

ANTROPOLOGÍA E INTERDISCIPLINA



REFLEXIONES Y PRÁCTICAS EN LAS FRONTERAS

Liliana Bergesio – Federico Fernández – Omar Jerez
(editorxs)

Rosana Guber – Pablo Wright – Héctor Torres – Ignacio Bejarano
Fabiola Aramayo – Mónica Lacarrieu – Natividad González
Eduardo Restrepo – Elio Masferrer Kan – Débora Betrisey



tiraxiediciones



ANTROPOLOGÍA
E
INTERDISCIPLINA



REFLEXIONES Y PRÁCTICAS EN LAS FRONTERAS

Liliana Bergesio – Federico Fernández – Omar Jerez
(editorxs)



tiraxiediciones



Antropología e interdisciplina: reflexiones y prácticas en las fronteras /

Liliana Bergesio – Federico Fernández – Omar Jerez (editorxs)

Rosana Guber ... [et al.]; prólogo de Daniel González.

1a ed.- San Salvador de Jujuy: Tiraxi Ediciones, 2021.

278 p.; 21 x 14 cm.

ISBN 978-987-47753-9-9

1. Antropología. 2. Antropología Social. I. Guber, Rosana. II. Bergesio, Liliana, fot. III. González, Daniel, prolog.

CDD 301.01

Imagen de Tapa: (DES) Cubismo Contornismo n°5

Artista: Mutes (César de Barros Amorim)

Página: www.mutes.pt

Email: mutespintor@gmail.com

Facebook/ Instagram: Arte de Mutes / César Amorim (mutes)

Fotos de interior: Liliana Bergesio



tiraxiediciones



COLEGIO
de GRADUADOS
en ANTROPOLOGÍA
de JUJUY



FHyCS

Facultad de Humanidades
y Ciencias Sociales



UNJu

Universidad
Nacional de Jujuy

SER-EN-EL-CAMPO. REFLEXIONES ANTROPOLÓGICAS DESDE LA CRUZ DEL SUR

Pablo Wright¹

El tema de esta presentación se relaciona con mi tesis doctoral (Wright 1997) donde analizaba el rol de los sueños entre los Qom/Toba de Formosa; una forma indígena de conocer la realidad bastante diferente a lo que la ciencia occidental considera que son los sueños. La tesis después se transformó en el libro “Ser-en-el-sueño: crónicas de historia y vida toba” (2008). La idea aquí es seguir el diálogo que había iniciado en esos trabajos, pero pensando más en lo que es la etnografía y el trabajo de campo, cómo nos producimos como sujetos etnógrafos en la universidad, en la carrera de investigación. Pero es también, observando el programa de las Jornadas, pensar en la etnografía no sólo de los antropólogos, sino también como un método aplicable por otras disciplinas para otros quehaceres, la lingüística, la comunicación social, el trabajo social, la sociología, incluso la filosofía. Puede resultar una interesante herramienta para la recolección y análisis de datos y también sobre el trabajo de la persona para hacer la etnografía, o sea, cómo uno se entrena básicamente. Así la charla tiene que ver con el ser en el campo, y la Cruz del Sur se relaciona con reflexiones que apuntan a las formas de producción de conocimiento en América Latina, en Sudamérica, en el sur, diferentes nombres que tienen que ver con esta idea de descentrar los lugares de conocimiento, de enunciación, de la verdad de los ejes euro norteamericanos hacia otros lugares y poder producir conocimiento, ideas, métodos que tengan que ver con las realidades que vivimos nosotros. Más

¹ Sección Etnología, Instituto de Ciencias Antropológicas (FFyL-UBA).

tarde me referiré al circuito académico de las revistas en castellano y en portugués que sería óptimo que estuvieran en conocimiento de ustedes.

Entonces, ¿por qué la Cruz del Sur? Justamente, implica hablar desde estos lugares teóricos, geográficos del sur. Parte de estas reflexiones se publicaron parcialmente en 1995, 2003 y 2017 (ver bibliografía). Al final señalaré algunas ideas provocativas para continuar una discusión crítica del conocimiento eurocéntrico.

