

Artículo de revisión sistemática

¿Es posible descolonizar la antropología estadounidense? Una visión apócrifa de la antropología de Estados Unidos

Is it possible to decolonize American anthropology? An apocryphal overview of the anthropology of the United States

Wilhelm Londoño Díaz* 

Para citar este artículo: Londoño, W. (2025). ¿Es posible descolonizar la antropología estadounidense? Una visión apócrifa de la antropología de Estados Unidos. *Jangwa Pana*, 24(1), 1-21. <https://doi.org/10.21676/16574923.5696>

Recibido: 13/02/2024 | **Aprobado:** 10/09/2024 | **Disponible en línea:** 01/01/2025

RESUMEN

El principal argumento de este manuscrito es que la antropología de Estados Unidos es la dimensión cultural del colonialismo de ese país; por lo tanto, es imposible que la antropología en esa nación se descolonice sin antes reconfigurar ese mismo proyecto colonial. En este sentido, la única posibilidad de salir del carácter colonial de la antropología en Estados Unidos es una reorganización de esa disciplina en un instrumento político que pueda elevar la noción de cultura a rango constitucional, reubicándola de su lugar como herramienta de análisis y posicionarla como un instrumento político. Esto desplazaría la idea de que la principal labor de la antropología es la representación y comprensión de la diversidad cultural, para dar paso a una idea más iconoclasta que definiría la antropología como un campo de comprensión de las maneras que el colonialismo usa la cultura para su legitimación.

Palabras clave: historia; antropología; descolonización; cultura; política; globalización

ABSTRACT

The main argument of this manuscript is that anthropology in the United States is the cultural dimension of that country's colonialism; therefore, it is only possible for anthropology in that nation to decolonize itself by first reconfiguring that same colonial project. In this sense, the only way out of the colonial character of anthropology in the United States is a reorganization of that discipline into a political instrument that can elevate the notion of culture to constitutional status, relocating it from its place as a tool of analysis and positioning it as a political instrument. This would displace the idea that the main work of anthropology is the representation and understanding of cultural diversity to give way to a more iconoclastic idea that would define anthropology as a field of understanding how colonialism uses culture for its legitimization.

Keywords: history; anthropology; decolonization; culture; politics; globalization.

INTRODUCCIÓN

En su reciente ensayo “Decolonizing US Anthropology” Gupta y Stoolman (2022) abordan una serie de interrogantes sobre la relación de la antropología de Estados Unidos con los procesos internos de segregación de las comunidades racializadas, además del papel de la disciplina en las constantes y cuestionadas intervenciones de Estados Unidos en la política de otros países (Kwet, 2019; Boyd-Barrett, 2020; Chalaby, 2006). Como destaca el resumen de ese artículo, después de Black Lives Matter¹, Ferguson² y Standing Rock³, se ha puesto de relieve una "insatisfacción" ante la imposibilidad de la antropología estadounidense de investigar el "militarismo" desde Estados Unidos. Este tipo de insatisfacción no es nueva ya que Renato Rosaldo, en su famoso libro "Cultura y Verdad", al hablar de la erosión de las normas clásicas de representación antropológica, señaló que era necesario abandonar las cuestiones esenciales sobre los sistemas de producción, el parentesco, la conceptualización de los rituales como actos mecánicos repetitivos para abordar temas que estaban en el cenit de la preocupación pública, como las consecuencias de la guerra nuclear, las comunidades académicas de físicos y los viajes por Las Vegas (Rosaldo, 1993). Rosaldo encontró su redención en la crisis que ayudó a generar al transferir métodos e inquietudes etnográficas a tribus relativamente complejas como los científicos (Rosaldo, 2004).

Como señala el manuscrito de Gupta y Stoolman, desde el origen de la antropología, que se remonta a principios del siglo XX y se limita a la figura de Franz Boas como mítico padre fundador, esta disciplina, en Estados Unidos, ha sido un espacio de deliberación que ha tenido su impacto más significativo en la organización de las salas de museos y en la construcción de colecciones etnográficas y arqueológicas, y no tanto en la formación de una agenda política que guiara la política interna y externa de Estados Unidos, o como mencionan Gupta y Stoolman, un impacto a escala constitucional (Gupta y Stoolman, 2022, p. 781). De hecho, desde las críticas de Rosaldo, Clifford, Rabinow y otros colegas del famoso seminario de Santa Fe (Clifford y Marcus, 1986), la respuesta a las connivencias coloniales de la antropología implicó una explosión de experimentaciones etnográficas que iban desde permitir a las personas hablar de manera dialógica (Tedlock, 1987), pasando por las complejidades de la co-teorización (Rappaport, 2008), hasta llegar a la formación de agendas colaborativas (Kennemore & Postero, 2021). Sin embargo, la antropología se contuvo en sus soliloquios académicos que son inteligibles en los congresos de antropología y dejó intacta la noción racial de cultura, que es la que permite, por ejemplo, a Estados Unidos la cruzada de limpieza étnica llevada a cabo por el Estado de Israel contra el pueblo palestino (Assaiqeli, 2022). Asimismo, en el soliloquio antropológico, la antropología se regocija en sus complejidades conceptuales, dejando intacto el sistema de normas que estimulan y regulan la intervención de Estados Unidos en América Latina, región considerada necesitada de desarrollo, de ahí la paternidad que Estados Unidos ejerce moldeando las políticas públicas internas de esa región (Guevara Latorre, 2015). De esta manera, la antropología en Estados Unidos se configuró como un espacio de discusión e investigación sobre algo llamado cultura, que

¹ Un movimiento de lucha antirracista de afrodescendientes estadounidenses.

² En Ferguson, Missouri, Estados Unidos, ocurrió una serie de protestas y disturbios en 2014, desencadenados por el tiroteo fatal de Michael Brown, un joven afroamericano desarmado, por parte de Darren Wilson, un oficial de policía blanco.

³ En Standing Rock, Estados Unidos, se llevaron a cabo protestas contra la construcción del oleoducto Dakota Access Pipeline (DAPL) que tuvo lugar en 2016.

primero fue pensada como un sistema que regula el comportamiento, luego como un marco simbólico, como un campo en disputa; pero lo que nunca se cuestionó fue la definición de la antropología como una cuestión puramente académica sin correlatos constitucionales. Un argumento de peso en la presentación de Gupta y Stoolman es precisamente esta diferenciación entre un área de orden político, legal y constitucional donde la antropología, al menos como la estructuró Boas, o como creemos que lo hizo, no tuvo impacto en alterar las preconcepciones de las elites políticas de los Estados Unidos sobre las sociedades como configuraciones racializadas, lo que permitió prácticas racistas y específicas del apartheid que se practica en varios estados de la unión americana (Bourgois, 1996).

Ante el colonialismo imperante en la academia de los Estados Unidos, lo que Gupta y Stoolman proponen es una actualización antropológica para superar sus límites epistemológicos y salir del colonialismo. En este sentido, para Gupta y Stoolman los problemas de la antropología, que se resumen en su negativa a actualizar sus objetos de investigación, se resuelven precisamente renovando esos objetos etnográficos. Para esta renovación, estos antropólogos nos dan una lista de cuestiones que la antropología en los Estados Unidos podría abordar para promover una crítica de sus connivencias coloniales. Estos temas son el estudio de los genocidios y asesinatos en masa, el estudio de la esclavitud y la violencia estructural, el estudio de los tratados legales y los sistemas políticos que permiten su derogación o aplicación, el estudio de la migración forzada y las poblaciones desplazadas internamente, el estudio del parentesco de humanos y otros animales no humanos, el estudio de las reparaciones, las iniciativas de devolución de tierras, la verdad y la reconciliación, la justicia redistributiva y restitutiva, y la reparación de errores históricos (Gupta & Stoolman, 2022, pp:782-785).

El lector o lectora se preguntará cuál es la obsesión en este artículo con Gupta y Stoolman, y lo único que se podría responder, parcialmente, es que son estos académicos los que mejor resumen la idea del gremio antropológico estadounidense de que el colonialismo de los Estados Unidos y la manera como condiciona la antropología de ese país, se resuelve con más antropología sin cuestionar o hacer etnografías de cómo la política interna y externa de ese país es responsable de la situación de conflicto global. Si bien hay experimentos etnográficos que intentan la descolonización, como lo mencioné arriba, la idea de que la antropología de los Estados Unidos nada tiene que ver con la perpetuación del orden global de guerra, se mantiene intocada. Volvamos al manuscrito de Gupta y Stoolman.

