

## Historias y políticas de la antropología en Colombia

[Entrevista realizada por Elisabeth Cunin a Eduardo Restrepo, Bogotá diciembre de 2004. La transcripción fue revisada y editada por Eduardo Restrepo]

*Elisabeth Cunin: Luis Guillermo Vasco tiene como una crítica muy fuerte frente a todos los antropólogos colombianos que salen del país para estudiar, especialmente en los Estados Unidos. Según él, ustedes se olvidaron de lo que aprendieron aquí, y la antropología que manejan es antropología norteamericana. Qué es lo que le podrías contestar...*

Eduardo Restrepo: Siento que son momentos de formación muy distintos. Vasco pertenece a la primera generación de antropólogos de las universidades, de la Nacional. El contexto social y político de ese momento en Colombia es muy distinto al de los noventa y al actual. Es más, las condiciones de conversabilidad de la ‘antropología nacional’ en ese momento eran muy distintas a las de ahora. Es entendible que Vasco perciba toda la nueva generación como pura y simplemente antropología post moderna, es entendible que la considere reproducción de la antropología gringa. Y hay mucho de eso. Creo que, en efecto, existe un proceso de nominalización de la antropología en Colombia en el cual hay una cada vez mayor influencia de los Estados Unidos, sobre todo en términos de los hitos de discusión que hay en Colombia; pero decir que uno ha olvidado la antropología de verdad-verdad, es una posición que asume ciertos supuestos como que, de un lado, había una antropología de verdad-verdad en Colombia — y, obviamente, él sería la expresión máxima de ella— y, por otro lado, que hay una sola antropología gringa, y que todo el mundo que estudia allá es como una marioneta que no tiene ninguna posibilidad crítica ni de distancia con respecto a su formación, sino que simplemente se limita a reproducirla —aunque hay mucho de eso también—.

*—Cuando tú te refieres al supuesto de la existencia de la antropología colombiana, ¿crees que en la época de Vasco no había?*

No, para nada. Por lo menos había dos grandes tipos, y dentro de esos tipos había muchas diferencias en la antropología en Colombia. Había una antropología que de alguna manera Reichel Dolmatoff era como una de las figuras que lideraba esa tendencia. Era una antropología que estaba muy marcada por Europa y por ciertos principios epistémicos y metodológicos de la científicidad y de la ciencia en general. La otra gran corriente de la antropología, que alguna gente denomina ‘antropología militante’, mucho más extensa, tenía un conjunto de preocupaciones y de problemáticas, entre las cuales estaba precisamente de cómo hacer antropología desde acá y cómo hacerla en las condiciones políticas concretas. Para este grupo de antropólogos, el conocimiento por el conocimiento no tenía sentido,

porque para ellos la antropología es una relación social, y como relación social se inscribe, de entrada, en el plano de lo político. Así, por lo menos habían dos grandes tipos de antropología, y no una sola antropología en Colombia.

—*¿Y esos dos tipos grandes, todavía existen o ya desaparecieron?*

Existen de una manera muy distinta. Esos tipos se consolidan como antropología militante vs. antropología como ciencia, digámoslo así como para usar estas etiquetas como una ayuda, pero las relaciones y tendencias eran y son más complejas que esta simple oposición. Esa distinción se materializó durante los setenta y hasta mediados de los ochenta en el contexto político de consolidación de procesos revolucionarios y de insurgencia, de ascenso del movimiento indígena y de problematización del establecimiento. Entonces en ese contexto la antropología militante se planteaba la intervención en los procesos de empoderamiento, digamos.

—*¿Y de eso se habla Vasco?*

Por supuesto. Además, para Vasco la antropología se constituye con respecto al otro, una antropología desde el sí mismo no tiene sentido. La otra antropología, la de la antropología como ciencia, tenía más un interés por conocer etnográfica y etnológicamente el país. En eso consistía la distinción. Hoy esa distinción se mantiene. De un lado, están quienes piensan que están haciendo ciencia y que la antropología es una ciencia como tal, por lo que la política es exterior, es algo que se viene a sumar después al conocimiento, que es una profesión, que es un dispositivo de producción de conocimiento. Del otro lado, están quienes asumen que la antropología es, de suyo, una posición política.

—*¿Y las dos corrientes tienen sus propias instituciones, tipos de espacio específicos?*

No, no creo. Al mismo tiempo, puedes encontrar ambas concepciones en una universidad. Más aun, dentro de estos que argumentan que la antropología como tal es una posición política, se encuentran matices: desde quienes intervienen en términos académicos, hasta quienes intervienen apuntalando movimientos sociales. De la misma forma, dentro de quienes argumentan la antropología como un dispositivo de producción de conocimientos hay quienes se imaginan produciendo conocimientos de punta, hasta quienes simplemente reproducen en una clase lo que otra gente dice.