La metáfora estelar de la Cruz del Sur ayuda a pensar; la Cruz del Sur se ve sólo en este hemisferio. Ella puede ser considerada al mismo tiempo un tesoro y un límite: permite descen- trar el pensamiento, localizarlo en otra parte, pero también puede limitarnos si nos quedamos atrapados en lo geográfico de la metáfora. Las tradiciones disciplinares tienen sus estilos, sus temas, sus filosofías, sus ideologías, sus teorías y el asunto es que pueda haber un encuentro dinámico entre varias y no una que sea hegemónica sobre las otras. La imagen de la Cruz del Sur nos estimula a pensar desde un lugar que permita descen- trar la geopolítica de conocimiento. Esta es sencillamente la con- juncción de “geografía más poder”, o sea, el lugar espacial desde donde uno produce una clase de conocimiento -en nuestro caso el antropológico- está atravesado por relaciones de poder histó- ricas, de la colonia, de la independencia, del capitalismo; acá en Argentina, de la Pampa húmeda sobre el resto. Eso que traba- jara tan bien Ezequiel Martínez Estrada en su *Radiografía de la Pampa*: la construcción mítica de la Argentina con la cabeza de Goliat (Buenos Aires) y el resto del país visto como el “cuerpo”, sin posibilidad de palabras. Y también relaciones de poder del propio mundo académico.

Entonces, ¿qué produce la antropología? ¿Qué sustancias disciplinares producen a la antropología? A la antropología como a cualquier otra disciplina la producen las tradiciones aca- démicas, los contextos institucionales y, al mismo tiempo, todo eso produce a los sujetos etnógrafos. Las tradiciones que uno re- cibe durante los estudios de grado nos van produciendo como sujetos etnógrafos con cierto entrenamiento. Pero no es sola- mente una facultad en particular sino tradiciones que ya vienen

de la historia de la disciplina, y los que estudian antropología o el resto que tiene antropología como curso, seguramente habrán visto a Boas, Malinowski, Tylor, Mead, Douglas y tantos otros. Son los padres y madres fundadores cuyo pensamiento atraviesa cualquier carrera de antropología del mundo, pero el problema en la Argentina es que por cuestiones más de idiosincrasia, no hay muchas materias de antropología argentina o de antropologías de América Latina. No dialogamos mucho con las teorías, con las etnografías, con los pensadores de esta parte del mundo, nos cuesta, porque pareciera que lo legítimo es 'aquello', es más Francia que Brasil, más Estados Unidos que Argentina. Sin embargo, hay trabajos de Rosana Guber, Alejandro Piscitelli, Marcela Mendoza, Sergio Visacovsky, Hugo Ratier, Pablo Perazzi, Axel Lazzari, Leopoldo Bartolomé, Edgardo Garbulsky y César Ceriani Cernadas, entre otros (sobre historia de la antropología argentina ver bibliografía) que son muy útiles. Eso es bueno, porque para saber cómo somos ahora es bueno saber qué pasó, cómo fue el devenir de la antropología por estas tierras.

Sería interesante ahora referirnos al sujeto etnógrafo, qué produce al sujeto etnógrafo, qué es lo que somos como sujetos disciplinares. Por supuesto somos producidos por las teorías, y las teorías con sus historias generan áreas temáticas: pensemos en los temas de parentesco en Australia, en África, en Brasil, los temas de la mitología trabajados por Boas en América del Norte, Lévi-Strauss en la región amazónica. Hay algo así como una división internacional del trabajo antropológico, donde existen regiones etnográficas, las llamadas áreas culturales, que no son parte de la naturaleza, sino producidas por la historia de la disciplina. Incluso la región andina es una construcción académica que obviamente se relaciona con la región como espacio geográfico, "región andina", pero está cargada de todas las tradiciones que investigaron en los Andes, la francesa, la norteamericana, la peruana. Y lo mismo podemos decir de las tierras bajas de Sudamérica, ¿vieron ahora esa división tierras bajas, tierras altas? Y es como 'ah vos sos tierras altas, no yo no, yo no trabajo chamanismo porque supuestamente no hay en tierras altas'; 'ah no posesión no hay en ese chamanismo, en África está eso'; está todo muy "clasificado" (y podríamos añadir, repartido). Aunque

ahora con los procesos de globalización, los signos culturales están más distribuidos, por decirlo de alguna manera. Entonces uno ve la historia de los temas entre líneas y se ve la historia de las tradiciones, de las relaciones de poder y por eso hablaba de la Cruz del Sur, porque nosotros heredamos “el Gran Chaco”, heredamos la “región andina”, heredamos la “región del sur”, hablando sólo de la etnología. Eso mismo parece ocurrir con las sub-ramas de la antropología.