Parece que Gupta y Stoolman cometen un gran error al pensar que los problemas de la antropología estadounidense se resuelven con más antropología. No basta con reorientar nuestra mirada hacia el estudio de los genocidios, la violencia estructural, las migraciones forzadas, los nuevos parentescos, las reparaciones y los procesos de reconciliación. De hecho, como muestran Gupta y Stoolman, existe un gran trabajo etnográfico en esos campos. Sin embargo, a pesar de la existencia de estas otras antropologías, las estructuras de dominación siguen naturalizando la existencia de un campo simbólico de representación donde existiría la cultura que puede ser captada a través de una tecnología disciplinadora que es la etnografía y por otro lado, habría una esfera extra-antropológica que abarca un orden político y militar que racializa las diferencias sociales y culturales en medio de estructuras de dominación masculina que convierten los

cuerpos de las mujeres en epístolas de los nuevos poderes corporativos (Segato, 2008). En el espacio que le corresponde, la antropología puede hablar de la sexualidad de los samoanos o de la ira de los ilongots, pero sus valoraciones no podrán penetrar en la esfera de la formación política que es competencia de las ramas jurídicas de la cultura imperial política de los Estados Unidos (Kaplan, 1993). Esta segmentación de la antropología acabó naturalizando la existencia de una "visión cosmopolita de las culturas humanas" (Gupta & Stoolmanman, 2022, pp:781) que fue teorizada por académicos y percibida por el público en exposiciones de museos o congresos antropológicos. Como dejan claro Gupta y Stoolman en el caso de Boas, el interés de este académico fue precisamente permitir observar este fenómeno antropológico, es decir, la cultura, a través de sus exposiciones museográficas, sin apelar a un tipo de historia contemporánea que hubiera llevado a comprender el papel de Estados Unidos en la consolidación del imperialismo a escala global. Por eso dedicó un enorme esfuerzo a separar la antropología de la historia desde que los estudios antropológicos se oficializaron en Estados Unidos. Esto se ve en los constructos conceptuales sobre qué es la cultura que tienen influencias globales estadounidenses como el neoevolucionismo (Sułkowski, 2012), pero ya teníamos antecedentes en los estudios sincrónicos de Malinowski (Bartmanski, 2012), y los estudios de estructuras de parentesco en Radcliffe- Brown (Fortes, 1955) y Lévi-Strauss (Hénaff, 1998).

Esta noción local, es decir, la noción de que hay algo llamado cultura que es independiente de los sujetos e independiente del momento político, fue el concepto de cultura en la antropología de Estados Unidos que se impuso globalmente en los años cincuenta tras la culminación de la Segunda Guerra Mundial y la consolidación del dominio militar de Estados Unidos (Graeber, 2021). Como sugieren inconscientemente Gupta y Stoolman, para percibir esa dimensión "cosmopolita" de la cultura humana, era necesario habitar el mundo intelectual y burgués con el capital simbólico y económico necesario para poder consumir aquellos paquetes de cosmopolitismo. En este punto, cabe hacer una aclaración frente a cualquier argumento que indique que precisamente la teoría antropológica contemporánea ha decidido romper con sus raíces coloniales y abrazar el activismo político (Speed, 2006) o la generación de nuevos parentescos (Haraway, 2015), y quizás es verdad; pero desde otro punto de vista, la idea de que Estados Unidos es el guardián del patrimonio de la humanidad o de su cultura sigue viva en los proyectos académicos de varios de los departamentos de antropología de Estados Unidos que justifican su existencia en la preservación de ese legado. Esto se ve claramente en la misión de entidades como Wener Gren, cuya misión dice: "Ayudamos a los antropólogos a avanzar en el conocimiento antropológico". La Academia de los Estados Unidos elevó este "conocimiento antropológico" a un nivel universal que sólo puede captarse a través de técnicas y lenguajes especializados adquiridos en academias ubicadas en los centros metropolitanos imperiales, de modo que esta centralidad se naturaliza.

Sin embargo, no hay nada de natural en la noción de cultura percibida desde una visión cosmopolita. Esta posibilidad de percepción es posible porque está sustentada en condiciones históricas y políticas restringidas a individuos con capital académico y económico. Existe una distribución desigual de los recursos epistemológicos, lo cual es una circunstancia natural de cualquier proceso de generación de conocimiento desde una esfera imperial. Said ya lo describió en el caso del orientalismo (Said, 2012), y Walter Mignolo (2012) también lo destacó en el caso del surgimiento del hemisferio occidental (Mignolo & Ennis, 2001).

Si se rastrean los orígenes de la noción de herencia humana que puede percibirse desde una visión cosmopolita, estos orígenes están sin duda arraigados en todo el proyecto político de los nacionalismos decimonónicos (Anderson, 2020). La noción de nación alimentó las emergentes ciencias sociales, especialmente la antropología, que extrapoló el concepto al estudio de la alteridad de tal manera que quedó definida por un conjunto de rasgos discrecionales que definirían los límites entre una cultura y otra (Trigger, 1989). Por ello, las primeras teorías antropológicas fueron aquellas que se opusieron al evolucionismo clásico y definieron el papel de la antropología como la descripción de rasgos culturales que fueron transformados por los procesos de difusión y migración (Verdon, 2007). Si uno mira la historia de la antropología colombiana, por ejemplo, podrá ver cómo las primeras misiones antropológicas del Field Museum de Chicago intentaron definir los rasgos culturales de las culturas arqueológicas del norte de Colombia, a las que denominaron cultura Tairona (Mason, 1931). Esta definición cultural se impuso a principios del siglo XX y continúa dominando la discusión académica a pesar de que el movimiento indígena no está muy cómodo con esa historia (Díaz, 2020).

Siguiendo el hilo argumental de este manuscrito, analizaré cómo la antropología de Estados Unidos se impuso en Colombia como discurso sobre la alteridad y su gestión. En este sentido, es posible percibir la antropología de Estados Unidos como un instrumento de conocimiento propio del campo simbólico del colonialismo estadounidense, de la misma manera que el orientalismo se configuró como una forma específica de preguntarse por Oriente (Said, 2012). Como bien ha señalado W. Mignolo, una vez que Estados Unidos comenzó a dominar la escena política global en el siglo XX, el alguna vez prolífico campo de los estudios orientalistas fue reemplazado por la noción de Hemisferio Occidental y la formación de América Latina como un objeto de estudio (Mignolo, 2012).

Para resituar la discusión planteada por Gupta y Stoolman, mi punto principal es que no basta una lista de nuevos objetos antropológicos, sino la comprensión de la antropología misma como un campo que fue fomentado por el colonialismo y su deseo de formarse una idea abstracta de humanidad de la cual la antropología de los Estados Unidos sería guardiana. Si apelamos un poco a la imaginación cinematográfica como universo de comprensión antropológica, podemos leer a Žižek y su visión del cine como una manifestación onírica que refleja las estructuras u órdenes de las ideologías (Flisfeder, 2012). Así, podemos captar esta imagen de Estados Unidos como guardián de la cultura humana en canciones como "*I Don't Want to Miss a Thing*" de Aerosmith, cuyo vídeo también forma parte de la película "*Armageddon*" de Michael Bay (1998). Ese vídeo musical resume la película e incluso parece ser una extensión del vídeo. Como siempre ocurre en el cine comercial estadounidense, el planeta está en peligro, y la única esperanza es un puñado de gente corriente que, tras una hazaña heroica, restablece el orden que, aunque asimétrico, es preferible al caos que resultaría tras la caída de un meteorito. La idea de que Estados Unidos representa a la especie humana se enfatiza en las escenas del vídeo musical que se centran en las mangas de los trajes espaciales con el mensaje "para toda la humanidad". En este sentido, el vídeo musical es una forma a través de la cual se difunde la ideología estadounidense, haciéndola penetrar en las subjetividades de los individuos a través de la voz acogedora de Stephen Tyler que resuena mientras Ben Affleck besa el abdomen de Liv Tyler (ambos iconos de los años 1990). Esta dimensión sensible del nacionalismo estadounidense se complementa con toda la red de museos

que actúa como guardián de las culturas americanas, como ocurre en el sistema de museos gestionado por el Instituto Smithsonian. Esta idea no es nueva, el antropólogo estadounidense L. Field ha intentado comprender cómo las exhibiciones de objetos arqueológicos se hacen borrando o limpiando esas piezas no solo del barro con el que vienen, sino también con la sangre que se derramó en el momento en que esos objetos salieron de la tierra para ir a engrosar las vitrinas de los museos (Field, 2012). Para desarrollar esta idea con más claridad, utilizaré la noción de localismo globalizado de Boaventura de Souza Santos (Santos, 1997). La noción de localismo globalizado ayuda enormemente a comprender que las cosas que se consideran naturales y, en esa medida, globales, como la noción de cultura como variable en antropología, no son más que un provincialismo que se eleva a escala mundial a través de la infraestructura imperial (Burman, 2013).

