

Antropologie del mondo

Mutamenti disciplinari e sistemi di potere*

Gustavo Lins RIBEIRO

Universidade de Brasília

Arturo ESCOBAR

University of North Carolina, Chapel Hill

World anthropologies: Disciplinary transformations within systems of power

ABSTRACT: From world anthropologies' perspective, in this article we explore the diversity of anthropologies being practiced around the world in the early twenty-first century and the ways in which the pluralizing potential of globalization might enable anthropologists worldwide to benefit from this diversity. Our critical standpoint on the monotony and incompleteness of the current international anthropological landscape, as it has come to be structured by hegemonic forces, stems from the conviction that assuming their own diversity is a crucial (political, scholarly) strategy for anthropologies if they are to reproduce and enhance themselves in a globalized world.

KEYWORDS: WORLD ANTHROPOLOGIES, WORLD SYSTEM OF ANTHROPOLOGY, DIVERSALITY, A CRITICAL ANTHROPOLOGY OF ANTHROPOLOGY.

* Traduzione del capitolo introduttivo al libro *World anthropologies: Disciplinary transformations within systems of power*, Gustavo Lins Ribeiro, Arturo Escobar, eds, Oxford, Berg Publishers, 2006, pp. 1-25. Si ringraziano gli autori per averne gentilmente concessa la pubblicazione su *Anuac*. La traduzione di Domenico Branca (Università di Sassari), condotta sull'originale inglese, tiene anche conto della versione in spagnolo dello stesso scritto apparsa sulla rivista *Universitas Humanística*, numero 61, 2006, pp. 15-49.

This work is licensed under the Creative Commons © Gustavo Lins Ribeiro, Arturo Escobar
Antropologie del mondo: Mutamenti disciplinari e sistemi di potere

2018 | ANUAC. VOL. 7, N° 1, GIUGNO 2018: 9-41.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3059



Il libro *World anthropologies. Disciplinary transformation within systems of power* (Ribeiro, Escobar 2006) esplora la diversità delle antropologie praticate nel mondo all'inizio del XXI secolo e i modi in cui il carattere plurale della globalizzazione potrebbe permettere agli antropologi di diverse regioni del pianeta di beneficiare di questa diversità. Molti dei cambiamenti della disciplina avvenuti durante il XX secolo si devono alle trasformazioni nella relazione tra il soggetto e l'oggetto di studio per antonomasia – i gruppi nativi che abitano il mondo. In seguito alle varie critiche interne alla disciplina durante gli ultimi decenni, siamo convinti che il momento attuale possa rappresentare un'altra occasione di reinvenzione dell'antropologia, momento questo fortemente associato a cambiamenti nelle relazioni tra antropologi di diverse parti del sistema mondiale. In effetti, un mondo più connesso ha migliorato lo scambio internazionale della conoscenza. Crediamo, quindi, che ci siano le possibilità di stabilire nuove modalità e termini innovativi di dialogo globale tra antropologi. *World anthropologies* rappresenta un contributo alla costruzione di una nuova comunità transnazionale che è parte, in quanto tale, di un progetto più ampio che chiamiamo “antropologie del mondo”¹.

1. Si veda World Anthropology Network (www.ram-wan.org); per un riassunto sul progetto si rimanda a WAN Collective (2003). Gli eventi collegati a questa iniziativa includono, tra gli altri, il convegno internazionale che ha portato alla pubblicazione del volume *World anthropologies* (Ribeiro, Escobar 2006), le cui sessioni hanno avuto luogo durante l'incontro dell'American Anthropological Association nel 2002, in occasione del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología (Argentina, 2005) e del Congreso Colombiano de Antropología (2005), così come in conferenze e dibattiti in Australia, Messico, Cina e Giappone. Nel 2004, a Recife, Brasile, Gustavo Lins Ribeiro e Paul Little organizzarono un incontro, finanziato dalla Wenner-Gren Foundation, tra quattordici rappresentanti di associazioni antropologiche per affrontare il tema della cooperazione globale in antropologia. Parteciparono i presidenti delle associazioni di Australia, Brasile, Canada, Francia, Gran Bretagna, India, Sudafrica e Stati Uniti. Il Giappone inviò il direttore delle relazioni internazionali della propria associazione. Parteciparono, inoltre, i presidenti della European Association of Social Anthropologists, dell'Asociación Latinoamericana de Antropología, della Pan African Anthropological Association e della International Union of Anthropological and Ethnological Sciences. L'interesse dei rappresentanti evidenziò che si trattava del momento giusto per creare modi d'interazione che fossero più orizzontali e di scambio a un livello globale. Questa riunione sancì la creazione del World Council of Anthropological Association, WCAA, il cui principale obiettivo è quello di promuovere uno scambio differente tra gli antropologi a livello mondiale (si veda l'accordo della fondazione del WCAA su www.wcaanet.org/about/constitution.shtml). Un altro dei risultati di quest'incontro è stato il dibattito tra antropologi di Australia, Brasile e Canada, che ha avuto luogo in occasione della ventiquattresima riunione biennale dell'Associação Brasileira de Antropologia, incentrato sui problemi e sulle conseguenze dell'impegno degli antropologi rispetto alle lotte per la terra delle popolazioni native.

Vediamo in questo progetto un potenziale enorme volto a diversificare le pratiche antropologiche, senza che venga meno il senso dell'unità disciplinare. È come se ci trovassimo nelle condizioni di annunciare un'“era post-antropologica”, in cui si mette in dubbio l'idea di un'antropologia unica o universale. Aprire la disciplina a nuove possibilità di dialogo e scambio tra antropologi provenienti da diverse parti del mondo presenta importanti vantaggi che richiedono, però, cambiamenti significativi nelle attuali pratiche, sia a livello epistemologico che istituzionale. Dovrebbe essere chiaro fin dall'inizio che qualunque azione inclusiva e partecipativa che cerchi di incentivare la diversità è destinata a turbare chi ha beneficiato della sua assenza.

Gli antropologi sono sempre stati inclini all'internazionalizzazione, visto che la ricerca antropologica ha implicato spesso viaggiare all'estero. Inoltre, la disciplina si è sviluppata grazie alla diffusione e all'espansione dei sistemi universitari occidentali. Pur non essendo i primi a discutere della dimensione internazionale dell'antropologia (Cardoso de Oliveira 2000; Fahim 1982; Kroeber 1970; e il n° 47 [1-2] della rivista *Ethnos*), questo saggio si differenzia principalmente per quattro motivi. In primo luogo, crediamo che la globalizzazione abbia offerto opportunità eterodosse al mondo accademico. In secondo luogo, riteniamo che, attraverso l'azione politica condivisa, possa nascere una comunità di antropologi eteroglossa, democratica e transnazionale. In terzo luogo, la nostra riflessione non appartiene a nessuna tradizione nazionale specifica. Infine, crediamo che per comprendere il predominio di certe tradizioni antropologiche sia necessario metterle in relazione con rapporti disuguali di potere. È probabile che una prospettiva di questo genere derivi dalle nostre posizioni accademiche e dalle nostre esperienze all'interno del sistema accademico mondiale. Entrambi abbiamo svolto studi di dottorato in università statunitensi; Escobar ha lavorato per molto tempo negli Stati Uniti, pur mantenendo forti vincoli con l'antropologia colombiana, mentre Ribeiro ha lavorato per un lungo periodo nelle università brasiliane, pur conservando forti legami con l'antropologia statunitense.

Sistemi mondo in mutamento. Antropologie e diversità

L'applicazione del concetto di “sistema-mondo” di Wallerstein all'indagine sulle caratteristiche delle scienze sociali e dell'accademia suggerisce come queste siano caratterizzate da relazioni di potere e dall'espansione capitalistica eurocentrica (Gulbenkian Commission 1996). Questa prospettiva di carattere geopolitico ed epistemologico può ritrovarsi, ad esempio, nelle nozioni di “antropologie periferiche” (Cardoso de Oliveira 2000) e di “antropologie del sud” (Krotz 1997). Di recente l'antropologo giapponese Takami Kuyama, ispirato dall'idea di “sistema mondiale dell'antropologia” proposta

dallo svedese Tomas Gerholm (1995), ha affermato che gli Stati Uniti, la Gran Bretagna e, in minor misura, la Francia, rappresentano il nucleo di un sistema di questo tipo: «Sebbene esistano differenze interne, il loro potere collettivo è tale che altri Paesi, inclusi quelli del resto d'Europa, sono stati relegati alla periferia» (Kuwayana 2004: 9). E aggiunge:

In poche parole, il sistema mondiale dell'antropologia definisce le politiche di produzione, diffusione e consumo della conoscenza sulle altre popolazioni e culture. Gli accademici influenti dei Paesi del centro si trovano nella posizione di poter decidere a quali conoscenze si deve conferire autorità e attenzione. Il sistema di valutazione *peer review* delle pubblicazioni prestigiose rafforza questa struttura. In questo modo, la conoscenza prodotta nelle periferie, malgrado possa essere significativa e valida, è destinata a rimanere confinata nell'ambito locale, a meno che non soddisfi gli standard e le aspettative del centro (*ibidem*: 9-10).

Secondo Kuwayama, quello della barriera linguistica non è l'ostacolo principale alla diffusione della conoscenza prodotta in contesti periferici (*ibidem*: 27-29). Cosciente delle problematiche connesse alle interpretazioni dualiste, l'autore riconosce la complessità delle inter/intrarelazioni tra il centro e la periferia, così come l'esistenza di *élites* periferiche strettamente connesse con quelle del centro (*ibidem*: 46-49).

La prospettiva del sistema mondo si è arricchita di recente di due importanti apporti: le "geopolitiche della conoscenza" e l'idea di "provincializzazione dell'Europa". La nozione di geopolitiche della conoscenza, proposta da Walter Mignolo (2000, 2001, 2002) come parte di una critica radicale alle interpretazioni eurocentriche della modernità, si basa su concetti quali "pensiero di frontiera" e "colonialità del potere" (Escobar 2003). In stretto dialogo con il sociologo peruviano Aníbal Quijano e con il filosofo argentino Enrique Dussel (si vedano ad esempio Quijano 1993; Dussel 1993), Mignolo ha messo in relazione le geopolitiche economiche con quelle della conoscenza per sottolineare come il *locus* di enunciazione delle discipline sia geopoliticamente determinato. L'eurocentrismo può essere superato solo se si analizza il sistema mondiale moderno/coloniale a partire dalla differenza coloniale (il lato occulto della modernità). Il risultato è la possibilità di accettare la diversità epistemica come progetto universale, ammettere, cioè, quello che potremmo definire come "diversalità", neologismo che riflette una tensione creativa tra l'antropologia intesa, da una parte, come universale e, dall'altra, come molteplicità.

