

LA ANTROPOLOGÍA DE CARA AL SIGLO XXI. COMENTARIOS DESDE LOS MÁRGENES DEL IMPERIO

Marie France Labrecque

Université Laval

correo electrónico: marie-france.labrecque@ant.ulaval.ca

RECIBIDO: 1 DE JUNIO DE 2017; ACEPTADO: 2 DE SEPTIEMBRE DE 2017

Resumen: Se analiza la situación de la antropología canadiense, el lugar que ocupa en el mundo y sus aportaciones al conocimiento de la población autóctona de Canadá, integrada por los miembros de las Primeras Naciones y los Inuit. Se reflexiona en torno a temas del presente y el futuro de la antropología como una disciplina científica, así como en sus aportaciones al conocimiento del mundo contemporáneo.

Si bien la antropología canadiense ha hecho importantes aportaciones al conocimiento, hasta hoy no han tenido mucha influencia sobre la antropología mundial. Tampoco han tenido gran impacto sobre las condiciones deplorables en las que vive la población autóctona. Esta situación posiblemente se debe a su sobre-determinación por paradigmas que vienen de fuera, sobre todo, de la antropología estadounidense, británica y francesa.

Palabras clave: Antropología canadiense, población autóctona, Primeras Naciones, Inuit.

Abstract: This article analyzes the situation of Canadian anthropology, the place that it occupies in the world and its contributions to the knowledge of the native population of Canada, composed of the members of the First Nations and the Inuit. It reflects on issues of the present and future of anthropology as a scientific discipline, as well as its contributions to the knowledge of the contemporary world.

Although Canadian anthropology has made important contributions to knowledge, until today it has not had much influence on world anthropology. Nor have they had a great impact on the deplorable conditions in which the native population lives. This situation is possibly due to its over-determination by paradigms that come from outside, above all, from United States, British and French anthropology.

Key words: Canadian Anthropology, native population, First Nations, Inuit.

INTRODUCCIÓN

La razón por la cual el subtítulo de este artículo es “Comentarios desde los márgenes del imperio”, es porque considero que es importante que sepan desde qué postura estoy hablando. Soy una antropóloga francocanadiense que vive y trabaja en la ciudad de Québec. Vengo de un país que no tiene una tradición antropológica propia. Por supuesto, una gran parte de mis colegas canadienses, sobre todo los de habla inglesa, dirán que estoy equivocada, que la antropología canadiense ocupa un lugar especial en el mundo por su trabajo sobre los autóctonos de Canadá o, mejor dicho, sobre las Primeras Naciones y los inuits como ellos se llaman a sí mismos actualmente.¹ Sin embargo, si bien los trabajos antropológicos relativos a las Primeras Naciones son originales y de calidad, por una parte no han tenido mucha influencia sobre la antropología en su conjunto y, por otra, no tienen o no han tenido gran impacto sobre las condiciones deplorables en las cuales los autóctonos viven. Uno de los autores que ha trabajado sobre la historia de la antropología canadiense atribuye esta situación al hecho de su sobredeterminación por paradigmas que vienen de fuera (Dunk, 2002: 30). De hecho, los marcos teóricos se sitúan en la confluencia de las escuelas británica, estadounidense y francesa, teniendo esta última mayor influencia en los antropólogos francófonos de Canadá. A esta sobredeterminación desde el extranjero se suman las condiciones generales de la antropología en tanto que disciplina que se hace en Canadá o en otras partes del mundo, en condiciones que muy a menudo se perciben como “problemas”.

LOS PROBLEMAS DE LA ANTROPOLOGÍA

¿Cuáles son los problemas de la antropología? Los más citados son tres: 1) que la antropología ha perdido la marca distintiva que residía en su método, que es la etnografía, en su concepto principal que es la cultura y en su territorio que era el de las sociedades no occidentales; 2) que ya no tiene un objeto de estudio que le sea propio; 3) que las sociedades o culturas locales ya no son tan locales o más aun, algunas no lo son para nada (Comaroff, 2010: 525-526). Un ejemplo de ello es la Red a la cual he pertenecido desde hace unos años y que se llama *Red de investigación y de conocimientos relativos a los pueblos autóctonos*,² integrada aproximadamente por 250 investigadores internacionales, la mayoría de Canadá. De estos, los antropólogos no son sino una minoría, a pesar del tema que, hasta hace poco,

¹En el francés de Canadá no se usa la palabra “indigènes” que sería la traducción literal de “indígenas”. El término “autochtones” se aplica a las cuestiones relativas a las Primeras Naciones (los amerindios), a los inuits y a los métis. En este capítulo se usará la palabra “autóctono” cuando se trata de Canadá, e “indígena” cuando se trata de otros lugares del mundo.