Consideramos que la antropología se diferencia de otras ciencias sociales en la cuestión metodológica y epistemológica, la que consiste en que el sujeto etnógrafo es una estructura doble: al mismo tiempo es una persona, un sujeto histórico y es un espacio epistemológico-metodológico. O sea, el antropólogo/a se transforma en su propio instrumento de investigación: yo soy mi principal instrumento de registro. Por eso el trabajo de campo es clave desde el principio, ya que ahí se va desplegando el ser-en-el-campo. Y como decía Roberto Cardoso de Oliveira (2004), un gran colega brasileño, el antropólogo como en cualquier otra disciplina, se entrena sensorialmente para captar relaciones sociales, sentidos, valores, comportamientos colectivos, etc. Es un ver, un oír y un escribir particulares. Uno tiene que estar entrenado para ver ciertas cosas, así como un arqueólogo que ve un resto y distingue allí muchos detalles, o un artista que habla sobre un objeto, una textura, una paleta de colores. Lo pueden hacer porque tienen un sistema de diferencias aprendido en sus tradiciones. Otras disciplinas como trabajo social o sociología poseen un entrenamiento del sujeto un poco diferente, pero también tienen su especificidad.

En la antropología el aspecto vivencial es esencial. De esta forma, esta doble estructura, un sujeto histórico y un espacio epistemológico y metodológico, implica algo que algunos antropólogos de la primera antropología crítica como Johannes Fabian, Bob Scholte, y Dell Hymes denominaban intersubjetividad (Hymes 1974). De este modo, cuando el antropólogo/antropóloga va a una comunidad, o si entrevista a una persona, o si hace etnohistoria, expande su ser metodológicamente en el mundo intersubjetivo de sus interlocutores. Es tratar de entender, conocer, apreciar los mundos de la vida, los mundos en que viven los interlocutores, sean del presente como del pasado. Así esta

idea de la intersubjetividad es básicamente lo que decía Durkheim cuando afirmaba “yo quiero conocer la realidad social que está detrás del símbolo” en “Las formas elementales de la vida religiosa” allá por 1912. Él consideraba que hasta la oración más individual en una celda de un monasterio es un hecho social, porque es algo aprendido, que se comparte con otras personas, dentro de un mundo intersubjetivo, de un horizonte de sentidos comunes comprensibles.

A veces para “entrar” en el mundo de nuestros interlocutores llevamos a cabo entrevistas. La entrevista es un género del discurso aceptado y naturalizado por nosotros y el resto de las ciencias sociales, aunque puede suceder que para otros interlocutores tal vez no lo sea; la entrevista abstracta del tipo: “vengo a hablar de chamanismo, y vos ¿sos chamán, no?, ¿cuándo te iniciaste?”, puede perturbar muchos valores y etiquetas de quienes reciben nuestras inquisiciones. Esto no debe suceder aunque en los manuales más clásicos no se presentaba como problema la entrevista. En relación con esto tengo un caso. En esa parte de Formosa donde trabajé (el noreste de la provincia) hubo misiones católicas franciscanas asentadas hacia 1900, y la gente recordaba problemas entre los misioneros y los chamanes, por lo tanto, había una censura histórica para hablar de los chamanes. Por eso mis entrevistas al principio fracasaban porque nadie quería hablar abiertamente de los chamanes, yo, lamentablemente no conocía el contexto histórico donde esa negación tenía sentido. La negación podía ser sutil o muy directa, acusándonos de querer revivir “cosas del pasado” que ellos querían “olvidar”.

Intersubjetividad es un concepto que viene de la filosofía fenomenológica; es lo que comparte la gente, sus valores, modos de clasificar la realidad, en resumen, su inter-objetividad, lo que es “objetivo” para ellos. Entonces la idea es poder seguir ese flujo de ideas compartidas y conocerlas. Lo que produce la etnografía en el etnógrafo es un desplazamiento ontológico (Wright 2000), a uno se le modifican esquemas de vida, esquemas existenciales en el contacto con otras personas. Podemos pensarlo también como un método, es una inmersión en el mundo de los otros. Esa forma de vida modifica nuestra estructura ontológica. Algo semejante a lo que ocurre con los actores que van practicando roles

de un guión, solo que nosotros vamos a buscar historias de las personas como experiencia, y esas experiencias, esa sumersión en la intersubjetividad de nuestros interlocutores, provoca ese desplazamiento ontológico.