Dal momento che il progetto delle antropologie del mondo considera la diversalità come idea chiave per uno scambio produttivo globale, sommiamo il nostro progetto al tentativo di Dipesh Chakrabarty di "provincializzare"

l'Europa – mostrare, cioè, che il pensiero e l'esperienza europea sono storicamente e contestualmente localizzati e che non si tratta, pertanto, di universali, come si è generalmente considerato. Secondo Chakrabarty, [...] «il pensiero europeo è allo stesso tempo indispensabile e inadeguato per riflettere sulle esperienze di modernità politica nelle nazioni non occidentali» (Chakrabarty 2004: 34). Il superamento della modernità eurocentrica è uno degli obiettivi dell'autore, il quale sostiene che il progetto di provincializzare l'Europa

non invita a rifiutare la modernità, i valori liberali, gli universali, la scienza, la ragione, le grandi narrazioni, le spiegazioni totalizzanti e tutto il resto in maniera semplicistica. Tale progetto [...] non può nascere abbracciando la posizione per cui il complesso ragione/scienza/universali che contribuisce a definire l'Europa in quanto modernità è una mera “specificità culturale” che appartiene alle sole culture europee. Il punto, infatti, non è affermare che il razionalismo illuministico è sempre irragionevole in sé, quanto documentare come [...] la sua “ragione”, non sempre autoevidente per tutti, sia qualcosa di ovvio al di là del luogo in cui ha avuto origine (*ibidem*: 64-65).

Adottando una prospettiva dialogica, Chakrabarty evita una posizione romantica, dualista, riconoscendo che senza gli universali dell'Illuminismo «non esisterebbe alcuna scienza sociale capace di affrontare le questioni della giustizia sociale moderna» (*ibidem*: 18). D'altra parte però, sottolinea che, in un mondo in cui l'accademia è globalizzata, la traduzione della molteplicità di forme di comprendere il mondo attraverso categorie europee universaliste si rivela problematica (*ibidem*: 17).

Questi dibattiti contribuiscono al progetto delle antropologie del mondo e sono presenti nel libro collettivo citato (Ribeiro, Escobar 2006) situandoci, inoltre, nell'ambito del potere globale, in quegli spazi modellati da scambi asimmetrici tra centri egemonici e non egemonici. A questo proposito, consideriamo quello delle “antropologie del mondo” un progetto che stabilisce e consolida nuove relazioni tra le diverse antropologie, relazioni che arricchiranno la teoria al di là dell'attuale struttura sclerotizzata del sistema mondiale della disciplina, che impedisce forme più complesse di scambio produttivo.

Ignorare l'importanza, la complessità e la diversità di quanto prodotto dalla disciplina a livello internazionale è un problema comune ovunque. Come sintetizzare, quindi, in maniera complessa, i contributi che le antropologie del mondo hanno dato all'epistemologia, alla teoria e alla metodologia se si sa così poco di queste? Questa lacuna è parte integrante del problema attuale ed è uno dei motivi per cui il progetto delle antropologie del mondo ha bisogno di iniziative concrete (si veda la nota 1) che favoriscano la cono-

scenza di altre tendenze della disciplina, e che ne garantiscano la visibilità. Le tecnologie di informazione e comunicazione permettono oggi un dialogo più simmetrico tra antropologi delle diverse parti del mondo e, di conseguenza, modalità di scambio più complesse.

Più precisamente, è necessario sottolineare che, dati i comuni obiettivi, il progetto delle antropologie del mondo è concepito nei termini di una posizione politica e teorica “interculturale” più che multiculturale. Si consideri quanto Néstor García Canclini suggerisce a questo proposito:

il multiculturalismo ammette la *diversità* delle culture, ne evidenzia le differenze e propone politiche di rispetto relativiste che, spesso, rinforzano la segregazione. Al contrario, l'interculturalità si riferisce al confronto e alle reti di relazioni e scambi. Entrambi i termini presuppongono due modi [diversi] di elaborazione del sociale: la *multiculturalità* presuppone l'accettazione di ciò che è eterogeneo; l'*interculturalità* implica che coloro che sono diversi sono quello che sono nella relazione di negoziazione, conflitto e prestiti reciproci (García Canclini 2004: 15).

In questo senso, sosteniamo che tutte le antropologie (incluso naturalmente anche quelle egemoniche) siano capaci di contribuire in maniera dialogica alla costruzione di una conoscenza più eteroglossa e transnazionale. Non pretendiamo che la pluralizzazione del potere, delle storie e della conoscenza sia fine a sé stessa. Piuttosto, la consideriamo come un passo necessario verso politiche post-identitarie (Clifford 1998), a partire dalla prospettiva della diversità.

Non vogliamo proporre un modello astratto di come dovrebbero essere le antropologie del mondo. Piuttosto, suggerendo opportunità politiche e sociali, così come mezzi che permettano forme più complesse di pratiche antropologiche globali, ci auguriamo che nascano nuove discussioni e modi di interazione tra gli accademici e fra tutti gli interessati alla diversità. Anche se volessimo, sarebbe comunque impossibile scrivere una sintesi dei molteplici apporti delle storie sconosciute o di quelle che devono ancora essere scritte. Il nostro (Ribeiro, Escobar 2006) è uno dei pochi libri in inglese in cui si discute la diversità delle antropologie del mondo. Avremmo bisogno di molti altri studi per rendere totalmente visibili al pubblico globale le “antropologie senza storia”, per utilizzare l'ironica espressione di Esteban Krotz (1997: 240), e per mostrare quanto queste potrebbero contribuire alla costruzione di una conoscenza antropologica plurale. Sarebbe necessario promuovere, inoltre, iniziative eterodosse di *networking* e pubblicazioni accademiche (in particolare, traduzioni) per poter beneficiare della diversità globale propria della nostra disciplina. In definitiva, più che fare speculazioni puramen-

te teoriche su come dovrebbero essere le antropologie del mondo, sosteniamo che i cambiamenti nelle pratiche comunicative e nei modi di scambio tra antropologi di diverse parti del pianeta possano favorire trasformazioni che arricchiscano, da un punto di vista epistemologico, teorico, metodologico e politico, la disciplina.

Il nostro progetto non intende rafforzare le antropologie egemoniche, ma creare spazi alternativi per la (ri)costruzione della disciplina, spazi in cui la diversità possa contribuire ad arricchire le diverse prospettive antropologiche. La nostra posizione critica nei confronti della monotonia e della natura incompleta dell'attuale panorama antropologico internazionale, così com'è stato strutturato dalle forze egemoniche, nasce dalla convinzione che la presa di coscienza della propria diversità sia una strategia (politica, accademica) fondamentale per la disciplina, se vuole riprodursi e migliorarsi in un mondo globalizzato. Perché dovremmo apprezzare l'eterogeneità e la diversità più che l'omogeneità e l'uniformità in antropologia? Dovremmo farlo non solo perché siamo professionalmente attenti a questioni come la differenza culturale e politica, ma anche perché, in quanto accademici, sappiamo che la diversità e la creatività si nutrono l'una dell'altra, e che il contare su un gruppo più vasto e con prospettive diverse presuppone una maggiore capacità di invenzione (si veda ad esempio Lévi-Strauss 2002).

Il progetto delle antropologie del mondo mira, quindi, a rendere plurali le visioni antropologiche esistenti, in un momento in cui a prevalere è il punto di vista egemonico Nord Atlantico sulla differenza. Il progetto nasce con la consapevolezza che questo sia il momento giusto per discutere dei cambiamenti nella disciplina a livello globale. In sintesi, la nozione di "antropologie del mondo" – intesa come concetto, progetto e libro –, rappresenta un contributo alla collaborazione di diverse tradizioni antropologiche che sono più consapevoli delle condizioni sociali, epistemologiche e politiche della loro produzione. Per raggiungere questo obiettivo, il nostro libro (Ribeiro, Escobar 2006) si prefigge due propositi correlati: in primo luogo, esaminare in maniera critica la diffusione internazionale dell'antropologia intesa come insieme di discorsi e pratiche occidentali in trasformazione in e attraverso campi di potere nazionali e internazionali; in secondo luogo, contribuire allo sviluppo di un orizzonte plurale di antropologie che sia meno influenzato dalle egemonie metropolitane e più aperto al potenziale eteroglossa della globalizzazione. Inoltre, consideriamo questo impegno come parte di un'antropologia critica dell'antropologia: un'antropologia che decentra, ri-storizza e pluralizza ciò che per tanto tempo è stato inteso come "antropologia".

Trasformazioni disciplinari

Sono sempre esistite connessioni molto strette tra il sistema mondiale di potere, lo sviluppo della teoria sociale e le trasformazioni interne a discipline specifiche come l'antropologia. Le molteplici critiche rivolte alla nostra disciplina in passato ci hanno a prestare nuovamente attenzione a queste relazioni. Sin dai suoi inizi, l'antropologia ha stabilito connessioni profonde con le dinamiche del sistema mondiale, mediate da processi di colonialismo, imperialismo, costruzione della nazione e dal mutevole ruolo che ha rivestito l'alterità negli scenari nazionali e internazionali. Come fa notare Krotz (1997), l'antropologia riflette le "strutture dell'alterità" regionali, nazionali e internazionali. La connessione tra l'antropologia e le politiche mondiali è denominatore comune a tutte le antropologie, spesso in termini contraddittori, ma si ritrova con particolare intensità in quelle egemoniche. Con "antropologie egemoniche" intendiamo l'insieme di formazioni discorsive e di pratiche istituzionali associate alla normalizzazione dell'antropologia accademica principalmente negli Stati Uniti, nel Regno Unito e in Francia (si veda Restrepo, Escobar 2005).

È ben nota la crisi dell'antropologia egemonica dopo gli anni '60, risultato della decolonizzazione, delle lotte anti-imperialiste, del movimento per i diritti civili e della nascita dei nazionalismi nei paesi del terzo mondo. L'"età dell'innocenza" dell'antropologia (Wolf 1974) si è conclusa quando la relazione tra conoscenza e potere è divenuta più esplicita. Le critiche alla disciplina sono diventate una "letteratura d'angoscia" (Ben-Ari 1999: 400), intensificando l'ambivalenza nel processo di auto-rappresentazione dell'antropologia stessa (Wolf, Jorgensen 1975), in quanto alleata dell'imperialismo (Gough 1975), come figlia della violenza (Lévi-Strauss 1966), o come campo rivoluzionario sempre disposto a mettere in discussione le pretese occidentali di superiorità (Diamond 1964, citato in Wolf, Jorgensen 1975). In alcune delle critiche successive meno lungimiranti, si trova una messa in discussione dei fondamenti epistemologici, istituzionali e politici dell'antropologia anglo-americana. Alcuni critici (si vedano Diamond 1974; Hymes 1974; Scholte 1974) hanno persino messo in discussione il fatto che continui ad esistere un'"antropologia da dipartimento", proponendo il passaggio a una pratica non accademica. Altri rivendicano un'antropologia emancipatoria che dovrebbe cominciare col riconoscere che tutte le tradizioni antropologiche sono culturalmente mediate e contestualmente situate (Scholte 1974). Questi tentativi fanno parte di un'antropologia critica dell'antropologia e, proprio in questa misura, è possibile ritrovarvi la nozione di "antropologie del mondo" *in statu nascendi*².