²Se trata de la Red DIALOG, véase: <<http://www.reseaudialog.ca/>>.

era el principal de la antropología canadiense. De esta manera, se podría considerar que el alcance de la antropología, por lo menos en el área de los estudios autóctonos, ha retrocedido. En otras palabras y más allá de los anuncios de la muerte inminente de la antropología, los problemas o “el” problema aparentemente gira alrededor del conocimiento antropológico y del “valor agregado” (Comaroff, 2010: 527)³ de la antropología. De hecho, con relación a las otras disciplinas que encontramos en esta red, como la geografía, el derecho, el trabajo social, las ciencias políticas, etc., nos podemos preguntar sobre el aporte específico de la antropología en términos de conocimiento, ya que los especialistas de esta no tienen el “monopolio” sobre la población autóctona.

Esta cuestión sobre el conocimiento antropológico no es novedosa. En las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado, muchos de nosotros pensábamos que este conocimiento estaba “podrido hasta la médula” (Comaroff, 2010: 525) por su esencialización de la cultura y de los pueblos. Uno de los problemas que han sido identificados con relación al conocimiento es que éste ha sido dominado por la antropología estadounidense, como lo escribe María Teresa Sierra (2010: 222). Eso va de la mano con el hecho que los conocimientos y las culturas subalternas han sido suprimidos desde las conquistas europeas. Ese saqueo se ha consolidado en el continente americano por procesos neocoloniales. En Canadá, por ejemplo, las poblaciones autóctonas han sido colonizadas desde el interior por el gobierno mismo, el cual a finales del siglo XIX, emitió la “Ley sobre los Indios” en la cual los ubicó como menores de edad. Además de ser colonial, esta ley era patriarcal ya que, dentro de su marco, las mujeres autóctonas que se casaban con un no autóctono perdían su estatus indio, mientras un varón autóctono casado con una mujer no autóctona, conservaba su estatus. A pesar de varias enmiendas, esta situación de desigualdad entre hombres y mujeres, y entre la población dominante y las autóctonas sigue prevaleciendo hoy día para la mayoría de las Primeras Naciones. Este es el marco dentro del cual los antropólogos canadienses han tenido que trabajar, dando un matiz neocolonialista y patriarcal a la producción del conocimiento.

Pero, ¿qué queremos decir por “conocimiento” hoy día?, ¿conocimiento de qué?, ¿conocimiento de quién? (Fabian, 2012: 444) y ¿conocimiento para quién? Definitivamente el conocimiento antropológico no es solo de los antropólogos y tampoco les pertenece exclusivamente. Para entender este planteamiento, uno tiene que examinar el proceso de producción del conocimiento en su conjunto. Aunque no siempre lo hemos reconocido, el conocimiento no es un estado de cosas, sino una dinámica que requiere interacción y comunicación. En las palabras de Fabian:

³Todos los términos y citas originalmente en inglés o francés han sido traducidos por la autora.

Si tuviera que nombrar una realización (no solamente un resultado) a partir de décadas de crítica epistemológica (...) sería lo siguiente: siempre y cuando la antropología cultural apoye sus pretensiones en fuentes o documentos descubiertos o elaborados en el transcurso de las prácticas de investigación empírica que llamamos trabajo de campo, ninguno de los criterios de lógica, de estética y ciertamente menos de retórica, son suficientes para determinar lo que cuenta como conocimiento. Nuestra empresa, aunque puede implicar análisis y semiosis, explicaciones e interpretación, requiere interacción y comunicación, y eso la hace sobre todo pragmática. ‘Pragmática’ significa que la suerte de conocimiento que buscamos *cambia* el que conoce (Fabian, 2012: 447. *Cursivas del autor*).

Varios antropólogos, específicamente los del llamado “tercer mundo”, han insistido sobre “la necesidad de subvertir las políticas existentes del conocimiento y de tomar en serio los discursos antropológicos plurales y situados geográficamente” (Lins y Escobar, 2008: 35). De esta manera, los conocimientos locales “...incluyendo a aquellos de los antropólogos locales, se han desarrollado en medio de tensiones epistemológicas y políticas que no pueden ser asequibles únicamente en términos académicos” (Lins y Escobar, 2008: 37). Por cierto, el despertar indio, del cual las Primeras Naciones de Canadá fueron actores muy dinámicos, ha constituido un reto para la antropología y los antropólogos que ya no pueden hacer sus investigaciones *sobre* los autóctonos, sino *con* y *para* ellos. Al respecto, se puede consultar un trabajo ya casi clásico de Linda Tihiwai Smith publicado en 1999 bajo el título “Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples” que a la vez toma en cuenta los aportes del feminismo crítico. Dentro de este enfoque también se pueden citar a los trabajos de Chandra Mohanty, entre los cuales está “Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial” (Mohanty, 2008, publicado originalmente en inglés en 1998).