*—¿Y crees que esa dimensión más política de parte de la antropología Colombiana es una especificidad de Colombia o de América latina en general?*

Siento que el intelectual público es una figura muy específica de ciertos países de América Latina, diría que hace parte de la ‘latinoamericanidad’ o algo así por el estilo. La división de institucionalidad académica vs. lo político en lugares como Estados Unidos es muy distinta a como opera en Colombia. En Colombia está el aparato universitario, el aparato de producción de conocimientos antropológicos, pero ese aparato no está tan separado, ni está tan lejano de los ámbitos de formación pública en planos concretos, locales, regionales, nacionales. Una de las cosas que discutíamos mucho en gringolandia era como en América Latina, o en Colombia para no irnos tan lejos, la discusión de lo político y lo público está atravesada por personas concretas que asumen ese asunto, en antropología o en otras ‘ciencias’, mientras que en Estados Unidos no era así. Yo si creo que hay una particularidad, una particularidad que está dada por el contexto institucional, pero también credibilidad en las personas. De ahí que no posible hacer antropología de la misma forma en un país como Colombia, que hacerlo en un país donde no haya como las dimensiones y las implicaciones del conflicto, las contradicciones que se tienen que enfrentar...

*—¿Y crees que ese, ese encuentro entre lo antropológico y lo político es pertinente a nivel de producción de conocimientos?*

Por supuesto. Siempre está, incluso para quienes dicen que no. El que digan que no existe responde más a su imaginario donde asumen una separación entre el conocimiento y lo político, pero eso no significa que dicha separación, en sí misma, no sea una intervención política. Para mí no hay un afuera de lo político con respecto al conocimiento. No es que el conocimiento se produce antes y después se le agrega lo político, ni que lo político está al principio y después viene el conocimiento. El conocimiento no es simplemente una herramienta, no es un mero instrumento, ni un contenido neutro en sí mismo que puede ser instrumentalizado de diferentes formas.

*—¿Y eso cómo se entiende a nivel práctico, de la práctica de la antropología, de la metodología, de los temas de investigación, o sea, el papel de la política tiene su influencia en eso?*

Pues hay desde influencias absolutamente evidentes hasta evidencias más sutiles. Evidentes, por ejemplo, aquí, como antropólogo hoy no puedes hacer el mismo trabajo de campo que podías hacer hace diez años. Yo no me puedo mover por el Pacífico como hace diez años. Eso es lo más obvio. Lo más obvio también son las

preguntas, o sea, es un hecho que hace diez años en la agenda de los estudios, afrocolombianos, o como quieras llamarlos, el asunto es, el conflicto no era una prioridad, hoy lo es. Entonces mis preguntas y movilidad, obviamente, están atravesadas por el contexto político colombiano. Ahora, existe otra serie de elementos que son igualmente políticos como cómo diseño la metodología, eso tiene que ver con cómo me relaciono con el otro y qué impacto tiene el conocimiento que se está produciendo ahí en términos de la transformación de realidad y del orden social. Entonces, por todos lados está atravesado por lo político: qué tipo de herramientas conceptuales desarrolló, si mi categorización de 'cultura' responde a una noción semiótica, del intercambio de signos, o trabajo desde una noción donde se evidencia el conflicto y las relaciones de dominación y sumisión desde una noción de de hegemonía...

—*¿Y el reconocimiento tuyo, o sea, como antropólogo, eso es un reconocimiento académico o un reconocimiento más político, más social?*

Son de diferente naturaleza. Digamos que 'dentro' de la academia hay un reconocimiento, pero ese reconocimiento no es un reconocimiento que se da simple y llanamente por cuestiones de contenido, o por cuestiones de publicación —es más, el número de publicaciones que se tenga depende de las relaciones de poder al interior de los antropólogos mismos—. Ese reconocimiento depende de muchas cosas. No es que alguien sea más inteligente o menos, o trabaje más o menos que otro. Ahí ya hay relaciones de poder, adentro de la academia misma. Entonces el reconocimiento es una expresión de esas relaciones de poder. Estas relaciones también existen en el plano del movimiento social, aunque operan de diferente manera. Cuando, por ejemplo, estoy trabajando con un combo concreto, lo hago en cuanto ellos tienen imaginarios sobre conocimiento experto y en cuanto me imaginan con las herramientas que de alguna manera ellos no tienen. Entonces ahí hay posibilidades de intercambio, de trabajo y de reconocimiento... Yo reconozco su proceso político, su lucha en general y ellos pueden reconocer en mí una herramienta para lograr cosas...

—*¿Tú crees que un antropólogo colombiano que viene trabajando solamente en la academia tendría un reconocimiento aquí?*

De hecho, de hecho lo tiene.

