

Repensando al otro antropológico: las voces subversivas de Densmore, Fletcher y La Flesche

Rethinking the Anthropological Other: the Subversive Voices of Densmore, Fletcher and La Flesche

Dafne Elena Ruiz Grajales*

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad
Iztapalapa

Resumen: *Este artículo examina la construcción del otro en la antropología desde sus orígenes coloniales, señalando un doble encubrimiento que invisibilizó tanto a los sujetos investigados como a quienes, desde posiciones marginales, producían conocimiento. A través del análisis de las aportaciones de Frances Densmore, Alice Fletcher y Francis La Flesche, se muestra cómo su mirada produjo formas tempranas de lo que hoy reconocemos como etnografía de la escucha, antropología colaborativa y autoetnografía. Se concluye que las miradas únicas empobrecen el ejercicio científico, por lo que se propone priorizar una “visión caleidoscópica” que reconozca múltiples perspectivas y democratice la producción de conocimiento.*

Palabras clave: *otredad, colonialismo, etnocentrismo, situacionalidad, representación.*

Abstract: *This article examines the construction of the “Other” in anthropology from its colonial origins, highlighting a dual form of concealment that rendered invisible both the subjects of research and those who, from marginal positions, were producing knowledge. Through an analysis of the contributions of Frances Densmore, Alice Fletcher, and Francis La Flesche, it shows how their perspectives gave rise to early forms of what we now recognize as ethnography of listening, collaborative anthropology, and autoethnography. It concludes that singular viewpoints impoverish scientific practice and therefore proposes prioritizing a “kaleidoscopic vision” that acknowledges multiple perspectives and democratizes the production of knowledge.*

Keywords: *otherness, colonialism, ethnocentrism, situationality, representation.*

*dafneruizgrajales@gmail.com

INTRODUCCIÓN

La antropología se conformó como disciplina a partir de la construcción de un modelo de otredad, operación que no sólo permitió delimitar su objeto de estudio, sino que contribuyó a legitimar proyectos coloniales y a reproducir desigualdades epistémicas. En este proceso, el otro fue concebido como exterior, ajeno y radicalmente distinto del sujeto cognoscente que encarnaba el antropólogo occidental. Sin embargo, esta operación de externalización, además de invisibilizar a los sujetos estudiados, produjo un segundo encubrimiento menos evidente: la negación sistemática de que múltiples otras y otros —mujeres, sujetos racializados, nativos— produjeron conocimiento antropológico desde posiciones subalternas, tanto dentro como desde los márgenes de la disciplina.

Partiendo de esta premisa, en el presente artículo planteo la pregunta: ¿cómo se ha producido históricamente la figura del otro en la antropología y de qué manera ciertos antropólogos y antropólogas otras intervinieron para subvertirla? Sostengo que la externalización del otro nunca operó de manera absoluta y que, incluso en los momentos fundacionales de la disciplina, existieron fisuras desde las cuales se ensayaron formas distintas de producción de conocimiento que hoy reconocemos como etnografía de la escucha, antropología colaborativa y autoetnografía.

Estas fisuras no constituyen simples antecedentes, sino aportaciones epistemológicas significativas que, en su momento, fueron subordinadas por el canon, pero posteriormente ocuparían el quehacer antropológico.

El análisis se estructura en dos movimientos principales. En primer lugar, realizo una breve recapitulación histórica de la disciplina, retomando los aportes de Edward B. Tylor, Lewis Henry Morgan y James George Frazer, figuras emblemáticas del canon evolucionista de finales del siglo XIX y principios del XX. Este recorrido permite identificar el modelo de otredad que se consolidó en la antropología temprana: un otro pensado como externo, infantilizado y subordinado, cuya función principal era proporcionar datos para el desarrollo del conocimiento occidental. A partir de esta revisión, muestro cómo la antropología participó activamente en la construcción de una orientación epistemológica que separó radicalmente al sujeto que conoce del sujeto conocido.

En contraste con este canon, analizo las aportaciones de Frances Densmore, Alice Fletcher y Francis La Flesche, cuyas trayectorias muestran que el otro no fue únicamente objeto de estudio, sino también sujeto cognoscente y productor de teoría antropológica. Sus trabajos introdujeron modificaciones significativas en las formas de investigar y conocer: Densmore desarrolló una etnografía

centrada en la escucha y en la valoración de las expresiones musicales indígenas, Fletcher impulsó prácticas tempranas de colaboración antropológica al reconocer a La Flesche como colega y coautor, y La Flesche elaboró una investigación autorreflexiva que puede leerse como precursora de la autoetnografía. Estas experiencias pusieron en evidencia el carácter situado del conocimiento antropológico.

Por último, propongo la noción de una “visión caleidoscópica” como alternativa tanto a la hegemonía epistémica occidental como a la pretensión de una mirada científica única y objetiva. Esta metáfora permite pensar la antropología como un campo compuesto por múltiples perspectivas situadas que se articulan de manera dinámica y, en ocasiones, conflictiva, ampliando el horizonte epistemológico de la disciplina. Desde esta perspectiva, la historia “otra” de la antropología no constituye una nota al pie ni un gesto de inclusión tardía, sino una vía para cuestionar las bases del conocimiento antropológico, así como para reconocer que los otros han sido —y continúan siendo— productores centrales de saber.

LA GÉNESIS DEL OTRO

En los orígenes de la antropología podemos desenterrar los nichos que sirvieron como pretexto para su consolidación. Nos embarcamos en un

incómodo ejercicio retrospectivo en búsqueda de sus más antiguos vestigios. Navegamos imaginariamente por aquellos caminos que misioneros devotos, exploradores curiosos y científicos metódicos trazaron en su paso y construcción del mundo. En el proceso, caemos en cuenta de que esta disciplina se gestó en un momento histórico y social particular. En los albores de la revolución industrial y la expansión de Occidente por el mundo, la antropología afirmó su identidad frente a otras disciplinas científicas, conformando sus propias preguntas, objetos, explicaciones, métodos y técnicas de investigación (Krotz 2004, 7).

Como parte de su identidad, la antropología se embarcó en la empresa de estudiar científicamente a aquellos otros que Occidente consideró tan ajenos como inquietantes; sin embargo, no es sólo que construyera explicaciones sobre ellos, sino que formó un modelo de otredad cultural desde una visión científica (Krotz 2004, 7). En palabras de Eduardo González Muñiz:

el papel específico de la antropología como ciencia empírica, desde finales del siglo XIX y con mayor intensidad a partir de la segunda década del siglo pasado, ha sido el de revestir al otro de un significado científico, más que de un valor puramente artístico, histórico o moral. (2007, 110)

Pero este significado científico no respondió a valores puramente

epistémicos, sino a expectativas culturales inscritas en el quehacer antropológico — por mucho que éste presumiera de una supuesta “objetividad”— desde un primer momento.