2. Per un'analisi più recente sul tema si vedano Ben Ari 1999; Mafeje 2001; Trouillot 1991; Van Bremen, Shimizu 1999.

Successivamente, altri critici si sono espressi a favore di una prassi antropologica radicale, sensibile alle lotte di liberazione dei popoli del terzo mondo (Harrison 1991) o a favore dello sviluppo di una antropologia “indigena” o nativa come correttivo parziale all’eurocentrismo della disciplina (Fahim 1982). Ancora più conosciute sono le analisi e le proposte degli anni ’80 che si concentrano sulla rappresentazione nelle etnografie realiste, sulla riflessività, sulla critica all’autorità etnografica e sulle innovazioni nello “scrivere le culture” (Clifford, Marcus 2001; Marcus Fischer 1999). Questa svolta “post-moderna”, come è stata definita da alcuni critici, ha influenzato un’intera tendenza che metteva in discussione le concezioni oggettiviste, normative ed essenzialiste della nozione di “cultura”, all’epoca prevalenti, enfatizzando, al contrario, il carattere storico, polifonico, politico e discorsivo di qualunque “fatto culturale” (si vedano ad esempio Comaroff, Comaroff 1992; Dirks, Eley, Ortner 1994; Gupta, Ferguson 1997; Page 1988; Rosaldo 1989).

Viste in retrospettiva, queste critiche presentano dei limiti. Come sostiene l’antropologo sudafricano Archie Mafeje (2001: 54-66), in generale davano per scontato il luogo di enunciazione accademico e le pratiche dell’antropologia (si vedano Fox 1991; Kant de Lima 1992). La maggior parte della critica non è riuscita a comprendere il ruolo che i colonizzati hanno avuto nel decolonizzare le forme di conoscenza, relegando per lungo tempo nell’oblio le tradizioni antropologiche non egemoniche (Majefe 2001). Alcune di queste problematiche sono state affrontate dalle critiche femministe in *Scrivere le culture*, includendo il successivo dibattito sull’etnografia femminista (si vedano ad esempio Behar, Gordon 1995; Gordon 1988, 1991; Knauff 1996: 219-248; Visweswaran 1994). Le autrici in linea con questa tendenza hanno giustamente articolato le intuizioni della prima antropologia marxista-femminista, la critica dell’epistemologia proveniente dalla teoria femminista, e la cosiddetta antropologia postmoderna con la critica sociale elaborata dalle donne di colore e dalle donne del Terzo Mondo. Nell’affrontare la questione rispetto a “cosa significh[i] essere donna e scrivere di cultura”, hanno unito la riflessione epistemologica critica – compresa la relazione tra antropologia e femminismo (riprendendo un tema precedentemente trattato da Strathern 1987) – con la riflessione politica sulle relazioni di potere tra donne. Si tratta di precedenti importanti per la formazione delle antropologie del mondo.

In generale, la questione della diversità delle antropologie non è stata adeguatamente considerata nelle precedenti analisi critiche. I contatti internazionali, ad esempio, sono spesso stati caratterizzati da scambi limitati. Sebbene sia aumentata, soprattutto in alcuni contesti, la presenza di accademici e ricercatori di diverse nazionalità (nelle università degli Stati Uniti, per

esempio), a questo aumento non è corrisposta una incorporazione attiva delle diverse produzioni e teorie antropologiche. Questo aspetto è cruciale perché, come sostiene Krotz:

Nonostante i principali stimoli alla produzione della conoscenza antropologica continuino ad arrivare dai paesi in cui questa scienza ha avuto origine, tali impulsi sono in crescita nei luoghi in cui vivono quelli che, fino a poco tempo fa, sono stati considerati gli oggetti privilegiati della ricerca antropologica. Ciò richiede nuove strutture di produzione della conoscenza che [...] non releghino in subordine la diversità culturale ad un [unico] modello (2002: 399).

Antropologie e transnazionalismo

La maggior parte delle tradizioni antropologiche sono sempre state, in misura maggiore o minore, transnazionali. Tuttavia, come argomenta Eduardo Archetti (2006), il consolidamento di un'“antropologia internazionale” ha riguardato più il “centro” che le periferie. Ma le diverse storie del coinvolgimento degli antropologi nei processi transnazionali – e i cambiamenti della disciplina che ne sono conseguiti – non possono essere ricondotte facilmente all'interno di una narrazione unica fatta di imposizione, diffusione, prestito, adattamento e confronto. Le dinamiche transnazionali del sistema mondiale hanno agito simultaneamente come meccanismi di unificazione e differenziazione rispetto a un numero variabile di fattori: dalla costruzione della nazione e di strutture nazionali di alterità, fino alle opportunità, tra le altre ragioni, di scambi e configurazioni istituzionali. Di seguito, limiteremo la nostra attenzione agli aspetti più generali del transnazionalismo in antropologia.

I casi di Russia, Giappone, Cina e, in America Latina, Perù e Messico, evidenziano le dinamiche transnazionali e la loro rilevanza per le antropologie del mondo, come mostrano Nikolai Vakhtin, Shinji Yamashita, Josephine Smart, Marisol de la Cadena ed Esteban Krotz, nei loro contributi al libro collettivo citato (Ribeiro, Escobar 2006). La famosa spedizione Jesup North Pacific in Siberia (1897-1902), diretta da Franz Boas, rappresenta un esempio precoce e interessante del ruolo che le connessioni internazionali hanno avuto nello sviluppo di una determinata antropologia nazionale (Vakhtin 2006). In questo periodo, l'etnologia occidentale e quella russa si sono sviluppate in parallelo, rinforzandosi in modo reciproco. Dal 1917 al 1989, però, questa dimensione transnazionale si è alterata in maniera significativa. Quella che si è sviluppata durante il periodo sovietico è stata un tipo di antropologia totalmente differente, che ha subito modifiche coi cambiamenti del regime politico. L'arrivo di un numero relativamente importante di acca-

demici stranieri per realizzare ricerche etnografiche in Siberia, dopo il crollo del regime sovietico, ha cambiato molti degli aspetti della ricerca antropologica, dagli oggetti di studio ai paradigmi teorici, influenzando, in diverse maniere, l'antropologia siberiana. Più che un insieme di interessi teorico-etnografici puramente occidentali, queste pratiche così diverse sembrano condurre verso una maggiore pluralità antropologica (Vakhtin 2006).

Probabilmente, non esiste un caso più emblematico di quello del Giappone riguardo le forme in cui l'impero, la nazione e il transnazionalismo si sono intersecati per promuovere una traiettoria antropologica diversa (Yamashita 2006). In questo processo di sviluppo, non esiste un vincolo diretto tra l'influenza internazionale e la direzione che ha poi preso l'antropologia. Nonostante sia stata soggetta all'influenza dell'egemonia occidentale, l'antropologia giapponese è diventata un'entità distinta, la cui forma è spesso sfuggita all'attenzione anche degli antropologi occidentali che lavorano in Giappone. Le antropologie cinesi hanno conosciuto uno sviluppo molto più limitato, ma sono comunque segnate dall'interazione tra nazionalismo, transnazionalismo e dalle reazioni nei confronti dell'egemonia occidentale. Uno dei fattori principali è stata l'ambivalenza verso l'antropologia stessa, a causa della sua origine occidentale. Come sostiene Smart (2006), nonostante la crescente internazionalizzazione dopo gli anni '80, l'antropologia cinese non ha realizzato un percorso lineare di integrazione all'interno di una disciplina dominata dall'occidente. Al contrario, hanno continuato a giocare un ruolo importante le forze che spingevano verso l'indigenizzazione della disciplina sulla base delle priorità nazionali – in particolare, quella data allo sviluppo rurale e allo studio delle minoranze etniche.

Le tradizioni antropologiche in Messico e Perù sono state influenzate in maniera significativa dalle connessioni con le antropologie egemoniche, in particolare quella degli Stati Uniti, mentre è meno noto che queste ultime siano state a loro volta influenzate, e per diverso tempo, dai *network* sviluppati a partire da esperienze latinoamericane. La considerevole presenza di popolazioni indigene, la forza dei progetti di costruzione della nazione e la persistenza dei dibattiti su razza e cultura in entrambi i Paesi hanno favorito lo sviluppo di istituzioni nazionali e transnazionali che hanno condizionato enormemente le loro antropologie. Come mostra Marisol de la Cadena (2006), uno degli elementi che più ha contribuito alla formazione di queste tradizioni antropologiche è stata l'articolazione, sin dagli anni '20, di una rete interamericana di intellettuali, i cui centri più importanti si trovavano in Perù e Messico, riuniti attorno a un progetto anti-imperialista, indo-americano o *indigenista*, progetto costruito su un passato precolombiano e ispanico condiviso. L'interrelazione tra questi *network* latinoamericani e l'antro-

pologia nordamericana e francese è stata complessa e, in alcuni casi, anche fruttuosa per entrambe le parti – ad esempio, si è prodotto uno scambio tra le idee di meticciato [*mestizaje*] latinoamericano e le teorie dell’“acculturazione” nordamericane. Un’interpretazione alternativa della storia dell’antropologia peruviana e messicana mostra che, anche nei casi in cui queste due tradizioni abbiano adottato e adattato idee provenienti dalle loro controparti egemoniche, hanno vissuto momenti di autonomia, creatività e indipendenza – cioè, momenti di “antropologie del mondo”. Attualmente, i *network* inter-americani sulle politiche indigene stanno contribuendo, con i loro programmi radicali, alle antropologie del mondo in maniera forse più significativa rispetto alle antropologie del centro.

I casi di studio che si presentano nel libro *World anthropologies* confermano quanto sostenuto da Kirin Narayan sul fatto che attualmente gli antropologi sono considerati «in termini di identificazioni mutevoli all’interno di un campo di comunità interconnesse e attraversate da relazioni di potere» (1993: 671). Alcuni mostrano che, nonostante le antropologie siano sempre state inclini al transnazionalismo, in passato non sono state in grado di sfruttare l’enorme potenziale creatosi con la globalizzazione della disciplina. Le antropologie del mondo possono crescere grazie alle condizioni attuali. Ci auguriamo che questo processo sia sempre più chiaro – che si faccia riferimento alla Russia, al Giappone, alla Cina, al Messico o al Perù –, dal momento che ciò che è in gioco non è tanto la riproduzione di dicotomie come occidentale *versus* non occidentale, o centro *versus* periferia ma, come afferma Yamashita (2006), la volontà di creare spazi condivisi e di incontro, con l’obiettivo di favorire la pluralizzazione della disciplina, anche nei casi in cui ci sia un’egemonia determinata. *Network*, convegni, seminari transnazionali, in questo senso, possono diventare strumenti importanti per promuovere le prospettive teoriche delle antropologie del mondo.

