Esto implica una ardua labor teórica y empírica, que no se agota en devenir comité de aplausos en narrativas hegemónicas de lo políticamente correcto, en reposar cómodamente en lecturas homogenizantes, idealizadas y moralizantes que suelen circular a nombre de las gentes sufrientes. Toca contribuir realmente a mover los umbrales de los imaginarios teóricos y de las disputas concretas que constituyen las subjetividades políticas que perfilan el juego y los alcances de las agencias individuales y colectivas.

Conclusiones

Antes que una única e idéntica antropología, en América Latina hay que hablar de antropologías lugarizadas y particularmente entramadas, de múltiples antropologías. Todas las antropologías están situadas, son resultado de procesos de lugarización, incluso aquellas que no se imaginan así por sus pretensiones de universalidad y cientificidad. Ese afán de distanciamiento de las mundanidades en las cuales emergen y operan las antropologías, hace parte de una imaginación científica ampliamente problematizada, pero no por ello erradicada. La situacionalidad de lo que aparece y circula como lo antropológico (tanto en su producción como en su apropiación) se evidencia en la historicidad y singularidad de las agendas, institucionalizaciones y relaciones desde las cuales se constituyen y disputan las antropologías realmente existentes.

Por eso, nuestras antropologías lejos están de ser copias diletantes o suplementos de una antropología no marcada y universal producida en ciertos centros europeos y estadounidenses. La antropología generada en estos centros también se encuentra profundamente entramada por sus lugares y tiempos, por sus anhelos y frustraciones. Son antropologías con marcaciones históricas, geopolíticas y epistémicas, tanto como lo son las antropologías concebidas y hechas desde América Latina. Así, los relatos de mimesis fallida o de simple suplemento no son pertinentes para entender las especificidades de nuestras antropologías. Las maneras de imaginar y hacer antropología desde América Latina responden a unas especificidades, a unos estilos referidos a los anudamientos y trayectorias específicas de las diferentes locaciones donde los marcos de estado-nación han tenido un peso significativo.

Sin soslayar estas especificidades, hacer antropología hoy desde América Latina no es una labor sencilla, si es que alguna vez realmente lo fue. Así, el antropólogo brasileño Gustavo Lins Ribeiro (2017) se pregunta por la relevancia de la antropología en el actual marco del giro global a la derecha. Para Lins Ribeiro, este giro global a la derecha ha implicado el creciente e impúdico posicionamiento de discursos y prácticas de intolerancia y racismo que socavan, cuando no revierten, los avances en torno al reconocimiento de las diferencias culturales encarnadas en las políticas públicas y en el sentido común que se experimentaron durante las dos anteriores décadas.

Los conocimientos antropológicos que suelen abogar por entender y asumir estas diferencias como constitutivas de la heterogénea y contradictoria vida social son percibidos como incómodos e inútiles desde las agendas racistas y xenóforas. El denominado “giro global a la derecha” supone, entonces, una serie de problematizaciones y posicionamientos en el hacer antropología desde nuestros tiempos y lugares: ¿Cómo pensar las antropologías que se hacen desde América Latina hoy en relación con estas agendas y sentidos comunes de una derechización abierta y descarada?

Esta derechización no es el único desafío que enfrentan aquí y ahora las antropologías hechas desde América Latina. En las últimas tres décadas, con mayor o mejor profundidad en los distintos

países de la región, se han instalado una serie de transformaciones en las condiciones materiales de existencia del establecimiento antropológico derivadas de las demandas de la burocracia académica orientadas hacia la generación de indicadores de productividad, así como por la creciente precarización laboral y la consolidación de unos sujetos empresarios de sí que en muchos casos han perdido perspectiva política. Podríamos decir, por tanto, que estas transformaciones suponen también una derechización, una sutil y desde adentro, al clausurar el horizonte de politicidad crítica y disruptiva para articularse dócilmente a los imperativos del mercado y del estado.

COMENTARIOS, PREGUNTAS Y RESPUESTAS.

Wladimir Martínez⁷⁰: ¿Podrías desarrollar o ilustrar mejor las reflexiones en torno a las antropologías disidentes y cómo se relacionan estas en el marco de los retos planteados para las antropologías?

Eduardo Restrepo: Lo más valioso de hacer una charla son los comentarios y preguntas con todo lo que se puede generar a partir de ello. Hay cosas que uno no había pensado o que se plantean de una manera que uno no había visto. Sobre antropologías disidentes, ayer la profesora Alhena Caicedo⁷¹, que invitó Marcelo a uno de sus simposios en el congreso⁷², estaba hablando de antropología del despojo y lo estaba haciendo también en el contexto de las actividades del departamento del programa de antropología. Y una cosa que surgió en la conversación es que estas elaboraciones de antropología del despojo eran el resultado de la confluencia de una gente en un colectivo que se llama Raiz-al; y esa gente son amigos antropólogos que se reúnen malévolamente a tomar ron y de ahí se empezó un seminario sobre conocimiento propio que duró casi dos años y otro de despojo duró un año y medio. Y ahí se

70 Egresado Magister en Antropología (UCT), Profesor e Investigador del CES (Centro de Estudios Socioculturales), Departamento de Antropología, Universidad Católica de Temuco.

71 Departamento de Antropología, Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia).

72 X Congreso Chileno de Antropología: Repensando desigualdades y diferencias en la convivencia sociocultural entre distintos, realizado entre el 8 y 12 de enero en la Universidad Católica de Temuco.

decantaron una serie de conceptualizaciones del despojo, incluso unas conceptualizaciones muy interesantes en cómo entender, no solo teóricamente, sino que también metodológicamente, cómo abordar el despojo; y eso llevó a dos números de la Revista Colombiana de Antropología (del Instituto Colombiano de Antropología e Historia)⁷³.

¿Por qué digo todo esto?, ese escenario de discusión antropológica es un escenario que no estaba ordenado por ninguna universidad, no hacía parte de ningún currículo de nadie. Y no solo lo que se escribió. Lo más valioso de todo, además del goce, fue aprender, decantar, destilar entre toda esta conceptualización sobre “despojos”. Fue un trabajo realmente colectivo y colaborativo, y cuando publicamos un par de cosas, lo publicamos en una revista que tenía el subtítulo de “no indexada” y, además, firmada por el colectivo. Esos son ejemplos y podría dar muchos más de antropologías disidentes. Incluso antropologías de los colegas en el Caribe, que hacen unas cosas impresionantes como el festival de la arepa’e huevo... Lo que quiero decir, son prácticas antropológicas que se hacen cuerpo, se hacen movilizaciones que no necesariamente son enunciadas como antropologías, pero que de muchas maneras lo son. Hay muchas. El asunto es que nosotros no vemos lo que no queremos ver, y yo creo que vemos mucho, ciertas arrogancias, ciertas figuras, ciertas *performances* y le creemos mucho a eso, y no vemos otras cosas que están aflorando de múltiples maneras en antropologías que son apócrifas, antropologías que no son enunciadas ni aparecen como tal.

Entonces, antropologías disidentes es abrir la posibilidad de pensar más allá de lo que usualmente vemos como antropológico, de lo que usualmente ha sido reconocido y valorado como antropológico; son antropología, aunque no se les enuncie así.

Wladimir Martínez: Pero la categoría misma dice que la disidencia ya está siendo enunciada por quien la comprende como antropología disidente...