Siguiendo la línea de tiempo trazada por Esteban Krotz, pueden distinguirse tres momentos en los cuales se desarrolló la práctica antropológica. El primero, que tuvo lugar a fines del siglo XIX, generalmente se asocia a la antropología evolucionista. Aquí la disciplina, apenas en formación, se vinculó estrechamente con los procesos de colonización de Occidente sobre otros territorios, razón por la cual se hizo patente la necesidad de explicar las diferencias culturales que se evidenciaban con los otros colonizados. Haciendo uso del método comparativo, los antropólogos evolucionistas generaron una distinción entre las sociedades primitivas, incivilizadas, no desarrolladas, sin historia y sin Estado —que serían estudiadas por la antropología— y las sociedades complejas, civilizadas, desarrolladas y con Estado —que serían estudiadas por la sociología— (Krotz 2004, 8).

Un segundo momento se establece entre las dos guerras mundiales, cuando, una vez acotado el objeto de estudio —el otro— y estando consolidada la presencia europea en sus colonias, se desarrollaron las primeras escuelas nacionales. Tras el surgimiento de estas nuevas escuelas —entre las cuales destaca el estructuralismo

y funcionalismo inglés, el particularismo histórico estadounidense, la escuela histórica-cultural en Alemania y la escuela sociológica en Francia (cada una con sus particularidades)—, el modelo evolucionista entra en crisis conforme se cuestiona su uso de fuentes secundarias. En este punto, la invención de la observación, participante como método para acceder a datos de primera mano, hace de la etnografía el principal recurso metodológico de la antropología. A su vez, el método comparativo del evolucionismo se sustituyó por una perspectiva relativista que afirmaba que cada cultura era entendible en sus propios términos (Krotz 2004, 9).

Hasta este momento, la externalización del otro por parte de la antropología se mantuvo. Si bien la antropología que se desarrolló entre las dos guerras mundiales cuestionó el etnocentrismo de la escuela evolucionista, lo cierto es que el otro se siguió conceptualizando como la antítesis del antropólogo: una existencia ajena sobre la cual se afirmaba la propia presencia del investigador. Es hasta un tercer momento que el carácter colonial de la antropología comienza a ser abiertamente denunciado, luego de la culminación de la Segunda Guerra Mundial. Esteban Krotz considera que surgieron dos líneas notorias. La primera, comúnmente conocida como “antropología del salvataje”, se centró en estudiar las sociedades “primitivas” antes de su

completa desaparición —aquí podemos ubicar el estructuralismo francés—. Por otra parte, la segunda línea se propuso estudiar las transformaciones que las sociedades no occidentales estaban sufriendo, lo que produjo una preocupación por la desigualdad entre culturas. La influencia del marxismo sobre distintas corrientes agudizó tal preocupación y permitió la producción de una enorme cantidad de información que tuvo como consecuencia la fragmentación de la antropología en campos de especialidad —antropología económica, política, simbólica, urbana, etcétera— (Krotz 2004, 10-11).

Una mención especial, que podemos ubicar en este tercer momento, radica en el desarrollo de lo que Krotz define como “antropologías segundas”, las cuales son: “un tipo de antropología diferente del surgido en la región originaria de la disciplina, o sea, del ámbito noratlántico en el sentido amplio” (Krotz 2007, 44). Estas antropologías han sido reiteradamente invisibilizadas por distintas razones, lo que supone una serie de retos para las antropologías del sur, empezando por la necesidad de dejar a un lado la dicotomía entre nosotros/los otros y comenzar a pensar el ejercicio antropológico como algo “planetari[o], divers[o] y permanentemente en movimiento” (Krotz 2007, 49).

Algunas preguntas necesarias se derivan de todo lo anterior. La primera es:

¿la externalización del otro operó plenamente en la práctica antropológica? Ciertamente, la construcción del otro fue una operación, al mismo tiempo, epistemológica y cultural que dio forma al quehacer de la antropología; sin embargo, ¿realmente los otros pudieron ser completamente externalizados de la disciplina?, ¿se conformaron, sin más, con ser objetos/sujetos de estudio que proporcionaban datos sin llegar a producir conocimientos? Adicionalmente, y refiriéndome específicamente a las antropologías del sur, el hecho de ser antropólogos “nativos” que estudian sus propias sociedades, ¿nos exime de seguir construyendo y externalizando ahora a otra clase de otros?

A estas alturas, pocos tendrían la osadía de negar que los orígenes coloniales de la antropología hicieron de ella un instrumento de dominación sobre el otro, por lo menos durante los dos primeros momentos descritos por Esteban Krotz. Luego de la crítica posmoderna, infinidad de debates en torno a la representatividad y variados ejercicios de reflexividad, pensamos que hemos de ser capaces de exorcizar eso a lo que tanto tememos: el “espíritu colonizador” que tomó posesión de esta disciplina, o, mejor dicho, que la hizo existir. Un espíritu que aparece como una amenaza latente, algo que podría resurgir tras el paso de los siglos, que cualquiera podría volver a invocar: una esencia

virtual que penetra en nuestros discursos y nos hace construir ficciones y ejercer poderes.

Quien lea podrá advertir que referir a un “espíritu colonizador” es inapropiado —y después ahondaré en el problema de pensar en la dominación en términos de ideas abstractas, que puede solucionarse con más ideas abstractas—. Sin embargo, considero que este temor está del todo justificado. El otro resurge como un avatar que toma variadas formas y al mismo tiempo ninguna. Otro es el salvaje, el colonizado, el negro, el indio, la mujer, el homosexual, el pobre, el discapacitado, el perteneciente a un país del “tercer mundo”, el naturalizado, el que debe ser civilizado, introducido a las buenas costumbres, comprendido para ser controlado, rescatado de su propia miseria, desarrollado.

El otro es un concepto tan polisémico que, para algunos, ya no es capaz de nombrar nada. Pero si la antropología consiste en “el estudio de la cultura del otro” y este concepto resulta tan problemático: ¿qué queda para esta disciplina?, ¿en dónde colocamos nuestro campo de estudio? Frente a este problema, algunos autores han puesto el enfoque en la necesidad de reflexionar sobre cómo nos referimos a los otros, destacando la importancia de producir representaciones honestas y responsables, así como de reconocer el hecho de que, en ocasiones, como investigadores,

estamos en una posición de poder o privilegio frente a aquellos que investigamos.

Sin embargo, no es que el problema se limite a la interioridad de nuestras mentes de antropólogos, donde germina un “espíritu colonizador” que debemos exorcizar. El problema es que la antropología surgió en un contexto de asimetrías globales que produjo sociabilidades también desiguales. El problema no es sólo que se imaginó al otro como subjetividad, sino que se construyó la otredad como modelo y forma de organizar el mundo. En esta medida, el antropólogo se relacionó desplegando variados poderes contra el otro no porque estuviera poseído por una misteriosa maldad, sino porque la disciplina que practicaba se conformó desde un enfoque instrumental en el que era imperativo para Occidente generar conocimientos sobre los otros colonizados. Para nuestra desgracia, hoy en día estas relaciones asimétricas —tanto a escala global como local— distan de haberse disipado.