Una mayoría de antropólogos reconoce actualmente que el conocimiento no es neutro, que se apoya en una relación de poder y que, por lo tanto, es una cuestión profundamente política. Si bien esta cuestión ocasionaba pronunciamientos con los que daban ganas de abandonar la disciplina hace 30 o 40 años, hoy día hay varias maneras de abordarla. Una de estas maneras se sitúa en la antropología comprometida, que lleva al conocimiento antropológico a poner la atención en los medios de comunicación, para luchar precisamente contra los usos abusivos del conocimiento (como el uso militar), o que comparte la producción del conocimiento y del poder con los miembros de las comunidades con las cuáles trabajamos (Low y Merry, 2010: S204, S209). Definitivamente, el conocimiento no puede ser un fin en sí mismo. En este sentido, Lins y Escobar plantean que “todas las antropologías—incluyendo por supuesto a las hegemónicas— son capaces de contribuir de manera dialógica en la construcción de un conocimiento más heteroglósico y

transnacional” (Lins y Escobar, 2008: 16-17). Se reconoce que existen múltiples conocimientos o formas de conocimientos localmente situados (Lins y Escobar, 2008: 37). Hay que remarcar que hablar de la antropología en plural es una manera de retar a la hegemonía metropolitana y las definiciones institucionales de nuestra disciplina (Fabian 2012: 440).

A pesar de este reconocimiento, la antropología se enfrenta con la cuestión más amplia de la economía del conocimiento en espacios ahora globalmente fragmentados (Lins y Escobar, 2008: 39). Es en este tipo de espacios fragmentados y discontinuos que a partir de hoy constituyen los objetos de la antropología (Marcus, 2002). En gran medida esto se debe al contexto de la transnacionalización, con la cual muchos de los componentes de la vida cotidiana de las Primeras Naciones y de los pueblos autóctonos del mundo están determinados, aunque no necesariamente lo sepan. Están, por ejemplo, las convenciones internacionales tales como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) o la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que pueden incidir en la vida cotidiana de los pueblos originarios. Lo mismo sucede con las mujeres cuya suerte, por ejemplo, tratándose de la violencia, depende de niveles internacionales, cuando todos los otros recursos nacionales se hayan agotado. Depende, en estos casos, de la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer.

Es en este contexto que la antropología social y cultural están emprendiendo un proceso sostenido de transición e históricamente sin precedente (Gingrich, 2010: 552). Esta fase histórica produce una redefinición de la antropología que no solamente descansa en una contestación de la hegemonía angloamericana, sino también en una disolución de las metanarrativas nacionales; esta transición se hace hacia una era de investigaciones transnacionales y globales (Gingrich, 2010: 555). Un modesto ejemplo de ello es un proyecto que se llama “Enfoques comparativos sobre la movilidad indígena y el género”,⁴ llevado a cabo por un equipo de mexicanos y canadienses. Parte de una idea sencilla que es la siguiente: ¿cómo es que la movilidad de las mujeres indígenas de México hacia la ciudad ha sido estudiada bajo el concepto de migración, mientras aquella movilidad de las mujeres autóctonas de Canadá que pasan de la reserva o de la comunidad rural a la ciudad no recurren a este concepto? En un primer nivel, uno podría contestar que los autóctonos de ninguna manera son migrantes, siendo los primeros ocupantes del territorio. Sin embargo, en un segundo nivel, uno puede preguntarse ¿cómo es que una dinámica similar es estudiada con herramientas completamente diferentes

4 Se trata de un proyecto binacional financiado por el Ministère des Relations Internationales et de la Francophonie de la Provincia de Québec por la parte canadiense, y CONACYT por la parte mexicana, codirigido por Marie France Labrecque y Cristina Oehmichen, 2013-2015.

según el país? En este proyecto, no solamente fue necesario identificar los factores que pertenecen a las tradiciones nacionales que explican el uso de marcos teóricos diferentes más allá del factor lingüístico, sino también revisitar con un marco teórico similar las producciones de las ciencias sociales de ambos países. La expectativa era que este enfoque permitiría comparar las dinámicas locales, regionales, nacionales y transnacionales que resultan en la movilidad de estos grupos específicos, desembocando en una transnacionalización del conocimiento. Sin embargo, para que un proyecto como aquel mejore el reconocimiento de los indígenas como ciudadanos en ambos países, sería necesario que la investigación social y antropológica tenga un alcance político, lo que por el momento parece problemático.

En términos de conocimientos, es urgente que esta transnacionalización se sistematice y generalice, ya que las ideas vehiculadas al paradigma clásico ya no tienen audiencia dentro y fuera de la disciplina (Marcus, 2002). Este cambio se debe por lo menos en parte a la movilidad cada vez más intensa de las personas, las cosas y las tecnologías, y al hecho que las reflexiones propias de las ciencias sociales han desbordado del mundo académico para introducirse en las discusiones cotidianas y en la esfera pública (Marcus, 2002) —una esfera en la cual, paradójicamente, la antropología no está muy presente.

EL ALCANCE DE LA ANTROPOLOGÍA

En una entrevista en 2006 (Geslin, 2006), Maurice Godelier comentó que si la antropología no está más presente en el dominio público es porque no sabemos cómo hablar con los políticos y que de todos modos no queremos hacerlo. Dijo que por una parte, somos muy individualistas y, por otra, en el contexto del posmodernismo pasamos mucho tiempo en autocriticarnos y deconstruir nuestra disciplina. Al mismo tiempo que estábamos haciendo eso, otras disciplinas empezaron a ocupar el campo que habíamos dejado. En la misma entrevista, Godelier sugirió que es urgente que reconstruyamos nuestra disciplina, pero uniéndonos a las ciencias de la historia, la geopolítica, la económica en el contexto más amplio de las ciencias sociales críticas.