73 Volumen 52(2) y Volumen 53(1).

Eduardo Restrepo: Exacto, sí. Está siendo enunciada pero el asunto es que antropología disidente es como la palabra *queer*, “maricón”, “soy maricón y qué”. Es un ruido para decirle a una gente que deje de ser tan bien puesto, que deje de ser tan normalito, que, además, hace cosas que se les escapan y no se dan ni cuenta y que de pronto hay que tomarlas para desestabilizar. El asunto no es la categoría misma, sino lo que estaría detrás de eso.

Claudio Maldonado⁷⁴: Eduardo, tú vas dando cuenta de las particularidades de cierta pluralidad existente dentro de las antropologías, y que obviamente es transferible a otros campos disciplinarios con todo lo que tú señalas. Me parece muy coherente en relación con los estudios, como los comunicacionales. Y desde los estudios comunicacionales uno puede evidenciar ciertos nodos de conexión que harían justamente un pensamiento latinoamericano comunicacional. Hay ciertos elementos que se conectan, que dan cierta coherencia a ese pensamiento. Y, por tanto, la pregunta es: Si dentro de estas particularidades tú has logrado visualizar ciertas conexiones que van más allá de las diferencias y, justamente, ¿cómo se imbrican, si es que existiese por tanto una antropología latinoamericana, pero con ciertos rasgos de unificación?

Eduardo Restrepo: El hecho de que son antropologías desde la periferia ha introducido cierto tipo de sensibilidades con respecto a hablar desde el margen, a estar en el margen, a no ser escuchados en inglés o en francés desde el centro, sino desde un apellido, desde un lugar marcado, desde el margen. Estas comunalidades también pueden trazarse históricamente. En los años setenta, por ejemplo, eso que se llamó antropologías críticas latinoamericanas compartían que el conocimiento antropológico debía ser relevante para la transformación social. Así, la inscripción de la misma teoría crítica y de la práctica crítica en la antropología pasó porque los antropólogos imaginaban su lugar en apoyar, en solidarizarse, en articularse, sobre todo, con procesos de movilizaciones indígenas. Una de las comunalidades de las antropologías latinoamericanas de ese momento fue fundamentalmente la conceptualización de su lugar político en relación con movilizaciones y proyectos

74 Profesor Departamento de Lenguas, Universidad Católica de Temuco.

indígenas; el lugar del antropólogo, lo indígena y la movilización no se dan de la misma manera que en una antropología como la estadounidense o la francesa.

¿De si es posible aceptar otros conocimientos que no son considerados como antropológicos para pensar? Hay gente que no está enunciándose como antropólogo que es más antropólogo que gente que se enuncia como antropólogo. A mí no me preocupa tanto la autorización disciplinaria, de si alguien tiene un título o no. Lo que yo sí veo es que la gente que tiene otras trayectorias cuando conversan antropología sus voces son muy potentes y tienen mucho impacto. Un ejemplo concreto sobre aquello es el caso de un amigo, Arturo Escobar, quien es un ingeniero químico de pregrado, nutricionista de maestría y con un doctorado en torno al desarrollo. Él nunca tomó una clase de antropología, y es, sin lugar a duda, un gran antropólogo. De pronto, esas trayectorias heterodoxas son también cosas que pueden habilitar lecturas, autores, posicionamientos que alimentan fuertemente la antropología. Además, porque, quién es y quién no es antropólogo depende mucho de los establecimientos antropológicos nacionales. En Colombia, se considera que un antropólogo es alguien que estudió antropología en su pregrado, maestría y postgrado, si no uno no es antropólogo. Pero, en otros establecimientos antropológicos, como en Brasil, no hay pregrados de antropología, la gente se hace antropólogo en el doctorado, o en Estados Unidos, donde el *major* es tomar tres clases de antropología. Por eso, en Estados Unidos tener un *major* de antropología no implica que alguien se imagine como antropólogo o sea constatado como tal, porque ser un antropólogo es un asunto del doctorado.

Héctor Mora⁷⁵: Si eliminamos la cultura, ¿cuál es la utilidad de hablar de interculturalidad? También habría que pensar cómo entendemos los límites disciplinarios, de cómo entendemos la antropología y sus conexiones. Es cosa que observemos la bibliografía, para que veamos la diversidad de referencias que aparecen.

75 Profesor Departamento de Antropología, Universidad Católica de Temuco.

Eduardo Restrepo: Rita Laura Segato hace algunos años dijo que interculturalidades es una categoría problemática⁷⁶, porque está pensada sobre la relacionalidad y la multiplicidad en clave de culturas que, en tanto entequeias esencializantes, en últimas operan como raza. Ella habla de pluralismo histórico para tratar de atrapar eso que se enuncia como interculturalidad.

Pienso que nosotros debemos entender las singularidades, heterogeneidades e impuridades de las colectividades humanas, sin el concepto de cultura. ¿Porqué no, en vez de interculturalidad, pensar en intersubjetividades o intersociabilidades o interepistemalidades? Tenemos que inventarnos nuevos vocabularios donde el proyecto político de posibilitar y posicionar las diferencias significativas y sustantivas impida que estas sean aplanadas por estas especies de enlatados identitarios, como dice Rita Laura Segato.

La cultura fue muy importante para pensar, pero hace tiempo se agotó, perdió filo. Michel-Rolph Trouillot tiene un texto llamado “Adiós a la cultura”, en el cual argumenta eso, que la cultura debe ser abandonada como categoría analítica porque hoy ya no opera más como disrupción del pensamiento racializante. Por tanto, esto de abandonar la cultura no es una cosa que el profesor Restrepo este diciendo aquí por primera vez, es una discusión que está circulando hace rato. Habría que dejar de hablar de interculturalidad y pensar más en transhistoriedades, por ejemplo.

A veces somos mejores antropólogos en lo que hacemos que en lo que decimos que estamos haciendo. Somos más heterodoxos, menos disciplinados en lo que hacemos realmente. Antes que una apología al patrioterismo disciplinario, al nacionalismo antropológico, que busca limitar lo que hacemos la reproducción de una puridad disciplinaria, a la acumulación de conocimiento pulcramente antropológico, considero que hay que transitar impulcramente, heterodoxamente, ser bien puto, gozándose y apropiándose de diferentes campos disciplinarios y no disciplinarios.

76 Segato, R. (2013). La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.

Marcelo Berho: Algunas de las reflexiones tuyas son también son reflexiones que hemos tenido ya acá, a la luz de algunas de esas prácticas, tratar de definir qué es lo que hacemos. Recuerdo un poco un título de un trabajo que hicimos con Teresa Durán que se llama “variados objetos de la antropología”⁷⁷, por lo menos de la antropología que tratamos de hacer nosotros acá, y eso tiene que ver un poco con los estilos que tú señalas. Justamente, la idea del estilo es algo que a nosotros en los noventa nos marcó en nuestra formación. Si la idea que tenían nuestros profesores era efectivamente crear lo propio, asumir esa singularidad particularmente de dos cosas: el bagaje de ciertas tradiciones de la antropología que venían a través de los antropólogos europeos; de Stuchlik⁷⁸ especialmente y de algunos estadounidenses también, que formaron a los primeros profesores en los años setenta; y luego una segunda impronta ligada al contexto. Incluso esa segunda impronta en algún momento tuvo más peso que la propia tradición o las tradiciones teóricas; dejemos que sea el mundo, la realidad y sus experiencias las que de alguna manera se constituyen en nuestra autoridad antropológica; antes que la tradición, dejemos de rendirle culto a la tradición, seamos menos escolásticos. Eso tiene mucho sentido relacionándolo con las cosas que mencionaste porque lo entiendo en función de las experiencias.