Las antropólogas y los antropólogos del presente podrán cuestionar sus propias prácticas y construir estrategias textuales cada vez más sofisticadas, algo tan necesario como urgente; pero tal vez no basta con exorcizar espíritus: habría que transformar materialidades, empezando por el modo en el que la antropología —compuesta por grupos de especialistas

que se desempeñan en determinados campos académicos— se practica. En esta empresa, una revisión de la historia “otra” de la disciplina podría proporcionarnos algunas claves, especialmente porque nos permite reconocer que la externalización del otro en la antropología no ha tenido lugar de manera cabal. El otro siempre ha operado al interior de la disciplina antropológica, aun cuando lo hiciera desde un lugar subalterno y desigual.

EL OTRO ANTROPOLÓGICO: UN DOBLE ENCUBRIMIENTO

Antes de pasar a la revisión de las aportaciones de Alice Fletcher, Francis La Flesche y Frances Densmore, es preciso contextualizarlas en el marco del canon antropológico vigente en el momento en el que fueron formuladas. Alice Fletcher comenzó su trayectoria en la década de los setenta del siglo xix. Francis La Flesche tuvo su primera incursión en la antropología cuando comenzó a colaborar con Fletcher en la década de los ochenta de ese mismo siglo. Por su parte, Frances Densmore, inspirada por Fletcher, hizo sus primeras grabaciones oficiales durante la primera década del siglo xx. Por consiguiente, estos autores incursionaron en la antropología durante su primera faceta evolucionista —siguiendo la línea de tiempo trazada por Esteban Krotz—, razón por la cual se vieron influenciados

por esta corriente. Sin embargo, su producción académica se extendió durante la primera mitad del siglo xx, paralela al surgimiento de las primeras escuelas nacionales de antropología que, en el caso de Estados Unidos —país en donde se desempeñaron estos autores—, terminarían por decantarse hacia el particularismo histórico a través de la escuela boasiana.

Al construir al otro, la antropología evolucionista encubrió la multiplicidad de la especie humana bajo un manto de artificioso esquematismo. Muestra de ello radica en la obra ilustrada “Antropología. Introducción al estudio del hombre y la civilización” del antropólogo británico Edward B. Tylor, publicada en 1881, en donde un desfile de cráneos, prototipos faciales e imaginarios raciales nos introduce al fascinante universo del otro antropológico. Un otro tan exótico como extraño, pensado en comparación con el hombre blanco europeo, supuestamente más civilizado y superior en inteligencia y moralidad. En el texto puede apreciarse el despliegue de una tipología que distingue a las razas por sus características fisiológicas (Tylor 1912 [1881], 67). Tylor consideraba que caracteres físicos como el tamaño del cráneo influían en las capacidades intelectuales de distintas razas. Así, creía que los europeos, ya que tenían mayor masa encefálica, poseían más inteligencia. No obstante lo anterior, también planteó que la humanidad

contaba con una capacidad intelectual y un temperamento innatos, y, si bien la raza europea se había adelantado en la civilización, en otros momentos de la historia, otras razas habían demostrado ser más civilizadas. Tal planteamiento sustentaba un racismo científico, pero abría la posibilidad de civilizar a los otros, en tanto poseían un potencial inherente.

Por esta misma época, Lewis Henry Morgan, antropólogo, abogado y etnólogo estadounidense, hacía sus propias aportaciones al canon evolucionista. Para Morgan, el estado de civilización de las sociedades occidentales se había alcanzado a través de una larga trayectoria de progreso en el que las civilizaciones “bárbaras del tipo más inferior” habían hecho contribuciones que permitieron el desarrollo de sociedades más avanzadas, a saber, las sociedades occidentales (Morgan 1980 [1877], 99-100). Esta perspectiva lineal del curso de la historia se sostenía en la afirmación de que las sociedades primitivas eran “inferiores” tanto en sus formas de organización social como en su estado tecnológico. Por consiguiente, su lectura hacía gala de un etnocentrismo que posteriormente sería cuestionado desde la propia antropología. Sin embargo, también cabe reconocer que Morgan hizo un esfuerzo de valorización de la obra del hombre bárbaro, considerando que éste también poseía elementos de civilización. En sus

palabras: “Las conquistas del hombre civilizado, siendo muy grandes y nobles [...] no son suficiente para eclipsar la obra del hombre bárbaro. Como tal, él había elaborado y poseía todos los elementos de civilización, excepto la escritura alfabética” (Morgan 1980 [1877], 100).

Otra incursión que nos proporciona una idea de cómo era la perspectiva de los teóricos evolucionistas sobre el otro es la del antropólogo escocés James George Frazer, cuya obra fue heredera de la de Edward B. Tylor y, por ende, ambas tenían elementos en común. En 1908, al defender el campo de estudios de la antropología social, Frazer afirmaba:

El estudio de la vida salvaje es una parte muy importante de la antropología social. Pues en comparación con el hombre civilizado, el salvaje representa una etapa suspendida, o más bien demorada, del desarrollo social, y el examen de sus costumbres y creencias suministra por tanto el mismo tipo de evidencia sobre la evolución de la mente humana, tal y como el examen de un embrión la suministra sobre la evolución del cuerpo humano. Para decirlo de otra manera, el salvaje es al hombre civilizado lo que un niño a un adulto; y así como el crecimiento gradual de la inteligencia en un niño corresponde con, y en cierto sentido recapitula el crecimiento gradual de la inteligencia en las especies, un estudio de la sociedad salvaje en diversas etapas de evolución nos permite seguir de manera aproximada, aunque no exacta desde luego, el camino por el cual debieron transitar nuestros ancestros de las razas superiores en su progreso ascendente a través de la barbarie hasta la civilización. (Frazer 2008 [1908], 23)

Vemos entonces que la perspectiva de los antropólogos evolucionistas era más generosa con el reconocimiento de las aptitudes de las “razas” no blancas, en comparación con otras concepciones sostenidas por sus contemporáneos. Al comprender la existencia de un pasado compartido por toda la humanidad y afirmar que el avance de la sociedad occidental se sirvió de las aportaciones de los “bárbaros”, la teoría evolucionista concedió cierta importancia al estudio de otras sociedades. No obstante, esta forma de concebir a los otros —como bárbaros, salvajes, infantiles, subdesarrollados— mostraba una perspectiva etnocéntrica que coincidía con las incursiones coloniales que llevaban a cabo sus países de origen. A través de estos teóricos evolucionistas, la antropología se consolidó como un campo disciplinar con intereses y objetos de estudio particulares, pero también como un modelo de conocimiento que, al construir la otredad, cumplió con un papel importante en la avanzada colonial.

Hay un encubrimiento en las ilustraciones y descripciones elaboradas por estos autores; éstos eran espejismos en los que Occidente se reflejaba a sí mismo, abundando más sobre sus propios prejuicios que sobre el otro, al que el antropólogo pretendía estudiar. El otro se construyó para avalar cierto enfoque epistemológico, pero también como producto de un racismo científico

que permeó profundamente en la cultura occidental de aquel entonces. He aquí a Occidente preso de una ilusión óptica, hambriento de respuestas y curiosidades, deseoso de seguir elaborando fantasías en torno al “salvaje”. Era Occidente, mediante el antropólogo, el sujeto cognoscente que estudiaba, clasificaba, analizaba y comprendía al otro. Mientras tanto, el otro fue reducido a un mero objeto de estudio. Ubicado ahora en un estatuto infantil y atrasado, fue puesto en un lugar de subordinación, fraguándose con ello no sólo un juego de imaginarios y ficciones, también de posiciones.