—*Vasco dice que es anti antropólogo, que no es antropólogo, y que no es de la academia.*

Uno de los principios metodológicos que tenemos como antropólogos es que no hay que asumir lo que la gente dice de sí mismo como toda la verdad. Es decir, sí, hay que incorporar lo que la gente dice sobre sí, pero más como el conjunto de narrativas que deben ser contrastadas con las prácticas concretas. Eso nos lleva, además, a qué es ser un antropólogo. Y si ser un antropólogo es estar produciendo un tipo de discurso sobre 'lo cultural', estar estableciendo un conjunto de relaciones muy particulares en aras de generar este discurso, entonces Vasco es más antropólogo de lo que él cree. Es más, es una de las figuras más importantes de la antropología en Colombia. Ahora bien, si tú le preguntas a él te va a decir que no es antropólogo; pero él está ahí, siendo interpelado precisamente porque se lo imagina como tal, porque habla desde una institucionalidad específica (así sea contra la misma).

—*Y decías que en la época de Vasco no había antropología colombiana...*

¿Qué se entiende por antropología colombiana? ¿Es la antropología que hace quien ha nacido en Colombia? En mi opinión esto no es así. Para darle contenido a eso de 'antropología colombiana' debe distinguirse entre antropología *en* y *sobre* Colombia, independientemente de si quien la hace nació o no en el país. Pienso que es imposible hacer antropología *en* Colombia sin que sea de alguna manera antropología colombiana. Me explico. El tipo de preguntas y el tipo de inscripción social y política, que es muy particular, marca un estilo de estar, de hacer y de intervenir en la antropología del mundo. Un caso muy obvio, que puede ilustrar eso, es que cuando estaba empezando mis seminarios del doctorado en Estados Unidos, recuerdo cuan difícil era para mis compañeros entender el asunto de cómo se entraman lo político y lo académico. Para ellos era un asunto difícil de pensar, pero cuando yo estaba en la universidad pública nosotros no discutíamos eso, no era una discusión sobre la que íbamos puesto que lo asumíamos. En Estados Unidos había que discutir ese asunto para llegar a un acuerdo o no, era un punto de discusiones no era punto de partida. Obviamente, aquí hay puntos de discusión que en otros lados son puntos de partida, por ejemplo lo laboral, de si la antropología es una profesión o no. En Estados Unidos es un profesión y punto. Para decirlo de otra manera, el sentido común disciplinar de la antropología en Colombia es lo que constituye la especificidad de la antropología colombiana (o, mejor, de las antropologías colombianas)... Ahora bien, además de este 'sentido común disciplinar' también se pueden identificar otras especificidades de la antropología colombiana. En términos de contenido, por ejemplo, ya que estamos hablando de Vasco, ha habido aportes cruciales. La crítica que Vasco le hace a las discusiones de las políticas de la representación y de la textualidad etnográfica que ciertos antropólogos Norteamericanos desarrollaron, me parece fundamental. Su crítica es que la etnografía es una relación social, por lo que las relaciones de poder en el

texto son manifestación de otro conjunto de relaciones de poder más profundas y anteriores que producen a ese tipo de etnógrafo como tal. Vasco se equivoca, sin embargo, en pensar que todo el mundo en Estados Unidos es como Marcuse y que todo no es más que puro textualismo... De ahí la adjetivación de 'postmoderno', pero discutir esto nos llevaría a otro lado. Lo que quiero resaltar es que la 'antropología colombiana' (o antropologías en plural), además de un sentido común disciplinar comprenden una serie de contenidos de orden teórico, metodológico y empírico muy específicos.

— *¿Y eso se podría dar, en cierto sentido, como una tradición nacional de la antropología?*

Sí. El marco del Estado nación importa, por razones de orden sociológico más que por razones de orden esencialista. Este marco define una comunidad de discusión marcada por problemáticas, es una comunidad de intercambio definida por cómo circulan recursos, por cómo circulan publicaciones, cómo circula gente e ideas. Creo que los Estados Nación, no solamente aquí en Colombia, marcan las historias y trayectorias disciplinarias, pero no por una suerte de esencia, o sea, yo creo que eso de la latinoamericanidad o de la colombianidad cuando se plantea en términos esenciales y no institucionales, sociológicos, históricos, pierden toda capacidad de análisis.

