

Las diversidades y la antropología

*María Amelia Viteri**

En Ecuador para hablar de las diversidades nada más ilustrativo y productivo que hacerlo desde ‘lo queer’.¹ A continuación presento una breve revisión de ‘lo queer’ y la Teoría Queer en América Latina; parto de varios campos entre los cuales destacan mi investigación doctoral en Antropología Cultural en American University, Washington D.C. y de publicaciones en torno a la misma, como también de la introducción al Dossier de *ICONOS 49*² “Cómo se piensa lo queer en América Latina” co-editado con Fernando Serrano y Salvador Vidal-Ortiz.³ Tomar como punto de partida lo ‘queer’ para mirar tanto su tránsito como sus re-sig-

[View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk](#)

Al cruzar una frontera, entendimientos previos sobre la identidad en relación a construcciones de raza y sexualidad son reorganizados conforme a las clasificaciones culturales y geopolíticas de la nueva locación. Lo dicho me condujo a mirar cómo viajan nociones alrededor de ‘raza’, género y sexualidad en la diáspora latina en los Estados Unidos y su convergencia en la Latinoamérica de dicha diáspora, utilizando las

* Antropóloga. Ph.D. de la American University, Washington D.C., Profesora/Investigadora Asociada al Programa de Estudios de Género y la Cultura de FLACSO/Ecuador, Coordinadora Área Sexualidades y Ciudadanía, e-mail: maviteri@flacso.org.ec

categorías *queer* y latino como una forma de problematizar la relación discutida como uniforme entre identidad y práctica. Al hacerlo, cuestiono, a la vez, la aparente estabilidad de los sistemas occidentales sobre los cuales descansan nociones de heterosexualidad y raza, entendidos desde la binariedad (masculino-femenino; blanco-negro).

Conforme esta discusión inicial, la necesidad de ilustrar la importancia de mapear cómo se traducen y viajan términos como lo ‘queer’ parte también –desde mi perspectiva– de un marco antropológico contemporáneo como una alternativa a la delineación rígida de categorías alrededor del género y la sexualidad (Viteri, 2010) conforme lo delimito a lo largo de este artículo.

En este contexto, apenas se está empezando a perfilar una Antropología ‘Queer’ incluso aún menos conocida en el ámbito latinoamericano. Esta área de estudios podría convertirse en un paraguas clave al albergar el aparataje metodológico y conceptual antropológico con una crítica al binarismo que vuelve a poner de relieve las múltiples formas a partir de las cuales, categorías utilizadas en la investigación científica continúan siendo excluyentes. Es decir, una catalogación de las perversiones como las denomina Mérida Jiménez (2002) en su prólogo a la compilación *Sexualidades Transgresoras: una antología de estudios queer*.

Conforme menciona Martín Casares (2006: 279), siguiendo a Butler (1990) y Preciado (2002), la propuesta tanto metodológica como teórica de la teoría queer privilegia conceptos como ‘ambigüedad’ y ‘fluidez’ para describir y analizar los cuerpos sexuados. De esta manera, se puede observar cómo ésta, al estar cercanamente relacionada con la Antropología del Género, va más allá de una crítica a la construcción de las identidades sexuales al considerar la importancia de las intersecciones con otros campos igualmente importantes, como la etnicidad, la ‘raza’, la clase, la religión, y en general, siguiendo a Mérida Jiménez (2002: 21, 279), considerando los grupos marginados por el capitalismo glo-

balizado de fines del siglo XX. Cuestiona por tanto las identidades aparentemente estables: cómo éstas se distancian de un ámbito predelimitado (gays y lesbianas en un caso, mujeres en otro) con el objetivo de crear una reformulación de los procesos de formación y de diferenciación alrededor de la sexualidad, conforme sugiere Mérida-Jiménez (2002: 17) siguiendo a Auslander (1997). Un enfoque 'queer' a estos campos de estudio recuerda con insistencia la importancia de mirar la producción alrededor del género y sexualidades en cuanto a cuerpos, identidades, teorías, instituciones, movimientos, arte para poder ilustrar los mapas culturales de sociedades dadas alrededor de la ciudadanía y la pertenencia.

Las líneas de investigación que traza la teoría queer están cercanamente vinculadas al impacto del SIDA durante la mitad de los años ochenta, como también al movimiento feminista y a la izquierda política (Martín Casares, 2006:280). Cuestiona el binarismo naturaleza/cultura al reflexionar teórica y empíricamente en cómo esta dicotomía, lejos de estar en oposición, forma parte de imaginarios asentados en divisiones jerárquicas que a su vez se convierten en argumentos para la discriminación y exclusión de todas aquellas personas que no calzan en un determinado molde convertido en norma, sea de género, sexualidad, clase, etnicidad, 'raza' (inexistente pues como nos recuerda Butler no existe un original).

Si la lucha de liberación de gays y lesbianas se basa en la igualdad de derechos que a su vez descansan en el antagonismo entre homosexualidad y heterosexualidad como si fuese visible y tangible trazar la línea que separa a uno y otro, vuelve a reproducir lo que confronta. Como discute Preciado (2002), estamos ante una normalización de 'lo gay' a través de diferentes estrategias, incluyendo, por supuesto, las mediáticas (pensemos en el turismo rosa, programas televisivos estadounidenses como *Queer as Folk* y *The L Word* entre ejemplos puntuales y representativos). Esta normalización implica una asimilación hacia un

tipo de modelo heterosexual hegemónico cuya base se encuentra en la conceptualización alrededor de familia, como aquella re-conocida como ‘nuclear’, conformada por un hombre y una mujer con capacidad reproductora y una agenda que incluya al menos un niño o niña en esta unidad, lo que en resumen Preciado denomina como una “heterosexualización de la homosexualidad”.