Campo es parte de la jerga de la antropología, el “trabajo de campo”. En otras disciplinas como la sociología, la geografía y el trabajo social se lo suele denominar “territorio”. En la antropología el campo está definido por la teoría y por las tradiciones que nos forman. Una experiencia propia puede ilustrar esto. Trabajé mucho tiempo en Formosa y Chaco y también con migrantes qom a Rosario y a Buenos Aires, y por razones de la vida se me apareció un amigo qom en Buenos Aires, sin avisar y ahí se me cayó a pedazos la construcción geográfica del viaje de campo lejos, donde la región etnográfica está allá lejos y yo estoy tranquilo acá en mi casa, en el mundo de la “civilización”. Mi amigo qom, Angel se quedó viviendo un mes en mi casa, donde vivía con mis padres y a partir de esa experiencia comencé a pensar sobre la naturaleza del espacio antropológico. En efecto, las áreas culturales son construcciones de la disciplina; no “son”, se “hacen”. Los espacios antropológicos en las tradiciones están muy limitados y eso ejerce un peso para nosotros. Esto se me hizo patente porque más tarde se me ocurrió trabajar otro tema, la cultura vial, que no es delimitada espacialmente, no es antropología urbana porque hay rutas fuera de las ciudades y yo era ‘del Chaco’ y tenía la región interiorizada. Me costó trabajo “salir” del Chaco y “dejarme” trabajar en otra clase de espacios etnográficos no definidos por las tradiciones de áreas culturales. Muy gradualmente pude identificarme como etnógrafo en general, no sólo del Chaco; lo mismo puede suceder con quienes trabajan en los Andes o con grupos étnicos. El campo de la antropología es el mundo, no las regiones etnográficas llenas de temas y de autores; “el campo del mundo” es lo que comencé a visualizar y a proponer en algunos trabajos. Y ahí entró un poco de competencia o de diálogo con los sociólogos, porque hubo esa división internacional del trabajo, por la cual los sociólogos trabajan la modernidad occidental, la parte urbana y los antropólogos la no occidental, indígena, más rural. Esto se fue transformando a lo largo de los años y ahora epistemológicamente ya hay coincidencias y a veces superposiciones. Pero la diferencia,

según mi punto de vista es la cuestión del sujeto etnógrafo y esta idea de conocer los mundos y dejar que los mundos se fusionen con nosotros. Entonces esta cuestión de que “soy la región” en los antropólogos, es una forma de condensar la experiencia de los etnólogos que trabajan en áreas muy cerradas, “tengo la región adentro”, “tengo a todos los autores, a Murra con los pisos ecológicos”, y es así, pero podría ser de otra forma. Por eso la región etnográfica no debe verse como algo dado sino construido disciplinariamente, y por lo tanto la espacialidad donde hago el trabajo de campo puede considerarse como similar al historiador: él/ella tienen el tiempo como sustancia, mientras que nosotros tenemos el espacio. La espacialidad nosotros, y ellos, la temporalidad; y a veces se hacen trabajos etnohistóricos donde uno hace de historiador y el historiador de antropólogo (Wright 2012). Es muy interesante dialogar con las fuentes, a través de las cuales uno entra en contacto con el mundo del pasado, con esa intersubjetividad. Una etnografía del tiempo se podría llamar, porque se ve tal período histórico que sería como la región etnográfica de los (etno)historiadores y eso queda evidenciado en los títulos de los trabajos: la parte del año es lo que para el antropólogo sería la dimensión espacial. Podemos imaginar por ejemplo un trabajo de historia que podría titularse ‘Las dinastías riojanas entre 1720 y 1794’ y ese lapso representaría entonces su “campo del tiempo”. Para nosotros es llamativo que tengan que poner los años; seguramente a ellos les llamará la atención que el antropólogo en general tenga que poner el espacio donde hace el trabajo de campo. Y en ambos casos esos “campos” están definidos por las tradiciones y los conceptos de las respectivas disciplinas.

Para nuestro análisis es sugerente la idea de Michel de Certeau (1984) de que el espacio -en este caso el del campo- se transforma en un lugar por medio de la práctica, es un verdadero “espacio practicado”. Este es el emergente de la integración de la práctica disciplinar con su bagaje conceptual, y la práctica de la gente en el encuentro etnográfico. De este modo es interesante verlo así, porque es más fluido, puede cambiar. Esta visión dinámica del campo y de los temas permite no quedarse atrapado en algún proyecto de modo estático que no dé cuenta de la fluidez del campo y por supuesto de las estructuras existenciales