— *Y al mismo tiempo, ¿existe un sentido común antropológico globalizado?*

Sí. Precisamente la discusión que tenemos en la Red de Antropologías del Mundo (*World Anthropologies Network*) es para poner en evidencia el sentido común antropológico de la disciplina en el mundo en general. Se asume que existe un conjunto de tradiciones, unos objetos y unas metodologías que constituyen las disciplinas. Se asume qué es una disciplina. Todo eso pasa a ser parte de los supuestos desde los cuales hay una comunidad transnacional de conversación antropológica. Esa comunidad transnacional de conversación antropológica tiene como ciertos 'héroes culturales', digámoslo así, ciertos implícitos que otra gente no puede entender si no los comparte. Pero también tienen posiciones, no todo el mundo habla de la misma manera y no todas las voces pueden ser escuchadas. Es más, no todo el mundo 'puede hablar' —para usar esa conocida metáfora— en esa comunidad transnacional de argumentación. Pero sí; la antropología más que algo definido por un objeto, o por una metodología, es más una práctica: una práctica sociológica e institucionalmente encarnada, responde a una subjetividad desde quienes la hacen, pero que también tiene unas articulaciones con los contextos en los que se desarrolla. Por eso es que pienso que hay que desontologizar a la antropología. Detrás de la noción de etnología no hay una palabra distinta, sino que

hay una manera diferente de entender una serie de problemáticas de las que constituyen la antropología cultural. Entonces, creo que es necesario desontologizar o desesencializar la antropología: no pensar qué es La Antropología, con mayúsculas, sino que hay múltiples antropologías, que existen relaciones de poder inmanentes a la producción del conocimiento antropológico, que eso explica por qué unos asuntos emergen en ciertos momentos y no en otros, y eso implica por qué unos sujetos pueden hablar y no otros. Este planteamiento no es la discusión de los ochenta de que debido a una geopolítica fisicalista de países que están arriba y otros abajo. El planteamiento es más complejo porque supone que las relaciones de poder están también al interior de los países ‘metropolitanos’ no sólo en la ‘periferia’ o en el ‘sur’. En las ‘metropolis’ también hay una correlación muy fuerte en términos de qué aparece y qué no, cómo se habla, cómo se escribe, todo el asunto del canon. Detrás de la noción del canon hay toda una condensación, una sedimentación de relaciones de poder y de prácticas de múltiples generaciones, y eso es lo que tenemos que entrar a pensar. Entonces yo sí creo que existe una suerte de sentido común antropológico globalizado y que amerita ser problematizado.

*—¿Y eso, ese sentido común no es lo que se podría llamar una cierta universalidad de la antropología?*

Si lo vemos como una universalidad de lo concreto, sí. Pero cuando vamos al detalle de ese sentido... por ejemplo, existen ciertos personajes referentes como Lévi-Strauss. Ahora bien, cómo se lee Lévi- Strauss hoy en Bogotá es muy distinto de cómo se lo lee en otro país. Entonces es darle más la dimensionalidad de las comunidades locales, las comunidades locales de interpretación y de práctica. Si es una universalidad entendida así, sí; pero no es ninguna universalidad trascendente que defina una racionalidad antropológica de una vez y para siempre e independientemente de los lugares y de sus anclajes. No nos dejemos engañar con palabras que parecen iguales, o por cosas que creemos que son iguales. Aunque en un plano lo pueden ser, en otros planos no. Por ejemplo, en la tradición estadounidense la noción de ‘cultura’ tiene tantas ‘versiones’ como antropólogos hay. La noción de ‘cultura’ también interpela otras tradiciones, pero de manera diferente. Algunos, incluso, llegando a argumentar que la antropología tiene que empezar a pensar más allá de la cultura. El contenido concreto de lo antropológico también varía sustantivamente, aunque se esté usando la ‘misma’ palabra. Por antropología en Estados Unidos, dado el fantasma boasiano de las cuatro ramas que aun se mantiene por inercia institucional, se establece un encuadre muy distinto a México, Perú, Brasil o Bolivia, donde la arqueología o la antropología física constituyen disciplinas independientes o campos de otras disciplinas pero no de la antropología. Si esto sucede en términos institucionales, mas complejo es aun en

planos como sus amarres con las subjetividades o con las intervenciones sociales. Así que una definición universalista de la antropología sólo tiene algún sentido si se la refiere a unas comunidades de argumentación, preferentemente localizadas en poderes concretos. En ese sentido sí podría yo hablar de lo universal, pero ya sin un contenido concreto como universal.

*—O sea, que no hay una universalidad de contenido de la antropología...*

No, no, nunca la ha habido...

*—Ni de los conceptos de la antropología...*

Ni siquiera de los conceptos, ni siquiera del proyecto antropológico; es más, ni siquiera en un solo país, escoge el país que sea... Hablo mucho de Estados Unidos porque lo conozco un poquito más, fuera de Colombia. Si examinas a Estados Unidos el proyecto antropológico no es uno, sino que hay múltiples proyectos antropológicos. Si tomas principios de siglo, mitad, los ochenta, y finales, tu ves grandes quiebres nombrados con grandes etiquetas teóricas. Pero también, en un mismo momento, no encuentras una homogeneidad con respecto al proyecto ni a los objetos... Nosotros desencializamos las identidades de los otros, las prácticas de los otros, pero tenemos todavía una visión muy esencial para pensarnos a nosotros mismos como antropólogos. Al igual que las identidades uno no las piensa en términos universales o esenciales, así los actores que las desarrollan las planteen de esa manera, entonces tampoco hay que creerles a los antropólogos lo que los antropólogos digan de sí mismos, o mejor, hay que creerles pero su discurso en tanto un dato a ser analizado.