Además, comparto esta idea de diagnóstico de que la antropología, para los antropólogos, está perdiendo vínculos con la realidad, quizás por los mismos condicionamientos de esta cadena neoliberal que fuerza y asfixia en función de ciertos tipos de prácticas que van cercenando otras prácticas, excluyendo dentro de nuestro repertorio prácticas que para nosotros tienen más que ver con el espíritu antropológico y, entonces, en esa perspectiva nosotros hacemos esfuerzos para desestabilizar partes del sistema en términos de no quedarnos solo con la práctica al interior de la academia, sino que optamos por trasladar las cosas que nosotros

77 Durán, T., Berhó M., Carrasco, N. y Mora. H. (2007). Los variados objetos de la antropología: una relación de sentidos desde La Araucanía, Chile. *Revista Cuhso*, 13(1), pp. 17-31.

78 Milan Stuchlik (1932-1980), antropólogo checoslovaco, fundador del primer programa en antropología en la Universidad Católica de Temuco, inicialmente dirigido para estudiantes con grado y posteriormente como Licenciatura de Grado a partir de 1973.

realizamos en la academia hacia afuera de esta. Desconozco si conviene para el ejercicio, por ejemplo, de lo que es el peritaje antropológico. También podría ir como una de las prácticas que surgen a raíz de otras demandas. También, tengamos conciencia con los nuevos movimientos sociales y especialmente la ampliación de los derechos ciudadanos en la sociedad global; esto va de alguna manera abriendo nuevos escenarios y nuevas problemáticas para que los antropólogos y antropólogas también podamos hacer cosas. Desconozco si el peritaje en ese sentido, porque también puede haber peritajes de todo tipo, pero es cierto que tiene pretensión de cuestiones ético/políticas, desestabilizaciones, de colocarse en las cuestiones que no están presentes en las categorías, en los repertorios o imaginarios de los abogados, particularmente. Se puede imaginar como una práctica disidente. Yo lo veo en particular como un estilo de la antropología aplicada. Quizás, claro, eso se puede discutir, se puede pensar, pero yo no puedo pensar sino poseo ciertos criterios para pensar. Hablando desde la normalización, estamos normalizados igualmente. No podemos pensar sin algún referente. ¿Cuáles serían esos referentes? que podrían ser circunstanciales, que podrían variar dependiendo del contexto.

Siendo también que no comparto la situación en la que tú ubicas a Chile respecto de esos cuatro modelos de la antropología latinoamericana, en mi caso, yo lo pondría más abajo, en esa presencia dudosa que señalaste. No la pondría junto a Colombia, porque, conociendo a algunos colegas colombianos, habiendo hecho un par de estadías en Colombia, tengo otra impresión del estatus de la antropología tanto en el ámbito académico como en el no académico. Nosotros acá no tenemos todavía ninguna opinión legitimada en los espacios de poder, de la opinión pública y de la toma de decisiones. Sigue existiendo una imagen muy estereotipada de la antropología y de lo que hacemos los antropólogos en función a los indígenas. Cuando nosotros nos colocamos en el marco, por ejemplo, de los procesos jurídicos, el peritaje también puede ser para no indígenas, hay sorpresa, hay ciertas perplejidades, porque la visión es todavía muy reducida y, claro, eso también es una oportunidad para nosotros, que nos damos cuenta de eso y decimos "bueno aquí hay que meter mano, hay que hacer un trabajo para que esa visión restringida se amplíe".

Además, colaborar con la diversificación del campo laboral de los jóvenes.

Por otra parte, quería relativizar la postura de donde podemos ubicar a Chile con respecto de las antropologías latinoamericanas y es importante tener un criterio, sino podemos terminar practicando una demagogia antropológica donde todos pueden tener cabida, donde todas las antropologías pueden tener validez. Deben existir ciertos mecanismos que permitan establecer más o menos razonabilidad, más o menos plausibilidad de las argumentaciones y de las prácticas antropológicas que pueden rayar en lo antiético.

Eduardo Restrepo: En cuanto a la posición de la antropología chilena, me parece relevante lo que planteas y tendría que pensarla con más cuidado. Mi impresión es también como la del visitante, que está consolidada en el reconocimiento. Cuando hablo con alguien de Santiago como Nelly Richard o cuando hablo con alguien de economía en Valparaíso, la antropología es algo que aparece, es algo que está, que existe. En cambio, cuando estás en Bolivia, la cosa es más prosaica, más brumosa aún. Creo que tendría que pensar bien o ubicar el modelo de otra forma y tal vez nos daríamos cuenta de que Chile no se encuentra junto a Colombia. Tienes razón en que debo pensarlo mejor. Pero creo que sí vale la pena entender que existen unas diferencias que pueden hermanar o comunalizar algunas antropologías, como la de México y Brasil, sin que esto borre sus particularidades.

Sobre la preocupación por cuáles son los criterios o los referentes, me parece relevante diferenciar dos niveles que no se deben confundir: el nivel de a lo que a mí me gustaría lo que la antropología fuese y el nivel de lo que realmente es en su complejidad y contrariedad.

Por ejemplo, hay unas comunidades de práctica donde la antropología es arqueología, y existen otras comunidades donde la arqueología de ninguna manera es antropología. Y si a mí me preguntan por el “deber ser”, pues para mí la antropología no debería suponer el maridaje obligado con la arqueología, para mí la antropología no es necesariamente arqueología (aunque puedo entender que, para los arqueólogos, la arqueología es antropología o no es). Pero, en el mundo real, en el establecimiento antropológico,

en Colombia la antropología no es como a mí me gustaría que fuera o como supongo que debería ser... por lo que ese maridaje se ha hecho sentido común disciplinario profundamente sedimentado.

Por tanto, considero que para poder tener un panorama de las antropologías en América Latina no se puede obliterar en nombre del “deber ser” o de lo que los antropólogos imaginan de sí, de lo que realmente han hecho, y son estas antropologías.

Gonzalo Díaz Crovetto⁷⁹: Eduardo. Dos puntos. Uno, pensar sobre el “nacio-centrismo”, o bien, mejor, sobre “departamento-centrismo” que opera, cierto, bajo relaciones, negaciones y silencios dentro de los contextos nacionales. Qué pasa que nos cuesta tanto pensar una imaginación política que permita traspasar fronteras establecidas, por qué cuesta tanto contaminarse, si hay tantos temas y problemas recurrentes. Más allá de concordar con tus planteamientos, por qué crees tú que cuesta tanto situarse en la experiencia concreta de lugares. Por otro lado, esa transformación que se da hace unos veinte años en la antropología, por qué tú crees que esas cosas han cambiado, que es lo que se está viendo; porque si nos ponemos a ver lo que está causando estas alteraciones, podríamos decir que son cambios viejos, más allá de lo nuevo. A tu juicio, ¿qué fuerza nueva hay, que sea capaz de cambiar de una forma mucho más desmedida que las anteriores transformaciones en la antropología?

Eduardo Restrepo: Pienso que cada vez más se ensanchan las fronteras entre las distintas universidades. Lo que antes se pensaba como colegaje, cada vez más se piensa como competencia. Eso es nefasto para la posibilidad de articular y de conversar. Muy siguiendo las brutalidades de las burocracias universitarias, los colegas en otras universidades no son tomados como colegas, sino que son considerados competencia. Hay que romper eso.