que van modelando al sujeto-etnógrafo en este devenir. A veces ciertos tópicos afloran de la interacción con la gente. Y uno puede evitar la omnipresencia de las áreas culturales que te informan que lo tuyo es de tierras bajas o de tierras altas, por ejemplo. En esta parte de la Argentina, por ejemplo, el término “andino” te condiciona, lo mismo que en otra parte el término “chaqueño”. En relación con esto, es usual leer y escuchar frases como “eran cazadores recolectores, se sedentarizaron, pero siguen con la mentalidad cazadora”, análisis que debe estar bien justificado históricamente en las prácticas y las cadenas de transmisión de saberes. Qué sucede con los migrantes qom que tienen una casa en Derqui y otra en Colonia Aborígen Chaco o Las Palmas, supongamos; ¿cuál es la unidad de análisis para trabajar? ¿Es acá, allá, o todo el circuito? En un trabajo que escribí titulado “El Chaco en Buenos Aires” (2001) exploré qué era el Chaco para los qom de Buenos Aires, cómo lo veían, lo idealizaban. Decía que ‘allá’ -en el Chaco- está el poder, están los chamanes, la curación. En un caso un qom llamado Valentín Moreno que vivía en Buenos Aires, me contó que estaba enfermo y que los médicos de la ciudad no lo habían podido curar y por ese motivo se había ido al Chaco, a su lugar de origen en Las Palmas, donde le recomendaron ver a una anciana chamán. Valentín me contó que por ese entonces andaba “medio loco”, “nervioso”, se había separado de su mujer y en el hospital no le habían encontrado nada. Ya en el Chaco, la anciana le realizó terapia chamánica de chupar, sacándole “un montón de medallitas” de la frente. Después de ir otra vez más, Valentín se sintió muy aliviado, por lo cual pudo regresar a Buenos Aires y seguir bien con su vida.

Este caso sería un ejemplo de la cuestión de la legitimidad de saberes, del tipo ‘nosotros *sabemos*, ellos *creen*’, que sintetiza la dimensión geopolítica del conocimiento, el encuentro interepistemológico, dentro del cual la antropología debe cuestionar el eurocentrismo que modela la interpretación que opone por un lado, saber con creencia de las sociedades premodernas o de los sectores populares de la sociedad industrial, por el otro. Es que el campo tradicional de la antropología era el lugar remoto, inhóspito, exótico, que el antropólogo británico Edwin Ardener (1987) denominara *geografías conceptuales*. Estos eran lugares

casi utópicos, lejanos que condensaban una visión europea de lugares marginales que quedaron en la premodernidad adonde iban los antropólogos. En este sentido el mundo cambió, y como me dijo un amigo sociólogo el otro día, “pero ustedes entonces se quedaron sin objeto de estudio” porque como se modernizó todo el mundo (en teoría), se globalizó todo, entonces, cómo es el asunto. Le aclaré que no pasaba nada, que todo el mundo era nuestro campo, que miramos cosas diferentes, tenemos teorías diferentes, y no importa si hay superposición, mejor. La antropología contemporánea no se concentra solo en sociedades marginales, étnicas, indígenas, o en grupos que tienen límites muy fijos; ahora hay (re)emergencias étnicas, y estamos viendo procesos de creación de comunidades, y tantos otros tópicos urbanos, institucionales, etc. La cuestión étnica es solo una parte de la antropología, cuando antes era su foco principal. La idea de la identidad para siempre, los qom para siempre, chamanes, cazadores recolectores, es una construcción romántica. En este punto existe por ejemplo la iglesia evangélica qom, y ¿quién soy yo para decir que ellos no son lo que dicen? Yo obviamente, en mi corazón etnográfico preferiría que el chamanismo siguiera incólumne, pero hay una hegemonía actual en la región chaqueña del evangelismo indígena, especialmente del qom.

Pensando en esta posición de “verdad” occidental frente a los mundos “religiosos”, por ejemplo, la antropóloga argentino-brasileña Rita Segato escribió un trabajo muy sugerente sobre la ambigüedad de la antropología frente a lo sagrado (1992). Allí señala que en los estudios antropológicos se suele reducir lo sagrado a otra cosa, a la economía, a la política. Es importante entender la propia sintaxis del fenómeno y del lenguaje religioso, lo mismo las otras áreas de la cuestión económica, la política. La reducción de la experiencia de lo sagrado a otra cosa es parte también de una mirada eurocéntrica, secularista que determina un modo de interpretación casi unilateral de otras realidades sociales.

Entonces, volviendo a mi experiencia etnográfica, pasé “del Chaco a los chakras”, porque comencé a investigar religiones periféricas, esotéricas como la antroposofía, el espiritismo, que no son muy conocidas en la Argentina, los rosacruces, los cultos budistas, los nuevos orientalismos, dentro de un amplio equipo de

investigación. Me especialicé en la antroposofía. Y dentro de actividades más aplicadas, después “caí” en las calles, en el estudio de la cultura vial, donde trato de aplicar esta metodología antropológica pero adaptándola y siempre pensando en la cuestión de la intersubjetividad, de conocer el mundo de la gente, qué valores tiene. En este caso los sentidos, lógicas y símbolos de la cultura vial.