*—O sea, que no te puedo creer tampoco a ti.*

Tampoco a mí, en efecto... espero que no lo hagas (risas)

*—Y entonces, precisamente, la antropología no es solamente como un estudio de la diferencia, sino también como un discurso que viene de la diferencia...*

La antropología es una intervención de desnaturalización de la mismidad desde la diferencia. En esto estoy de acuerdo con bastantes antropólogos como, por ejemplo, con Marcus y Fisher y su noción de la antropología como crítica cultural. Pero hay muchos otros antropólogos que dicen que la antropología es una reflexión sobre la alteridad, la otredad, la diferencia. A mí me parece que no. La antropología es, en sus mismos tuétanos, una tecnología colonial; hoy tanto como antes porque está entrampada en los principios de la modernidad, del discurso experto,

del etnocentrismo... y si no veamos todas las políticas alrededor de la cultura que se generan en los últimos años. La noción de cultura que fue marcada por la elaboración de los antropólogos, ha devenido cada vez mas en objeto de intervención política explícitamente definido desde los movimientos sociales, desde múltiples planos. Entonces, no solamente en su forma sino también en su contenido, no se puede pensar a la antropología por fuera del proyecto moderno y entendiéndola como una técnica de colonización del mundo. Y eso es lo que los antropólogos hacemos tiende hacia desnaturalización del mundo, a la problematización del sentido común, a partir de una elaboración de un tipo de conocimiento.

*—Pero tú crees que esa relación un poco de imitación está dentro de la definición del proyecto mismo de la antropología, o eso es una casualidad histórica.*

—La relación entre antropología y colonialismo es un hecho histórico. En cierto momento, en términos de la división del orden del conocimiento, a la antropología asumió el ‘salvaje’ y el ‘otro radical’. Esta división se superpone con proyectos, o con espacios de colonización. Ahora bien, lo que estoy sugiriendo es que la antropología, en tanto saber experto, no puede dejar de ser un proyecto colonial. Aquí, no estoy hablando de colonialismo en el sentido de que un país o un Estado tiene dominio sobre el territorio, la fuerza del trabajo y la riqueza de otro lugar que se asume como colonia. Al contrario, estoy hablando es que en términos epistémicos la antropología es colonial y no puede dejar de serlo, porque es una disciplina, es un discurso experto, porque pertenece a la modernidad, porque en tanto antropólogos somos interpelados por una serie de supuestos de ordenamiento del mundo, de conocimiento del mundo que trasciende a la antropología. Entonces a eso me refiero cuando planteo la relación inmanente entre antropología y colonialidad. La modernidad tiene por lo menos dos caras: está la cara de emancipación que constituye una actitud, una suerte de ontología histórica única de los modernos, pero también tiene un lado de sujeción, como la colonización del mundo vida. Es por esto que sugiero que la antropología no puede dejar de ser colonial. La gente de los estudios de la subalternidad ha trabajado mucho eso con la historia, o sea, la historia en tanto disciplina no puede dejar capturar ni representar los pasados subalternos en cuanto tales y en sus propios términos. Si la historia como disciplina (como una manera institucionalmente regulada de ordenar, de pensar y de entender las relaciones de la representación del pasado y la verdad), tomara seriamente las memorias subalternas o los pasados subalternos implosionaría. Lo mismo pasa con la antropología por que existen unos cánones de relaciones entre categorías, de formas de construir narrativas de conocimiento, de formas de intervención y de entendimiento del mundo, que va mucho más allá de la voluntad de los individuos ya que estos son

producidos e interpelados en por esos sentidos comunes disciplinarios que se enraizan en los de su locación social e histórica. Algunos sociólogos han trabajado cómo la economía se inventa en un momento determinado. No estoy hablando de la economía como ciencia o como disciplina, sino la economía como orden de lo social. Igual sucede con lo social como esfera separable desde la cual se piensa e interviene sobre el mundo. Lo cultural también.

—*¿O sea, crees que la antropología no puede salir de esa relación de dominación y de poder?*

Sin dejar de ser lo que ha sido, no.

—*¿Y qué significa dejar de ser lo que ha sido?*

Un conocimiento experto ligado a una institucionalidad donde existen pregrados, postgrados, publicaciones, congresos... Toda la parafernalia institucional y social que define al antropólogo como un experto: experto ante el Estado, experto entre otros antropólogos, experto ante otros conocimientos, ante otros científicos sociales. Eso, no lo desapareces con un acto de voluntad.