Lo que está amenazada es la definición misma de lo que es lo más fundamental de nuestra disciplina y es el trabajo de campo antropológico (Oehmichen, 2014). Si bien éste ha sido el centro de nuestra disciplina desde principios del siglo XX, poco a poco se hizo sospechoso y las publicaciones que se produjeron se consideraron más como literatura que etnología. Como lo ha comentado Sidney Mintz, la negación de la autoridad del antropólogo contribuyó a que esta autoridad se dejara a un cierto número de observadores tales como reporteros, periodistas y paparazzi (Mintz, 2000: 160). Eso ha sido confirmado hasta cierto punto por el hecho que, por lo menos en mi país, otras disciplinas diferentes a la antropología

empezaron a liderar los estudios relativos a las Primeras Naciones, al mismo tiempo que éstas reivindican tener el control sobre lo que se hace a partir de las investigaciones llevadas a cabo en sus comunidades o entre su gente (por ejemplo: CSSSPNQL 2015). Con ello, sólo falta un paso para predecir la desaparición de nuestra disciplina y hay mucha preocupación a este propósito.

¿UNA MUERTE ANUNCIADA?

De hecho, Clifford Geertz ha hablado de una “hipocondría epistemológica” propia de nuestra disciplina (Geertz, 1988: 71 en Comaroff, 2010: 525). Aunque esta “enfermedad” se manifestó varias veces en el siglo anterior y bajo diferentes aspectos, se puede identificar la publicación de *Writing Culture* (Clifford and Marcus, 1986) como un momento clave de una especie de “muerte anunciada” (Comaroff, 2010: 525).

No todos diagnostican la situación de manera tan extrema. Sin embargo, Esteban Krotz habla de un “desconcierto general en la ciencias sociales de muchas partes, a veces identificado con o promovido por el discurso sobre la globalización y el supuesto fin de los grandes relatos (...)” (Krotz, 2008: 133). Por su parte, Gingrich, habla de nuestro presente disciplinario como una desaparición y una emergencia simultáneas. En otras palabras, estamos en un proceso profundo y sostenido de transición y eso es generador de ansiedad (Gingrich, 2010: 553).

Si bien la antropología no se muere, hay un malestar dentro de la etnografía que ahora se difunde bajo un sinnúmero de formas alternativas de prácticas y de escritura. Marcus afirma que este malestar se sitúa al corazón del futuro de la antropología misma (Marcus, 2002). Expresándolo de diferentes maneras, la mayoría de los autores consultados para elaborar el presente artículo insisten sobre la urgencia que tiene la antropología de redefinirse (Marcus, 2012: 430). Eso necesita cuestionarse sobre los fundamentos epistemológicos de nuestro conocimiento. Aunque nos interrogamos constantemente sobre lo que es la antropología —Fabian habla de décadas de crítica epistemológica (Fabian, 2012: 447) —y parece que los debates epistemológicos no son lo suficientemente desarrollados (Gingrich, 2010: 559). A pesar o a causa de ello, para resolver los problemas de la antropología, algunos apelan a un cambio epistemológico en las prácticas actuales de la antropología (Lins y Escobar, 2008: 12). Eso implica redefinir el trabajo de campo y acoger las posibilidades que los “sujetos antropológicos” (Roseberry, 1988: 172) y las poblaciones de las cuales forman parte y con las cuales trabajamos, se transforman también mediante este trabajo.

REDEFINICIÓN DEL TRABAJO DE CAMPO

Si bien es cierto que la disciplina antropológica siempre ha sido muy diversa, también ha llegado el momento de preguntarse sobre lo que tenemos en común nosotros —las y los antropólogos— ya que no compartimos metas, metodología, cuerpo de conocimiento o no nos entendemos de ello (Holmes, 2011: 5). En busca de lo que tenemos en común, los autores consultados evocaron varias respuestas que giran alrededor del proyecto de la antropología. Casi todos están de acuerdo sobre el hecho que el trabajo de campo o la etnografía, en tiempos de transnacionalización, ya no define lo que tenemos en común. Si bien es cierto que sigue siendo necesaria, la etnografía ya no es suficiente (Keane, 2011: 24). Los debates alrededor de la etnografía, específicamente en la década de los ochenta y la transnacionalización acelerada de los flujos de información, ayudaron a reconocer que los objetos de la antropología no son dados una vez por todas o no existen en sí mismos y que, por lo contrario, se construyen dentro de un proyecto. Para que este proyecto contribuya a definir lo que es esta disciplina, no solamente tiene que ser compartido entre nosotros, sino también con la gente sobre la cual tradicionalmente trabajamos, y que hoy día deben ser nuestros socios.