Conviene subrayar que lo anterior no fue exclusivo de la antropología, sino que abarcó a la ciencia en su totalidad: la vista devino instrumento político, en tanto estableció una posición diferencial entre quien observa y quien es observado. De acuerdo con Donna Haraway:

Los ojos han sido utilizados para significar una perversa capacidad, refinada hasta la perfección en la historia de la ciencia —relacionada con el militarismo, el capitalismo, el colonialismo y la supremacía masculina— para distanciar el sujeto conocedor de lo que se está por conocer, de todos y de todo, en interés del poder sin trabas. (Haraway 1991, 325)

En la antropología, esta separación radical entre el sujeto que conoce y el sujeto observado se hace evidente en los planteamientos evolucionistas, que conjugan el poder de observar e imaginar al otro.

Además, pone en práctica un doble encubrimiento. El primero opera sobre el otro, quien es objetivado y retratado a partir de ficciones. Pero este encubrimiento también aplicó hacia Occidente mismo, y no sólo en la medida en que se imaginó como superior y más civilizado, sino en tanto que se posicionó al antropólogo blanco y europeo como el sujeto cognoscente, sin considerar que los otros —y, para propósitos de este artículo, también las otras— poseían un punto de vista particular a partir del cual elaboraron valiosas investigaciones antropológicas. En otras palabras: la concepción del otro antropológico encubrió el hecho de que, al interior de esta disciplina —y también al exterior—, variados otros y otras se encontraban produciendo conocimientos.

El observador antropológico no fue sólo uno, pues la antropología se formó también a partir de la contribución de aquellos cuyos méritos y aportaciones han sido silenciados, ya sea por su clase, género o por ser personas racializadas. Las otras y los otros que el yo antropológico exteriorizaba e imaginaba inferiores estaban, de hecho, produciendo conocimientos en lo profundo de sus entrañas. El otro siempre estuvo ahí, y no como el “inculto” habitante de una tierra perdida, sino como el sujeto cognoscente. Alice Fletcher, Francis La Flesche y Frances Densmore son un

ejemplo de ello. Al no reconocerlo, la antropología cayó en un doble encubrimiento que, en última instancia, le impidió reconocerse a sí misma. He aquí un poder óptico atrapado en sus propias ficciones, que, obsesionado por “mirar hacia afuera”, perdió capacidad de “mirar hacia adentro”.

EL OÍDO DE FRANCES DENSMORE

Frances Densmore fue una antropóloga y etnóloga estadounidense pionera en estudios sobre etnomusicología. Luego de recibir una formación musical en el Oberlin College durante tres años, su interés por las expresiones musicales de los nativos americanos se hizo latente. Lo anterior fue atípico considerando que, entre los años 1790 y 1920, el gobierno estadounidense diseñó políticas de asimilación cultural con fines civilizatorios. El objetivo era introducir a los nativos americanos a las costumbres y los valores de Estados Unidos, pues se pensaba que sus prácticas culturales tradicionales eran incompatibles con el nuevo proyecto de Estado nación. Por consiguiente, la cultura musical de los indios americanos no era valorada y, por el contrario, imperaba un ambiente racista y etnocéntrico que demeritaba todo lo relacionado con los pueblos colonizados. En este contexto, el trabajo de Frances Densmore consistió en la valoración, la recuperación y el registro de expresiones culturales que estaban bajo atentado.

Como lo señala Mónica Tarducci:

A lo largo de su vida, Densmore escribió veinte libros y más de cien artículos, registrando y haciendo además anotaciones de tres mil trescientas canciones que se conservan aún hoy. Sus grabaciones y transcripciones se completaban con observaciones etnográficas de gran riqueza sobre la cultura general y las acompañó con numerosas fotografías. Realizó trabajo de campo en Estados Unidos y la Columbia Británica entre los ojibwa, chippewa, sioux, onondaga, omaha, apache, navajo, pueblo y zuñi, así como entre migrantes filipinos en Louisiana y entre los tule (ganadule) de Panamá, contabilizando setenta y cinco pueblos. (Tarducci 2015, 67)

En la extensa trayectoria de esta autora —cuyas publicaciones aparecieron durante el periodo de 1910 a 1957— podemos reconocer un vivo compromiso por preservar las voces y culturas de los nativos a través del uso de tecnologías como el fonógrafo. Gracias a esta labor, hoy podemos escuchar canciones que dan cuenta de la riqueza cultural de estos pueblos. El valor que Frances Densmore dio a las expresiones de los nativos fue un contrapunto a la tendencia general de la época, al tiempo que enriqueció el ejercicio antropológico, en ocasiones más preocupado por responder preguntas vinculadas con la asimilación de los nativos que por escuchar y apreciar sus cantos.

Apreciación es una palabra importante, pues parte de una apertura frente a lo que el otro tiene que decir. Y es, tal vez, en la

medida en que Frances Densmore fue leída como mujer —y, por ende, concebida también como otra— que se mostró dispuesta a apreciar las canciones de estos pueblos. Lo anterior tuvo como resultado un mutuo reconocimiento —que difiere sustantivamente de la separación radical entre el yo antropológico y el otro—, ya que su labor fue agradecida por las personas con las que Frances Densmore hizo investigación, lo que se evidencia en el hecho de que el jefe Zorro Rojo de los siux la adoptara como su hija.

Si bien su registro de canciones es valioso, otra aportación relevante radicó en mostrar que la etnografía puede ser un acto de escucha en el que no sólo está involucrado el sentido de la vista. En contraste con las tecnologías de visualización que se hacen patentes en las fantasiosas ilustraciones de Tylor donde el otro es, antes que retratado de manera realista, imaginado y rodeado de ciertas connotaciones, Densmore utilizó tecnologías como el fonógrafo para hacer resonar la voz de los nativos. Lo anterior supone un cambio de posiciones: no se retrata la imagen de un sujeto pasivo que nada tiene que decir sobre la construcción de su propia imagen, sino que se escucha a un agente activo. A través de sus canciones —inmortalizadas para la posteridad— el nativo se comunicaba en sus propios términos, mediante ritmos y melodías, en un lenguaje sustantivamente suyo.

El interés de la autora por comprender a los nativos en sus propios términos se refleja en el modo en el que se refería a las canciones de sus interlocutores:

Las canciones chippewa no son especímenes petrificados; están vivas con la cálida sangre de la naturaleza humana. La música es uno de los mayores placeres de los chippewa. Si un indígena visita otra reserva, una de las primeras preguntas que se le hacen a su regreso es: ¿qué canciones nuevas aprendiste?