Localismo globalizado

El concepto de localismo globalizado fue presentado por primera vez por Santos en 1998 (Santos, 1998). La presencia de Santos en Colombia estaba relacionada con un proyecto político más amplio que había comenzado en 1991 con el cambio constitucional que elevó los derechos de los pueblos indígenas a una jurisdicción especial (Lopera Mesa & Hoyos Ceballos, 2008). Fue un momento histórico en el que el proyecto de nación unitaria que se había definido en Colombia tras el fin de las guerras civiles del siglo XIX (Uribe de Hincapie & Álvarez Gaviria, 2011), se cerró. Todo esto sucedía mientras Colombia entraba en una fase que, según el marco de análisis de Rita Segato (Segato, 2016), estaría definida por la presencia emergente de un paraestado o Estado de segundo orden. Esto fue precisamente lo que caracterizó el inicio del siglo XXI en Colombia, y que no sería una opción de investigación según el rango de Gupta y Stoolman, sino la única manera de comprender el problema central de las formas de violencia acuñadas en Colombia en década de 1990 y que luego serían exportados a México (Escalante Gonzalbo, 2009; Sergi, 2019). Volviendo a Santos, en el libro que comentamos, este académico definió el localismo globalizado como un conjunto de fenómenos locales que luego son globalizados exitosamente en un movimiento que va desde el centro del sistema mundo hacia las periferias (Santos, 1998, p. 202). Vale la pena señalar las claras relaciones de la teoría de Santos con las ideas de I. Wallerstein y su noción de sistema mundo (Chase-Dunn, 2023). Dentro de estos análisis, es posible comprender cómo hoy la cultura hispanoamericana es resultado de modelamientos biopolíticos que han sido periodizados según diversas escalas e intensidades de la globalización. La primera globalización sería la del siglo XVI, caracterizada por la construcción europea de América que apeló a todo el arsenal imaginativo premoderno (Barona, 1993), y otra del siglo XVIII cuando las colonias fueron gestionadas a través de ideologías verdaderamente modernas (Castro-Gómez, 2005). La primera globalización tendría como telón de fondo el esfuerzo de normalización lingüística ocurrido con la gramática de Nebrija publicada en 1492, que permitió ordenar la vida y la cotidianidad de los pueblos cobijados por el imperio español. Por otro lado, la segunda globalización del siglo XVIII tendría como eje central la organización racional del territorio y el establecimiento de un sistema fiscal (Rocha Aponte, 2013). Si seguimos este esquema de análisis, estamos ante una tercera globalización determinada por la injerencia de Estados Unidos a escala global a principios del siglo XX. En el caso de América Latina, esta injerencia se dividiría en dos grandes bloques, el primero definido por la expansión por Centroamérica y el Caribe del modelo bananero, que constituyó el

período de la república bananera (Bucheli, 2008). El segundo gran bloque estaría definido por la intervención política para repeler los movimientos de izquierda a partir de la década de 1960 (Burgos-Gallego, 2022; Harvey, 2020). Esta secuencia nos llevaría a discutir en qué fase estaríamos y, efectivamente, las luces sobre la comprensión de esta cartografía geopolítica global nos indicarían, como ha señalado Rita Segato, que estamos a la vanguardia del predominio de los paraestados. Este fenómeno de coexistencia de dos realidades, como las llama Segato (Segato, 2008), sería adyacente a otro fenómeno marcado por un reordenamiento global que incluiría la disminución de la injerencia de Estados Unidos y su cosmopolitismo. Para mostrar que estamos en una fase donde el cosmopolitismo está en crisis, no olvidemos que en una convocatoria de subvenciones globales hecha por el Departamento de Estado de los Estados Unidos a través de su sistema de embajadas, una de sus justificaciones es nivelar la percepción de los Estados Unidos como un país militarista (Ver Departamento de Estado de EE. UU., Oportunidad de financiamiento AFCP-2023-GP: "El Departamento de Estado estableció el AFCP a solicitud del Congreso en el Informe de la Conferencia 106-1005 que acompaña a HR 4942 (26 de octubre de 2000). El informe del Senado sobre este proyecto de ley señaló que la preservación del patrimonio cultural " *ofrece una oportunidad de mostrar una cara estadounidense diferente a otros países, una que no sea comercial, apolítica y no militar* ". Como podemos ver en esta oportunidad de ayuda financiera, la investigación antropológica del patrimonio cultural, podría ayudar a reducir una imagen negativa de Estados Unidos. Ayer como hoy, el patrimonio arqueológico, los sistemas lingüísticos, los sistemas de parentesco y las formas de producción tribal despojados de su imbricación colonial, y el sufrimiento generado por los endocolonialismos alimentados por el apoyo de Estados Unidos a élites corruptas -como se muestra en alguna historia de Centroamérica- (Valdez Orriaga, 2021), son considerados campos donde es posible mostrar otra faceta de Estados Unidos. De ahí la necesidad de que Estados Unidos tenga un sistema de museos y un sistema de investigación de la cultura humana a escala global. No hay que olvidar que este sistema de producción de conocimiento antropológico fue construido por primera vez por magnates como Gustav Heye, quien a principios del siglo XX organizó las primeras exploraciones estadounidenses en Sudamérica, financiando esencialmente espías que servían como arqueólogos (Díaz, 2020b).

Una característica de este modelo conceptual tomado de Santos, es que nos permite trascender el ethos de la antropología de Estados Unidos y su distanciamiento de las comunidades. Este distanciamiento se ve en el escrito de Gupta y Stoolman cuando afirman "*Una antropología descolonizada requiere una mayor atención a las necesidades de las personas que estudiamos*"- *people we study*, en el original- (Gupta y Stoolman, 2022:787). La primera tarea es comprender que no estudiamos a las personas; en cambio, convivimos con otros seres que se encuentran en sus momentos vitales, generando dinámicas para soportar el peso de los localismos globalizados que en el mundo actual provienen principalmente de los esfuerzos de las instituciones de Estados Unidos por establecer un orden biopolítico americano: la "Amerika" descrita por la banda de metal industrial Rammstein (Syarifudin, 2013). Una parte del coro ilustra lo que motiva este escrito: "*todos vivimos en América, Coca-Cola a veces guerra*". ¿Por qué algo tan obvio que incluso una banda de metal es tan imperceptible para la antropología estadounidense o para académicos centrales como Gupta?

El diálogo con comunidades campesinas de la cuenca amazónica colombiana que han sufrido la

lluvia de glifosato financiada por el gobierno de Estados Unidos (Arenas-Mendoza, 2019), la documentación y el activismo político de grupos que resaltan prácticas sistemáticas de violencia contra las mujeres en América Latina relacionadas con la presencia militar estadounidense (Chomsky et.al., 2000), los análisis de los saqueos de sitios sagrados realizados por arqueólogos espías estadounidenses en Colombia (Díaz, 2020a), son grandes ejemplos de antropologías periféricas que no ven a las personas como cosas que se estudian. En esta inocente conjugación de la primera persona del plural no funciona con el verbo "estudiar". ¿Se trata la antropología de estudiar a las personas? ¿Puede una visión decolonial partir de la premisa de que la antropología estudia algo? La respuesta es no. No estamos aquí para llenar nichos como sugiere Trouillot (1992), ni estamos aquí para mejorar la antropología ampliando el alcance de estudio. El movimiento implica abandonar la noción de cultura para inclinar los esfuerzos hacia dimensiones más políticas que tengan efectos constitucionales.

La noción de localismo globalizado permite dos cosas que no están en la estructura de pensamiento de Gupta y Stoolman, que sigue siendo colonial, no porque participen o sean responsables de todas las fechorías cometidas por el brazo armado colonial de los Estados Unidos, sino porque incluso sus ideas dependen de aceptar que hay algo llamado cultura humana que puede ser estudiado por medios antropológicos que se adquieren en las universidades donde se enseña antropología. Lo primero que permite es pensar la agencia dentro de la investigación en el marco de un cosmopolitismo (que no es boasiano) que bien podría surgir de la red internacional de personas unidas por lo que se llama "antropología". Una señal en este sentido sería la aceptación del boicot recientemente aprobado por la Asociación Antropológica Americana contra el apartheid israelí contra los palestinos (Bishara, 2023). Lo segundo que permite es orientar los procesos de producción antropológica hacia el reconocimiento de un patrimonio de la humanidad que podríamos mirar, desde la perspectiva de la antropología feminista de personas como Rita Segato (2008; 2016), como un proceso de despatriarcalización del conocimiento, lo que implica desprenderse de la existencia de un logotipo que debe ser cuidado y protegido, que es lo que hace Estados Unidos en sus constantes invasiones e intervenciones que terminan inscribiéndose en los cuerpos de las mujeres como en el caso de las niñas violadas en Colombia por soldados estadounidenses (Kreft, 2023). Desde otra perspectiva, el reconocimiento del patrimonio común de la humanidad implicaría primero desalojar las ideologías de Estados Unidos de este espacio que representa, en cierta medida, una ecúmene global, para poblarlo de otros modos ideológicos que se basan en la despatriarcalización y el cese de los procesos de acumulación de riqueza a costa de la deshumanización llevada a cabo por el mercado (Harvey, 2023). La salida, entonces, no sería un rechazo del cosmopolitismo en sí mismo sino del cosmopolitismo tal como ha sido definido por una tradición de intervención estadounidense que genera una sucesión ininterrumpida desde la financiación filantrópica de magnates como Gustav Heye hasta la promoción disciplinaria de a través del sistema de becas de entidades como Wenner Gren.

En suma, esta idea de que algo llamado cultura puede estudiarse en otros sin comprender el lugar de esos otros en la jerarquía colonial se llamó antropología. A lo largo del siglo XX, esta tecnología epistemológica se globalizó de tal manera que es posible percibir la ubicación de este globalismo a principios del siglo XX en Colombia como un área de adhesión al proyecto de control estadounidense de América Latina, cuando la región comenzó a ser de interés para académicos

vinculados a departamentos de antropología en Estados Unidos (Díaz, 2020a y 2020b). A continuación, presentaré evidencia del impacto de este localismo globalizado llamado antropología en una región periférica como Colombia.