—*Y lo que hacía Vasco entonces, ¿era ese tipo de otra antropología o no?*

En cierto sentido, sí. Vasco articulaba de una manera muy particular un cuestionamiento a esa institucionalidad antropológica con unas problemáticas y unas luchas concretas. Aunque no se vea como tal, él encarnaba uno de los dos polos que mencionaba anteriormente de la antropología en Colombia. En el otro estaba Reichel Dolmatoff. A pesar de que en sus narrativas tome distancia de verse a sí mismo como antropólogo, no se puede negar que estaba institucionalmente hablando desde el lugar del antropólogo: enseñó en el departamento de antropología de la Universidad Nacional, publicó una serie de artículos y libros (que van desde descripciones etnográficas convencionales hasta ejercicios conceptuales y de encuadres metodológicos absolutamente novedosos), fue un mediador y referente importante para no pocos de sus estudiantes. Igualmente, uno puede preguntarse hasta dónde introdujo rupturas y hasta donde reprodujo supuestos no solo de la tradición marxista, sino también de la antropología convencional.

—*¿Tú en qué corriente te ubicas?*

De entrada me asumo como un actor político que tengo una posición de intervención desde la academia, desde la antropología y los estudios culturales.

Soy un ser político. Mi vida me lleva, por razones arbitrarias, a estar aquí y pienso que desde aquí puedo hacer mejores cosas que las que podría hacer en otros lados. Para mí en la academia existe una intervención política de cabo a rabo, una intervención que pasa por todos los flancos, desde cómo pienso los derechos de autor, hasta como pienso la relación con la gente con la que estoy trabajando, y por qué estoy trabajando esto y no otra cosa, o por qué hago esta cosa y por qué no estoy trabajando una consultoría para otra cosa, o sea. Por tanto, incluso si solo hablamos de lo académico, me imagino como un ser político.

—*¿Pero desde una posición de dominación también?*

Por supuesto. Creo que uno de los puntos más ingenuos es pensar que uno está por fuera del poder o que uno es simplemente un lugar en el cual se ejerce el poder. Sé que estoy inscrito en la elite antropológica, gústeme o no me guste. Sé que eso me permite hacer ciertas intervenciones que a otra gente no se le 'permite'. Sé que puedo hacer unos ruidos que a otra gente no puede. Ahora bien, como sujeto político pienso que son intervenciones que debo hacer, no porque sea mejor o peor que otros lugares de intervención, sino porque estoy aquí y no estoy en otro lado.

—*O sea que eso es una instrumentalización, también, de tu situación de poder.*

Uno no es depositario del poder, ni es simplemente un lugar donde el poder es ejercido. Por supuesto que hay relaciones de subalternización, por supuesto que hay ejercicios de dominación. Entonces eso que llamabas antes reconocimiento es eso. El reconocimiento es poder hacer unos ruidos y no otros; pero el reconocimiento no es un reconocimiento simple, hay múltiples, para una gente y no para otra. Es un asunto de relaciones entre toda la gente. Por eso pienso que una agenda urgente en la antropología en Colombia es descentrar la antropología y sus supuestos de autoridad y autorización. El hecho de tener un doctorado en Estados Unidos, y el hecho de poder manejar cualquiera de las discusiones teóricas en detalle desde las cuales se ha consolidado un imaginario de autoridad y autorización en Colombia, le permite a uno por lo menos disputar cierta gente que se ha empoderado y hace rato que viene ejerciendo unas relaciones de poder institucionalmente avaladas para empujar ciertas agendas en la antropología. Por eso pienso que esto hace parte de lo político al interior mismo de lo académico.

Ese es un asunto de disputa de la colonización intelectual. Si en el plano político la disputa es sobre imaginar un mundo por fuera de la predica neoliberal, en la

antropología se refiere a la disputa por su definición. De ahí que es un asunto político imaginar a la antropología de otra forma, pluralizarla, evidenciar los cánones y sentidos comunes naturalizados que apocan múltiples formas de conceptualizar y hacer las antropologías. Si en el plano de lo político el planteamiento se condensa en que ‘otro mundo es posible’, con el conocimiento experto hay que pensar que otro conocimiento es posible, o mejor, hay que pensar de otro modo, hay que descolonizar lo experto los conocimientos, descolonizar el conocimiento... No se puede ni siquiera empezar a hablar si se está desde afuera, pero si estás desde adentro, y sabes jugar las reglas, y eres uno de los jugadores centrales, puedes jugar de otro modo y empezar a hacer cosas que en otra gente no se permitiría... Si soy el presidente del Fondo Monetario Internacional, y tengo una posición absolutamente crítica frente a todo el discurso y al aparataje que el Fondo Monetario Internacional representa, ese tipo de intervenciones tienen un efecto distinto a la marcha de alguien que no tiene ninguna relación con el Fondo Monetario Internacional. El ejemplo es para ilustrar que son múltiples los lugares de intervención.