Cada fase de la vida chippewa se expresa en la música. Muchas de las canciones son muy antiguas y se encuentran en varias reservas; se dice que otras son composiciones más recientes de ciertos hombres que las compusieron “durante un sueño” o “al despertar de un sueño”. Todavía es costumbre que los chippewa celebren un evento importante con una canción [...] (Densmore 1910, 1)¹

Al comprender las canciones chippewa como entidades vivas, Densmore sugiere que éstas no eran meros artilugios del pasado —o especímenes petrificados—, sino expresiones culturales que tenían lugar en el presente. Los chippewa, aun con todos los esfuerzos de asimilación y desaparición por parte del gobierno estadounidense, estaban tan vivos como sus cantos. Asimismo, al reconocer la importancia de la música para los chippewa, esta autora demostraba que lo que era relevante para los nativos también

lo era para su investigación. En sus numerosas publicaciones sobre la música de los indígenas americanos, Densmore expresa su disposición a escuchar y comprender la música de los pueblos que estudiaba desde el punto de vista de éstos, sin pretender reducirla u homologarla a los parámetros estéticos occidentales.

La etnografía de Frances Densmore consistió en escuchar con apertura y sensibilidad el lenguaje musical de sus interlocutores, involucrando esquemas perceptivos que implican un mayor involucramiento y cercanía con el otro. Como lo señala David Le Bretón respecto a la emergencia de la noción de individuo en el Occidente moderno, a diferencia de la vista mediante la cual es posible observar a distancia, la escucha es un sentido que nos acerca a los otros:

Al convertirse [...] en un sentido de distancia, la vista cobra importancia en detrimento de los sentidos de la proximidad, como el olor, el tacto o el oído. El progresivo alejamiento del otro a través del nuevo estatuto del sujeto como individuo modifica asimismo el estatuto de los sentidos. (Le Bretón 2002, 37)

Escuchar al otro es una forma de aproximarse a él, más aún cuando lo que se escucha es un canto que estimula la sensibilidad estética. Una escucha receptiva, tal y como la que mostró Densmore, es capaz de reconocer la belleza del canto de los pueblos

¹ Todas las citas de textos escritos en inglés son traducciones mías.

blackfoot, siux, yaqui, yuma, cocopa, etcétera.²

A pesar de los crímenes del colonialismo y su persistente legado de violencia, así como de los esfuerzos gubernamentales por desaparecer la cultura de los pueblos nativos y de las múltiples vejaciones cometidas en su contra, las grabaciones realizadas por Frances Densmore permiten hoy escuchar, disfrutar y aprender de sus expresiones musicales. Sin desconocer que fue una mujer de su tiempo —y que, por ende, no se sustrajo plenamente de los cánones antropológicos vigentes, pues trabajó para la Oficina de Etnología Americana del Instituto Smithsonian—, sus aportaciones supusieron un desplazamiento significativo respecto de la antropología evolucionista. En sus etnografías, los otros nativos, antes de ser representados o descritos de manera arbitraria, se expresan por sí mismos a través del fonógrafo que les facilita la antropóloga otra.

LA COLABORACIÓN DE ALICE FLETCHER Y FRANCIS LA FLESCHÉ

En 1911 se publicó el primer texto antropológico que involucró la coautoría de un nativo: “The Omaha Tribe”. Esta publicación fue resultado de veinticinco años de colaboración entre Alice Fletcher —una mujer blanca que, gracias a su

posición social, tuvo oportunidad de estudiar y hacer aportaciones importantes a los campos de la antropología, la arqueología y la etnología— y Francis La Flesché —hijo del jefe omaha Joseph La Flesché y primer antropólogo profesional de ascendencia nativa—.

Desde un primer momento, Alice Fletcher había mostrado un compromiso con la defensa de los derechos de las mujeres y fundó la Association for the Advancement of Women, la cual se proponía facilitarles el acceso a la educación y la profesionalización en variados campos. También participó activamente en las políticas de asignación de tierras que se estaba llevando a cabo durante el periodo de asimilación. Estas políticas consistían en la asignación de tierras antes comunales en aras de impulsar la propiedad privada, como queda sustentado en el Acta Dawes que Fletcher ayudó a escribir y administrar. Si bien ella tenía en mente ayudar a tribus como los omaha a integrarse a una civilización pretendidamente superior —pues es un hecho que estuvo influenciada por el canon evolucionista—, estas políticas resultaron contraproducentes, pues, con el tiempo, se orientaron a la asimilación forzada y llevaron al desmembramiento de las tierras y los estilos de vida indígenas. Ante esta situación, quedó horrorizada y prefirió enfocarse en el trabajo etnográfico.

² Algunas grabaciones de Densmore están disponibles en YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=CN46GSFNxuw>, <https://www.youtube.com/watch?v=BM5eDehZY9I>

Fletcher se prestó a impulsar estas políticas porque pensaba que asimilar a los nativos era una manera de ayudarlos. Tenía una actitud altruista, aun cuando su participación en el Acta Dawes haya sido un error, como ella misma reconoció después. Como muestra de su altruismo, ayudó a Susan La Flesche, una mujer omaha, a conseguir un préstamo para concluir sus estudios de medicina y convertirse así en la primera doctora nativa americana. Sobre su búsqueda de igualdad étnica, Tarducci plantea:

mujeres como Alice Fletcher buscaban lo mejor para todas las etnias y eran personas democráticas. Iban en contra del pensamiento de su época al creer que los indígenas eran tan capaces como los blancos y deseaban que formaran parte de la sociedad en su conjunto. (Tarducci 2015, 64)

Fue tal el reconocimiento de las capacidades de los nativos que Fletcher decidió dar crédito al trabajo de su colega Francis La Flesche. Un crédito que, cabe enfatizar, La Flesche se ganó, pero que Fletcher supo reconocer, incluso cuando en la antropología de la época se trataba a los nativos como simples informantes.

De manera pionera, Alice Fletcher reflexionó en torno al papel de los nativos y comprendió que, lejos de ser individuos carentes de capacidades que debían permanecer en la posición de “objetos” de estudio, eran ellos quienes mejor conocían sus propias culturas, es decir, eran el sujeto cognoscente. Como

lo expresa la autora, su interés radicaba en superar los aspectos externos de la vida india y explorar los ideales que animaban las acciones de los nativos desde su propio punto de vista, en la medida en que ellos “fueran sus propios intérpretes” (Fletcher y La Flesche 1911, 30).

Considero que esto tiene, al menos, dos implicaciones importantes. En primer lugar, que los nativos, en vez de ser incapaces de interpretar aspectos de su cultura, tenían una perspectiva privilegiada sobre la misma, debido a que podían observarla “desde dentro”. Esto contrasta con la noción del antropólogo como el único capaz de hacer interpretaciones plausibles sobre otras sociedades que, “ciegas” ante su propia cultura, “necesitan” de un agente externo para clarificarla. En segundo lugar, implica que los nativos pueden hacer interpretaciones antropológicas, incluso como especialistas, al aprovechar su perspectiva “desde dentro” para hacer aportaciones relevantes a este campo de estudio. Éste es el caso de Francis La Flesche.