Creo que la cuestión del desplazamiento ontológico es importante, es una imagen que está nutrida por algo que llamo, siguiendo a Salman Rushdie, la *sensibilidad migrante*, que es comparable con la investigación etnográfica. Implica conocer mundos socialmente diferentes al propio, lo cual hace que uno empiece a entender otras clases de valores, de éticas, de morales, de cosmovisiones y a relativizar los propios. Rushdie menciona esta idea en un trabajo sobre la película *Brazil*, de Terry Gilliam, la que es una parodia de la modernidad, de las utopías capitalistas, y de las tecnologías de control. El artículo se llama *The location of Brazil* (1985) y esta sensibilidad migrante la desarrollan las personas que por circunstancias de la vida conocieron muchas más realidades que la propia, lo que lleva a una suspicacia de que la realidad puede ser de otra forma. En relación con esa sensibilidad migrante, décadas antes Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos* (1958) ya preanunciaba que el etnógrafo es un eterno desarraigado, un desarraigado crónico, que no se halla bien en ningún lado, siempre le falta algo; los viajes completan la biografía en ese transitar existencial por diversos mundos sociales.

Para ir concluyendo, presentaré algunas nociones sugerentes y quizás desafiantes también en cuanto a la geopolítica de la academia. Para ello es necesario tener en cuenta que desde los países centrales de la antropología, que no por casualidad también son países centrales de la economía política, del norte, hay ciertas cuestiones que podemos poner entre comillas o paréntesis. Es lo que denomino “lugares comunes conceptuales”, que serían aquellos conceptos que se ponen de moda por el poder, el brillo geopolítico del lugar de origen de esos antropólogos y no siempre por su poder conceptual, epistemológico o metodológico. Un caso ilustrativo es el mismo Lévi-Strauss, que tiene una obra señera en el pensamiento etnológico, mientras que, por otra

parte, proponía una metodología de análisis estructural mítico que parecía solo él poder implementarla; también el uso del término “amerindio” para las poblaciones indígenas del Nuevo Mundo, que conlleva en sí una idea de unidad arquetípica. Una mirada amplia, generalista, desde lejos, desde Europa. Y como recordaba el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, en su trabajo “El concepto de indio como categoría del encuentro colonial” (1972), se sostiene que la unicidad del término “indio” crea una unidad artificial dentro de una panoplia heterogénea de culturas. Habla de la impropiedad de esa “marca de plural” de indio como creación del contexto colonial. Algunas corrientes actuales, influidas por la etnología francesa y la inglesa, utilizan el término *amerindio* de modo usual, reproduciendo lo que criticaba Bonfil. Estos usos parecen ignorar la historia, los estados, y la diversidad de los grupos socio-étnicos. En relación con esto, muchos grupos son el producto de la historia del encuentro con la conquista y colonización. Hay trabajos interesantes sobre etnogénesis actual y etnohistórica que muestran la emergencia de colectivos sociales que, por determinadas circunstancias históricas, se transforman en pueblos. Ahora a partir del Convenio 169 de la OIT, los propios grupos indígenas o colectivos sociales anteriormente definidos por la sociología, e incluso por la antropología económica, como campesinos, se presentan bajo la categoría de pueblos indígenas, como comunidades. Esto ocurre en todo el mundo, no sólo en la Argentina. Estamos siendo testigos de procesos de constitución de identidades étnicas, y en términos históricos, es lo que debe haber sucedido con los casos más conocidos histórica y políticamente resonantes del pueblo judío, el pueblo palestino, el pueblo armenio, los cuales desarrollan identidades cristalizadas según razones histórico-políticas específicas. Estos símbolos identitarios, y sus consecuencias materiales históricas, se ponen en cuestión, por ejemplo hasta en estudios que uno creería que no tienen mucha ambigüedad hermenéutica como sería la arqueología. En este sentido, la arqueología palestina (cf. *Journal of Palestinian Archaeology*) y la arqueología israelí (cf. *Israel Exploration Journal*) expresan esos dilemas que hay sobre la antigüedad regional, porque ahí se justificaría la precedencia histórica en esos territorios. También

existe una arqueología mormona que apunta a probar “arqueológicamente” elementos de la cosmología y dogmas mormones (cf. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*).

También dentro de los lugares comunes conceptuales que están de moda en el mundo académico actual podemos incluir a antropoceno, perspectivismo, ontología, gubernamentalidad, biopolítica, actor-red, entre otros. Y no siempre tienen la novedad efectiva que aparentan representar; por ello una buena historia y genealogía conceptuales son necesarios para tener un panorama geopolíticamente claro de ellos, y de sus derivaciones posibles.