El proyecto de las culturas de América: El caso Tairona de Colombia

Un libro cuyo tema central es la vida y obra del célebre arqueólogo S. Morley (Harris y Sadler, 2003) retrata lo que suponía el ejercicio académico de la antropología a inicios del siglo XX. En dicho libro se pueden leer algunos fragmentos de la vida del arqueólogo Jhon Alden Mason. Este nombre es importante porque fue el primer estadounidense que vino al Caribe colombiano para realizar investigaciones arqueológicas antropológicas en nombre de instituciones americanas. Mason había sido un arqueólogo y espía que estuvo en México espiando a los alemanes en el período anterior a la Primera Guerra Mundial. Como muestran Gupta y Stoolman (2022:785), Boas se había quejado del trabajo de espionaje de sus colegas, y hay evidencia de que la molestia de Boas tenía que ver predominantemente con el hecho de que este Mason había sido capturado en México. Luego de ese incidente, Mason acompañó la misión de 1922 del Field Museum a Santa Marta en el norte de Colombia (Díaz, 2020a y 2020b).

Si hacemos un análisis de la arqueología del norte de Colombia, entendemos que la llegada de Jhon Alden Mason estuvo relacionada con la red que la United Fruit Company -UFC- había establecido desde finales del siglo XIX en la región del Magdalena (Díaz, 2020b). Mediante procesos agroindustriales se había extendido una red ferroviaria sobre los puertos de Santa Marta y Puerto Colombia, y Mason ingresó por este último puerto. Como se puede observar en los informes de estas misiones arqueológicas de principios del siglo XX, la mención de sitios arqueológicos o rutas de exploración era frecuentemente dada por funcionarios de la UFC porque estas personas conocían la existencia de sitios arqueológicos en las fincas de la empresa (Mason, 1931).

Mason coleccionó objetos y los dispuso según los métodos proporcionados por la antropología de la época. Agrupó una serie de rasgos iconográficos bajo la categoría Tairona, que, según ese momento histórico, era una tribu guerrera descrita por los españoles, especialmente en crónicas del siglo XVIII como las del sacerdote Julián. A diferencia de crónicas anteriores, Julián intentó una narración de acontecimientos secuenciales y no escribió sobre la conquista en la prosa épica que caracterizó las narrativas históricas de los siglos XVI y XVII. Para Julián, los españoles se enfrentaron a una tribu guerrera llamada Taironas, quienes habitaron los valles al norte de Santa Marta y resistieron las campañas posteriores a la fundación de Santa Marta a principios de 1530 (Díaz, 2020a). A diferencia de la epopeya premoderna, la narrativa del siglo XVIII buscó hacer que la narrativa histórica encajara con el presente, lo que para Julián significó ver el potencial de Santa Marta como un enclave para la extracción de riquezas.

Después de que John Alden Mason hiciera su investigación sobre la cultura Tairona, unos años más tarde llegaría otro Mason, Gregory Mason. No hay pruebas de que este Mason fuera un espía. Sin embargo, su vida es más interesante que la de John Alden. Gregory Mason, antes de ser discípulo del colega de Boas en Columbia, Marshall Saville, quien era un espía que operaba paralelamente a sus investigaciones arqueológicas en Sudamérica (Díaz, 2020b), fue periodista que escribía para

tabloides neoyorquinos en la década de 1920. Este Mason enseñó a las élites, especialmente en la costa este, que no debían competir con Berlín o Londres por ruinas egipcias porque en el sur, especialmente en Yucatán, estaba "nuestro propio Egipto". En la década de 1930 tuvo contacto con Gustav Heye, fundador del Museo del Indio Americano, quien financió sus viajes de exploración al norte de Colombia. Al igual que el otro Mason, Gregory estaba interesado en las características arqueológicas de la cultura Tairona. Se preguntó si podría existir una relación entre las tribus que vio y los sitios arqueológicos que excavó. Su conclusión fue que no, aunque algunas relaciones eran evidentes en el conocimiento que tenían los indígenas de la zona sobre el uso y significado de objetos particulares que había excavado (Mason, 1938). Hay un dato curioso, y es que desde los escritos de Julián se había pensado que los Taironas eran indígenas corpulentos porque Julián los había comparado con los gigantes antediluvianos que se asocian con cierto pensamiento medieval sobre el origen de los ángeles o gigantes caídos. Dado que Julián había sugerido que los Taironas eran gigantes, al compararlos con los gigantes bíblicos, especialmente los descritos en las Biblias modernas en Génesis 6:4, Gregory Mason se tomó el tiempo de medir a los Koguis y hacer tablas de estas mediciones (Mason, 1938).

Con el trabajo de Gregory Mason realizado en la década de 1930, se estableció que existía una brecha entre los restos de la cultura Tairona y el pueblo indígena actual, los Kággaba o Koguis. Cuando se funda la antropología como profesión en Colombia, lo que ocurrió en 1941 con la creación del Instituto Etnológico Nacional (Echeverri, 1998), entonces habrá una rama de la arqueología que estudiará todo lo relacionado con el pasado prehispánico y la antropología que se encargará del entendimiento de las tribus contemporáneas o en su defecto será el responsable de ayudar en su transición a la vida desarrollada (Pineda, 1999). Como han demostrado algunos estudios, el surgimiento de la antropología campesina fue estimulado desde una perspectiva que buscaba permitir la transición de un campesinado analfabeto a uno productivo y moderno (Escobar, 1999). De hecho, si podemos registrar una presencia de antropólogos que trabajan en el cambio cultural dirigido en Colombia, es en el Centro de Investigaciones Agrícolas Tropicales - CIAT- que viene operando desde hace décadas en la transformación genética de semillas con la esperanza de que la tecnología resuelva el problema del hambre en Colombia (Lorek, 2023; Mosqueta y Marston, 2021). Según esta idea, la pobreza en Colombia no sería responsabilidad del imperialismo que ejerce los Estados Unidos, sino de la mala calidad de las semillas que usan los campesinos colombianos.

Con la institucionalización de la antropología en Colombia, realizada por Paul Rivet (Echeverri, 1999), más los intentos de antropólogos formados en Colombia, como los del austriaco Gerardo Reichel-Dolmatoff (Langebaek, 2005), que unieron la producción antropológica colombiana a la debates impulsados por la academia de Estados Unidos, esto a través de sus publicaciones globales que inicialmente fueron arqueológicas (Reichel, 1954), y que luego fueron etnográficas, específicamente sobre chamanismo (Reichel, 2005), se fue sedimentando el localismo globalizado llamado antropología.

Entre los años 1960 y 1970, se fundaron varios departamentos de antropología en Colombia, incluido el departamento de antropología de la Universidad de Los Andes en Bogotá, dirigido por Reichel-Dolmatoff. Pocos años después de fundado este departamento, Reichel-Dolmatoff

renunció porque enfrentó intensas críticas por parte de estudiantes que no estaban de acuerdo con los modelos teóricos de la antropología de la época (Caviedes, 2002), donde predominaba la famosa separación entre historia y antropología debido al legado de Malinowski, Radcliffe-Brown y Lévi-Strauss. En todo caso, en la década de 1980 el legado de Reichel-Dolmatoff permitió la construcción de una narrativa culturalista que giraba en torno a la idea de una tribu prehispánica, los Taironas, que habían mantenido importantes niveles demográficos sin alterar significativamente el medio ambiente. Varios antropólogos herederos del legado de Reichel participaron en la creación de fundaciones que tenían como objetivo investigar y preservar los sitios arqueológicos Tairona y al mismo tiempo ayudar a los agricultores a generar estrategias de sostenibilidad ambiental basadas en principios de la ecología ancestral (Serje, 2008).

Entrada la década de 1980, era claro que la antropología en Colombia estaba representada como una disciplina académica que dialogaba con sus pares, especialmente con la Academia de Estados Unidos. Evidentemente, en estos años no se habían aplicado modelos de reflexividad que permitieran apreciar cómo la antropología en Colombia fue una emulación de una práctica profesional que, como señalan Gupta y Stoolman, comenzó a gestarse a través de los trabajos de Franz Boas que estaban orientados a mejorar exposiciones museográficas. Un antropólogo colombiano, Mauricio Caviedes (2002), cuestionó la representación de la historia de la antropología colombiana precisamente como el ascenso de la especulación cultural al reconocimiento de la existencia de la cultura como campo teórico y del trabajo de campo como área metodológica de una profesión que se distanciaba desde el diario colonial, el informe técnico de los exploradores estatales, o los informes emanados de órdenes evangelizadoras.