A esto habría que agregar que los departamentos operan como unos ensamblajes muy particulares, que parecen como si les pertenecieran ciertos “cotos de caza”, para usar la expresión de

⁷⁹ Académico e investigador del Departamento de Antropología/Núcleo de Investigación en Estudios Interculturales e Interétnicos; Director del Magíster en Antropología, Universidad Católica de Temuco.

Wallerstein cuando se refiere a las disciplinas,⁸⁰ cotos de caza que se defienden hasta con los dientes. En cuanto al departamento-centrismo, no lo había pensado de esta manera, pero me parece que tienes toda la razón en que habría que pensar con más cuidado sobre los efectos de la predominante existencia de la antropología académica desde su organización en departamentos y programas concretos.

Sobre tu otra pregunta, Gonzalo. Uno puede decir que la neoliberalización o neoliberalismo es una cosa que no estaba hace treinta años y que está ahora, y que puede estar orientando múltiples de estas transformaciones que son singulares. Por otro lado, otra cosa que podría estar en juego ahora es que la universidad, independientemente de la neoliberalización que es una capa importante que está ahí. Ha cambiado mucho en términos demográficos y en cuanto a estilo. Los cambios de la universidad no se explican solo desde la neoliberalización, también se explican por dinámicas de lo que han venido a significar en las últimas décadas la universidad y la educación superior. No desconozco que más allá del neoliberalismo hay otras cosas que pensar, pero tocará “echarle cabeza” a eso. ¿Tú cómo lo ves? ¿Qué estabas pensando cuando hiciste la pregunta?

Gonzalo Díaz Crovetto: Eso denota una falta de imaginación de posicionarnos como sujetos. Cuando colocamos el panorama tan amplio que obviamente también tiene, infringe prácticas y sentidos de las formas. Cuando pensamos en el neoliberalismo en todo su efecto, igual hay una falta de imaginación concreta, como que solamente se toma la transformación. Estamos perdiendo en el sentido de transformación, ese es el problema que no estamos viendo.

Eduardo Restrepo: Hay un cambio de focalidad. Creo que la sensibilidad revolucionaria y política de los años setenta no es la estructura de sentimientos de hoy; eso no quiere decir que hoy no haya política y sensibilidad, pero es muy distinta.

80 Wallerstein, I. (2005). *Las incertidumbres del saber*. Barcelona, España: Gedisa.

Persona del público: ¿Podrías comentar algunas opciones o algunas salidas al problema relacionado con la desesencialización de la diferencia?

Eduardo Restrepo: Creo que interrumpir la gran división nosotros/ellos es un punto importante. No deberíamos operar ingenuamente desde esa distinción. Por otro lado, me parece más potente la noción de heterogeneidad que la noción de diferencia, porque esta última finalmente es capturada por una “otrerización” dentro de la dicotomía de nosotros/ellos. Pensaría más en heterogeneidades vinculadas a relaciones de poder que producen desigualdades. La heterogeneidad implicaría romper, establecer comunalidades y problematizar esa supuesta idea de nosotros. Esa idea de nosotros es una idea de imaginación colonial construida como antípoda no marcada de unos marcados otros. Heterogeneidades, relaciones de poder, desigualdades, me parece más relevante que apelar a nociones como diferencia, otredad, diversidad.

REFERENCIAS

- Argyriadis, K., Gobin, E. y Núñez, N. (2015). Hacia una historia comparada de antropologías nacionales: miradas desde el Caribe y Mesoamérica. *Perfiles de la cultura cubana*. 18. Recuperado de <http://www.perfiles.cult.cu/index.php?r=site/numero&id=18>
- Arnold, M. (1990). *La antropología social en Chile: producciones y representaciones*. Santiago, Chile: Dicomgraf.
- Briones, C. (2008). *Cartografías Argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Argentina: Antropofagia.
- Caldeira, T. (2007). *Antropología con acento. Ciudad de muros* (pp. 11-27). Barcelona, España: Gedisa.
- Cardoso de Oliveira, R. (1999-2000). Peripheral anthropologies 'versus' central anthropologies. *Journal of Latin American Anthropology*, 4(2)-5(1), 10-30.
- Cardoso de Oliveira, R. (2004). "El movimiento de los conceptos en antropología". En: Grimson, A., Lins Ribeiro, G. y Semán, P. (comps.), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano* (pp. 35-52). Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros-ABA.
- Castro, M. (2014). A sesenta años de la antropología en Chile. *Antropologías del sur*, 1, 43-64.
- Degregori, C. I. (2000). Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso. En Degregori, C. I. (Ed.), *No hay país más diverso. Compendio de la antropología peruana* (pp. 20-62). Lima, Perú: IEP.
- Díaz Crovetto, G. (2018). El valor de las palabras: control, disciplinamiento y poder en torno al conocimiento antropológico: lecturas y reflexiones a partir del caso chileno. En Gatti, P. y de Souza, L. (Eds.), *Diálogos con la antropología latinoamericana* (pp. 13-22) Montevideo, Uruguay: ALA.
- García, F. (2011). La construcción del pensamiento antropológico ecuatoriano: derroteros y perspectivas. *Alteridades*, 21(41), 61-68.

- Guigou, N. (2018). Antropología e historicidades: mitos y mito-praxis de la antropología caucásica uruguaya. En Gatti, P. y de Souza, L. (Eds.), *Diálogos con la antropología latinoamericana* (pp. 23-54). Montevideo, Uruguay: ALA.
- Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Abraxas.
- Krotz, E. (2006). La diversificación de la antropología a partir de las antropologías del sur. *Boletín Antropológico*, 24 (66), 7-20.
- Krotz, E. (1993). La producción antropológica en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, 3(6), 5-12.
- Hall, S. (2011). *Cultura y poder. Conversaciones sobre los cultural studies*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- Letona, P. A. (2016). La investigación industrializada en la era de la flexibilidad y la precarización: las posibilidades del conocimiento, el trabajo de campo y la etnografía en la práctica profesional de la antropología. *EntreDiversidades*, 0 (núm. extra), 55-89.
- Lomnitz, C. (2014). La etnografía y el futuro de la antropología en México. Recuperado de <http://www.nexos.com.mx/?p=23263>
- Mejías, A. (2018). Acercamiento a las escuelas de la antropología sociocultural venezolana. De la influencia boasiana al influjo francés. En Gatti, P. y de Souza, L. (Eds.), *Diálogos con la antropología latinoamericana* (pp. 63-86). Montevideo, Uruguay: ALA.
- Mora, H. (2014). Descentrar las miradas: Institucionalización de la antropología académica en la sede Temuco de la Pontificia Universidad Católica de Chile (1970-1978). *Tabula Rasa*, 21, 197-227.
- Motta, A. (2018). Antropologías y trayectorias nacionales: de la narración cultura a la desnaturalización cultural de la nación (caso brasileño). En Gatti, P. y de Souza, L. (Eds.), *Diálogos con la antropología latinoamericana* (pp. 87-108). Montevideo, Uruguay: ALA.