A nivel metodológico, hay una demanda más amplia por la “precisión meticulosa de los estudios de campo etnológicos que los análisis cuantitativos por sí solo no pueden proveer” (Gingrich, 2010: 555). Sin embargo, esta demanda no significa que estos estudios sean llevados a cabo solamente por antropólogos. No impide tampoco que se plantea otra vez la cuestión de las escalas en las cuales trabajamos. Se plantea para el conjunto de la disciplina y también para las y los antropólogos socialmente comprometidos.

Voy a ilustrar esta propuesta con un ejemplo a partir de mi propio trabajo. Por ejemplo, en el año 2012 publiqué un libro sobre los feminicidios en Ciudad Juárez (Labrecque, 2012), a pesar de nunca haber hecho trabajo de campo en esta ciudad. Mi área de estudio desde hace más de 30 años ha sido Yucatán —en donde la tasa de feminicidio es muy baja. Sin embargo, este libro ha sido escrito a partir de mi conocimiento general de las dinámicas propias de la República Mexicana, de mi capacidad en “leer” las fuentes escritas, sean científicas, periodísticas, propagandísticas, etc., y también siendo miembro de un comité quebequense de solidaridad con las mujeres de Ciudad Juárez, me permitió viajar a esta ciudad tres veces entre 1999 y 2006. El objetivo de ese libro y de las publicaciones que siguieron no era solamente denunciar los feminicidios en México, sino resaltar las similitudes entre este fenómeno y los asesinatos de mujeres autóctonas en mi propio país (Labrecque, 2016).

En Canadá, durante los 30 últimos años, tenemos los casos de unas 1,500 mujeres autóctonas que fueron asesinadas o que desaparecieron. Esta situación ha sido denunciada por diferentes organizaciones tales como la Asociación de Mujeres Autóctonas de Canadá, Amnistía Internacional, Human Rights Watch, y el Consejo de

Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). De hecho, la tasa de homicidios de mujeres autóctonas de Canadá es siete veces más elevada que para las mujeres no autóctonas (HRW, 2013: 26). Una de las excusas por parte de las autoridades judiciales para no movilizarse en resolver este problema, descansa en la ausencia de estadísticas oficiales sobre estos casos. En 2005, el gobierno federal destinó un fondo de 10 millones de dólares canadienses para la campaña “Sisters in Spirit” —Hermanas por el espíritu— dirigida por la Asociación de Mujeres Autóctonas en colaboración con las Iglesias unidas y anglicanas, dedicadas a la búsqueda y educación sobre estas desapariciones y la constitución de una base de datos. Sin embargo, en 2010, el gobierno conservador no solamente retiró estos fondos a la Asociación, sino que también los transfirió a la policía federal. Durante los cinco años siguientes, es decir de 2010 a 2015, se ha negado a realizar una encuesta nacional de asesinatos y desapariciones de mujeres nativas⁵. Por cierto, Canadá es un estado de derecho, pero no deja de tener características patriarcales heredadas de siglos anteriores tal como ya lo ha demostrado el mantenimiento hasta hoy de la *Ley sobre los Indios* (Labrecque, 2014). En resumen, puedo afirmar que escribí ese libro sobre los feminicidios de Juárez no solamente como antropóloga, sino también como feminista, activista y ciudadana. A pesar de que este libro fue motivado por diferentes circunstancias, de hecho, se inscribe dentro de un proyecto antropológico que a su vez hace parte de un proyecto más global.

EL PROYECTO Y EL COMPROMISO SOCIAL DE LA ANTROPOLOGÍA

Este proyecto antropológico global se concreta a través de proyectos de investigación que se despliegan en diferentes escalas: social, local, nacional, regional y transnacional. Eso quiere decir que tenemos que ser capaces de movernos cuando es necesario a lo largo de los flujos y reinventar el concepto de trabajo de campo (Marcus, 2012: 430). Esta idea ha sido puesta en práctica bajo la propuesta de trabajo de campo multisituado y, en varios casos, ha sido muy estimulante. No obstante, el trabajo de campo multisituado significa mucho más que ubicar el trabajo en varios sitios materiales, pues requiere tener los útiles necesarios para entender las dinámicas propias de cada una de las escalas de lo social. Para ciertos antropólogos, significa la capacidad de recurrir simultáneamente a un gran angular (Lévi-Strauss hablaba de la “mirada alejada” (1983) y a un *close-up*, una vista de cerca, una mirada íntima (Comaroff, 2010: 534). Aquí los sujetos de la investigación que

5 La Encuesta Nacional sobre las mujeres y chicas autóctonas desaparecidas y asesinadas se inició en septiembre de 2016 bajo el nuevo gobierno liberal de Canadá, véase: <<http://www.mmiwg-ffada.ca>>

ahora deberían ser nuestros socios podrían tener un aporte decisivo al pasar de informantes a participantes y a colaboradores.