Cabe señalar que en la época en que en Estados Unidos se debatía si la antropología era un estudio de fenómenos que se explicaban mediante leyes generales o si eran casos que requerían interpretación (Geertz, 2008), en América Latina se debatía acerca de la manera de crear una antropología que no cayera en la abstracción de la cultura (Caviedes, 2002). En el libro *De Rota* (De Rota, 2012), que es una etnografía única de la antropología de Estados Unidos, queda claro que el debate de los años 80 fue un debate interno. No se cuestionó si la antropología debía ocuparse del otro, eso no estaba en discusión, sino la forma de concebir a ese otro o de relacionarse con ese otro. En cualquier caso, la controversia giró en torno a si el etnógrafo era portador de un conocimiento universal independiente del sujeto o, por el contrario, operaba con conocimientos de carácter histórico que permitían lecturas de segundo orden, como las llamó C. Geertz (Wilson, 2019). Como han demostrado varios analistas (Handelman, 1994), el inicio del giro crítico en la antropología en la década de 1980 permitió la experimentación antropológica, como la famosa parodia del Nacirema (Burde, 2014). La solución a los problemas de textualización colonial que fue la antropología americana, que, como la definió Geertz, quedó reducida a un problema de inscripción social (Schneider, 1987), se intentó resolver con parodias, apelando a una excesiva reflexividad que involucraba la etnografía del trabajo de campo (Coffey, 1999), y el trabajo de campo en sí mismo como un problema de estudio (Clifford, 1997a) sin cuestionar la antropología como un localismo globalizado. Los antropólogos estadounidenses no encontraron otra salida a sus laberintos que convertirse ellos mismos en objetos de estudio o transferir sus arsenales de observación de estructuras grupales a rebaños cercanos pero esotéricos como científicos y sus paisajes dominados por tecnologías complejas (Rosaldo, 2004; Stephens y Lewis, 2017). Sin

embargo, a pesar de esta insubordinación, los antropólogos en Estados Unidos se limitaron a observar fenómenos no estructurados como los museos tribales que derriten el tiempo, como hizo James Clifford (1997b), o por el contrario comenzaron a hacer etnografías de redes de activistas que proponen nuevas formas de relacionarse en los tiempos de las catástrofes ecológicas (Haraway, 2015).

Sin embargo, nadie cuestionó, o al menos nadie quiso hacer etnografías sobre el papel de la antropología en la reproducción de las estructuras de dominación en América Latina, como el programa de antropología aplicada que Estados Unidos ha tenido en Colombia en el Centro de Investigaciones de Agricultura Tropical -CIAT- dirigida por antropólogos expertos en cambio cultural y desarrollo. Hay excepciones notables, como la de Michel Taussig, quien ha descrito con precisión los procesos de expansión del monocultivo de caña de azúcar en el área de influencia del CIAT (Taussig, 2012). Sin embargo, Taussig parece más la excepción que la regla o la excepción que confirma la regla porque su visión de la antropología como una forma de magia que estudia la magia para influir con magia un mundo desencantado (Taussig, 2016) es vista como una opción literaria de lo que sería una auténtica antropología americana que busca acabar con el subdesarrollo de Colombia a través de la modernización de las semillas.

En esta antropología colombiana que se opuso al localismo globalizado culturalista, la antropóloga Joanne Rappaport hizo importantes apuntes invitando a académicos de Estados Unidos a volver la mirada hacia estas otras antropologías (Lomeli y Rappaport, 2018). Sin embargo, el llamado fue en vano. La excepción a la regla sería la popularidad que alcanzó Arturo Escobar con su revisión de la noción de desarrollo como dispositivo biopolítico que regula la intervención imperial en el siglo XX (Escobar, 1999). Sin embargo, nuevamente, sería una excepción que confirmaría la regla porque Escobar, después de utilizar el arsenal deconstruccionista contra nociones como desarrollo y después de teorizar sobre los movimientos sociales en América Latina, abandonó los paisajes de la antropología para interferir en los debates contemporáneos sobre el diseño (Escobar, 2011). Esto nos diría que, para pensadores como Escobar, la lucha ya no está en el campo antropológico sino en el diseño, lo que reafirma el carácter conservador de la antropología y su autorreconocimiento como un espacio para proteger, promover, custodiar y difundir una sociedad cosmopolita según la visión de la cultura humana a la Boas.

Si bien la década de 1990 fue la década en la que se popularizaron a escala global las ideas del antropólogo colombiano Arturo Escobar, que en la práctica propugnaba una desconfiguración culturalista de la antropología que buscaba definir esencias y rasgos del orden cultural para pasar a una antropología decolonial y deconstruccionista, la idea de una esencia cultural que definía a Colombia dentro del mosaico cultural que se definió en Estados Unidos a inicios del siglo XX se mantuvo vigente. Un ejemplo de esto fue el proyecto de arqueología del área intermedia (Hoopes, 2004), definida como el espacio entre los desarrollos mesoamericanos y los complejos de los Andes centrales.

A principios de la década de 2000 se fundaron en Colombia varios departamentos de antropología, rodeados de críticas a la antropología clásica definida según el modelo original de las cuatro disciplinas (lingüística, arqueología, antropología física y etnografía). De esta manera, en Colombia

se produjo una separación entre la antropología, que fue concebida como una rama independiente y no adyacente a la antropología forense, la arqueología y la lingüística. Fue una insubordinación antropológica que Arturo Escobar calificó como “El fin del salvaje” (Escobar, 2005). Así, la Universidad Externado de Colombia creó dos programas separados, uno en arqueología y otro en antropología. Este deslinde al llamado paradigma boasiano ha sido un rechazo directo a lo que es la imaginación de una profesión llamada antropología, que se considera capaz de dar cuenta de una realidad que sería la cultura contemporánea que es líquida y gaseosa y no discreta y estática. Este desmantelamiento de una antropología imaginada a imagen y semejanza de la antropología estadounidense ha permitido la configuración de una robusta red de antropología latinoamericana que se caracteriza efectivamente por su demarcación de los temas de la cultura humana como algo que puede ser observado en diversos espacios y tiempos. La Sociedad Latinoamericana de Antropología -ALA- lucha de esta manera por desmarcarse del culturalismo estadounidense, al tiempo que marca diferencias notables con los proyectos de arqueología, antropología forense o lingüística antropológica. Esta ruptura con la paternidad estadounidense ha tomado la imagen de una deformación de la antropología boasiana; sin embargo, la naturaleza de esta antropología sigue reproduciendo los problemas de su contraparte metropolitana y es la separación de la naturaleza de sus objetos de estudio del debate político o legislativo sobre qué es la cultura y cómo esta noción permite que la propia ontología del Estado se exprese.

Antropología desantropologizante

Como dije al inicio de este manuscrito, Gupta y Stoolman (Gupta & Stoolman, 2022), en su intento de descolonizar la antropología estadounidense, proponen una expansión del campo antropológico hacia nuevos fenómenos de observación que no son necesariamente fenómenos nuevos en la historia y en la historia de la antropología. Los genocidios y feminicidios de los que habla Segato (2008; 2016), los tratados de estado con poblaciones indígenas que han sido investigados para los Andes (Londoño, 2003) y el Caribe (Medina, 2016), y los nuevos parentescos de los que habla Haraway (2015) bien podrían calificarse como grandes temas que se han investigado por la antropología latinoamericana. Entonces, el camino hacia la descolonización no estaría dado por una expansión temática sino por la comprensión del surgimiento de la antropología como un discurso, o mejor, como una tecnología que sirvió para matizar los problemas de la expansión colonial y hacerlos inteligibles para una masa de población que fue diseñada y construida en el ejercicio de procesos biopolíticos (Yeng, 2013). Una distinción importante que hacen Gupta y Stoolman es que, en los inicios de la antropología en Estados Unidos, la lucha implementada desde las aulas de Columbia no fue un debate constitucional que provocara que la antropología interviniera en la legislación pro-apartheid. Por el contrario, el debate se limitó al ámbito académico, es decir, al ámbito de un discurso de representaciones que permitía actos de conocimiento que, discrecionalmente, no eran considerados decisivos en la estructura política de Estados Unidos. En otras palabras, las élites políticas de Estados Unidos permitieron que el concepto de cultura emergiera en los entornos de los museos, al tiempo que segregaban del debate sobre los derechos civiles la posibilidad de que nociones basadas, por ejemplo, en el relativismo cultural, fueran determinantes a la hora de definir la política de los Estados Unidos. La cultura se configuró como una herramienta de análisis, nada más; la teoría antropológica se configuró como un espacio de desarrollo autónomo que no debía tener vínculos

con otros ámbitos más regulatorios, como los principios que definieron la formación de esquemas legislativos que fomentaron el apartheid interno y externo en Estados Unidos (Rich, 1988). Desde esta perspectiva, la cultura, como noción favorita del ejercicio antropológico, surgió como un campo de construcción simbólica donde la humanidad en sus diversas manifestaciones podía reflejarse sin necesidad de vincular esa humanidad así construida con los procesos de violencia estructural que fueron provocados por Estados Unidos y sus agencias de intervención.

Desde una perspectiva de género, la antropología se constituyó como un espacio de lo masculino donde se podía hablar de la cultura que era del orden de lo femenino, lo estético, lo tribal, lo privado, lo que se esconde en la selva y que con la ayuda de un atrevido antropólogo se puede revelar en la sala del museo. Después de Rosaldo (1993) y Rabinow (2007), se dijo que este otro no es tan prístino, y que el museo no debería verse tan prolijo ya que la realidad era más una venta de garaje y no una estantería de museo. Sin embargo, se mantuvo el lugar feminizado de la cultura. La lógica del museo sigue siendo la misma, pero el orden de los objetos en sus vitrinas ha cambiado. Para lograr este efecto discursivo fue necesario construir previamente la idea de lo "humano" que fue la que permitió a personajes como Radcliffe-Brown o el propio Lévi-Strauss generar comparaciones de órdenes sistémicos como las estructuras de parentesco que ambos terminaron comprendiendo como prueba irrefutable de una política humana patriarcal (Tsing y Yanagisako, 1983). La dominancia masculina fue entonces teorizada como algo universal, como un telón de fondo contra el cual sería posible describir las generalidades de las sucesiones o los determinantes estructurales que ordenan las relaciones de parentesco. Así, naturalizando la dominación masculina como un rasgo universal (Graeber & Wengrow, 2021), la cultura emergió como esa variable captable a través de descripciones etnográficas o arqueológicas que mostraban que la regularidad estaba sedimentada en tecnologías que las instituciones antropológicas podían custodiar. La antropología se configuró como un conocimiento necesario para operar tecnologías como la museografía o dispositivos como los museos, que se encargaban de convertir objetos provenientes de poblaciones externas a los imperios en objetos valiosos y representativos de lo "humano" cuyo custodio natural era la antropología de Estados Unidos. Coetzee (1988) retrató esto en "Esperando a los bárbaros".