- Name, J. (2012). La historia que construimos. Reflexiones a propósito de una investigación sobre la historia de la antropología en Argentina. *Runa*, 33, 53-69.
- Pérez, A. (2017). Antropologías periféricas: una mirada a la construcción de la antropología en Colombia. En Restrepo, E., Rojas, A. y Saade, M. (Eds.), *Antropología hecha en Colombia* (pp. 89-122) Bogotá, Colombia: Icanh-Universidad del Cauca-ALA.
- Reygadas, L. (2019). Antropolog@s del milenio: desigualdad, precarización y heterogeneidad en las condiciones laborales de la antropología en México. Ciudad de México, México: UAM, INAH, CIESAS, UIA, CEAS.
- Restrepo, E. (2019). Artilugios de la cultura: apuntes para una teoría postcultural. En: *Cultura: centralidad, artilugios, etnografía* (pp. 67-105). Bogotá, Colombia: ACANT.
- Restrepo, E. (2018). El espectro boasiano de las cuatro ramas: la arqueología y el sentido común disciplinario en Colombia. En Gatti, P. y de Souza, L. (Eds.), *Diálogos con la antropología latinoamericana* (pp. 109-130). Montevideo, Uruguay: ALA.
- Restrepo, E. 2012. *Antropología y estudios culturales: disputas y confluencias desde la periferia*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Restrepo, E., Rojas, A. y Saade, M. (2017). Introducción. En Restrepo, E., Rojas, A. y Saade, M. (Eds.), *Antropología hecha en Colombia* (pp. 11-40). Bogotá, Colombia: Icanh-Universidad del Cauca-ALA.
- Ribeiro, G. L. (2019). *Otras globalizaciones*. Ciudad de México, México: Gedisa.
- Ribeiro, G. L. 2017. Giro global a la derecha y la relevancia de la antropología. *Encartes antropológicos*. (1), 5-26.
- Ribeiro, G. L. (1987-1988). Caminos de la antropología en Brasil. Contribuciones para una interpretación cultural mutua. *Runa* (17-18), 65-82.

- Richard, N. (2002). La crítica de la memoria. *Cuadernos de Literatura*, 8(15), 8-12.
- Romero, R. (2008). Tragedias y celebraciones: imaginando academias locales y foráneas. En Degregori, I. C. y Sandoval, P. (Eds.), *Saberes periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina* (pp. 73-105). Lima, Perú: IEP.
- Segato, R. L. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Stocking, G. W. (1982). Afterword: A view from the center. *Ethnos*, 47(1), 173-186.
- Stocking, G. W. (2002). Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras. *Revista de Antropología Social*, 11, 11-38.
- Taussig, M. (2012). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Visacovsky, S. y Guber, R. (Eds.) (2002). *Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Antropofagia.
- Wade, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá, Colombia: Ediciones Uniandes.

RESÚMENES DE LOS TRABAJOS DE GRADO DE LA PRIMERA Y SEGUNDA GENERACIÓN DEL MAGÍSTER EN ANTROPOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE TEMUCO

PRIMERA GENERACIÓN (2016-2018)

Título: Para ser Colombianos por Siempre: Espacios privados y públicos para la génesis y construcción de un colectivo migrante en Temuco.

ESTUDIANTE: Lucero Burón Rodríguez

PROFESOR GUÍA: Gonzalo Díaz Crovetto

RESUMEN:

El trabajo con comunidades migrantes en Chile es amplio y diverso. Sin embargo, el rol de colectividades migrantes que buscan visibilizar, representar e incidir en las políticas públicas ha sido poco explorado. Este artículo aborda cómo los migrantes colombianos de Temuco transforman su desterritorialización cultural, a partir de procesos de reterritorialización marcados por las esferas privadas y públicas. Estas dinámicas permiten la recreación de una comunidad imaginada colombiana en Temuco y sientan las bases para la génesis y construcción del colectivo migrante Colombianos por Siempre. En este trabajo etnográfico, se analizan las condiciones de emergencia, los sentidos de pertenencia, las reconstrucciones identitarias, las características, las prácticas y los discursos del colectivo en la ciudad de Temuco. La creación de colectividades migrantes surge como una respuesta consciente frente a las problemáticas que las afectan; la vinculación en espacios extragrupalos enfrenta esta identidad con resignificaciones constantes, en las que muchas veces operan criterios de exclusión social. Colombianos por Siempre es un colectivo social, cultural y político que propone nuevas formas de ciudadanía.

TÍTULO: Producción de la diferencia en los espacios de justicia: una aproximación etnográfica al proceso de atención de usuarios mapuche en tribunales de justicia de La Araucanía.

ESTUDIANTE: **Héctor Wladimir Martínez Cañoles**

PROFESOR GUÍA: **Fabien Le Bonniec**

RESUMEN:

La presente investigación tiene como objetivo identificar a través de un proceso etnográfico las formas y mecanismos de construcción social de la diferencia en los tribunales de justicia de la región de La Araucanía. En particular, interesa identificar el modo en que los funcionarios de la administración de justicia elaboran o ponen en juego representaciones sobre los mapuche que acuden a la justicia ordinaria, estableciendo los mecanismos que operan en la base de tales representaciones. De este modo, se busca comprender cómo las categorías construidas en relación con el otro son constitutivas de prácticas jurídicas relativas a los procesos de atención y judicialización de los mapuche en los tribunales de la región.

TÍTULO: Un acercamiento a la experiencia estética del espectador de artes visuales en la ciudad de Temuco.

ESTUDIANTE: Macarena Loreto Riquelme Brevis

PROFESOR GUÍA: Marcelo Berho

RESUMEN:

Esta investigación explora las experiencias estéticas y el significado asignados a la obra de arte desde lo vivencial en la Galería de Arte Municipal Plaza Aníbal Pinto y la Galería de Arte de la Universidad Católica de Temuco. El trabajo involucró tres dimensiones en la fase de reconocimiento de la obra: 1) tipo de percepción, 2) tipo de actitud, y 3) tipo de objeto de arte. Cada una de estas dimensiones es relevante en función del contexto sociocultural próximo, la formación y experiencias previas del sujeto, la sensibilidad, los significados que este le atribuye a la obra y la identificación de los recursos plásticos. Así, exploramos cómo los espectadores se acercan a las muestras y que es lo que ven en el proceso de apreciación según su experiencia, lo que permite preguntarse: ¿Qué ve el espectador cuando se enfrenta al arte visual?, ¿cómo reacciona el espectador ante las muestras y/o propuestas de arte visual?, ¿cuentan con los instrumentos necesarios para apreciar lo que ven?, ¿cómo influye el contexto social que la contiene?, ¿cómo se reconoce e internaliza la obra de arte?, ¿qué variables determinan la experiencia estética? y, en definitiva, ¿cómo se vive la experiencia estética?

TÍTULO: Modos culturales en la apropiación del territorio. El caso de la Central de pasada hidroeléctrica El Rincón sobre el río Triful Triful en la comuna de Melipeuco. Región de La Araucanía.

ESTUDIANTE: **Claudio Melillán Melillán**

PROFESOR GUÍA: **Francisco Javier Medianero**

RESUMEN:

La presente investigación antropológica propone de modo exploratorio la identificación de los modos culturales en la apropiación del territorio. Para ello, abordamos el caso particular de la Central de pasada hidroeléctrica El Rincón presentado al Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental por la Empresa Ingeniería y Construcción Madrid S. A. En términos antropológicos, este es un estudio de caso que pretende problematizar las formas de apropiación del territorio (Descola, 2012; Zibechi, 2014) bajo el entendido de que en este es posible la diferenciación cultural respecto a los modos de ser en el mundo (Escobar, 2014) y a la valorización de epistemologías no científicas (Santos, 2010).

TÍTULO: Imaginarios del territorio y del desarrollo: movimientos sociales y discursos críticos a la expansión forestal en la región del Bio Bío.