Al igual que Alice Fletcher, Francis La Flesche actuó impulsado por un compromiso con su comunidad. Estaba interesado en dejar un registro antropológico de su cultura, siendo consciente de su acelerada fragmentación. Como relata Fletcher en “The Omaha Tribe”:

El Sr. La Flesche disfrutó de la oportunidad de presenciar algunas de las ceremonias aquí descritas. Más tarde, su padre y los ancianos que eran los guardianes de estos antiguos ritos y rituales le explicaron estas ceremonias. Poseedor de una buena memoria y habiendo despertado en su mente el deseo de preservar en forma escrita la historia de su pueblo tal como la conocían, su música, la poesía de sus rituales y el significado de sus ceremonias sociales y religiosas, el Sr. La Flesche [...] decidió perfeccionarse en inglés y recopilar la tradición de la tribu, que se estaba desvaneciendo rápidamente, para llevar a cabo su anhelado propósito. (Fletcher y La Flesche 1911, 30)

Para La Flesche, esta investigación no fue sólo una incursión antropológica, sino un ejercicio de memoria que lo involucró íntimamente, tanto como a las personas que lo rodeaban. La Flesche hubo de recordar los aprendizajes que su pueblo le transmitió y observarlos ahora, no sólo como parte de su cotidianidad, sino como elementos constitutivos de un texto antropológico y autorreflexivo.

Alguna crítica a su investigación podría argumentar que es deficiente debido a que el autor carece de “objetividad”, al pertenecer al pueblo omaha. Sin embargo, basta con reconocer que nadie es capaz de ser totalmente objetivo —ni sobre su propia cultura ni sobre otras— para advertir que es preferible sincerarse sobre las propias preconcepciones que pretender estar exento de los mismos. Como lo advierte Hortense Powdermaker: “la elección del

científico social es entre ser consciente de sus valores y hacerlos explícitos o no ser consciente de ellos y dejar que el lector los obtenga por inferencia” (1951, 8). En todo caso, el texto que La Flesche comparte con Fletcher es lo bastante honesto para explicitar que aquél es un hombre omaha y su investigación tiene motivaciones tanto intelectuales como personales. Para La Flesche, esta investigación supuso no sólo una meta profesional de cara a consolidarse como el primer antropólogo de ascendencia nativa —algo de por sí bastante significativo—, sino la posibilidad de preservar la historia de su pueblo, lo que involucró afectos, anhelos e inquietudes de carácter subjetivo que no dañaron su investigación, por el contrario, la enriquecieron.

Si bien “The Omaha Tribe” no está escrito en primera persona, guarda elementos que varias décadas después serían desarrollados a través de la autoetnografía, la cual empieza a popularizarse a partir de 1980. Este método de investigación social defiende la posibilidad de investigar un grupo social que el investigador considere como propio. Esto contrasta con el imaginario tradicional de que la etnografía consiste de manera exclusiva en el estudio de sociedades exóticas y lejanas, en las que el antropólogo aventurero se introduce al hacer trabajo de campo. La autoetnografía reflexiona sobre el papel

del individuo, quien, desde su particular punto de vista, puede dar cuenta de las generalidades de la sociedad a la que pertenece. Sobre esto, Mercedes Blanco considera que:

una manera de ver a la autoetnografía es ubicándola en la perspectiva epistemológica que sostiene que una vida individual puede dar cuenta de los contextos en los que le toca vivir a esa persona, así como de las épocas históricas que recorre a lo largo de su existencia. (2012, 55)

Bajo esta perspectiva, La Flesche podría considerarse un precursor de la autoetnografía, pues hace uso de las memorias, las relaciones y los conocimientos individuales que adquirió como miembro del pueblo omaha para sustentar una investigación antropológica que refleja de manera más general su contexto.

Finalmente, considero que tanto Alice Fletcher como La Flesche son precursores de lo que hoy conocemos como antropología colaborativa. Sobre esto, Samuel Araujo nos dice:

Volver a la contribución de Alice Fletcher y su principal interlocutor omaha Francis La Flesche, en el tránsito entre los siglos XIX y XX puede iluminar el potencial del trabajo colaborativo y su naturaleza negociada en la construcción de saberes para responder, simultánea y más horizontalmente, a los valores e intereses de las diversas partes involucradas [...]. (2014, 364)

En su relación, que fue tanto profesional como de amistad, estos

autores fueron capaces de colaborar respondiendo a los intereses de ambas partes. Por un lado, Alice Fletcher tenía el interés de investigar y ser de ayuda para el pueblo omaha; por otro, La Flesche buscaba preservar de forma escrita la historia y cultura de su pueblo. Supieron articularse a través de un interés conjunto, así como aprender uno del otro, pues mientras Fletcher ofreció a La Flesche distintas herramientas del estudio antropológico y lo apoyó en su formación profesional, éste le compartió información crucial para el estudio del pueblo omaha, que ella difícilmente hubiera podido recuperar. Como lo señala Alberto Arribas Lozano, el enfoque de la antropología colaborativa propone “un desplazamiento fundamental: pensar ‘junto y con’ los sujetos de la investigación, en lugar de ‘sobre’ ellos” (2015, 60). Esto demanda entender que nuestros interlocutores son sujetos de conocimiento y, de manera más radical, que pueden encarnar su propia perspectiva antropológica.

En suma, Alice Fletcher, la antropóloga otra, fue una mujer que sabía lo que significaba abrirse espacio en un gremio dominado por hombres blancos. No es de extrañar, entonces, que apoyara y reconociera el trabajo de su colega y amigo Francis La Flesche, quien fue también un antropólogo otro. Las desigualdades estructurales existentes entre ellos no se disolvieron y, asimismo,

la participación de Fletcher en el Acta Dawes fue un error en su carrera que tuvo graves consecuencias. Sin embargo, la relación de colaboración entre ambos autores replanteó las formas en las que la antropología se practicaba en ese momento. Es desde esta otra mirada que se adelantaron a su tiempo y enriquecieron la disciplina antropológica.

LOS OTROS PUNTOS DE VISTA DE LA ANTROPOLOGÍA

Hasta este punto, he referido al otro nativo que la antropología construyó en su juego de imaginarios y posiciones. El otro se fraguó como un medio para sustentar relaciones asimétricas en una escala intersubjetiva —algo de lo que el antropólogo no pudo escapar—, pero, asimismo, sostuvo asimetrías a escala global, pues la otredad instituyó el dominio de Occidente sobre los pueblos colonizados. Sin embargo, el otro nativo no ha sido el único otro que se ha construido. Como señala Lila Abu-Lughod: “Desde Simone de Beauvoir se ha aceptado que, al menos en el Occidente moderno, las mujeres han sido la otra parte del yo de los hombres” (2012, 140). Nativos y mujeres, así como tantas otras y tantos otros racializados y enclavados, han sido ubicados en un lugar de subordinación, ya sea porque se les concibe como “objetos de estudio” o porque, como consecuencia de esta misma operación, se les niega su papel de sujetos cognoscentes.

La falta de reconocimiento de las aportaciones de estas otras y estos otros tuvo un efecto tan mistificador como socialmente excluyente. Al privilegiar un único punto de vista, el del hombre blanco y europeo, la ciencia se sesgó frente a su propio lugar de enunciación y se negó a sí misma como proyecto ligado a intereses, políticas y economías particulares. Y de manera contradictoria, erigió el valor de la objetividad como una máxima que encubría su quehacer subjetivo y culturalmente situado; todo esto mientras sostenía que las otras y los otros eran incapaces de observar con raciocinio y objetividad, por ende, de hacer ciencia.