Entonces, una descolonización de la antropología en Estados Unidos no se logra con inventarios cada vez mayores de objetos antropológicos. Para lograr este objetivo, lo más sencillo es reconocer la historicidad de la noción de cultura y el rastro que la acompaña como parte de los procesos más estructurales de la dominación masculina imperial. De esta manera, debería desmitificarse toda la maquinaria para producir conocimiento antropológico contemporáneo basado en la idea de que América Latina, Asia y África son objetos de observación por parte de institutos estadounidenses de estudios africanos, asiáticos o latinoamericanos.

Esta desmitificación implicaría varias cosas. La primera, es el reconocimiento de una etapa de la historia en la que cesó la noción de lo "humano" como vanguardia de la expansión imperial de Estados Unidos, no sólo como consecuencia de la contestación de movimientos sociales o académicos sino debido a la crisis política contemporánea. Si a principios del siglo XX Estados Unidos saqueó sitios arqueológicos mayas con el pretexto de protegerlos mejor que los campesinos mexicanos (Patterson, 1999), en el siglo XXI la presencia de esas mismas estructuras

imperiales en zonas arqueológicas de América Latina es insostenible, impensable y prohibida (Díaz, 2020a). De hecho, poderosas redes sudamericanas abogan por una gestión del patrimonio basada en teorías del Sur, con metodologías del Sur orientadas a la descolonización (Jofré et. al., 2021). La segunda, es que la antropología ya no puede verse como una justificación para el registro de componentes universales de lo humano; por el contrario, se debe aceptar que toda antropología debe iniciar acciones de investigación que reconozcan los procesos de sujeción que definen al ser humano bajo formas abstractas presentes en la ciencia y la religión. Todo local. Por ejemplo, los procesos de evangelización en la colonia y en la república, en medio de comunidades tribales en Colombia, a cargo de misiones estadounidenses como el Instituto Lingüístico de Verano (Franco, 2023), se legitimaron en la idea de una cultura humana universal regulada por un dios de tradición judeocristiana; esta abstracción permitió ordenar actos de disciplina y violencia física y simbólica sobre las comunidades étnicas. Se debe tener mucho cuidado al realizar procedimientos de investigación antropológica apelando a estas abstracciones, como la cultura, dada su capacidad de convertir en folklore lo que sería formas de resistencia a la globalización. Entonces, toda investigación antropológica debe ser local y operar con una teoría que se aleje de las pretensiones de universalidad que han acompañado a la teoría antropológica desde sus inicios. Esto nos permitiría pensar en nuevas formas de articulación global que no se basen en el cosmopolitismo a la Boas sino en Santos inspirados en el proyecto de dismantelar los procesos patriarcales a la Segato. Sería un cosmopolitismo configurado y articulado por la particularidad, un cosmopolitismo doméstico, femenino, enmarañado con lugares que nos permitiera escapar del callejón sin salida que propone la modernidad y su proyecto de exclusividad de lo humano, como propone Haraway (2015). Una tercera cosa sería que toda antropología descolonizada debería tener como principal objeto de estudio las estructuras que naturalizan la dominación imperial y cómo se traducen en prácticas observables que inundan la vida cotidiana de las periferias. Dentro del abanico de opciones propuestas por Gupta y Stoolman, por ejemplo, no existe una etnografía sobre los procesos de intervención de Estados Unidos a través de sus sistemas de embajadas en América Latina, que promueva una formación ontológica que define cosas básicas como las formas de ejercer la ciudadanía, los lenguajes que se deben utilizar y los proyectos que se deben emprender que generalmente se basan en la idea de promover la producción artesanal o ciertas frutas que se deben exportar a Estados Unidos.

En consecuencia, la descolonización de la antropología en Estados Unidos significa desalojar a los paisajes de una práctica basada en el registro de las dimensiones humanas en diversas escalas espaciales y temporales. Se trata de abandonar aquellos lugares que hicieron de la antropología un viaje o una biografía, como comentaba C. Geertz en la obra de Lévi-Strauss (Geertz, 1988), para adentrarse en los pantanos donde hay una crítica a la modernidad que trabaja para revelar las estrategias que la modernidad utiliza para moldear las subjetividades contemporáneas, haciéndolas más "humanas", es decir, más disciplinadas y maleables a los intereses corporativos. En cualquier caso, una ruta segura para la descolonización de la antropología en Estados Unidos debe implicar un reordenamiento conceptual que desaloje a la antropología de su carácter de técnica para la administración de la alteridad, de modo que se reconfigure en un instrumento de gestión política. Esta nueva posición política de la antropología se basaría en el reconocimiento de que las condiciones de la globalización a la luz de la historia son imperdonables; pero, en todo caso, dentro de este reconocimiento, debe haber un espacio para alimentar la posibilidad de

utilizar esta infraestructura generada por la globalización, basada en tecnologías de gestión y comunicación entre estados nacionales, para reordenamientos donde las redes locales sean las que guíen y ordenen la vida en el planeta. En consecuencia, sería necesario desprivatizar la antropología, arrancarla de las raíces que la vinculan a los proyectos de magnates y espías, y colocarla del lado de comunidades localizadas articuladas de otras maneras con la tierra. Esta antropología desculturizada operaría bajo la premisa de que es posible eliminar la noción de cultura de sus conceptualizaciones, de lo que significa la cultura humana como un conjunto de valores aprehensibles y museográficos, para pasar a una noción que promueva la idea de que la cultura humana es posible entenderla como un aprendizaje que se nutre de los actores locales y sus prioridades, que son mantener sus formas tradicionales de articulación con la tierra en constante lucha por la presión globalizadora. Ya no valdría la pena pensar que la cultura humana es actualmente una forma rentable de etnicidad en las redes del capitalismo étnico (Comaroff & Comaroff, 2009). Sin embargo, sería necesario pensar hoy en la cultura humana no como una abstracción de un orden estético sino como una forma de resistencia y transformación del ego que promueve el capitalismo contemporáneo. Esto nos haría repensar esos rituales llamados congresos donde se reúnen profesores universitarios de países noratlánticos para compartir conocimientos sobre América Latina (Asia o África), como ocurre con las reuniones de la Asociación de Estudios Latinoamericanos -LASA-, cuyos congresos tienen costos muy altos para los latinoamericanos, asiáticos y africanos. Por mucho que estos congresos discutan y acepten que Estados Unidos es un imperio y que las ciencias sociales estadounidenses han sido cómplices de un orden global específico, siguen siendo espacios donde la cultura funciona como una herramienta académica que materializa libros, museos y congresos, pero no una crítica a las formas de dominación promovidas por Estados Unidos. Sin duda, salir de esa trampa no se logra con más antropología.

En términos específicos, la descolonización de la antropología en Estados Unidos debe implicar un reordenamiento histórico de la disciplina porque es claro que, en la mitificación de la historia de la antropología en ese país, no se reconoce su carácter como dimensión cultural del colonialismo. No significa que los antropólogos que fundaron esta disciplina a principios del siglo XX fueran agentes imperiales; no todos lo fueron, ni es justo decir que la disciplina se creó para encubrir a estos agentes espías. Está claro que la noción museográfica de cultura fue fácilmente adoptada por la élite política de Estados Unidos porque les permitió mostrar sus esfuerzos en el extranjero como acciones altruistas y comprometidos con las humanidades, al tiempo que prestaban atención a la alteridad. Viajar por el mundo colonizado sin percatarse del sufrimiento que conllevaba el colonialismo, sólo para coleccionar mitos y máscaras, era una buena manera de justificar la práctica antropológica sin cuestionar el colonialismo. Fue un matrimonio perfecto. Sin embargo, la historia debe cambiar, y los antropólogos estadounidenses deben reconocer que no están preparados para escribir esta historia porque están blindados ante cualquier crítica, aunque el texto de Gupta y Stoolman es un síntoma de que hay desacuerdo sobre esa misma historia. Por eso me he centrado tanto en comentar a estos autores porque este documento es un síntoma del sinsabor que se experimenta en los Estados Unidos al respecto de la antropología. En este sentido, este artículo podría entenderse como un manifiesto en contra de ese manifiesto.