ESTUDIANTE: **Camila Alejandra Vargas Estay**

PROFESOR GUÍA: **Mario Samaniego** PROFESORA CO-GUÍA: **Noelia Carrasco**

RESUMEN:

Este trabajo se enmarca en el proyecto FONDECYT titulado “Imaginarios del desarrollo sustentable y ecología política del territorio: conflictos socio ambientales y disputas en territorios forestales costeros del Bio-Bío y el Maule”, y pretende entregar una visión de la expansión forestal desde la perspectiva de los movimientos sociales y sus discursos. El proyecto tiene como objetivo examinar los imaginarios del territorio y desarrollo, que han sido construidos y promovidos por movimientos sociales críticos frente a la expansión forestal, a través del análisis de discursos (orales, escritos y no verbales) que critican el modelo forestal.

TÍTULO: Ocupación del territorio mapuche por parte del Estado de Chile a través de la escolarización. El caso de las comunidades de Truftruf, comuna de Padre Las Casas (1940-1980).

ESTUDIANTE: Pamela Constanza Vera Boutaud

PROFESOR GUÍA: Gabriel Pozo

RESUMEN:

El propósito de este artículo es analizar experiencias de escolarización en el territorio mapuche de Truf Truf. Esta investigación propone como objetivos específicos: describir los procesos de instalación de las escuelas en el sector y comprender las características del modelo de enseñanza implementado, considerando aspectos como los contenidos, la metodología y la didáctica pedagógica utilizada en las escuelas. Finalmente, se busca indagar en las percepciones y valoraciones de la experiencia escolar en contexto interétnico. Para esto se presenta información proveniente de seis relatos sobre la educación y la experiencia escolar. Los resultados muestran que las experiencias en la escuela estuvieron marcadas por la discriminación étnica, la violencia, el castigo, la nula incorporación del mapuzungün en el proceso de enseñanza y un contexto socioeconómico caracterizado por la pobreza y las carencias.

TÍTULO: De la diplomacia interétnica verbal a la escrita: el caso Ranquel en relación al Parlamento Hispano-Mapuche según las fuentes publicadas.

ESTUDIANTE: Mauricio Andrés Figueroa Sepúlveda

PROFESOR GUÍA: Pablo Mariman Quemenedo

RESUMEN:

El presente texto indaga las prácticas discursivas empleadas por los representantes del Estado argentino en lo referido a la construcción de enemigos y adversarios en el corpus documental examinando las propiedades dialógicas e ideológicas del discurso (Wodak Ruth, 2013). Esto, por un lado, para dar cuenta de los intereses, relaciones, fines y contradicciones existentes entre los productores del texto y su contexto, como también, aunque de manera exploratoria, avanzar en la comprensión del pensamiento ranquel expresado en las fuentes de época. Se busca reflexionar en torno a la capacidad de transformación e interlocución indígena contenida en cartas y tratados de paz del periodo descrito.

TÍTULO: El discurso mapuche en la Región de La Araucanía como elemento articulador conducente a un proyecto político.

ESTUDIANTE: **José Ignacio Painemilla Antinao**

PROFESOR GUÍA: **Héctor Mora**

RESUMEN:

Esta investigación busca identificar las posibilidades de articulación de un proyecto político mapuche, analizando cómo se definen, evalúan y jerarquizan componentes temáticos como aspectos constitutivos e ineludibles del discurso de cuatro líderes y dirigentes mapuche. En el trasfondo, está la pregunta por las posibilidades de coordinación en base a posicionamientos sociales, ámbitos de práctica y trayectorias diferenciadas, aspectos que definen los perfiles de los sujetos que han participado en esta investigación. Los resultados indican que las relaciones de dominación y discriminación de la sociedad mayoritaria respecto del pueblo mapuche se manifiestan en el discurso de los líderes y dirigentes, cuestión que deja en evidencia la construcción de una alteridad que se presenta como el antimodelo. Se concluye que es fundamental la capacidad de generar una articulación política interna en el pueblo mapuche y en las instituciones propias, las que se han ido socavando por la intervención de la institucionalidad colonialista del Estado. En este contexto, es evidente que el movimiento mapuche ha ido permeando a la sociedad chilena, contribuyendo a una deconstrucción de los estereotipos del ser mapuche y a la negación de lo indígena.

SEGUNDA GENERACIÓN (2018-2020)

TÍTULO: Placenta: móviles, usos y significaciones en Chile.

ESTUDIANTE: Rodrigo Contreras Molina

PROFESOR GUÍA: Marcelo Berho

RESUMEN:

Se describe y caracteriza a las personas que en Chile proveen de atributos a sus placentas. Se analizan los móviles, usos y significaciones atribuidas por mujeres y hombres de origen chileno y mapuche a las placentas, a partir de la implementación de la Norma Técnica 189 del Ministerio de Salud de Chile, la que permite a las personas solicitar y disponer de sus placentas con posterioridad al parto en recintos hospitalarios. A través de una mirada transcultural, de un análisis basado en la experiencia y una descripción respecto del tratamiento de las placentas, se exponen los principales hallazgos de interés socioantropológico. El análisis se concentró en cuatro casos en que recogimos información relativa a las tradiciones socioterapéuticas, manipulación y tecnologías, así como nociones que abarcan desde lo territorial y político hasta lo espiritual, religioso y mágico. Se complementaron datos con agentes médicos del sistema de salud oficial y agentes médicos de partería tanto urbana como indígena.

TÍTULO: Representación del migrante en el periódico *Publimetro* durante los años 2017-2018.

ESTUDIANTE: **Jorge Jocelin Almendras**

PROFESOR GUÍA: **Mario Samaniego** PROFESORA CO-GUÍA: **Anna Ivanova**

RESUMEN:

La masiva aparición del migrante en el paisaje social en Chile saca del silencio el tema del racismo en el país (Tijoux, 2016), dejando en evidencia que la sociedad chilena no estaba ni está del todo preparada para desarrollarse en la diferencia cultural (Stefoni, 2002b). Este hecho, sin lugar a duda, tiene su reflejo en los medios de comunicación donde, casi diariamente, programas de radio, televisión y artículos de prensa tratan el tema de los inmigrantes. A su vez, este tratamiento informativo influye parcialmente en la construcción de la opinión pública acerca de este tema (D'Adamo y García, 2003; Van Dijk, 2006). Esta investigación pretende auscultar cómo se ha representado al migrante en el discurso mediático durante los años 2017 y 2018. Para cumplir este objetivo, se ha aplicado el Análisis Crítico del Discurso (ACD) como enfoque metodológico, seleccionando como corpus de trabajo el periódico *Publimetro* en sus ediciones del periodo 2017-2018, años en los que se otorgó el 38% de las visas para extranjeros dentro del periodo 2005-2018.

TÍTULO: La investigación de orientación antropológica en Chile durante la dictadura cívico-militar (1973-1990). Análisis cuantitativo de la producción científica publicada en revistas académicas nacionales.