En la antropología, esta pretensión de objetividad asumió una dimensión particular. Uno de los mitos de esta disciplina declara que el antropólogo es capaz de ser todavía más objetivo que cualquier otro científico social, pues al vivir el “extrañamiento” con otras sociedades se encuentra libre de prejuicios y suposiciones. Se homologa al antropólogo con su diario de campo, cuyas páginas están en blanco y puede ser “llenado” con datos duros y observaciones objetivas durante la investigación. Pero en la etnografía siempre hay algo de subjetivo. Ya sea que el antropólogo pertenezca o no a la sociedad que estudia, se trata de un individuo situado que, con ayuda de distintos métodos, elabora tesis más o

menos generales. Cuando abandonamos la pretensión de detentar una óptica desencarnada y trascendental, capaz de mirarlo todo sin límites, entendemos que todos los productos del pensamiento llevan la huella de sus creadores, y que, al mismo tiempo, todos los creadores llevan sobre sí las huellas de su contexto. Como lo expresa Abu-Lughod:

El antropólogo tiene una relación definitiva con el Otro de la investigación, no sólo como occidental, sino como francés en Argelia durante la guerra de independencia, o estadounidense en Marruecos durante la guerra árabe israelí [...] Lo que llamamos afuera es una posición dentro de una entidad histórica-política más amplia. (2012, 132)

Entender la subjetividad de la ciencia, por un lado, y reconocer las aportaciones de quienes han sido tachados de ser demasiado subjetivos para hacer ciencia, por otro, son operaciones importantes. Distintas autoras feministas han concebido la introducción de estos otros puntos de vista como una mejora para la ciencia. Las teóricas del punto de vista sostienen que quien mira desde una posición dominante posee una perspectiva parcial y perversa, mientras que quienes se encuentran en posición

subyugada poseen un conocimiento más completo, al ser capaces de problematizar los sesgos de las visiones hegemónicas. Bajo esta premisa, las mujeres estarían más capacitadas para producir conocimiento, a diferencia de los hombres, quienes poseen una mirada mermada por sus privilegios. Muchos problemas se desprenden de esta teoría, comenzando por el riesgo de esencializar las subjetividades y pensarlas como algo homogéneo y unificado. Además, puede caerse en el error de pensar que los otros subordinados, *a priori* y en todos los casos, poseen un punto de vista crítico y cognitivamente superior.³ La falsa conciencia a la que se refería Karl Marx evidencia los límites de la experiencia como fundamento central de la reflexión crítica. Sin embargo, rescato la idea de las teóricas del punto de vista de que, frente a la perspectiva parcial del amo, hay que reivindicar la importancia de aquellas otras miradas históricamente relegadas de la ciencia.

Lo anterior no debe verse como un ejercicio de inclusión que únicamente beneficia a quienes habían sido previamente excluidos, sino como una práctica que nutre el ejercicio científico.

³ Donna Haraway expresa, respecto de esta postura, que: “existe el serio peligro de romantizar y/o de apropiarse de la visión de los menos poderosos al mismo tiempo que se mira desde sus posiciones. Mirar desde abajo no se aprende fácilmente y tampoco deja de acarrear problemas, incluso si ‘nosotras’ habitamos ‘naturalmente’ el gran terreno subterráneo de los conocimientos subyugados. Las posiciones de los subyugados no están exentas de re-examen crítico, de descodificación, de deconstrucción ni de interpretación, es decir, de los dos modos hermenéuticos y semiológicos de investigación crítica” (1991, 328).

En los hechos, estas otras miradas han diversificado las preguntas de investigación y posibilitado la creación de nuevos abordajes teóricos y orientaciones metodológicas. Frente a las tecnologías de visualización dominantes, que pretenden retratar la realidad de manera objetiva desde un lente gris y unidimensional, podríamos apostar por entender la ciencia como una visión caleidoscópica, capaz de evocar imágenes coloridas y multiplicadas en las que los problemas se aborden desde distintas perspectivas. Esta visión caleidoscópica no forma una totalidad homogénea, tampoco constituye un cuadro continuo y estático; antes bien, se compone de fragmentos cambiantes en los que cada cual aporta una pieza que dialoga y discute con otras, ensamblándose y reensamblándose *ad infinitum*.

Democratizar la producción de conocimiento, apostar por perspectivas más plurales, reconocer nuestro devenir múltiple: todo esto ha estimulado a la imaginación feminista. Gloria Anzaldúa (2016, 136) refiere a una “conciencia mestiza” de cara a desarrollar la capacidad de habitar las contradicciones, sintetizar la ambivalencia y generar nuevos significados. Donna Haraway (1991, 254) acude a la metáfora del *cyborg* como una condensación de nuestro ser inacabado que, debido a su hibridez, no puede ser determinado por su género, su raza o cualquier otra naturalización. Estas

metáforas podrían ayudarnos a pensar en la ciencia como una práctica en devenir, marcada por la heterogeneidad, en la que los otros puntos de vista completan una visión caleidoscópica que no apela a una objetividad —como premisa ideológica que encubre la imposición de una visión única—, sino que pone a dialogar distintas subjetividades cuyos conocimientos se reconocen de antemano como situados y encarnados, pertenecientes a una realidad material, pero también en constante conversación, movimiento y transformación.

En la disciplina antropológica, lo anterior puede canalizarse hacia la aceptación de que esta disciplina se ha nutrido del conocimiento de aquella otredad que imaginaba externa. Eduardo Viveiros de Castro nos dice: “Es preciso extraer todas las consecuencias de la idea de que las sociedades y culturas que constituyen el objeto de la investigación antropológica [...] coproducen, las teorías sobre la sociedad y la cultura formuladas a partir de esas investigaciones” (2010, 15). En efecto, otras sociedades han producido el conocimiento antropológico; sin embargo, esto no ha sido así únicamente por el diálogo entre investigadores y estudiados, sino por el hecho de que los otros hicieron investigación antropológica desde un primer momento. Es preciso romper con la idea de que el conocimiento científico ha pertenecido de manera exclusiva a cierto tipo de actores —hombres blancos,

de clase alta, provenientes de países del norte global y sectores económicamente privilegiados— y no a las otras y los otros.

Los otros, antes que “coproductores”, son productores de conocimiento. Esto se puede rastrear en las aportaciones de los autores retomados. Densmore se atrevió a diversificar los esquemas perceptivos a partir de los cuales se podía hacer etnografía. Alice Fletcher emprendió una antropología colaborativa, reconociendo el valor de los conocimientos de su colega y escribiendo el primer texto antropológico en coautoría con un nativo. La Flesche fue un precursor de la autoetnografía, mostrando un compromiso personal con el registro de la historia y cultura de su pueblo. Estos antropólogos, aún con sus errores y limitaciones, se adelantaron a su tiempo, inaugurando inquietudes que ocuparían a la disciplina hasta varias décadas después. Tuvieron una aproximación distinta a las que habían dominado el quehacer antropológico, introduciendo nuevas preguntas, nuevas formas de teorizar y nuevas aproximaciones metodológicas. Esto nos demuestra que el otro siempre ha estado en la disciplina antropológica y no como el objeto de estudio, sino como el sujeto cognoscente.