Además de esta reescritura de la historia, debemos trabajar en la consolidación de una red global

que no debería estar más articulada al proyecto cosmopolita a la Boas y debería abrazar el cosmopolitismo de Santos atravesado por una crítica feminista de la historia y del mundo (como Segato señaló). Como asume Haraway, estamos ante la posibilidad de generar nuevos parentescos que se asocien con el buen vivir y morir (Haraway 2015), lo que significa de alguna manera abandonar, por paradójico que parezca, abstracciones como lo humano, la cultura, el Estado, para vivir con los mundos en los que estamos enredados. El regreso a la casa, la residencia con el mundo que hemos negado en favor de una abstracción como la cultura que se sedimentó en las tecnologías de los museos y su papel en la formación de las subjetividades modernas, implicaría abandonar la política del coleccionismo de tecnologías de los demás, de sus discursos, de sus mitos, lenguajes y prácticas de resistencia, para revelar, al menos, cómo el capitalismo construye conocimiento y naturaliza las desigualdades a través de la distribución desigual del conocimiento, incluido el antropológico. Todo esto implica romper con el mito del cosmopolitismo al estilo Boas, que aún se mantiene en la corriente antropológica estadounidense. No se trata de hacer actualizaciones como sugiere la semántica de la web de Wenner Gren en la que hay una foto de un joven afrodescendiente compartiendo una excavación arqueológica con una mujer rubia cuya ropa indica claramente que es una antropóloga que viene de una universidad de un centro metropolitano. Esta semántica actualiza el cosmopolitismo al estilo Boas revivido en argumentos como los de Gupta y Stoolman que se suman a la vieja fórmula de dar voz a los nativos, convirtiéndolos en coinvestigadores sin alterar ni cuestionar las estructuras asimétricas que conlleva la noción de cultura. Abrazar un cosmopolitismo al estilo Santos mezclado con las visiones de Segato implica reconocer que del cosmopolitismo al estilo Boas queda una red como la que los ingleses dejaron a los hindúes en aquel nacionalismo que nació de las redes de material ferroviario inglés y del cricket británico, que permitió la movilización de una comunidad imaginada en medio del proyecto de independencia de la India (Appadurai, 1996). Asimismo, debemos recoger aquellas redes que han quedado del proyecto antropológico de Boas para darles un nuevo contenido que esté motivado por evidenciar cómo la desigualdad se naturaliza a favor de un sistema patriarcal de acumulación de capital a costa de la destrucción de los ecosistemas. Esta antropología debería abordar el hecho global que académicos como Rita Segato han señalado abiertamente, de que nos encontramos en una fase en la que el Estado nacional y sus formas pastorales de control han dado paso a sociedades duales. De esta manera, no bastaría con actualizar cuestiones antropológicas para un proceso de descolonización sino tener en cuenta lo que implica reconocer que el Estado, como eje político que garantiza el orden del capitalismo, ha sido superado por una dinámica en la que ese Estado es sometido por corporaciones privadas que nominan y enuncian su poder a través de una pedagogía de la crueldad que se despliega sobre los cuerpos de las mujeres (Segato, 2008 y 2016).

Para concluir, podemos decir que no es con más antropología que se hará una descolonización de la antropología de los Estados Unidos, y no será con la emulación de lo que allá pasa cómo la antropología colombiana logrará impactar no solo como instrumento de conocimiento, sino como un dispositivo de justicia.

REFERENCIAS

- Anderson, B. (2020). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Routledge, London.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Arenas-Mendoza, H. A. (2019). The Fumigations with Glyphosate in Indigenous Territories in Colombia. *Veredas do Direito*, 16(35):367-402.
- Assaiqeli, A. (2022). The Ethnic Cleansing of Palestine in Israeli and Palestinian Narratives: A Discourse-Conceptual Analysis of Lexical Representation. *Janus Unbound: Journal of Critical Studies*, 1(2), 64-82.
- Barona Becerra, G. (1993). *Legitimidad y Sujeción: los paradigmas de la "invención" de América*. Colcultura, Bogotá.
- Bartmanski, D. (2012). How to become an iconic social thinker: The intellectual pursuits of Malinowski and Foucault. *European Journal of Social Theory*, 15(4):427-453.
- Bay, M. (1998). *Armageddon* [film]. M. Bay (Producer). USA: Touchstone Pictures.
- Bishara, A. (2023). Decolonizing Middle East anthropology: Toward liberations in SWANA societies. *American Ethnologist*, 50(3):396-408.
- Boyd-Barrett, O. (2020). Media Imperialism: Continuity and Change. *European Journal of Communication*, 35(1):86-87.
- Bourgois, P. (1996). In search of masculinity: Violence, respect and sexuality among Puerto Rican crack dealers in East Harlem. *The British Journal of Criminology*, 36(3):412-427.
- Bucheli, M. (2008). Multinational corporations, totalitarian regimes and economic nationalism: United Fruit Company in Central America, 1899-1975. En: *Business History*, 50(4):433-454. <https://doi.org/10.1080/00076790802106315>
- Burde, M. (2014). Social-Science Fiction: The Genesis and Legacy of Horace Miner's "Body Ritual among the Nacirema". *American Anthropologist*, 116(3):549-561.
- Burgos-Gallego, M. F. (2022). A la sombra del Plan Cóndor: Funcionamiento y aplicación del Estatuto de Seguridad Nacional en Colombia (1978-1982). *Anuario de Historia Regional y de Las Fronteras*, 28(1):241-269. <https://doi.org/10.18273/revanu.v28n1-2023009>
- Burman, S. (2013). *The state of the American empire: How the USA shapes the world*. Routledge, London.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada, 1750-1816. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. Universidad Javeriana, Bogotá.
- Caviedes, M. (2002). Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980. *Revista colombiana de antropología*, (38)237-260.
- Chalaby, J. K. (2006). American Cultural Primacy in a New Media Order: A European Perspective. *International Communication Gazette*, 68(1):33-51.
- Chase-Dunn, C. (2023). Immanuel Wallerstein. En: *Journal of World-Systems Research* 29(2):256-266. <https://doi.org/10.5195/JWSR.2023.1224>
- Chomsky, N., Cortes, B. M., & Becerra, C. M. (2000). Plan Colombia. *Innovar*, (16):9-26.
- Clifford, J., & Marcus, G. E. (Eds.). (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. University of California Press, Los Angeles.
- Clifford, J. (1997a). Spatial practices: fieldwork, travel, and the disciplining of anthropology. En: *Anthropological locations: Boundaries and grounds of a field science*, Akhil Gupta y James Ferguson, Eds, pp:185-222. University of California Press, Los Angeles.
- Clifford, J. (1997b). *Routes: Travel and translation in the late twentieth century*. Harvard University Press, Cambridge.
- Coetzee, J. M. (1988). Torture and the Novel: JM Coetzee's "Waiting for the Barbarians". *Contemporary*

- Literature*, 29(2):277-285.
- Coffey, A. (1999). *The ethnographic self: Fieldwork and the representation of identity*. Sage, London.
- Comaroff, J. L., & Comaroff, J. (2009). *Ethnicity, Inc*. University of Chicago Press, Chicago.
- De Rota Monter, J. A. F. (2012). *Una etnografía de los antropólogos en EEUU: consecuencias de los debates posmodernos*. Akal, Madrid.
- Díaz, W. L. (2020a). Cultural Heritage Management and Indigenous People in the North of Colombia. In *Cultural Heritage Management and Indigenous People in the North of Colombia*. Routledge, London
- Díaz, W. L. (2020b). Archaeologists, bananas, and spies: The development of archaeology in Northern Colombia. En: *Arqueología Iberoamericana* (45):11-21. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3733813>
- Echeverri, M. (1998). La fundación del Instituto Etnológico Nacional y la construcción genérica del rol de antropólogo. *Anuario Colombiano de Historia social y de la Cultura*, (25):216-247.
- Escalante Gonzalbo, F. (2009). Violencia, narcotráfico y Estado. *Nueva Sociedad* (1):220-34
- Escobar, A. (1999). The invention of development. *Current History*, 98(631):382-386.
- Escobar, A. (2005). Bienvenidos a Cyberia: Notas para una antropología de la cibercultura. *Revista de estudios sociales*, (22):15-35.
- Escobar, A. (2011). Sustainability: Design for the pluriverse. *Development*, (54):137-140.
- Field, L. (2012). El sistema del oro: exploraciones sobre el destino (emergente) de los objetos de oro precolombinos en Colombia. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (14):67-94.
- Flisfeder, M. (2012). Cinema, Ideology, and Form. En: *The Symbolic, the Sublime, and Slavoj Žižek's Theory of Film*, Matthew Flisfeder, Editor, pp:105-131. New York: Palgrave Macmillan US.
- Fortes, M. (1955). Radcliffe-Brown's contributions to the study of social organization. *The British Journal of Sociology*, 6(1):16-30.
- Franco, L. G. (2023). Procesos de arruinamiento: hacia una arqueoetnografía del Instituto Lingüístico de Verano en Puerto Lleras, Meta. *Maguaré*, 37(2):19-43.
- Geertz, C. (1988). *Works and lives: The anthropologist as author*. Stanford University Press, San Francisco.
- Geertz, C. (2008). *Local knowledge: Further essays in interpretive anthropology*. Basic books, New York.
- Graeber, D. (2001). *Toward an anthropological theory of value: The false coin of our own dreams*. Springer, New York.
- Graeber, D., & Wengrow, D. (2021). *The dawn of everything: A new history of humanity*. Penguin UK, London.
- Guevara Latorre, J. P. (2015). El Plan Colombia o el desarrollo como seguridad. *Revista Colombiana de Sociología*, 38(1):63-82.
- Gupta, A., & Stoolman, J. (2022). Decolonizing US anthropology. *American Anthropologist*, 124(4):778-799. <https://doi.org/10.1111/aman.13775>
- Handelman, D. (1994). Critiques of anthropology: Literary turns, slippery bends. *Poetics today*, 15(3):341-381.
- Haraway, D. (2015). Anthropocene, capitalocene, plantationocene, chthulucene: Making kin. *Environmental humanities*, 6(1):159-165.
- Harris, C. H., & Sadler, L. R. (2003). *The archaeologist was a spy: Sylvanus G. Morley and the office of naval intelligence*. UNM Press, Albuquerque.
- Harvey, D. (2020). *The anti-capitalist chronicles*. Pluto Press, London.
- Harvey, D. C. (2023). Dreaming of utopia in times of trouble. En: *Rethinking Heritage in Precarious Times: Coloniality, Climate Change, and Covid-19*. Nick Shepherd, Editor, pp:316-330.
- Hénaff, M. (1998). *Claude Levi-Strauss and the making of structural anthropology*. University of Minnesota Press, Minnesota.
- Hoopes, J. W. (2004). Atravesando fronteras y explorando la iconografía sagrada de los antiguos Chibchas en Centroamérica Meridional y Colombia Septentrional. *Arqueología del Área Intermedia*, 6:129-166.