Relazioni disuguali: L’inversione dei provincialismi e dei cosmopolitismi

Come esemplificano in vari momenti storici i casi di Cina e Russia, è impossibile che, anche sotto regimi autoritari, esistano tradizioni antropologiche totalmente isolate da quelle occidentali. Di fatto, le stesse prospettive nativiste hanno dovuto attraversare un processo di approvazione mediato, in buona misura, dall’occidente. D’altra parte, il fatto che l’antropologia si sia estesa dall’Atlantico del Nord fino ai quattro angoli del mondo non implica che non abbia ricevuto influenze da altre tradizioni. Ci troviamo d’accordo con Yamashita (1998: 5) quando sostiene che «se le culture viaggiano da un luogo all’altro, come afferma James Clifford (1992), lo fa anche l’antropolo-

gia. Nei viaggi per il mondo, negli incontri con differenti situazioni locali, l'antropologia può arricchirsi e trasformarsi». Ma è altrettanto certo che esistono viaggiatori e forme diverse di viaggiare. Le gerarchie della conoscenza si costruiscono su gerarchie di potere sociale e politico. È necessario, inoltre, considerare che la circolazione internazionale delle idee può «avere l'effetto di costruire e rafforzare la disuguaglianza» (L'Estoile, Neiburg, Sigaud 2002: 23).

Sono diverse le classificazioni che definiscono lo scambio asimmetrico di informazione e la diversità delle tradizioni antropologiche: possiamo ricordare, per esempio, le antropologie del centro e quelle periferiche (Cardoso de Oliveira 2000); le antropologie da costruzione della nazione e le antropologie da costruzione dell'impero (Stocking 1982); le antropologie egemoniche e quelle non egemoniche (Ribeiro, Escobar 2003); o le antropologie del sud (Krotz 1997). Classificazioni di questo tipo permettono di riflettere su alcune delle caratteristiche proprie delle disuguaglianze esistenti. Tuttavia, come ha segnalato Verena Stolcke nel nostro convegno, classificazioni di questo tipo risultano insufficienti per comprendere le attuali gerarchie transnazionali.

È il caso della ben nota distinzione di Stocking tra antropologie da costruzione della nazione e antropologie da costruzione dell'impero. Distinzione che implica che i ricercatori delle cosiddette "antropologie imperiali" preferiscono fare ricerca fuori dal proprio Paese. Il ruolo dell'antropologia nella costruzione della nazione è, invece, più conosciuto (per il caso brasiliano si veda ad esempio Peirano 1991). È sufficiente rilevare come gli antropologi siano soliti contribuire alla (ri)costruzione di ideologie sull'unità o la diversità nazionale, protetti dall'autorità accademica, che si riflettono sulle politiche educative e di intervento degli Stati e delle organizzazioni non governative. Come ha notato Sandy Toussaint (2006) i dilemmi degli antropologi australiani, rispetto alla propria autorità nei processi di rivendicazione della terra da parte della popolazione aborigena, esemplificano le intricate relazioni tra antropologia, apparati di Stato e auto-rappresentazione della disciplina, in particolare rispetto al suo *status* scientifico.

Inoltre, i limiti di una classificazione di questo tipo possono essere facilmente superati se teniamo in conto che in epoca moderna, dietro la costruzione di un impero, c'è sempre uno Stato-nazione. In realtà, le antropologie da costruzione dell'impero sono anche antropologie da costruzione della nazione; non è però sempre vero il contrario. Esistono, poi, casi in cui le "antropologie nazionali" diventano internazionali senza passare dallo stadio di antropologie da costruzione dell'impero, come dimostrano i casi di Australia, Brasile, Canada e Messico. In un lavoro sull'antropologia brasiliana, l'an-

tropologo João de Pina-Cabral ha suggerito l'esistenza di una quinta tradizione, diversa dalla nordamericana, dalla britannica, dalla francese e dalla tedesca, una tradizione «che identifica sé stessa come libera da vincoli relazionati con progetti imperiali che hanno storicamente incentivato lo sviluppo scientifico» (Pina-Cabral 2004: 263). Eduardo Archetti (2006), ad esempio, mostra come un'antropologia egemonica come quella francese possa essere orientata, al contempo, sia alla costruzione della nazione che a quella dell'impero. L'esempio giapponese è paradigmatico; mostra, infatti, che una determinata tradizione antropologica può alternare, in base alle influenze esterne e al contesto storico, un'attitudine nazionale e una imperiale (Askew 2003).

Ciò significa che è possibile prevedere lo sviluppo di antropologie post-nazionali e post-imperiali sulla base di radicali inversioni nelle relazioni di potere (Ribeiro 2003). Per i casi latinoamericani, e vista la necessità di “provincializzare” gli Stati Uniti, si potrebbero considerare progetti di ricerca incentrati su soggetti nordamericani, in particolare su coloro i quali promuovono ideologie di potere e di prestigio. È tempo che i latinoamericani facciano ricerca sulle *élites* del nord, da varie prospettive (Ribeiro 2003, 2005). Da un altro punto di vista, commentando la dicotomia proposta da Stocking, Otávio Velho (2006) esprime preoccupazione sulla possibilità che questa classificazione possa condurre verso prospettive neo-orientaliste che considerano, cioè, le “antropologie nazionali” come fonti alternative e di conoscenza *sui generis*. È come se, data una certa crisi dell'immaginazione nel “centro”, la creatività della “periferia” rappresentasse la soluzione per un nuovo ciclo di egemonia del Nord Atlantico.

A differenza delle posizioni esotizzanti, la nostra critica agli scambi ineguali tra le antropologie implica il superamento delle strutture di potere esistenti per favorire un'interazione produttiva che sia eteroglossa e dialogica, derivata dalle molte altre prospettive esistenti. A certi livelli, continua ad esistere un modello di antropologia non marcato, normalizzato e normalizzante, modello che si oppone a un progetto come quello delle antropologie del mondo, e che crea una sorta di ignoranza asimmetrica (Chakrabarty 2004). Consideriamo tale asimmetria nei termini di una tensione tra ciò che chiamiamo “provincialismo metropolitano” e “cosmopolitismo provinciale”.

Il provincialismo metropolitano è la mancanza di conoscenza che gli antropologi dei centri egemonici hanno nei riguardi della produzione antropologica dei contesti non egemonici. Il cosmopolitismo provinciale si riferisce alla conoscenza, molto spesso esaustiva, che si ha nelle periferie rispetto alla produzione antropologica dei centri egemonici. Espressione di questa conoscenza asimmetrica è il fatto che, mentre la storia delle antropologie univer-

sali (quelle egemoniche, ad esempio) viene studiata in profondità nei contesti non egemonici, la storia di quelle “antropologie senza storia” è di rado insegnata nei centri egemonici – e, spesso, nemmeno nei Paesi di origine, nei quali i “classici” includono unicamente lavori realizzati da antropologi stranieri.

Il provincialismo metropolitano e il cosmopolitismo provinciale devono essere compresi in relazione alla questione linguistica. In un articolo del 2004, il sociologo brasiliano Renato Ortiz (2004) ha mostrato come l'inglese sia la lingua che veicola la produzione dei dibattiti sociologici in tutto il mondo. L'autore conclude che «quanto più centrale è il posto che una lingua occupa nel mercato mondiale dei beni linguistici, minore è la proporzione di testi che si traducono in tale lingua» (2004: 19). Ortiz ha rilevato che negli Stati Uniti e nel Regno Unito, poco più del 5% delle pubblicazioni sono traduzioni di testi prodotti in altre lingue; in Francia e Germania circa il 12%, mentre in Spagna e Italia la percentuale aumenta fino a raggiungere il 20%. Questo elemento richiama l'attenzione sulle basi sociolinguistiche del provincialismo metropolitano.

Non c'è dubbio che l'inglese sia diventata tanto la lingua egemonica come il mezzo globale per la comunicazione intellettuale. Tuttavia, questo fatto non dovrebbe portarci a trascurare l'esistenza e l'importanza del ruolo svolto da lingue come lo spagnolo, l'arabo o il cinese, per citarne solo alcune. La diversità linguistica è parte di qualunque progetto di antropologie del mondo. Come ha fatto presente Rainer Enrique Hamel (2003: 24), «il monolinguisma scientifico non solo può acuire le disuguaglianze esistenti nell'accesso e nella diffusione delle scoperte scientifiche», ma può anche minacciare la stessa diversità scientifico-concettuale. Nelle antropologie egemoniche è spesso presente questa minaccia. Sono molti i casi che confermano l'osservazione di Hamel secondo cui «la maggior parte degli autori di lingua inglese e delle ex colonie britanniche che scrivono da una prospettiva universalista, lo fanno senza citare, nelle loro vaste bibliografie, neanche un testo scritto in una lingua che non sia l'inglese» (*ibidem*: 20). Si tratta di un problema particolarmente urgente in una disciplina che valorizza la diversità.

L'aspetto polifonico della produzione antropologica dovrebbe riguardare, in particolare, il riconoscimento della considerevole produzione delle diverse parti del mondo, oltre all'adozione di politiche che compensino gli squilibri esistenti. La traduzione in inglese di un maggior numero di lavori è un passo necessario ma ancora insufficiente per rendere accessibile la produzione antropologica globale. Abbiamo bisogno di promuovere la diffusione dei lavori degli antropologi non metropolitani in lingue diverse dall'inglese per potenziare ulteriormente scambi più simmetrici. Abbiamo bisogno di più incontri

eterodossi, di più canali di comunicazione per autori provenienti da tutto il mondo, al fine di costruire e consolidare reti e progetti professionali più eterogenei. È tempo di battersi contro l'egemonia monologica a favore del policentrismo e dell'eteroglossia. La prospettiva delle antropologie del mondo mira a superare le disuguaglianze esistenti senza però cancellare le differenze.

Approcci epistemologici e disciplinari

Negli ultimi due decenni, i contesti sociali e istituzionali in cui lavorano gli antropologi sono cambiati in maniera significativa, conseguenza del transnazionalismo, delle pressioni neoliberiste e della rapida globalizzazione (Berglund 2006). Lo stesso si può dire degli interessi epistemologici degli antropologi in diverse parti del pianeta. Il concetto di antropologie del mondo è centrale in questioni come la conoscenza e l'alterità, e la sua capacità di stimolare riflessioni teoriche e politiche importanti continua ad essere fondamentale.

Si è scritto molto, ad esempio, sulla relazione tra antropologia e colonialismo. Si sono studiate meno, invece, le diverse reazioni degli accademici non egemonici nei confronti delle pretese universaliste della disciplina e delle sue relazioni con l'eurocentrismo. In Africa, simili questioni hanno generato un dibattito sulla necessità di produrre conoscenze ed epistemologie africane. Con maggior intensità che in India, dove le discussioni antropologiche hanno avuto luogo nel contesto postcoloniale della costruzione della nazione (Visvanathan 2006) in Africa, le riflessioni sulle epistemologie native sono state offuscate dal paradosso, notato da Mafeje (2001), che non esiste niente di più occidentale che la discussione sull'epistemologia. Otávio Velho (2006) suggerisce che le rivendicazioni di autenticità possano rappresentare un tipo di orientalismo autoimposto, e che la relativa assenza di accademici stranieri specializzati in Brasile potrebbe aver contribuito positivamente a ostacolare lo sviluppo di approcci nativisti nel Paese. È tuttavia importante segnalare che la questione delle epistemologie alternative sia ancora lontana dal concludersi. Per Shiv Visvanathan (2006) è necessario riconoscere l'esistenza di una molteplicità di tempi, forme di vita ed epistemologie come base di partenza per la costruzione di antropologie del mondo plurali.