ESTUDIANTE: Miguel Fernández Lizana

PROFESOR GUÍA: Héctor Mora

RESUMEN:

Esta investigación tuvo como objetivo analizar la estructura del campo de la producción científica a través de las publicaciones de orientación antropológica en Chile durante la dictadura cívico-militar. Indagar en dicho periodo resulta relevante, dadas las consecuencias que la implantación de este sistema de gobierno tuvo en el funcionamiento de la vida social y su impacto en las instituciones científicas y académico-universitarias, particularmente en aquellas abocadas a las ciencias sociales y humanas. Se analizaron 319 artículos publicados en 25 revistas académicas nacionales entre los años 1974-1990, desde un enfoque cuantitativo situado en la tradición de los estudios sociales de la ciencia. El análisis se centró en la producción científica bajo la modalidad de artículo que circuló en revistas. Junto con reunir antecedentes socioinstitucionales relativos a la configuración del espacio académico universitario, el trabajo de archivo permitió catalogar y clasificar el material respecto de su contenido temático, y posteriormente analizar dicha producción a través de técnicas de análisis estadístico acorde con el enfoque cuantitativo. Ello permitió dimensionar el volumen de la producción, determinar las áreas de conocimiento e identificar temas abordados en los artículos, así como profundizar en la productividad científica canalizada a través de las revistas y la productividad de los autores, entre otras dimensiones. Los resultados de este trabajo permiten sostener que la investigación de orientación antropológica se continuó desarrollando en dicho periodo, pudiendo distinguir entre una etapa de desestructuración (1973-1982) definida por la desaparición de revistas y disminución del volumen de la producción, y otra de reestructuración (1983-1990), marcada por el aumento sustantivo en el volumen de la producción y la creación o reedición de revistas, proceso que involucró la incorporación de nuevas temáticas de investigación.

TÍTULO: Territorios de Memoria y Resistencia. El Malón chileno – argentino en Territorio Mapuche Pewenche de Butalelbun, Valle del Queuco.

ESTUDIANTE: **Juan Andrés Moraga Nova**

PROFESOR GUÍA: **Gonzalo Díaz Crovetto** PROFESOR CO-GUÍA: **Gabriel Pozo**

RESUMEN:

El proceso de expansión nacional de los Estados chileno y argentino llevó al desplazamiento forzoso de las poblaciones mapuche pewenche de la Norpatagonia hacia los territorios cordilleranos en búsqueda de cobijo ante el avance y persecución militar de ambas repúblicas. Estos eventos de violencia y movilidad marcarían ineludiblemente a las sucesivas generaciones pewenche que sobrevivieron al tiempo del malón (ocupación territorial estatal chileno-argentino en la cordillera de los Andes). Mediante una investigación etnográfica y de revisión de archivos, profundizaremos en cómo este proceso crítico es un elemento articulador de memorias y espacialidades que trascienden las temporalidades para fundamentar las acciones de resistencia y pervivencia dentro del territorio pewenche de Butalelbun, Valle del Queuco, Alto Biobío.

TÍTULO: Los tipos de gestión de los directores y su relación con la segregación socioeconómica y rendimiento escolar, en establecimientos educativos de enseñanza básica en la Región de La Araucanía, año 2019.

ESTUDIANTE: **Jorge Neumann Cortés**

PROFESOR GUÍA: **Pablo Cuevas Valdés** PROFESOR CO-GUÍA: **Julio Rojas**

RESUMEN:

Mediante el desarrollo de un estudio etnográfico en una selección de colegios de La Araucanía, se busca comprender de qué manera los directores, a partir de sus prácticas directivas, desarrollan diferentes “tipos de gestión”. El trabajo destaca el papel de la reflexividad propia de los sujetos en esa práctica, enfatizando la manera en que estos estilos pueden influenciar de manera variable el rendimiento escolar de los estudiantes. A través del análisis de la práctica directiva, con ayuda de entrevistas semiestructuradas y trabajo etnográfico, se concluye que los estilos y tipos de gestión de los directores pueden tener diferentes alcances en el rendimiento escolar. El estudio realiza su aporte respecto a la manera de entender la práctica del director escolar tras la perspectiva multidimensional de su acción, señalando con ello, la centralidad de la reflexividad en los sujetos.

TÍTULO: El wigka malón en los bajos de Nawelbuta: la agencia mapuche entre las memorias y el archivo.

ESTUDIANTE: **Manuel Oliva Erices**

PROFESOR GUÍA: **Pablo Mariman Quemenedo**

PROFESOR CO-GUÍA: **Gabriel Pozo Menares**

RESUMEN:

Este artículo problematiza el proceso conocido en la historiografía nacional como Pacificación u Ocupación de la Araucanía. Sin embargo, para efectos de este estudio se ha decidido posicionar este proceso histórico como Wigka Malon, induciendo a construir la memoria con categorías críticas surgidas de las interpretaciones locales. En el marco de una etnografía comprometida, se reconstruyen desde el presente las experiencias de violencia, despojo y defensa territorial ejercida por la población mapuche de los faldeos de la cordillera Nawelbuta localizada entre las comunas Angol y Los Sauces. En términos teórico-metodológicos, el procedimiento se posiciona desde los estudios de la memoria social, haciendo uso de archivos y narrativas, planteándose no solo para reconstruir procesos históricos, sino también para agenciar la historia mapuche. Bajo este lineamiento, en el estudio se presenta (1) una caracterización de las formas de construcción de la memoria social mapuche; (2) los eventos o episodios de violencia colonial experimentados durante el wigka malon; por último, (3) se detallan las dinámicas de despojo y disputa territorial que tuvieron lugar entre la población mapuche que habita los bajos de la cordillera Nawelbuta.

TÍTULO: La Cultura y sus espacios de expresión: estudio de las controversias y conciliaciones en la CONADI.

ESTUDIANTE: Cristian Pacheco Huaiquifil

PROFESOR GUÍA: Fabien Le Bonniec

RESUMEN:

Esta investigación antropológica surge de la necesidad de indagar en las trayectorias de las controversias tratadas en los procesos de conciliación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI y en la participación de los actores funcionarios y los usuarios indígenas mapuche en las producciones culturales advertidas en el campo de conciliación. La metodología utilizada es de carácter cualitativa, con un diseño metodológico asociado al análisis etnográfico del Estado. Se trabajó con actores funcionarios de CONADI, Temuco, región de La Araucanía, Chile y con actores usuarios indígenas mapuche de diversas comunas de la región. Los resultados visibilizaron los estados de las controversias sobre tierras, así como sus trayectorias, disputas y luchas. Se concluye que los estados de las controversias son condicionados por historicidades que se sitúan en tiempos y espacios específicos. Los usuarios mapuches y funcionarios públicos, en sus relaciones con las controversias, significan múltiples producciones culturales, que se inscriben en escenarios tradicionales y modernos construidos por el Estado y sus políticas en el campo de conciliación de CONADI.

TÍTULO: Configuración del espacio de producción de las ciencias antropológicas durante su institucionalización académica: Exploración sobre la producción en revistas científicas (1954-1973).

ESTUDIANTE: Rodrigo Vásquez Vilches

PROFESOR GUÍA: Héctor Mora

RESUMEN:

Esta investigación analiza la producción antropológica en Chile en un periodo que hemos denominado de institucionalización académica (1954-1973), caracterizado por la creación de los primeros centros universitarios y programas de formación en ciencias antropológicas en el país. El análisis se centró en las publicaciones científicas que circularon a través de revistas especializadas a nivel nacional, lo que permitió, mediante el análisis de contenido y la utilización de técnicas estadísticas descriptivas, determinar el volumen de la producción, identificar las áreas de conocimiento y definir las tendencias temáticas y actores que contribuyen al desarrollo de estos estudios. Ello permitió reunir antecedentes a partir de los cuales se caracterizó el contexto socioinstitucional en el cual emergieron las investigaciones y la producción de conocimiento, y con los que también se determinó cómo se define la morfología de campo, identificando las dinámicas cognoscitivas que distinguen a este periodo. La investigación permite concluir que los estudios antropológicos en Chile coinciden con la tendencia global a la especialización en áreas disciplinarias, dando lugar a una antropología de adjetivos o en fisión, mostrando el declive del modelo de ciencia integral, con una clara tendencia o vocación interdisciplinaria. En este contexto, se constata el predominio de los estudios arqueológicos, los que definen la forma que adquiere el campo de la investigación y la producción en dicho periodo.