En otras palabras, la perspectiva de la antropología presente durante varias décadas, consiste en insistir sobre la importancia del contexto, de la historia y de las particularidades (Low y Merry, 2010: S204), lo cual sigue siendo relevante en la medida que no se olvida de las estructuras más amplias del poder. Ahora bien, tal como lo muestra el crecimiento de las desigualdades, la ingenuidad de la antropología quizá es nuestro peor enemigo y varios de nosotros debemos ser cautelosos frente a las posibilidades de instrumentalización política del campo por las potencias hegemónicas (Gingrich, 2010: 554). El objeto de debate, tal vez, gira alrededor del compromiso de la antropología y la cuestión que plantea ¿hasta qué punto esta disciplina tiene o debe involucrarse en los debates sociales? Esta cuestión es una fuente real de angustia: ¿hasta dónde un antropólogo puede involucrarse en las luchas locales?, ¿cómo lo puede hacer sin derogar a la deontología académica y sin poner en riesgo la seguridad de las poblaciones en dónde trabaja y la suya propia? La verdadera pregunta es la del compromiso social de la antropología y de las formas que puede adoptar.

Son varias las formas de compromiso. Una de ellas consiste en compartir el conocimiento y apoyar lo que se refiere a toda la corriente de la participación. Otra radica en la enunciación de una crítica social y en el activismo (Low y Merry, 2010: S204). Cuando se abordan estos temas en clase, los estudiantes muy a menudo piensan que se está hablando de un activismo necesariamente localizado en los lugares estudiados o directamente vinculados a los problemas encontrados por las poblaciones con las cuales uno trabaja. Ahora bien, no siempre es posible. Eso no quiere decir que la opción sea “no hacer nada”. Por lo contrario y, sobre todo, ya que las dinámicas sociales se globalizaron, el activismo puede encontrar su desencadenante en un lugar y un tiempo determinados y concretarse en otros sitios, en momentos distintos. También hay que deshacerse de una concepción romántica del compromiso social, ya que éste no se reduce al militatismo; por ejemplo, Nancy Scheper-Hughes (Low y Merry, 2010: S207) afirma que la escritura antropológica puede ser un sitio de resistencia. Cualquiera que sea la forma que adopte el compromiso, varios antropólogos están de acuerdo en plantear que nuestra disciplina tiene una responsabilidad social y que se debe usar nuestros métodos y marcos teóricos para revelar las relaciones y las estructuras de poder (Low y Merry, 2010: S208). Efectivamente, eso se puede cumplir de varias maneras.

Una distinción útil ha sido planteada por James Peacock, quien distingue antropología comprometida y antropólogos comprometidos: “Los antropólogos son seres humanos, ciudadanos, y en sus otros papeles, muy a menudo se comprometan de unas maneras que van más allá de nuestra disciplina y al mismo tiempo la comprometan con el mundo” (Peacock, 2010: S216). Todo depende de la manera

en la cual vemos nuestra responsabilidad social no solamente en tanto que somos antropólogos, sino que también somos ciudadanos. A esto se agregan las diferentes identidades de la persona que influyen en la manera de practicar su disciplina.

LA ANTROPOLOGÍA CRÍTICA Y LA ENAJENACIÓN DE LO FAMILIAR

Lo que resalta de lo anterior es que la antropología no solamente tiene o debería tener o mantener su enfoque crítico si quiere entender o dar un sentido al mundo que se observa, sino también que debería practicar una “antropología crítica de la antropología” (Lins y Escobar, 2008: 19). Para varios autores, de todos modos, la antropología se define por su “crítica permanente”. Según Comaroff, una de las maneras de mantener un enfoque crítico es enajenar o desfamiliarizar las formas observables del mundo. Él da el ejemplo de Monica Wilson (1951) quien examinó las audiencias de la Comisión McCarthy a través la óptica de lo oculto africano. Otra manera complementaria sería el mapeo de estos procesos por los cuales las realidades sociales se concretan, los objetos son objetivados, las materialidades son materializadas, en este caso, Comaroff da el ejemplo de Appadurai sobre la “producción de la localidad”, donde nos mostró que para comprender la importancia del lugar en la vida social no se debe asumir la naturaleza de lo local, sino estudiar su hechura. Lo mismo se aplica en cuanto a “la vida social de las cosas” (Appadurai, 1986), en donde es importante pensar simultáneamente en su materialidad y en su significación, en la diacronía de su devenir (Comaroff, 2010: 530). Para resumir, Comaroff escribe: “Este proceso de mapeo del estar-y-devenir es un elemento vital no solo en nuestro trabajo teórico sino en la sensibilidad antiesencialista de una antropología crítica” (Comaroff, 2010: 531) y, agregaría yo, de una antropología feminista crítica tal como la he presentado en Labrecque (2001). La enajenación de la cual habla Comaroff debe pasar por la crítica, y sin ella, la antropología no tendría ninguna especificidad y sería difícil de distinguirla en relación a otras disciplinas (Comaroff, 2010: 532).