A questo punto, da dove può avere inizio una discussione sull'epistemologia? Gli argomenti di maggior rilievo sembrano situare la disciplina all'interno delle strutture della modernità. Si è detto che l'antropologia, insieme alle altre discipline accademiche, è parte integrante della divisione del lavoro intellettuale moderno, a cui corrisponde il "posto del selvaggio" (Trouillot

1991) – il compito, cioè, di studiare i “primitivi” o ciò che non è “occidente”. Tale divisione del lavoro costituisce un tratto fondamentale dell’episteme moderna (in senso foucaultiano, facendo cioè riferimento all’esistenza di una struttura che determina il carattere della conoscenza senza che coloro che conoscono ne abbiano coscienza). La conoscenza moderna si basa sul logocentrismo, sulla credenza, cioè, nella verità logica come unico fondamento valido per raggiungere una conoscenza razionale del mondo – un mondo fatto di cose conoscibili e organizzabili (Heidegger 1968; Vattimo 1985). Inoltre, la conoscenza moderna è eurocentrica nella misura in cui sopprime e subalterna i saperi di chi è che fuori dalla totalità europea – quello che Mignolo (2000) e altri hanno definito «colonialità della conoscenza». È in questo ampio contesto che è possibile inserire le discussioni sull’epistemologia e, più radicalmente, sulla differenza epistemica in relazione alle antropologie del mondo.

Le discussioni sulla conoscenza sono discussioni sulla modernità. Per dirlo senza mezzi termini, le antropologie egemoniche – come il resto delle scienze sociali – sono cadute nella trappola di credere che non esista nulla al di fuori della modernità. Va benissimo mostrare come la modernità sia negoziata, contestata e ibridata in tutto il mondo, come peraltro hanno fatto con eloquenza numerosi etnografi dei Paesi del centro; eppure, queste etnografie nascondono ancora l’idea che la modernità sia un universale inevitabile (Kahn 2001). Certo, potrebbe esserlo, ma nel concreto ci sono segnali, in particolare nelle pratiche di molti attori sociali, che lasciano supporre il contrario (Escobar 2003, 2004; Mignolo 2000). Non ci riferiamo solo ai molti casi di conoscenza indigena in ambiti quali, ad esempio, la rivendicazione collettiva delle terre, i diritti etnici e la conservazione della biodiversità, o degli importanti dibattiti sulla proprietà intellettuale (per esempio, Strathern 1999). In questi casi, come mostra Toussaint (2006), nella sua analisi sulle rivendicazioni aborigene della terra in Australia, gli antropologi si confrontano non solo con i molteplici saperi prodotti contestualmente, e che vanno in molteplici direzioni nella gerarchia del potere, ma anche con problemi di traduzione e (in)commensurabilità, rilevanti da un punto di vista epistemologico ed epistemico. Oggi, come dimostra Toussaint, queste problematiche spingono gli antropologi verso direzioni mai esplorate, che noi associamo alle antropologie del mondo.

I dibattiti sull’interculturalità tra movimenti sociali indigeni ed etnici e certe istituzioni – per esempio, l’UNESCO – sollevano domande su traduzione e (in)commensurabilità. Quando negli anni sessanta lo scrittore e antropologo peruviano José María Arguedas articolò una pratica che era allo stesso tempo moderna e non moderna, occidentale e non occidentale – e che si

negò a vedere come “ibrida” –, era impegnato a costruire un ontologismo molteplice, alimentato contemporaneamente dalla magia e dalla ragione, suggerendo di fatto una delle primissime proposte rispetto a questa problematica (de la Cadena 2006). Nelle periferie, dove il sostegno al logocentrismo è più debole rispetto al centro, esiste maggiore spazio per dibattiti epistemologico-politici plurali; a questo livello, ad esempio, il multiculturalismo liberale degli Stati Uniti trova una controparte nell’interculturalità radicale delle Ande.

Come scrive de la Cadena (2006), l’articolazione della modernità con l’indigenità, implicita nella nozione di interculturalità, si configura come una sfida ontologica ed epistemica al presupposto di una modernità olistica. Non è detto che le soggettività interculturali siano proiettate in un viaggio finale e definitivo verso il capolinea della modernità, anche se potrebbero comunque trovare, in molte delle caratteristiche della modernità stessa, fonti di valore e persino alleati fedeli. È questa la ragione per cui, per molti movimenti indigeni ed etnici, la creazione di conoscenze alternative e, ancor di più, di centri alternativi di conoscenza – come l’innovativa Universidad Intercultural di Quito, nata su impulso di membri dei movimenti indigeni –, costituisce un aspetto importante della loro lotta. La posta in gioco è la premessa che il mondo sia popolato da una molteplicità di tempi, forme di vita ed epistemologie; oggi sembra essere molto più chiaro agli attori sociali impegnati nelle lotte per la differenza culturale che a molti accademici. In quanto dialogo fra culture in contesti di potere, l’interculturalità presenta agli antropologi opportunità politicamente utili alla costruzione di un compromesso epistemologico e una pratica concreta di antropologie plurali. Questa nozione può essere applicata anche alle molteplici modernità all’interno dell’occidente, come mostra l’analisi sul caso britannico di Eeva Berglund (2006).

Ciò non significa che le epistemologie e le politiche moderniste basate su ipotesi realiste siano irrilevanti. Per Susana Narotzky (2006) è impossibile eliminare totalmente gli universali o evitare le strutture unitarie, al fine di realizzare progetti politici condivisi. Eppure, a questo livello, sono cambiate le condizioni per la politica dell’epistemologia e l’epistemologia della politica. Innanzitutto, è ora accettato che vi siano molteplici possibilità di impegno politico nella produzione della conoscenza o, detto in altre parole, l’esistenza di progetti di trasformazione sociale contro-egemonici, sulla base di prospettive alternative di conoscenza. Dal punto di vista delle antropologie del mondo, anche l’impegno politico concepito all’interno di paradigmi realisti potrebbe mettere in discussione pratiche antropologiche consolidate come l’oggettivazione e il distacco caratteristici dell’osservazione partecipante. Allo stesso tempo, una prospettiva di questo tipo favorirebbe un im-

pegno che vada al di là di quello altrimenti circoscritto alla sola permanenza sul campo. I ricercatori che lavorano a partire dalla prospettiva delle antropologie del mondo dovrebbero tenere in considerazione una molteplicità di conoscenze che rispondono ad agende politiche diverse, ciascuna delle quali situata nei rispettivi processi di produzione.

Nel corso della storia il pluralismo cognitivo è certamente esistito, come mostra Archetti (2006), riferendosi al caso dell'antropologo coloniale francese Michel Leiris (si veda l'analisi di Nugent 2002 sulla persistenza di canoni alternativi nella storia della disciplina). Se oggi questo pluralismo riuscisse ad acquisire un ruolo più rilevante, avremmo un antidoto efficace contro le forme più omogeneizzanti della professionalizzazione.

L'antropologia attuale e le antropologie del mondo

L'antropologia, come sostiene Visvanathan (2006) riferendosi all'India, non è solo una pratica foucaultiana, ma anche "un compendio di sogni alternativi" – un progetto di ampio respiro che offre molteplici possibilità, tanto a livello locale quanto globale. Questa prospettiva potrebbe applicarsi a tutte le antropologie, in misura maggiore o minore, e a vari momenti della loro storia eterogenea. In tutte le tradizioni antropologiche ci sono state figure dissidenti, conoscenze alternative, esperimenti falliti ed epoche di creatività e rivolta. Anche se nella maggior parte dei casi e nella maggior parte dei contesti, l'antropologia (al singolare) ha funzionato entro certi limiti stabiliti, come affermano molti degli autori di *World anthropologies* le storie locali non si esauriscono all'interno di logiche scientifiche, istituzionali o di mercato. È proprio in quei momenti di marginalità, dissenso o estrema creatività – e prima che questi siano regolati o normalizzati – che è possibile vedere con maggior chiarezza aspetti propri delle antropologie del mondo.

Ad esempio, sempre secondo Visvanathan (2006), è possibile rintracciare una molteplicità di prospettive antropologiche nell'influenza, l'ecllettismo e l'immaginazione plurale dell'antropologia dello sviluppo della scuola Lucknow – prima che fosse oscurata dall'approccio della Scuola di Economia di Delhi e dall'illusione di uno sviluppo pianificato a partire dall'indipendenza. Per fare un altro esempio, a partire dal lavoro dell'indologo francese Louis Dumont i ricercatori – in India, Norvegia o Brasile – hanno sperimentato molteplici approcci, lavorando, in questo modo, su aspetti irrisolti o assenti nell'opera di Dumont, trattandola quindi come un testo aperto.

È possibile che il concetto di "antropologie del mondo" – distinto da quello di "antropologia internazionale" – rappresenti un campo non ancora sufficientemente esplorato, riferendoci con questo alla costituzione di uno spazio antropologico che operi più come molteplicità che non come pratica au-

toritaria, una matrice condivisa o un universale contestato. Temi questi evidenziati da Johannes Fabian (2006), quando si domanda in che modo le antropologie del mondo dovrebbero sfidare l'ordine costituito della disciplina, in particolare rispetto a interrogativi come il chi, il cosa, il dove, il quando e il come. A questo elenco è necessario aggiungere il cruciale "perché", cioè, la domanda etico-politica: "perché serve l'antropologia?".

È necessario superare i limiti imposti dal dominio accademico imperante. Per lo meno, si deve citare il fatto che gli attori culturali e politici che provengono da zone periferiche, soprattutto a partire dagli ultimi due decenni, producono conoscenze dei processi culturali e sociali articolate, e i loro contributi devono essere presi sul serio³. Non sembra però che le antropologie egemoniche si preoccupino molto del tema. Per cominciare, ed è risaputo, gli antropologi locali sono stati raramente presi in considerazione come interlocutori validi dagli antropologi del centro che lavoravano nei loro Paesi. Diversi degli autori di *World anthropologies* avanzano osservazioni, se non lamenti, sulla maniera in cui gli antropologi locali siano stati considerati come semplici informatori dai loro colleghi del centro, e come questi ultimi ne abbiano ignorato i lavori o le posizioni politiche.

Il progetto delle antropologie del mondo implica ripensare radicalmente il "dove" della disciplina, superando l'idea che la pratica antropologica sia ubicata solo nell'"altrove". Al contrario, i luoghi del lavoro antropologico potrebbero, sicuramente, essere ri-situati in un "qui" e "in un altrove", considerati nelle loro strette connessioni. Resta da capire se la pluralizzazione dell'antropologia ne determinerà la liberazione definitiva dalla prigione in cui è stata relegata, "lo studio del selvaggio". Se così fosse, l'antropologia, al singolare (cioè, una forma moderna di conoscenza esperta interessata all'alterità), si libererebbe finalmente del posto assegnatole dalla divisione internazionale del lavoro intellettuale stabilita alla fine del diciottesimo secolo. E, in effetti, sarebbe la prima disciplina a farlo in maniera soddisfacente (Restrepo, Escobar 2005). Ne risulterebbe un panorama plurale di antropologie del mondo, non più ingessato dagli universali della modernità, ma proiettato verso una varietà di universalismi comunicanti tra loro.