- Jofré, C., Gamboa, M., Morales, M., Gasetúa, F. E., & Vázquez, M. F. P. (2021). Mujeres y disidencias feministas en las arqueologías sudamericanas: Claves para nombrar la violencia patriarcal y re-existir en las academias hostiles. In *Anales de Arqueología y Etnología*, 76(2):69-95.
- Kaplan, A., & Pease, D. E. (1993). *Cultures of United States Imperialism*. Duke University Press, Durham.
- Kennemore, A., & Postero, N. (2021). Collaborative ethnographic methods: dismantling the ‘anthropological broom closet’?. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 16(1):1-24.
- Kreft, A. K. (2023). “This Patriarchal, Machista and Unequal Culture of Ours”: Obstacles to Confronting Conflict-Related Sexual Violence. *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, 30(2):654-677.
- Kwet, M. (2019). Digital colonialism: US empire and the new imperialism in the Global South. *Race and Class*, 60(4):1-20. <https://doi.org/10.1177/0306396818823172>
- Langebaek, C. (2005). De los Alpes a las selvas y montañas de Colombia: el legado de Gerardo Reichel-Dolmatoff. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, (1):8-32.
- Lomeli, J. D. R., & Rappaport, J. (2018). Imagining Latin American social science from the global south: Orlando Fals Borda and participatory action research. *Latin American Research Review*, 53(3):597-612.
- Londoño, W. (2003). La “reducción de salvajes” y el mantenimiento de la tradición. *Boletín de antropología*, (34):235-251.
- Lopera Mesa, G., & Hoyos Ceballos, E. (2008). Fronteras difusas: Apuntes sobre el surgimiento de la jurisdicción especial indígena en Colombia y sus relaciones con el derecho estatal. *Co-Herencia*, (1):5-17.
- Lorek, T. W. (2023). *Making the Green Revolution: Agriculture and Conflict in Colombia*. University of North Carolina Press Books, Chapel Hill.
- Mason, J. A. (1931). Archaeology of Santa Marta Colombia: The Tairona culture: Part I Report on field work. *Publications of the Field Museum of Natural History. Anthropological Series*, 20(1):1-130.
- Mason, G. (1938). *The culture of the Taironas* (Doctoral dissertation, University of Southern California), Los Angeles.
- Medina, L. K. (2016). The production of indigenous land rights: Judicial decisions across national, regional, and global scales. *PolAR: Political and Legal Anthropology Review*, 39(S1): 139-153.
- Mignolo, W. D., & Ennis, M. (2001). Coloniality at large: The western hemisphere in the colonial horizon of modernity. *CR: The New Centennial Review*, 1(2):19-54.
- Mignolo, W. (2012). *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton University Press, New Jersey.
- Mosquera-Camacho, D., & Marston, A. (2021). Post-Conflict Territorialization in Three Dimensions: Volumetric Territorial Struggles in Post-Peace Agreement Colombia. *Journal of Latin American Geography*, 20(3):11-39.
- Patterson, T. C. (1999). The political economy of archaeology in the United States. *Annual review of anthropology*, 28(1):155-174.
- Pineda Giraldo, R. (1999). Inicios de la Antropología en Colombia. *Revista de estudios sociales*, (3):29-42.
- Rabinow, P. (2007). *Reflections on Fieldwork in Morocco: with a New Preface by the Author*. University of California Press, Los Angeles.
- Rappaport, J. (2008). Beyond participant observation: Collaborative ethnography as theoretical innovation. *Collaborative anthropologies*, 1(1):1-31.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1954). A preliminary study of space and time perspective in northern Colombia. *American Antiquity*, 19(4):352-366.
- Reichel-Dolmatoff, G. (2005). *Goldwork and shamanism: an iconographic study of the Gold Museum of the Banco de la República, Colombia*. Villegas Asociados, Bogotá.
- Rich, P. (1988). United States containment policy, South Africa and the apartheid dilemma. *Review of*

- International Studies*, 14(3):179-194.
- Rocha Aponte, F. (2013). Tributos y rebeliones: la influencia de las Reformas Borbónicas en las revoluciones de pre-independencia en América. *Econografos Escuela de Economía*, (8)1-11.
- Rosaldo, R. (1993). *Culture & truth: The remaking of social analysis*. Beacon Press, Boston.
- Rosaldo, R. (2004). Reflexiones sobre la interdisciplinariedad. *Revista de Antropología Social*, (13):197-215.
- Said, E. W. (2012). *Culture and imperialism*. Vintage, Nueva York.
- Santos de Sousa, B. (1997). Uma concepção multicultural de direitos humanos. *Lua Nova: revista de cultura e política*, (39):105-124.
- Santos de Sousa, B. (1998). *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia–ILSA.
- Segato, R. L. (2008). La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños, Madrid.
- Sergi, A. (2019). Traditional organized crime on the move: Exploring the globalization of the Calabrian ‘Ndrangheta. En: Talani, L.S., Roccu, R. (eds) *The Dark Side of Globalisation*. International Political Economy Series. Palgrave Macmillan, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-05117-4_5
- Serje, M. R. (2008). La invención de la Sierra Nevada. *Antípoda*, (7):197-229.
- Schneider, M. A. (1987). Culture-as-text in the work of Clifford Geertz. *Theory and Society*, (16):809-839. <https://doi.org/10.1007/BF00138070>
- Speed, S. (2006). At the crossroads of human rights and anthropology: Toward a critically engaged activist research. *American Anthropologist*, 108(1), 66-76.
- Stephens, N., & Lewis, J. (2017). Doing laboratory ethnography: reflections on method in scientific workplaces. *Qualitative Research*, 17(2), 202-216. <https://doi.org/10.1177/1468794116678040>
- Sutkowski, Ł. (2012). Neoevolutionism—the new paradigm of the social sciences? *Journal of Intercultural Management*, 4(2), 5-18.
- Syarifudin, A. (2013). *Representasi Imperialisme Budaya Amerika Dalam Video Klip Grup Band Rammstein–Amerika*. Disertación doctoral, Universitas 17 Agustus 1945, Surabaya, Indonesia.
- Taussig, M. (2012). *Beauty and the Beast*. University of Chicago Press, Chicago.
- Tedlock, D. (1987). Questions concerning dialogical anthropology. *Journal of Anthropological Research*, 43(4), 325-337.
- Trigger, B. G. (1989). *A history of archaeological thought*. Cambridge University Press.
- Trouillot, M. R. (1992). The Caribbean region: an open frontier in anthropological theory. *Annual Review of Anthropology*, 21(1), 19-42.
- Tsing, A. L., & Yanagisako, S. J. (1983). Feminism and kinship theory. *Current Anthropology*, 24(4), 511-516.
- Uribe de Hincapie, M. T., & Alvarez Gaviria, J. M. (2011). La constitución de 1886 como respuesta a la crisis del modelo federal y la confrontación nación-región en Colombia. *Lecturas de Economía*, 24(24):49-84. <https://doi.org/10.17533/udea.le.n24a7768>
- Valdez Orriaga, M. (2021). Las Relaciones Públicas en la novela *Tiempos recios* de Mario Vargas Llosa. En: *Mediaciones de La Comunicación*, 15(2):205-216. <https://doi.org/10.18861/ic.2020.15.2.3028>
- Verdon, M. (2007). Franz Boas: cultural history for the present, or obsolete natural history? *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13(2), 433-451.
- Wilson, C. P. (2019). Immersion Journalism and the Second-Order Narrative. En: *The Routledge Companion to American Literary Journalism*. Editores: William Dow, Yoko Nakamura y Roberta Maguire, pp:345-359.
- Yeng, S. (2013). *The biopolitics of race: State racism and US immigration*. Lexington Books. Lanhan, Maryland.