LA REINVENCIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA

Lo que quizá falta a la antropología es ser más reconocible por el público, por diferentes públicos (Lutz, 2010: S215). Ahí se juega, aparentemente, el futuro de la antropología. Marcus dice que la antropología en los Estados Unidos ha tenido que moverse en *scapes* (paisajes) y flujos, reinventando el concepto de trabajo de campo, planteando de nuevo el objeto tradicional de estudio, y explorando nuevos objetos (Marcus, 2012: 430). Entre las condiciones que él plantea para los proyectos etnográficos hoy día se encuentran: la necesidad de la colaboración y del

trabajo colectivo que, de cierta manera, tienden a redefinir la inmersión que era central en el trabajo etnográfico; el hecho de que un proyecto tiene que resultar tanto para “nosotros” que para “ellos” y que su producción tiene que llevarse a cabo en diferentes registros; también, un proyecto tiene que definir el sector/la opinión pública como una dimensión integral del trabajo etnográfico; uno tiene que tomar en cuenta lo incompleto de un proyecto, que por ejemplo se concentra más o menos en diferentes escalas; la cuestión de la temporalidad también se plantea, por ejemplo en el hecho que no es la misma cosa hacer su trabajo de campo y escribir, ya que ambas cosas no se llevan a cabo al mismo tiempo —hay un lapso de tiempo entre los dos de manera que se habla de un futuro anterior; en fin, es necesario considerar la experimentación como una parte legítima del trabajo de campo— refiriéndose entre otras cosas al trabajo en estudios, laboratorios, la digitalización de la etnografía, proyectos sobre proyectos, etc. (Marcus, 2012: 432-440). De cierta manera, Fabian (2012: 441) sintetiza estas condiciones planteando que el corazón de la investigación etnográfica está pasando o necesita pasar de la observación a la comunicación.

CONCLUSIÓN

Nuestra disciplina, sea en Canadá, en Québec, en México o en cualquier parte del mundo, no está desapareciendo. El hecho que otras disciplinas se posesionaron de nuestros “objetos” tradicionales de estudio es una cosa positiva y nos muestra básicamente que ya no se puede practicar la antropología como lo hacíamos de antaño. Nos estamos transformando. Hoy día, es casi obligatorio participar en redes interdisciplinarias, así como en aquellas financiadas por instituciones públicas (que de todos modos en mi país son las únicas que financian a las ciencias sociales). La interdisciplinariedad es genial, pero si nos metemos en estas redes con una identidad rígida, es probable que vamos a ser desafiados por la jerarquía entre las disciplinas y fracasar, ya que la antropología, por lo menos en mi país, se encuentra en el eslabón más bajo de las disciplinas.

Ahora bien, la identidad de la disciplina es una cosa, mientras que la del antropólogo o antropóloga es otra. Como disciplina, la antropología debe ingresar a estas redes con una identidad bien definida —que no es la misma cosa rígida—, de ahí la necesidad de una formación disciplinaria que reconoce un *corpus* preciso e históricamente constituido. Sin embargo, para antropólogas o antropólogos, es preciso entrar en estas redes con identidades múltiples. Fue de esta manera que me involucre en la investigación antes mencionada sobre los feminicidios en México y Canadá. Por cierto, lo hice en tanto que soy antropóloga con una preparación académica, pero al mismo tiempo también feminista, mujer, ciudadana, activista y solidaria.

Lo que tenemos que hacer es plantear nuestras identidades en términos epistemológicos y adueñarnos del enfoque crítico que ha contribuido a definir una gran parte de la disciplina. El desafío consiste en hacer de la formación disciplinaria una prioridad y urgencia en un contexto en el cual es difícil para nosotros influir en las políticas públicas, al mismo tiempo y por el contrario es muy fácil para las políticas públicas someternos a ciertas formas de colaboración a las cuales no suscribiríamos espontáneamente. En cuanto a la identidad de la antropología, ya hemos visto que es diversa pero de manera general y como un colega francés lo ha escrito "el consenso fundacional de la identidad de la antropología no debe buscarse en los descubrimientos que hizo, sino en lo que está buscando. Los antropólogos son los únicos que interrogan a la diversidad de las sociedades de manera deliberada" (Lenclud, 1986: 149). Pero antes que nada nos toca reconsiderar estas sociedades y sus integrantes como parte integral de nuestros proyectos y procurar que nuestros interrogantes fueran antes que nada los suyos.

BIBLIOGRAFÍA

Appadurai, Arjun (ed.)

(1986) *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, London-New York, Cambridge University Press.

Clifford, James and George E. Marcus

(1986) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

Comaroff, John

(2010) "The End of Anthropology, Again: On the Future of an In/discipline", en *American Anthropologist* núm. 112 (4), pp. 524-538.

CSSSPNQL (Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador)

(2015), *Boîte à outils des principes de la recherche en contexte autochtone - Enjeux de l'éthique de recherche - Articles et contributions*. <http://www.cssspnql.com/docs/default-source/centre-de-documentation/enjeux_ethique-recherche-article_contributions5A81A6E62EC3CF7DA4E5528C.pdf?sfvrsn=>, consultado el 25 febrero de 2018.

Dunk, Thomas

(2002) "Bicentrism, Culture, and the Political Economy of Sociocultural Anthropology in English Canada", en Winnie Lem and Belinda Leach (eds.), *Culture, Economy, Power. Anthropology as Critique. Anthropology as Praxis*, Albany, SUNY, pp. 19-32.