L'aumento dei campi di ricerca e di chi produce conoscenza ha contribuito a trasformare la disciplina. Per sviluppare la prospettiva delle antropologie del mondo è necessario "studiarsi reciprocamente" e scrivere la storia di quelle "antropologie senza storia". La maggior parte delle storie dell'antropologia sono state scritte nei centri di potere; conosciamo molto poco, infat-

3. Alla University of North Carolina – Chapel Hill, un gruppo interdisciplinare di ricerca sui movimenti sociali, legato al Dipartimento di Antropologia, sostiene che gli attivisti di questi movimenti debbano essere considerati come produttori di conoscenza. Per maggiori informazioni si veda il loro sito internet (www.unc.edu/smwg).

ti, delle storie delle antropologie e delle pratiche non egemoniche. Per fortuna, grazie ai movimenti femministi e alle minoranze etniche, come quelle dei nativi e degli afroamericani, si è cominciato a scrivere queste storie alternative. Lo studio reciproco, con uno sguardo attento alle differenze epistemiche, epistemologiche e politiche, è un requisito indispensabile per le antropologie del mondo, per decentrare, cioè, l'attuale sistema mondo dell'antropologia. Attraverso questo processo, potremmo conoscere altri argomenti di rilevanza antropologica, altri metodi e prospettive. In questo modo, il "come" realizzare la pratica antropologica risulterebbe influenzato dal "che cosa" studiare. Il progetto delle antropologie del mondo mira a costruire quadri teorici policentrici. Progetto che, così come quello del multiculturalismo policentrico (Shohat, Stam 1994; Turner 1994), implica la riconcettualizzazione delle relazioni tra comunità antropologiche.

Quanto detto ci porta a formulare un'ultima domanda, quella relativa al "perché" dell'antropologia. A questo riguardo, nonostante la maggior parte degli antropologi abbia un orientamento politico definito, si possono riscontrare differenze e conflitti. Si va dalla necessità di produrre una conoscenza che risponda a bisogni umani concreti, o sia rilevante in particolari situazioni politiche, fino all'obiettivo più generale di favorire una radicale trasformazione sociale. Pochi degli autori del libro *World anthropologies* sottoscriverebbero la famosa affermazione di Clifford Geertz secondo cui «[lo scopo dell'antropologia] è l'ampliamento dell'universo del discorso umano», l'accesso a risposte date da altri gruppi umani a situazioni culturali concrete, con la finalità di «includerle [...] nell'archivio consultabile di ciò che l'uomo ha detto» (1987: 51, 71). Inoltre, sono pochi quelli che rimarrebbero su posizioni post-strutturaliste ormai standardizzate per analizzare criticamente tali rivendicazioni. Queste posizioni risultano significative ma insufficienti. Non c'è chiarezza su come andare avanti e, certamente, non esiste una risposta univoca, valida sempre e per tutti.

Paul Nkwi (2006) offre un esempio di ciò che potrebbe essere l'antropologia. L'autore sostiene che in Africa il passaggio a un'antropologia dello sviluppo applicata abbia rappresentato uno strumento utile per la riabilitazione di una disciplina connivente con l'amministrazione coloniale, considerata inutile – nonché un impedimento – per la costruzione della nazione; questo passaggio, inoltre, ha avuto un ruolo importante sulle politiche di sviluppo. Secondo Nkwi, c'è stato uno scarso interesse da parte dei colleghi africani rispetto al dibattito tra prospettiva accademica e prospettiva applicata; si è cercato di sviluppare, invece, una pratica professionale e politica che tenesse in considerazione le limitazioni esistenti e, come risultato, si è affievolito il divario tra i due approcci.

Altri accademici africani sostengono la necessità di sovvertire le attuali politiche della conoscenza e di prendere seriamente in considerazione la diversità dei discorsi antropologici e il loro luogo di enunciazione. Il concetto di “era post-etnologica” proposto da Mafeje (2001) va in questa direzione. In questo senso, Mafeje suggerisce una serie di pratiche: lo sviluppo di un approccio decostruzionista a partire da una prospettiva africana; un approccio non disciplinare – che vada al di là, cioè, di regole disciplinari o metodologiche; un inquadramento non epistemologico, che vada al di là dell’aderenza a un “metodo discorsivo” generale; una nuova pratica etnografica, basata sui testi degli attori sociali; e un approccio “post-etnologico” alla costruzione della teoria – che superi gli imperativi oggettivanti e classificatori dell’antropologia. Pratiche innovative come queste, anche se a volte discutibili, potrebbero dar vita a «nuove forme di pensiero e di organizzazione della conoscenza» (Mafeje 2001: 60; Restrepo, Escobar 2005 in cui si include una discussione della proposta).

Berglund (2006) e Toussaint (2006) descrivono il modo in cui, nel Regno Unito e in Australia, la svolta verso il lavoro non accademico, determinato dalla politica e, a volte, politicamente orientato, sia dipesa da una serie di pressioni particolari. In questi casi, si è verificata una convergenza tra problemi di ordine antropologico e questioni di interesse pubblico, come i diritti sulla terra per gli aborigeni in Australia o le istanze riguardanti minoranze e identità culturali euro-britanniche nel Regno Unito. Senza dubbio, queste convergenze hanno luogo in circostanze tutt’altro che ideali, dai tagli ai bilanci, agli obblighi in materia fiscale, dai discorsi produttivisti, all’incremento delle società di consulenza, ma indirizzano le “ragioni” dell’antropologia verso direzioni decisamente più politiche. In questo modo si creerebbero le condizioni ideali affinché gli antropologi si possano rimettere nuovamente in moto, per così dire, anche se le loro azioni potrebbero portarli verso campi culturalmente e politicamente minati. La questione ha quindi a che vedere con la responsabilità di chi produce conoscenza, talvolta in situazioni in cui gli “altri” non sono poi così diversi da “noi” o in cui potrebbero esercitare potere politico sulla pratica antropologica. Di conseguenza, il tipo di conoscenza prodotta, i metodi utilizzati e le regole di responsabilità hanno subito diverse trasformazioni. Quando si riduce la pressione di concetti come “informatori” e “osservazione partecipante”, si può dire che la pratica egemonica stia cominciando a debilitarsi e che le antropologie del mondo, che forniscono altre forme di comprensione su questioni etiche e politiche, stiano cominciando ad emergere.

Si può discutere sul fine e l’uso dell’antropologia anche a partire da prospettive epistemologiche e politico-economiche più familiari. Con questo proposito, diversi autori di *World anthropologies* si rifanno ad argomenti su-

balternisti. Per alcuni, un compito importante del progetto delle antropologie del mondo è quello di fare emergere le differenze epistemiche e ontologiche, e di metterle in dialogo con le forme occidentali di costruzione del mondo. In questo senso, la prospettiva di Marisol de la Cadena (2006) dimostra, sia dal punto di vista della storia dell'antropologia (nella sua analisi su Arguedas) che del discorso teorico-politico sull'interculturalità nelle Ande contemporanee, che l'addomesticamento dell'alterità da parte della modernità non è una conclusione scontata. Di fronte alla sfida lanciata da quelli che erano considerati come oggetti antropologici, e che ora sono intellettuali a pieno titolo, chi mette in pratica l'approccio delle antropologie del mondo dovrebbe rispondere con nuovi metodi e concetti. Resta da vedere se nozioni come quelle di "epistemologie relazionali", "impegno epistemologico" e "differenza epistemica" siano risposte efficaci per queste nuove situazioni. L'importante è riportare l'attenzione sulla questione della differenza radicale, della sua politica e della sua epistemologia. In effetti, un'intera prospettiva di ricerca emergente in America Latina si concentra proprio su questa discussione. Basata su una ridefinizione del concetto di modernità a partire dalla prospettiva della colonialità – intesa sia come soppressione sistematica delle conoscenze e delle culture subalterne sin dalla conquista europea, sia come costituzione di spazi per pensare altre prospettive e immaginare altri mondi, o "mondi e forme di conoscenza diverse" (si vedano ad esempio Coronil 1996; Escobar 2003; Mignolo 2000) – questa tendenza intellettuale, come si è visto, contribuisce in maniera significativa alla prospettiva delle antropologie del mondo.

Il punto di partenza di Narotzky (2006) sulla questione della finalità dell'antropologia consiste in un'analisi della maniera in cui gli antropologi partecipano ai progetti politici locali. Questo problema riguarda tutte le antropologie, ma acquisisce un significato particolare per quelle considerate subalterne o periferiche. C'è qualcosa di vero nel presupposto secondo cui gli studiosi delle antropologie da costruzione dell'impero e da costruzione della nazione hanno posizioni diverse nell'ambito della politica e della conoscenza. I primi, infatti, studiavano solitamente un'alterità distante, i secondi, invece, le proprie società, compresa la propria alterità interna. Come sostiene l'antropologa colombiana Myriam Jimeno (2003), ciò implica differenze che vanno al di là del contesto politico di provenienza. Influenza, infatti, la produzione teorica perché, chi lavora all'interno delle proprie società deve adattare, adottare o trasformare concetti stabiliti dal centro, o crearne di nuovi in un contesto molto più politicizzato. Jimeno arriva a sostenere che questa dinamica dia come risultato la produzione di antropologie diverse (sui rapporti tra politica e un modello brasiliano di antropologia, si veda Ramos 1990).

Naturalmente, una visione di questo tipo non descrive tutti gli studiosi della periferia, molti dei quali perseguono un modello di scienza universale, avventurandosi, al massimo, nel loro adattamento pragmatico.

L'argomentazione di Narotzky (2006) analizza varie criticità. L'autrice trova inquietanti certe pratiche di alcuni antropologi del nord che riflettono la natura della dimensione politica dell'antropologia. Questi antropologi non solo hanno ignorato le lotte locali in Paesi come la Spagna, ma si sono spesso disinteressati dell'impegno politico degli antropologi in quelle stesse lotte, così come della maniera in cui il loro lavoro è influenzato dall'impegno politico. Interessante è anche il fatto che, come osserva Narotzky, i colleghi spagnoli vedono i loro progetti politici come parte integrante dello sforzo scientifico dell'antropologia. Vi sono motivi disciplinari e istituzionali per cui le antropologie egemoniche trovano difficile comprendere un approccio di questo tipo. Ciò che bisogna indagare in profondità sono le condizioni in base alle quali gli antropologi potrebbero sviluppare una pratica più lungimirante, vincolando l'esercizio del potere alla produzione della verità, in situazioni di vita quotidiana, dominio e sfruttamento.