En relación con lo señalado más arriba, la idea de categoría de localización (Wright 2005) también es relevante, la que se relaciona con la espacialidad de las regiones etnográficas, que crea las condiciones de esta espacialización del tipo: “vos trabajás en Chaco”, “vos trabajás en los Andes”, “vos hacés urbana”. La taxonomía académica de acuerdo con la región/lugar en la que uno trabaja parece generar temas posibles que se pueden investigar para “mantener” la región en el mundo académico. También parece existir una “fobia de la localidad”, entre nosotros, al decir de Segato², por medio de la cual ilustra nuestra reticencia a nombrar y trabajar autores de nuestros círculos o lenguas porque no parecen tener el prestigio internacional de otros, no son moneda de cambio en el mercado simbólico de la academia, el mercado de guiños a modas hegemónicas. Históricamente, tienen prestigio la academia francesa o la norteamericana, porque para nuestra localización geopolítica la legitimación viene de otro lado, o sea, el campo intelectual necesita un capital legitimado. Frente a esto, considero que lo que tenemos que producir es el valor de ese capital, producirlo nosotros, con nuestra práctica, como estas jornadas, hacer congresos, leernos entre todos, sin importar la “tribu”, y también ir a los lugares centrales y exponer las ideas como se pueda, porque no es fácil, por los problemas de apoyo económico, la lengua, entre otros. Segato también propone “provincializar el centro”, por ejemplo los valores hegemónicos (hablo de la antropología pero eso se puede llevar al resto también) de la elección racional, la híper

²Ver <http://www.laondadigital.uy/>

productividad, los índices académicos que son todos del sistema sajón o norteamericano. Hay que relativizarlos, por lo tanto hay que poder cuestionar los principios desde donde piensan “ellos”, o sea, desterritorializar los lugares de producción de conocimiento, descentrarlos, y para eso hay que circular, crear espacios de producción e intercambio, porque el capital se va acelerando con las prácticas, con la interacción. Y también percibir o conocer lo que llamo “fuerzas gravitatorias”, o sea, el efecto de las relaciones de poder en el mundo académico genera esas fuerzas gravitatorias que van haciendo que vos te sientas atraído por las modas académicas. En el caso del perspectivismo, te sentís obligado a citar esa producción, aunque es importante analizar críticamente cuál es la metodología de extrapolación del horizonte mitológico a una fenomenología casi interespecies que no contempla la génesis histórica de las categorías de clasificación de la realidad, es decir la ontología. Entonces por el prestigio de la academia reproducimos de nuevo lo que el estructuralismo hizo en las décadas de 1960 y de 1970. Hay que evitar también lo que Segato (2010) llama “racismo epistémico”, esa idea de que los del Sur producimos el trigo académico, o sea, datos y ellos, los del Norte, producen teoría, siendo siempre la relación del Norte con el Sur totalmente instrumental.

Ahora sí en cuanto a las publicaciones latinoamericanas y argentinas, lo interesante es que cualquiera puede consultar qué se está diciendo por ahí. La lista es incompleta, pero puede ayudar. De México, por ejemplo *Alteridades*, *Nueva antropología*, *Cuicuilco*, y *Encartes*. En Venezuela *Nueva Sociedad*; en Colombia *Antípoda*, *Revista de Ciencias Sociales*, *Revista Colombiana de Antropología*. En Perú *Antropológica*, *Revista Andina*. En Brasil *Mana*, *Anuario antropológico*, *Ilha*, *Horizontes Antropológicos*, *Espacio amerindio*, *Ciencias Sociales y Religión*. En Argentina tenemos *Runa*, *Cuadernos de Antropología Social*, *Avá*, *Mundo de antes*, *Cuadernos de Historia Regional*, *Sociedad y religión*, *Memoria Americana*, *Revista del Museo de la Plata*, *Cuadernos del INAPL*, *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, *Intersecciones*. En Chile la *Revista chilena de antropología*. Hay más por supuesto; es solo una muestra ilustrativa. Esto es un poco la cocina del trabajo antropológico pero también es importante saber que existen estos sitios, y es útil y necesario

circular por esos espacios y no sólo en el propio lugar de uno. O sea aplicar esta conciencia de la geopolítica de la academia al propio ámbito nacional donde nos movemos para así poder ampliar nuestras miradas, capacidad de asombro, y conocimiento de la producción académica más amplia.