CONCLUSIONES

Si la antropología cayó en un doble encubrimiento que le imposibilitó percibirse a sí misma, una operación

contraria sería redescubrir las aportaciones de aquellos otros y aquellas otras que no han sido justamente valoradas. Como ya adelantaba, en este reconocimiento del otro no basta con exorcizar espíritus; hay que transformar materialidades. Esto implica reflexionar sobre cómo se forman los gremios antropológicos y las desigualdades que perpetúan. Que mi argumento no se malentienda: es importante reflexionar sobre las formas en las que representamos a nuestros interlocutores y desarrollar estrategias textuales acorde a ello, pero más importante aún es sentar las posibilidades para que los espacios de producción de conocimiento se diversifiquen, y para ello son necesarias transformaciones estructurales. Tomemos el ejemplo de Alice Fletcher, quien no se conformó con representar “bien” a su interlocutor omaha; lo reconoció como su colega y fue un puente para que él y otros como él pudieran profesionalizarse.

La exclusión de ciertos actores del trabajo académico, aún vigente —bajo esquemas de desigualdad racial, territorial, de género y clase—, no sólo afecta a los excluidos, sino también a las disciplinas en general. Esta situación ha sido ampliamente cuestionada por las llamadas antropologías segundas, que no suelen tener reparo en denunciar las desigualdades producidas entre las escuelas del norte y sur global. Sin embargo, las antropologías del sur no

están exentas de reproducir, a su vez, formas de desigualdad en el ámbito local. Mirar desde una posición subordinada respecto de las tradiciones noratlánticas no nos exime de seguir construyendo y externalizando a los otros. En muchos casos, la perpetuación de un modelo de otredad no se manifiesta mediante la exclusión o la desaprobación abierta, sino a través de prácticas cotidianas aparentemente menores que estructuran el quehacer antropológico como campo social. A quiénes se enseña, a quiénes se les da crédito, quiénes ocupan lugares de autoridad y cuáles conocimientos son valorados: todas éstas siguen siendo preguntas ineludibles.

Privilegiar un solo punto de vista empobrece el ejercicio científico. Y si bien las desigualdades trascienden los espacios académicos, la academia puede ser un buen lugar desde el cual construir otras realidades, más cuando consideramos que todo cuanto se hace en ella repercute sobre una realidad más amplia. Superemos las fantasías del científico alienado, cuyo único interés está en la “ciencia en sí”, como si ésta fuera una práctica libre de cultura e intereses. La ciencia se nutre de tanto como repercute en las materialidades, y transformarla puede permitirnos intervenir sobre el conjunto social. Los espacios académicos no son los únicos en los que se produce el conocimiento, no obstante, es importante no dejar este flanco abierto. La ciencia es

un campo de disputa que podría ser intervenido para que responda a los intereses y necesidades de toda la sociedad.

Por último, no deja de ser necesario reflexionar sobre quiénes son nuestros referentes, a quiénes leemos, a quiénes citamos, con quiénes pensamos. ¿A través de qué autores conformamos la identidad de la disciplina? ¿Por qué, cuando pensamos en la historia de la antropología, se nos vienen a la mente Tylor, Morgan y Frazer, y no Frances Densmore, Alice Fletcher o Francis La Flesche? Hay un silencio en torno a la labor de las otras y los otros en los planes curriculares de antropología, pero es destacable el que esté floreciendo un interés creciente por evidenciar la historia otra de la disciplina. Deberíamos ser capaces de embarcarnos en un ejercicio más integrativo, donde sea innecesario hablar de otras y otros en la antropología. Pero, para poder lograrlo, hay que empezar por descubrir aquello que ha sido encubierto, así como nombrar —y citar— a aquellos que no han sido nombrados.

REFERENCIAS

Abu-Lughod, Lila. 2012. “Escribir contra la cultura”. Traducido por Pilar Castro Gómez. *Andamios: Revista de Investigación Social*, 9, núm. 19: 129-157.

- Anzaldúa, Gloria. 2016. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Traducido por Carmen Valle. Madrid: Capitán Swing.
- Araujo, Samuel. 2014. “Dimensiones políticas del diálogo intercultural. Patrimonios de conocimiento y luchas sociales”. En *El valor del patrimonio: mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales*, Margarita Chaves, Mauricio Montenegro y Marta Zambrano (comps.), 359-386. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Arribas Lozano, Alberto. 2015. “Antropología colaborativa y movimientos sociales: construyendo ensamblajes virtuosos entre sujetos en proceso”. *Ankulegi. Revista de Antropología Social*, núm. 19: 59-73.
- Blanco, Mercedes. 2012. “Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos”. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 9, núm. 19: 49-74. <https://doi.org/10.29092/uacm.v9i19.390>.
- Densmore, Frances. 1910. *Chippewa Music*. Bulletin 45. Washington, DC: Government Printing Office/Smithsonian Institution/Bureau of American Ethnology.
- Fletcher, Alice C. y Francis La Flesche. 1911. “The Omaha Tribe”. En *Twenty-Seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1905-1906*, 17-672. Washington, DC: Government Printing Office.
- Frazer, James George. 2008 [1908]. “El alcance de la antropología social”. *Historias*, núm. 69: 19-36.
- González, Eduardo. 2007. “La otredad cultural en la antropología. Un enfoque desde la axiología de la ciencia”. *Alteridades*, 17, núm. 34: 107-116.
- Haraway, Donna J. 1991. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Traducido por Manuel Talens. Madrid: Cátedra.
- Krotz, Esteban. 2004. “Introducción”. En *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*, Mauricio Boivin, Ana Rosato y Victoria Arribas (eds.), 7-13. Buenos Aires: Antropofagia.
- Krotz, Esteban. 2007. “Las antropologías latinoamericanas como segundas: situaciones y retos”. En *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología. Balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas, tomo 1*, Fernando S. García (ed.), 41-59. Quito: Abya Yala/Banco Mundial Ecuador.
- Le Breton, David. 2002. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Morgan, Lewis Henry. 1980 [1877]. “Razón del progreso humano”. En *La sociedad primitiva*, 99-111. Madrid: Ayuso.
- Powdermaker, Hortense. 1951. “Introduction: Why an Anthropologist Studied Hollywood.” En *Hollywood, the Dream Factory: an Anthropologist Looks at the Movie-Makers*, 3-15. Londres: Secker & Warburg.
- Tarducci, Mónica. 2015. “Antes de Franz Boas: mujeres pioneras de la antropología norteamericana”. *Runa*, 36, núm. 2: 57-73.

Tylor, Edward B. 1912 [1881]. “Razas del género humano”. En *Antropología: introducción al estudio del hombre y de la civilización*, 67-126. Madrid: Daniel Jorro.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. “El anti-Narciso”. En *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*, 13-85. Madrid: Kat