Certo, non tutti gli antropologi, da qualsiasi tradizione antropologica provengano, devono, dovranno o dovrebbero militare in simili progetti politico-intellettuali. Tuttavia, il requisito minimo – in particolare per chi arriva nei luoghi del lavoro sul campo da Paesi del centro – consiste nello sviluppare una consapevolezza delle molteplici conoscenze localmente situate rintracciabili sul campo. Queste conoscenze locali, comprese quelle degli stessi antropologi, si sono sviluppate tra tensioni epistemologiche e politiche che non possono essere considerate unicamente nei termini del canone accademico. Gli ostacoli per soddisfare questi requisiti sono enormi, come ha fatto notare chiaramente Narotzky (2006); spaziano dall'epistemologia dell'impegno politico alle discussioni sulla comunicabilità e commensurabilità degli approcci e delle visioni del mondo tra antropologi e locali, da un lato, e tra gli stessi antropologi, dall'altro.

Potrebbe benissimo essere che le antropologie del mondo debbano rimanere un concetto fluttuante, come suggerisce Fabian (2006), un approccio che, come abbiamo mostrato, esiste già a certi livelli pratici e teorici. La metafora di Vakhtin (2006) è esplicativa: per l'autore, le antropologie del mondo dovrebbero essere come un giardino nel quale crescono molte specie di piante, un giardino che dovremmo nutrire senza cercare di controllare. Come ha sottolineato Verena Stolcke durante il convegno che ha dato poi vita al libro, l'antropologia attuale ha una duplice forza trainante: un'umanità condivisa, e la coscienza che le disuguaglianze sono storicamente determinate. Abbiamo percorso un lungo cammino da quando gli antropologi discutevano

in termini modernisti sull'umanità; oggi, l'umanità condivisa ha acquisito, da un punto di vista ecologico, culturale e storico, dimensioni più complesse. È solo di recente che abbiamo iniziato a sviluppare linguaggi per riferirci alle differenze storiche che siano adatti alla situazione globale; concetti come quello di diversità sono un punto di partenza.

Alcune osservazioni finali

In un recente articolo, l'antropologa brasiliana Alcida Ramos (2005) rifletteva su un'idea utopica di antropologie del mondo che assomigliasse al multilinguismo di certi gruppi amazzonici, per i quali la regola dell'esogamia linguistica ha creato «comunità di molteplici voci, una sorta di Babele organizzata e solidale». In questo paesaggio plurale, «tutti contribuirebbero con lingue, idee, soluzioni e proposte senza il rischio che qualcuno dei partecipanti possa perdere la propria identità o il proprio carattere locale, che verrebbe preservato come se fosse una sorta di capitale simbolico al servizio della collettività» (2005: 2). Pur non essendo vicini a raggiungere questo obiettivo, secondo Ramos possiamo però già immaginarlo.

Il progetto delle antropologie del mondo ha senza dubbio riflessi utopici, soprattutto se consideriamo, con Paul Ricoeur (1994), che le utopie sono lotte del presente per il futuro. Come abbiamo cercato di mostrare, l'idea di antropologie del mondo implica tanto un progetto intellettuale quanto politico. In altre parole, non stiamo parlando semplicemente di una diversità sociale più inclusiva (come nel multiculturalismo); in linea di principio, gli antropologi accetterebbero con facilità l'uguaglianza sociale e politica. Al di là di questo, stiamo suggerendo che le antropologie di tutto il mondo possano beneficiare della conoscenza che già esiste in spazi globalmente frammentati. Per farlo, come abbiamo sostenuto, è necessario connettere una serie di elementi – dall'attenzione agli scambi disuguali tra antropologie, fino alla considerazione di storie molteplici, traiettorie, lingue, quadri concettuali, compromessi politici, esperienze di transnazionalismo e *networking*, etc. Prendere sul serio considerazioni di questo tipo aprirebbe nuove possibilità di dialogo e altre forme di impegno. Questo processo apporterebbe molto sia che si creda nell'unità del campo o che, in alternativa, si appoggi un'idea di molteplicità; di fatto, entrambe le prospettive sono rappresentate in *World anthropologies* (Ribeiro, Escobar 2006). In base alla prima prospettiva, parliamo dell'antropologia come di un campo unificato, ma in modo non egemonico, un'unità aperta che ammette la diversità. Se consideriamo la seconda prospettiva, vediamo che il progetto delle antropologie del mondo promuove la diversità – intesa come rinuncia alle nozioni classiche di universalità, e che vede nella diversità il principio cardine della creatività. Sugeriamo di mantenere queste due visioni in tensione.

Questo è il motivo per cui sarebbe ironico se il progetto delle antropologie del mondo venisse considerato come un nuovo tentativo di rivalse da parte della “periferia” nei confronti degli ex imperi coloniali, come sostengono alcune interpretazioni semplicistiche della teoria postcoloniale. Al contrario, pensiamo che il presente sia il momento giusto per ampliare gli orizzonti antropologici e per rendere la nostra pratica accademica una cosmopolitica in grado di affrontare le sfide del XXI secolo. Il concetto di antropologie del mondo rappresenta un’opportunità per tutti coloro che considerano che la differenza vada ben oltre la disuguaglianza, e che la diversità costituisca un bene da valorizzare, a livello epistemologico, culturale, sociale ed ecologico.

Il cambiamento è stato una costante nella storia delle antropologie del mondo. Le molteplici morti e rinascite delle antropologie rivelano una capacità di trasformazione e ridefinizione dei propri interessi e obiettivi. Le antropologie sono in sintonia con i cambiamenti sociali che avvengono in luoghi e periodi differenti. In un mondo globalizzato, questo richiede la presenza di diverse voci e prospettive internazionali che partecipino attivamente attraverso contributi provenienti dalle frontiere delle conoscenze antropologiche. In effetti, un mondo globalizzato rappresenta lo scenario ideale nel quale le antropologie possono crescere, in linea con uno dei capisaldi fondamentali della disciplina, cioè, il rispetto della differenza. Gli antropologi che, d’accordo con profonde tradizioni antropologiche, valorizzano la pluralità e la diversità, promuovono questi punti di vista all’interno del proprio ambito. I tempi sono maturi per le antropologie del mondo.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Archetti, Eduardo, 2006, How Many “Centres” and “Peripheries” in Anthropology? A Critical View on France, in *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*, Gustavo Lins Ribeiro, Arturo Escobar, eds, Oxford, Berg Publishers: 113-132.
- Askew, David, 2003, The Debate on the “Japanese” Race in Imperial Japan: Displacement or Coexistence?, *Japanese Review of Cultural Anthropology*, 3: 79-96.
- Behar, Ruth, Deborah Gordon, eds, 1995, *Women Writing Culture*, Berkeley, University of California Press.
- Ben-Ari, Eyal, 1999, Colonialism, Anthropology and the Politics of Professionalization, in *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania*, Jan van Bremen, Akitoshi Shimizu, eds, Hong Kong, Curzon: 382-409.
- Berglund, Eeva, 2006, Generating Non-Trivial Knowledge in Awkward Situations: Anthropology in the UK, in *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*, Gustavo Lins Ribeiro, Arturo Escobar, eds, Oxford, Berg Publishers: 181-200.
- Cardoso de Oliveira, Roberto, 1999/2000, Peripheral Anthropologies “versus” Central Anthropologies, *Journal of Latin American Anthropology*, 4, 2: 10-30.
- Chakrabarty, Dipesh, 2004 [2000], *Provincializzare l’Europa*, traduzione di Matteo Bortolini, Roma, Meltemi.
- Clifford, James, 1992, Traveling Cultures, in *Cultural Studies*, Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula Treichler, eds, New York/London, Routledge: 96-116.
- Clifford, James, 1998, Mixed Feelings, in *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, Pheng Cheah, Bruce Robbins, eds, Minneapolis, University of Minnesota Press: 363-370.
- Clifford, James, George Marcus, eds, 2001 [1986], *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, traduzione di Piero Vereni, Roma, Meltemi.
- Comaroff, Jean, John Comaroff, 1992, *Ethnography and the Historical Imagination*, Oxford, Westview Press.
- Coronil, Fernando, 1996, Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories, *Cultural Anthropology*, 11, 1: 51-86.
- De la Cadena, Marisol, 2006, The Production of Other Knowledges and its Tensions: From Andeanist Anthropology to *Interculturalidad?*, in *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*, Gustavo Lins Ribeiro, Arturo Escobar, eds, Oxford, Berg Publishers: 201-224.
- de L’Estoile, Benoît, Federico Neiburg, Lygia Sigaud, 2002, Antropologia, impérios e estados nacionais. Uma abordagem comparativa, in *Antropología, Impérios e Estados Nacionais*, Benoît de L’Estoile, Federico Neiburg, Lygia Sigaud, eds, Rio de Janeiro, Relume Dumará/FAPERJ: 9-37.

- Diamond, Stanley, 1964, A Revolutionary Discipline, *Current Anthropology*, 5: 432-437.
- Diamond, Stanley, 1974 [1969], The Root is Man: Critical Traditions. Anthropology in question, in *Reinventing Anthropology*, Dell Hymes, ed, New York, Vintage Books: 401-429.
- Dirks, Nicholas B., Geoff Eley, Sherry B. Ortner, eds, 1994, *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*, Princeton, Princeton University Press.
- Dussel, Enrique, 1993, Europa, modernidad y eurocentrismo, in *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Edgardo Lander, ed, Buenos Aires, FLACSO: 41-53.
- Escobar, Arturo, 2003, "Mundos y conocimientos de otro modo". El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano, *Tabula Rasa*, 1: 51-86.
- Escobar, Arturo, 2004, Beyond the Third World: Imperial Globality, Global Coloniality, and Anti-Globalisation Social Movements, *Third World Quarterly*, 25, 1: 207-230
- Fabian, Johannes, 2006, "World Anthropologies": Questions, in *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*, Gustavo Lins Ribeiro, Arturo Escobar, eds, Oxford, Berg Publishers: 281-295.
- Fahim, Hussein, ed, 1982, *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*, Durham, Carolina Academic Press.
- Fox, Richard, ed, 1991, *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press.
- García Canclini, Néstor, 2004, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona, Gedisa.
- Geertz, Clifford, 1987 [1973], *Interpretazione di culture*, traduzione di Eleonora Bona, Bologna, Il Mulino.
- Gerholm, Thomas, 1995, Sweden: Central Ethnology, Peripheral Anthropology, in Hans F. Vermeulen, Arturo A. Roldán, eds, *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*, London, Routledge: 159-170.
- Gordon, Deborah, 1988, Writing Culture, Writing Feminism: The Poetics and Politics of Experimental Ethnography, *Inscriptions*, 3/4: 7-26.
- Gordon, Deborah, 1991, *Engendering Ethnography*, PhD Dissertation, History of Consciousness, Santa Cruz, University of California.
- Gough, Kathleen, 1975, Des propositions nouvelles pour les anthropologues, in *Anthropologie et impérialisme*, Jean Copans, ed, Paris, François Maspero: 17-59.
- Gulbenkian Commission, 1996, *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, Stanford, Stanford University Press.
- Gupta, Akhil, James Ferguson, eds, 1997, *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press.