*—Y no crees que para llegar a ser, por ejemplo, presidente del Fondo Monetario Internacional, ¿no es cualquier persona, no? Entonces hay que aplicar las reglas de juego y hay que estar de acuerdo con ellas. Es lo mismo con los antropólogos que tienen que conocer, por ejemplo, los conceptos, las metodologías, y ellos entonces, como están adentro, pueden quebrar ese sistema, o al contrario, ¿como ya están adentro, lo único que pueden hacer es reproducir ese sistema?*

—No es una disyuntiva, sino una conjunción. Son las dos cosas: al mismo tiempo es un proceso de subversión y un proceso de reproducción. De hecho existen ciertas relaciones de poder, y esas relaciones de poder están definidas y marcadas por regulaciones rituales, institucionales, etcétera, etcétera. Si uno quiere modificar ese sistema hay dos opciones: está la opción desde ‘afuera’, esto es, arrasarlo y poner otra cosa ahí, la noción de revolución. La otra opción es, de alguna manera, jugar el juego y en tanto se juega se reproduce el juego, pero también se subvierte. Con lo el ejemplo del Fondo Monetario Internacional hacía una metáfora para mostrar cómo desde ‘adentro’ las intervenciones pasan por otros circuitos y densidades, no necesariamente más efectivas que las de ‘afuera’.

Volviendo a la antropología. Como hay tantos juegos que definen a la antropología, entonces puedes jugar y no jugar a ciertos juegos; lo cual es un asunto de orden político y ético. Apostar por un conocimiento, y no sólo antropológico, que sea una herramienta para cambiar relaciones sociales concretas e inmediatas, pero también relaciones en el mundo en más amplia escala espacial y temporal. Así, las relaciones de clase se reproducen en la antropología, y eso hay que pelearlo en

aras de abrir las condiciones de posibilidad de la descolonización o la descentración de la antropología en Colombia. Ahí entra un proyecto de doctorado en el país de alta calidad. No es un proyecto para empoderar una antropología propia, pura, sin ninguna contaminación, sino para problematizar la elite antropológica en el país que se reproduce apelando a mecanismos como ser los únicos que cuentan con un doctorado.

—*¿Y cómo ves la cuestión de la antropología colombiana hoy?*

Hay un cambio impresionante. La antropología en Colombia en cinco años no va a ser nunca más lo que fue. Estamos atestiguanado una historia de transición impresionante, un fenómeno generacional muy importante. El hecho de que los antropólogos que hicieron antropología en Colombia ya se están jubilando, es un punto que tiene grandes implicaciones como el hecho mismo de que la antropología ya no es simplemente indilogía. Por indilogía no entiendo el estudio de los indios, sino esa noción de una antropología de la alteridad esencial, una radical otredad. Así, la indilogía se puede hacer en una ciudad como Bogotá o Nueva York en temáticas tan de ‘punta’ como transnacionales o de las tecnologías virtuales. Al darse el relevo generacional, ha ido declinando la indilogía que era predominante en la antropología hasta hace diez o quince años atrás. El tipo de preguntas que están interpelando a la antropología en Colombia, ya no es tanto el de cómo definir, entender y conservar una indianidad como alteridad radical, sino el de comprender la/s modernidad/es como hecho cultural y político que atraviesa de múltiples formas el cuerpo social. Las preguntas por la identidad y la diferencia adquieren, entonces, otros sentidos y direcciones. En términos del país, los antropólogos están en lugares y en posiciones distintas a las de hasta hace una décadas. Para decirlo en pocas palabras, creo que están cambiando los términos de y la gente que participa de la conversación antropológica en el país. Que en el departamento de la Javeriana se puede hacer antropología a secas, sin arqueología, eso es un signo de que han cambiado cosas. El hecho de que en el departamento de la Universidad del Magdalena se le esté dando énfasis al Caribe, a una antropología del Caribe, eso constituye una experiencia interesantísima que viene introduciendo en la conversación un combo de gente y de problemáticas con una perspectiva y desde una locación muy. En fin, creo que las cosas están cambiando y rápidamente.

—*¿Y por qué es tan importante que haya esa descentración?*

Yo creo que eso le va a permitir otros ojos y otras voces a la antropología en Colombia, va a ser menos unidimensional, menos ligada a un grupito en un lugar

muy concreto, en un lugar social, geográfico e histórico concreto... La diversidad es clave.