- Fabian, Johannes
(2012) "Cultural Anthropology and the Question of Knowledge", en *Journal of the Royal Anthropological Institute* núm. 18 (2), pp. 439-453.
- Geertz, Clifford
(1988) *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press.
- Geslin, Philippe
(2006) "Une expérience africaine. Entretien avec Maurice Godelier", en *Ethnographiques.org, Revue en ligne de sciences humaines et sociales*, <<http://www.ethnographiques.org/2006/Godelier,Geslin#3>>, consultado el 10 de junio de 2006.
- Gingrich, Andre
(2010) "Transitions: Notes on Sociocultural Anthropology's Present and its Transnational Potential", en *American Anthropologist* núm. 112 (4), pp. 552-562.
- Holmes, Seth
(2011) "Anthropology and its Contact Zones", en *Kroeber Anthropological Society* núm. 99-100 (1), pp. 3-25.
- HRW (Human Rights Watch)
(2013) *Ceux qui nous amènent: abus policiers et lacunes dans la protection des femmes et des filles autochtones dans le nord de la Colombie-Britannique, Canada, États-Unis*: Human Rights Watch.
- Keane, Webb
(2011) "Where is Anthropology Going?", en *Kroeber Anthropological Society* núm. 99-100 (1), pp. 3-25.
- Krotz, Esteban
(2008) "La antropología mexicana y su búsqueda permanente de identidad", en Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Popayán, Colombia: The Wenner-Gren Foundation, CIESAS, EnVión, pp. 111-135.
- Labrecque, Marie France
(2001) "Perspectives anthropologiques et féministes de l'économie politique", *Anthropologie et Sociétés*, 25 (1), pp. 5-21.
(2012) *Féminicides et impunité. Le cas de Ciudad Juárez*, Montréal, Ecosociété.
(2014) "From Ciudad Juárez to the Highway of Tears: These Aboriginal Women Murdered with Complete Impunity", en *Cahiers Dialog*, núm. 201, Document de recherche:
<<http://www.reseaudialog.ca/docs/CahiersDIALOG-201402.pdf>>.
(2016) "Féminicide", *Anthropen.org*, Paris, Éditions des archives contemporaines, DOI: 10.17184/eac.anthropen.011

- Lenclud, Gérard
(1986) “En être ou ne pas en être. L’anthropologie sociale et les sociétés complexes”, en *L’Homme* núm. 97-98, XXVI (1-2), pp. 143-153.
- Lévi-Strauss, Claude
(1983) *Le regard éloigné*, Paris, Plon.
- Lins Ribeiro, Gustavo
(2012) “The Problem of Hegemony, Flows and Equity in World Anthropologies”, en *Wan E-Journal* núm. 6, <www.ram-wan.net/html/journal-6.htm>.
- Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar (eds.)
(2008) *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder, Popayán, Colombia*, The Wenner-Gren Foundation, CIESAS, En Vión.
- Low, Setha M. and Sally Engle Merry
(2010) “Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas”, en *Current Anthropology* núm. 51 (S2), pp. S203-S226.
- Lutz, Catherine
(2010) Comments, pp. S215-S216, en Setha M. Low and Sally Engle Merry, 2010, “Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas. *Current Anthropology* núm. 51 (S2), pp. S203-S226.
- Marcus, George
(2002) “Au-delà de Malinowski et après *Writing Culture*: à propos du futur de l’anthropologie culturelle et du malaise de l’ethnographie”, en *Ethnographiques.org*, *Revue en ligne de sciences humaines et sociales*, núm 1, <<http://www.ethnographiques.org/2002/Marcus>>.
(2012) “The Legacies of Writing Culture and the Near Future of the Ethnographic Form: a Sketch”, en *Cultural Anthropology* núm. 27 (3), pp. 427-445.
- Mintz, Sidney W.
(2000) “Sow’s Ears and Silver Linings. A Backward Look at Ethnography”, en *Current Anthropology* núm. 41 (2), pp. 169-189.
- Mohanty, Chandra Talpade
(2008) “Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial”, en Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (eds.), en *Descolonizando el Feminismo Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Ediciones Cátedra, pp. 112-161
- Oehmichen, Cristina (dir.)
(2014) *La Etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*, México, IIA-UNAM.

Peacock, James

(2010) Comments en Setha M. Low and Sally Engle Merry, "Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas", en *Current Anthropology*, núm. 51 (S2): S203-S226, pp. S216-S217.

Roseberry, William

(1988) "Political Economy", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 17, pp. 161-185.

Sierra, María Teresa

(2010) Comments en Setha M. Low and Sally Engle Merry, "Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas", en *Current Anthropology*, núm. 51 (S2), pp. S203-S226.

Smith, Linda Tihwai

(1999) *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, Zed Books, London.

Wilson, Monica

(1951) "Witch Beliefs and Social Structure", en *American Journal of Sociology*, núm. 56, pp. 307-313.



Maíz, alimento ancestral (Autor: Jonatan Cerros)