- Hamel, Rainer Enrique, 2003, *Language Empires, Linguistic Imperialism and the Future of Global Languages*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Harrison, Faye, ed, 1991. *Decolonizing Anthropology.:Moving Further toward an Anthropology of Liberation*, Washington, Association of Black Anthropologists/ American Anthropological Association.
- Heidegger, Martin, 1968 [1950], L'epoca dell'immagine del mondo, in Martin Heidegger, *Sentieri interrotti*, traduzione di Pietro Chiodi, Firenze, La Nuova Italia: 71-101.
- Hymes, Dell, 1974 [1969], Introduction. The Use of Anthropology: Critical, Political, Personal, in *Reinventing Anthropology*, Dell Hymes, ed, New York, Vintage Books: 3-79.
- Jimeno, Myriam, 2003, La vocación de la antropología en Latinoamérica, presentato al X *Colombian Anthropology Congress*, Manizales, 22-26 settembre 2003.
- Kahn, Joel, 2001, Anthropology and Modernity, *Current Anthropology*, 42, 5: 651-680.
- Kant de Lima, Roberto, 1992, The Anthropology of the Academy: When we are the Indians, *Knowledge and Society: The anthropology of Science and Technology*, 9: 191-222.
- Knauff, Bruce, 1996, Gender, Ethnography, and Critical Query, in *Genealogies of the Present in Cultural Anthropology*, Bruce Knauff, ed, New York, Routledge: 219-247.
- Kroeber, Alfred L., ed, 1970 [1953], *Anthropology Today*, Chicago, University of Chicago Press.
- Krotz, Esteban, 1997, Anthropologies of the South. Their Rising, their Silencing, their Characteristics, *Critique of Anthropology*, 17, 3: 237-251.
- Krotz, Esteban, 2002, *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, México, Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Iztapalapa/Fondo de Cultura Económica.
- Krotz, Esteban, 2006, Mexican Anthropology's Ongoing Search for Identity, in *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*, Gustavo Lins Ribeiro, Arturo Escobar, eds, Oxford, Berg Publishers: 87-109.
- Kuwayama, Takami, 2004, *Native Anthropology*, Melbourne, Trans Pacific Press.
- Lévi-Strauss, Claude, 1966, Anthropology: Its Achievement and Future, *Current Anthropology*, 7: 124-127.
- Lévi-Strauss, Claude, 2002 [1952], *Razza e storia*, in Claude Lévi-Strauss, *Razza e storia. Razza e cultura*, traduzione di Sergio Arecco, Paolo Caruso, Primo Levi, Torino, Einaudi.
- Mafeje, Archie, 2001, Anthropology in Post-Independence Africa: End of an Era and the Problem of Self-Redefinition, in *African Social Scientists Reflections Part 1.*, Archie Mafeje, ed, Nairobi, Heinrich Boll Foundation: 28-74.
- Marcus, George, Michael Fischer, 1999 [1986], *Antropologia come critica culturale*, traduzione di Luisa Capelli, Marco Della Lena, Roma, Meltemi.

- Mignolo, Walter, 2000, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, New Jersey, Princeton University Press.
- Mignolo, Walter, 2001, Introducción, in *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Walter Mignolo, ed, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Mignolo, Walter, 2002, Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica, in *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Catherine Walsh, Freya Schiwy, Santiago Castro-Gómez, eds, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala: 215-244.
- Narayan, Kirin, 1993, How Native is a "Native" Anthropologist?, *American Anthropologist*, 95, 3: 671-682.
- Narotzky, Susana, 2006, The Production of Knowledge and the Production of Hegemony. Anthropological Theory and Political Struggles in Spain, in *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*, Gustavo Lins Ribeiro, Arturo Escobar, eds, Oxford, Berg Publishers: 133-156.
- Nkwi, Paul Nchoji, 2006, Anthropology in a Post-Colonial Africa: The Survival Debate, in *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*, Gustavo Lins Ribeiro, Arturo Escobar, eds, Oxford, Berg Publishers: 157-178.
- Nugent, David, 2002, Introduction, in *Locating Capitalism in Time and Space*, David Nugent, ed, Stanford, Stanford University Press: 1-59.
- Ortiz, Renato, 2004, As ciências sociais e o inglês, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 19, 54: 5-22.
- Page, Helán, 1988, Dialogic Principles of Interactive Learning in the Ethnographic Relationship, *Journal of Anthropological Research*, 44, 2: 163-181.
- Peirano, Mariza, 1991, *The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case*, Brasília, Universidade de Brasília.
- Pina-Cabral, João de, 2004, Uma história de sucesso. A antropologia brasileira vista de longe, in *O campo da antropologia no Brasil*, Wilson Trajano Filho, Gustavo Lins Ribeiro, eds, Rio de Janeiro/Brasília, Contracapa/ABA: 249-265.
- Quijano, Aníbal, 1993, Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, in *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Edgardo Lander, ed, Buenos Aires, FLACSO: 201-246.
- Ramos, Alcida, 1990, Ethnology Brazilian Style, *Cultural Anthropology*, 5, 4: 452-472.
- Ramos, Alcida, 2005, Sonho de uma tarde de inverno. A utopia de uma antropologia cosmopolita, *Journal of the World Anthropology Network*, 1, 1: 75-80.
- Restrepo, Eduardo, Arturo Escobar, 2005, Other Anthropologies and Anthropology Otherwise: Steps to a World Anthropology Network, *Critique of Anthropology*, 25, 2: 99-128.
- Ribeiro, Gustavo Lins, 2003, *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Gedisa.

- Ribeiro, Gustavo Lins, 2005, World Anthropologies: Cosmopolitics, Power and Theory in Anthropology, *Journal of the World Anthropology Network*, 1, 1: 55-74.
- Ribeiro, Gustavo Lins, Arturo Escobar, 2003, World Anthropologies: Organizers' Statement, Statement for Wenner-Gren Symposium, *World Anthropologies: Transformations within Systems of Power*, Pordenone, Italy, 7-3 Marzo del 2003.
- Ribeiro, Gustavo Lins, Arturo Escobar, eds, 2006, *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*, Oxford, Berg Publishers.
- Ricoeur, Paul, 1994 [1986], *Conferenze su ideologia e utopia*, traduzione di Giuseppe Grampa e Claudio Ferrari, Milano, Jaca book.
- Rosaldo, Renato. 1989. *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Stanford, Stanford University Press.
- Scholte, Bob, 1974 [1969], Toward a Reflexive and Critical Anthropology, in *Reinventing Anthropology*, Dell Hymes, ed, New York, Vintage Books: 430-457.
- Shohat, Ella, Robert Stam, 1994, *Unthinking Eurocentrism*, New York, Routledge.
- Smart, Josephine, 2006, In Search of Anthropology in China: A Discipline Caught in the Web of Nation Building Agenda, Socialist Capitalism, and Globalization, in *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*, Gustavo Lins Ribeiro, Arturo Escobar, eds, Oxford, Berg Publishers: 69-85.
- Stocking, George W., 1982, Afterword: A View from the Center, *Ethnos*, 47, 1/2: 172-186.
- Strathern, Marilyn, 1987, An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology, *Signs*, 12, 2: 276-292.
- Strathern, Marilyn, 1999, *Property, Substance and Affect: Anthropological Essays on Property and Things*, London, Athlone.
- Toussaint, Sandy, 2006, A Time and Place Beyond and of the Center: Australian Anthropologies on the Process of Becoming, in *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*, Gustavo Lins Ribeiro, Arturo Escobar, eds, Oxford, Berg Publishers: 225-238.
- Trouillot, Michel-Rolph, 1991, Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness, in *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Richard Fox, ed, Santa Fe, School of American Research Press: 18-44.
- Turner, Terence, 1994, Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists Should Be Mindful of It?, in *Multiculturalism: A Critical Reader*, David Theo Goldberg, ed, Cambridge, Mass./Oxford, Blackwell: 406-425.
- Vakhtin, Nikolai, 2006, Transformations in Siberian Anthropology: An Insider's Perspective, in *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*, Gustavo Lins Ribeiro, Arturo Escobar, eds, Oxford, Berg Publishers: 49-68.
- Van Bremen, Jan, Akitoshi Shimizu, eds, 1999, *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania*, Hong Kong, Curzon.
- Vattimo, Gianni, 1985, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti.

- Velho, Otávio, 2006, The Pictographics of *Tristesse*: An Anthropology of Nation-Building in the Tropics and its Aftermath, in *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*, Gustavo Lins Ribeiro, Arturo Escobar, eds, Oxford, Berg Publishers: 261-279.
- Visvanathan, Shiv, 2006, Official Hegemony and Contesting Pluralisms, in *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*, Gustavo Lins Ribeiro, Arturo Escobar, eds, Oxford, Berg Publishers: 239-258.
- Visweswaran, Kamala, 1994, *Fictions of Feminist Ethnography*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- WAN Collective, 2003, A Conversation about a World Anthropologies Network, *Social Anthropology*, 11, 2: 265-269.
- Wolf, Eric R., 1974 [1969], American Anthropologists and American Society, in *Re-inventing Anthropology*, Dell Hymes, ed, New York, Vintage Books: 251-263.
- Wolf, Eric R., Joseph G. Jorgensen, 1975, L'Anthropologie sur le Sentier de la Guerre en Thaïlande, in *Anthropologie et Impérialisme*, Jean Copans, ed, Paris, François Maspero: 61-93.
- Yamashita, Shinji, 1998, Introduction: Viewing Anthropology from Japan, *Japanese Review of Cultural Anthropology*, 1: 3-6.
- Yamashita, Shinji, 2006, Reshaping Anthropology: A View from Japan, in *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*, Gustavo Lins Ribeiro, Arturo Escobar, eds, Oxford, Berg Publishers: 29-48.

Gustavo Lins RIBEIRO is Senior Associate Researcher, Department of Anthropology (Universidade de Brasília) and Invited Researcher, Department of Anthropology (Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa). He is National Researcher Level 3 of the Mexican National Council of Science and Technology (CONACYT). His interests are: development, international migration, cyberculture, globalization, transnationalism and world anthropologies. He has written and edited 21 volumes (including translations), and more than 180 chapters and articles. Recent books are: *Globalization from Below* (2012, with Mathews and Alba Vega) and *Outras Globalizações* (2014). He was president of the Brazilian Association of Anthropology; of the National Association of Social Science Programs and Research (Brazil); and of the World Council of Anthropological Associations. He is vice-president of the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences.

gustavo.lins.ribeiro@gmail.com

Arturo ESCOBAR is Professor of Anthropology at the University of North Carolina, Chapel Hill, and Research Associate with the Culture, Memory, and Nation group at Universidad del Valle, Cali. His main interests are: political ecology, ontological design, and the anthropology of development, social movements, and technoscience. Over the past twenty five years, he has worked closely with several Afro-Colombian social movements in the Colombian Pacific, particular the Process of Black Communities (PCN). His most well-known book is *Encountering Development* (1995, 2nd ed. 2011). His most recent books are *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes* (2008); *Sentipensar con la Tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* (2014); and *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds* (2018).

aescobar@email.unc.edu