El ser-en-el-campo es una estructura existencial que se despliega en la historia y en espacios determinados, los cuales pueden ser tanto “analógicos” al viejo estilo como “digitales” dentro de los ciberespacios, y se hace necesario ver a este ser etnógrafo/a dentro de un marco geopolítico más amplio, dimensión que nos permitirá entender tradiciones, tópicos, modas, problemas y preguntas con más contexto. Considero que esto nos puede devolver la capacidad de agencia, de maniobra y de generación de conocimiento crítico esencial sin estar a la deriva de necesidades temáticas y ecologías académicas que nos llegan muchas veces como caídas del cielo, un cielo donde la Cruz del Sur no aparece. Es tiempo de ver esos cielos, de aquí en adelante, posicionados desde esta parte del mundo, donde esa constelación meridional puede guiar metafóricamente nuestro trabajo por el campo del mundo.

Bibliografía

- Ardener, E. (1987). “Remote areas' some theoretical considerations”. En: Jackson, A. (ed.). *Anthropology at Home*. London: Tavistock, pp.38-54
- Bartolomé, L. J. (1980). “La Antropología en Argentina: Problemas y Perspectivas”. En: *América Indígena* XL(2): 207-215
- Bonfil Batalla, G. (1972). “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”. En: *Anales de Antropología* 9:105-124
- Cardoso de Oliveira, R. (2004). “El trabajo del Antropólogo: Mirar, Escuchar, Escribir”. En: *Avá. Revista de Antropología* 5:55-68
- Certeau, M. de (1984). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.

- Durkheim, E. (1933 [1912]). *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Barcelona: Akal Editor
- Garbulska, E. (2003). "La antropología argentina en su historia y perspectivas. El tratamiento de la diversidad, desde la negación/omisión a la opción emancipadora". En: *Actas I Jornadas Experiencias de la Diversidad*- Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural- Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.
- Hymes, D. (ed.). (1974). *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage Books
- Lazzari, A. (2002). "El indio argentino y el discurso de la cultura: del Instituto Nacional de la Tradición al Instituto Nacional de Antropología". En: Visacovsky, S. y Guber, R. (comp.). *Historia y estilos de trabajo de campo en la Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Lévi-Strauss, C. (1958). *Tristes Trópicos*. Buenos Aires: EUDEBA
- Perazzi, P. (2003). "Antropología y nación: materiales para una historia profesional de la antropología en Buenos Aires". En: *Runa*. 24 (1): 83-102
- Piscitelli, A. y Mendoza, M. (1988). "Los monstruos de la razón. Paradigmas en lucha en la antropología argentina". En: *Revista de Antropología*, Salta, 4:33-42
- Ratier, H. (2010). "La antropología social argentina: su desarrollo". En: *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, Año VIII No. IX: 17-46
- Rushdie, S. (1985). "The location of Brazil". In: *American Film* 10:5-53
- Segato, R. (1992). "Um Paradoxo do Relativismo. O Discurso Racional da Antropologia frente ao Sagrado". En: *Religião e Sociedade* 16 (1/2): 114-135
- Segato, R. (2010). "Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje". En: *Crítica y Emancipación. Revista latinoamericana de ciencias sociales*. 2(3):11-44
- Visacovsky, S. y Guber, R. (comp.). (2002). *Historia y estilos de trabajo de campo en la Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia
- Wright, P. (1995). "El espacio utópico de la antropología. Una visión desde la Cruz del Sur". En: *Cuadernos. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 16:191-20

- Wright, P. (1997). ““*Being-in-the-dream*”. *Postcolonial explorations in Toba ontology*”. Ph.D. diss, Temple University
- Wright, P. (2000). “Postmodern Ontology, Anthropology, and Religion”. In: *Culture & Religion* 1 (1):85-94
- Wright, P. (2001). “El Chaco en Buenos Aires. Entre la identidad y el desplazamiento”. En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 27: 97-106
- Wright, P. (2003). “Fieldwork in the Fieldworld. Anthropological perspectives from the Southern Cross”. In: *Nepantla. Views from the South* 4 (1): 81-96
- Wright, P. (2005). “Cuerpos y espacios plurales. Sobre la razón espacial de la práctica antropológica”. En: *Indiana* 22: 55-74
- Wright, P. (2008). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos, Colección Culturalia
- Wright, P. (2012). “Trabajo de campo en el tiempo: los lugares etnográficos de la antropología de la historia”. En: *Memoria Americana* 20(1):173-181
- Wright, P. (2017). “Entre los giros, los lugares comunes conceptuales y la naturaleza crítica de la antropología. Respuesta a ‘Giro global a la derecha y la relevancia de la antropología’ de Gustavo Lins Ribeiro”. En: *Encartes. Revista Digital Multimedia digital de CIESAS* 1.
- Wright, P. y Ceriani Cernadas, C. (2008). “Antropología simbólica: pasado y presente”. En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 32: 319-348