—*¿Pero no hay ese riesgo de esencialización de esa identidad?*

—Seguramente muchos van a argumentar desde el esencialismo, pero no por ello se debe caer en el extremo de desconocer la relevancia del descentramiento y pluralización de los lugares de enunciación de las antropologías en Colombia. Frente a las narrativas esencialistas (de aquellas que argumentan que porque el color de mi piel es de esta forma o porque nací en tal parte entonces soy necesariamente un subalterno y represento a la subalternidad estando en una posición epistémica, moral y política privilegiada) mi posición ha sido la honestidad intelectual, esto es, decirle al otro lo que pienso evidenciando las problemáticas teóricas y políticas de dichas narrativas. Respetar a otro es ser honesto con él, no tratarlo como un menor de edad (en sentido kantiano), como alguien con el que no se puede discutir de tú a tú sobre sus narrativas y, al mismo tiempo, escuchar lo que tiene para cuestionar de las propias.

—*¿Y porqué es tan importante para ustedes lo de Santa Marta?*

Hay dos razones. Una porque el Instituto Colombiano de Antropología es para el país en general no para Bogotá ni para que solo un puñado de privilegiados tengan condiciones favorables para hacer sus propias investigaciones. Santa Marta es Colombia, y el Caribe es Colombia. También esta que la gente del Caribe piense esa región. Y, en otra escala, apunta al descentramiento de la antropología colombiana que he mencionado. No es por que alguien nació en Barranquilla que se va a meter en la antropología del caribe, en esa locación histórico-social-regional, puede hacerse unas preguntas y un estilo de elaboración de la antropología, que no solamente va a enriquecer la antropología de esa región, sino que va a confrontar, de alguna manera, la antropología en Colombia. Es más, pienso que se podría hacer antropología del caribe en Bogotá, y no es porque un ‘costeño’ venga a Bogotá. El asunto es más complejo. Constituye un proyecto absolutamente legítimo en términos de la antropología, pero también en términos de abrir, descentrar a Bogotá como un centro intelectual.

—*¿Tú crees que la antropología del Caribe en Bogotá, sería diferente a la antropología del Caribe en Santa Marta?*

No y sí. Describiría la antropología del Caribe o la antropología colombiana como una perspectiva o, mejor, múltiples perspectivas. Pero si bien distingo modalidades de pensar antropológicamente ligadas a contextos institucionales, sociales,

regionales específicos, no considero que sean expresión mecánica de los mismos. Esto es, el hecho que alguien haya nacido en Santa Marta no significa que lo que hace es ‘antropología del Caribe’ así este trabajando sobre una temática en el Caribe y desde un entramado institucional caribeño. Diría más aún, la antropología del Caribe (o las antropologías del Caribe) pueden hacerse en plena Bogotá o Medellín, sobre temáticas para nada relacionadas con la gente o la región del Caribe en estas ciudades. Si la pensamos como perspectiva, esta no depende del dónde se operativiza, sino de los andamiajes conceptuales y metodológicos que la definen. Además, plantearse lo de las antropologías del Caribe problematiza la noción de la antropología colombiana.

—¿Y se problematiza la narración del Caribe, no?

Por supuesto. La narrativa del Caribe es una narrativa política ligada a políticas de la representación y de la identidad. Cuando las generaciones que se están formando en antropología en la Universidad del Magdalena lleguen con otro tipo de herramientas de análisis, seguramente que el Caribe como narrativa, como imaginario político-cultural, no va a ser lo mismo que es hoy, así el proyecto inicial de formación esté basado en ese discurso. El hecho de que un sujeto sea producido por un discurso, no garantiza que reproduzca ese discurso; es más, ese sujeto, precisamente por ser producido por ese discurso, está en unas condiciones particulares para su transformación.

—Y tú, para terminar, estabas hablando ahorita de las poblaciones negras y el papel de la antropología en eso, ¿tú crees que uno de los cambios de la antropología en Colombia es precisamente eso de cuando se pasa del estudio de lo indígena a lo de los negros, y en eso se empieza esa desesencialización del otro?

—No, ahí no está el quiebre. Es más, pienso que la antropología en Colombia empezó a estudiar a los negros, y todavía lo estudia desde una matriz claramente indianista. Esto es, al negro se lo indianiza, se lo representa como una alteridad radical, con una cultura discreta y separada en aras de ‘visibilizarlos’ en la disciplina. El punto, a manera de ver, es que ante esta ceguera disciplinaria no es un quiebre el indianizarlos. La ruptura más profunda pasa por problematizar la indilogía de la que hablábamos anteriormente. Entonces el quiebre no es empezar a estudiar negros, ni el quiebre es empezar a estudiar la ciudad. El quiebre es cuando se pasa de la indilogía a una antropología de la modernidad, o una antropología de la contemporaneidad. El quiebre no es uno entre el esencialismo versus constructivismo. El quiebre está en cuáles son las categoría de análisis desde las cuales se instaura y se define lo cultural como perspectiva de análisis antropológico. El quiebre de la antropología en Colombia se da en la primera mitad

de los noventa asociado a problemáticas como la nación, las políticas la identidad, los movimientos sociales, el multiculturalismo de Estado, la modernidad, la contemporaneidad.