SOBRE LOS AUTORES Y AUTORAS

Gustavo Lins Ribeiro

Es antropólogo y Ph.D. en Antropología por la City University of New York (1988) y actualmente se desempeña como Profesor Titular C en el Departamento de Estudios Culturales, de la Universidad Autónoma Metropolitana – Lerma, y es Investigador Nivel 3 del Sistema Nacional de Investigación (CONACYT) en México. Fue profesor titular en el Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia. Fue presidente de la *Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais-ANPOCS* (2012-2014, Brasil) y de la *Associação Brasileira de Antropologia-ABA* (2002-2004). Fue el primer presidente del *World Council of Anthropological Associations-WCAA*. Fue vicepresidente de la *International Union of Anthropological and Ethnological Sciences-IUAES* (2009-2018) y también es Miembro Honorario. Ha escrito y compilado 23 libros (incluyendo traducciones) en portugués, español e inglés, publicados en Argentina, Brasil, Camerún, China, Colombia, España, Estados Unidos, Inglaterra y México. Publicó más de 170 artículos y capítulos en 7 lenguas, en 22 países, sobre globalización, transnacionalismo, internet, desarrollo y antropologías mundiales.

Claudia Briones

Es antropóloga y Ph.D. en Antropología por la Universidad de Texas en Austin, investigadora principal del CONICET y Profesora Titular de la Universidad Nacional de Río Negro, en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa). Sus artículos y capítulos de libros se enfocan en derechos indígenas y políticas indigenistas en Argentina, y particularmente involucran la producción cultural y organización del pueblo Mapuche-Tewelche. Entre los libros de su autoría o editados por ella se incluyen *Conflictividades Interculturales: Demandas Indígenas como crisis fructíferas* (Editorial Universidad de Guadalajara, 2019); *Parentesco y Política: Topologías indígenas en la Patagonia* (Editorial UNRN, 2016); *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad* (Antropofagia, 2008, Segunda Edición); *(Meta)cultura del Estado-nación y estado de la (meta)cultura*

(Editorial Universidad del Cauca, 2005); *Contemporary Perspectives on the Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego: Living on the Edge* (Bergin and Garvey's Co., 2002); *Archaeological and Anthropological Perspectives on the Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego to the Nineteenth Century* (Bergin and Garvey's Co., 2002); *Pacta Sunt Servanda. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina, 1742-1880)* (International Working Group on Indigenous Affairs, 2000); *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia* (Ediciones del Sol, 1998); *"La tierra que nos quitaron". Reclamos indígenas en Argentina* (IWGIA, 1996). Actualmente investiga sobre la expresión y reconocimiento de subjetivaciones cívicas socioculturalmente diversas con foco en la Patagonia norte de su país.

Morita Carrasco

Antropóloga y doctora en filosofía del derecho por la Universidad de Buenos Aires. Fue profesora del Departamento de Ciencias Antropológicas (1986-2018) e investigadora en la Sección Etnología del Instituto de Ciencias Antropológicas (1986-2018), de la misma Universidad. Su línea de trabajo está centrada en los derechos humanos de los pueblos indígenas desde la perspectiva de la antropología jurídica latinoamericana. Aborda temáticas relativas a la propiedad del territorio y al reconocimiento y respeto de su autonomía y libre determinación. Desde 2011, viene enfocando sus preocupaciones teóricas en la relación entre pueblos indígenas y justicia penal del sistema ordinario del estado-nación. Ha sido directora de proyectos colectivos. Entre otros, *"Aboriginalidad, provincias y nación : campos de interlocución entre pueblos indígenas, estados y "colaboradores"* del programa Ubacyt y *"Narrativas de orden en disputa. Un abordaje etnográfico en dos campos: el biomédico y el jurídico-penal"* del programa Proyecto de Investigación Plurianuales (PIP) del Consejo Nacional de Investigaciones científicas y técnicas (CONICET/Argentina).

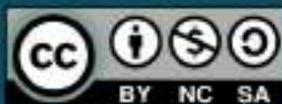
Eduardo Restrepo

Antropólogo y PhD. en Antropología por la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill, hoy en día es Profesor titular de la Pontificia

Universidad Javeriana en Bogotá, director de la Maestría en estudios Afrocolombianos y de la Maestría virtual en Estudios Culturales Latinoamericanos y presidente de la Asociación Latinoamericana de Antropología. Sus líneas de interés son: racialización y racismo, la teoría crítica social y cultural contemporánea, las genealogías de la colombianidad, las geopolíticas del conocimiento, antropologías del mundo, las poblaciones afrodescendientes y la región del Pacífico colombiano. Entre sus libros se encuentran: *Etnografía: alcances, técnicas y éticas* (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2018), *Etnización de la negritud: la invención de las comunidades negras como grupo étnico en Colombia* (Observatorio de Territorios Étnicos-Editorial Universidad del Cauca, 2013), *Antropología y estudios culturales* (Siglo XXI Editores, 2012) e *Intervenciones en teoría cultural* (Editorial Universidad del Cauca, 2012).

Gonzalo Díaz Crovetto

Antropólogo y doctor en Antropología por la Universidad de Brasilia (2010). Actualmente se desempeña como director del Magíster en Antropología del Departamento de Antropología de la Universidad Católica de Temuco, institución donde también participa como investigador asociado al Núcleo de Investigación en Estudios Interétnicos e Interculturales, e integra el claustro del Doctorado en Estudios Interculturales. Ha sido integrante del Colegio de Antropólogos de Chile en dos oportunidades y actualmente forma parte de la Directiva de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) (2017-2020). Sus temas y áreas de investigación son: epistemología, teoría y crítica antropológica, antropología rural, antropología de los desastres, antropología de la globalización e interculturalidades críticas, entre otras. Ha publicado una veintena de artículos, ensayos, reseñas y entrevistas en revistas indexadas y no indexadas, así como capítulos de libros en inglés, portugués y español. Anteriormente, coeditó el libro *Abriendo el diálogo (in) disciplinar* (2019).



Los elementos de convergencia del sur sur son múltiples, pero resulta conveniente precisar que la referencia "sur sur" propuesta en el título de este libro hace explícita la importancia y urgencia de una circulación de antropologías distantes y próximas en el sur, más allá de toda articulación anterior y reciente con otros nortes y centros. De igual modo, asumir los avatares de las antropologías en plural significa un impàs que suele superarse y convertirse en una posibilidad en la medida que nos puede ayudar a repensar nuestros propios abordajes y prácticas, sobre todo cuando generamos instancias de intercambios en distintas escalas territoriales y entre distintas antropologías que nos permiten concebir diversas formas y grados de interconexiones políticas y económicas a escala global en nuestras sociedades y territorios que nos suelen interpelan como personas, ciudadanos/as y antropólogos/as.

GONZALO DÍAZ CROVETTO (EDITOR)
GUSTAVO LINS RIBEIRO
CLAUDIA BRIONES
MORITA CARRASCO
EDUARDO RESTREPO