Conforme lo discutimos en la introducción al tema central sobre “Cómo se piensa lo queer en América Latina” en los estudios feministas y de género se han dado algunos espacios de flexibilidad hacia las temáticas emergentes que estudian la diversidad sexual⁴ o lo *queer*, pero también importantes resistencias a los mismos. Algunos puntos importantes que marcan esta discusión es mirar cómo la genealogía de estudios *queer* en la región es distinta a la teoría *queer* del Norte, pues los acercamientos desde estudios feministas, de género o desde la relación entre sexualidad y cultura a las sexualidades e identidades de género no heteronormativas o disidentes no necesitan pasar por la transformación y tensión de mucha de la teoría *queer* en Estados Unidos. Tensión en la cual es necesaria la contraposición a los estudios gay y lésbicos y la reacción a la necesidad de un sujeto ‘gay’ o ‘lesbiana’ (Butler, 1991). Es decir, en vez de pasar por una cierta genealogía que primero habla de estudios de género y sexualidad, luego desarrolla estudios gay y lésbicos y, finalmente, los cuestiona a través de la teoría *queer* (Gamson, 2000), las trayectorias latinoamericanas, en general, insertan al sujeto gay (usualmente más el gay que el lésbico) al tiempo que cuestionan los sistemas normativos y la estabilidad de la categoría “gay”.

El lugar del sujeto producido por varios discursos, conforme lo plantea Hall (1997: 56), se convierte, conforme el marco trazado, en un sitio de traducción continua que rompe la aparente linealidad de los regímenes sexuales y raciales estadounidenses. Esta traducción supone reconocer que los campos del género y las sexualidades están en tránsito y en constante diálogo con los contextos, a partir de los cuales se pro-

ducen y re-producen (Viteri, 2008). En estos tránsitos, los espacios intermedios, reclamados por propuestas en Ecuador como la ‘transfeminista’, buscan desde un feminismo contestatario trazar las conexiones perdidas entre diferentes marcos de reflexión tanto teórico como político. Así, por ejemplo, el Proyecto Trvnsgénero⁵ en Ecuador evidencia el potencial de términos como “trans” y “transfeminista” para re-organizar conceptos de género y sexualidad por su relación con entendimientos locales sobre identidades no-normativas, formas de expresión y arreglos de convivencia; entendimientos en donde mencionan sus fundadores, el término ‘queer’ como enunciado político podría no tener cabida, más sí su teorización y abordaje.

Conforme lo menciono en escritos anteriores (Viteri, 2008), sugiero desde una perspectiva Antropológica –a partir de mi trabajo etnográfico con la comunidad Latina LGBT en Washington D.C., el Salvador y Ecuador, por más de cuatro años– que “al cuestionar los discursos a través de los cuales se construye lo *queer* y lo latino, es posible desentrañar nociones alrededor de categorías prediscursivas sobre la sexualidad y la raza (como también clase, estatus legal, etnicidad) conforme se relacionan con prácticas, deseos y fantasías y el conocimiento producido a través de dichas ecuaciones.

Otras autoras como Diana Maffia (2003) critican también la medicalización y disciplinamiento del cuerpo por medio de la dicotomía hombre/mujer. En tanto, autoras como Fischer (2003), retoman a *Las Mil Mesetas* de Deleuze y Guattari (1998) para producir una analogía entre el análisis rizomático proveniente de la biología –la lógica difusa en palabra de Fischer– y la multiplicidad de formas y prácticas que toman el género y las sexualidades. Si la promesa de la teoría *queer*, como discuten Butler y Martin (1994), ha sido la de complicar ciertas nociones sobre la identificación y el deseo, una de las discusiones latentes más importantes en este marco es en relación con el feminismo (Shor y Leed, 1997: ix). Debates sobre la conceptualización, la teorización y el trata-

miento del género y la sexualidad han estado en el centro de los estudios feministas y *queer*. Sin embargo, disputas entre uno y otro enfoque han creado un binario donde cada postura aparece como contraria. Pero, como sugieren McLaughlin, Casey y Richardson (2006), es momento de ir más allá de estos desencuentros hacia la creación de coincidencias en el abordaje del género y las sexualidades, por ejemplo, visibilizando y reconociendo el paraguas del feminismo en los *estudios queer*, y las posibilidades que permiten un análisis conjunto. En este sentido la antropóloga Ellen Lewin resalta el rol preponderante de la Antropología Feminista para definir y desarrollar la teoría queer en la Antropología y promover las investigaciones sobre raza, sexo-sexualidad y género (Martín Casares, 2006: 286).

En este tránsito también hago alusión al trabajo del Colectivo Desbordes de Género⁶ que explora algunas de las formas en las cuales una alianza estratégica entre los espacios físicos del aula de clase y la universidad (Academia), el Teatro/bar Dionisios (teatro drag), la calle, plazas, las salsotecas tradicionales quiteñas como el Sesaribó y Mayo 68, l@s activistas LGBT, l@s estudiantes de las Maestrías de Estudios de Género y la Cultura y Antropología Visual de FLACSO/Ecuador, académic@s, artistas y más emergen como mapas que habilitan negociaciones alternativas alrededor del género y la sexualidad.

Como colectivo transnacional que nace en FLACSO/Ecuador en julio de 2007 a partir de mi clase Diversidades Sexuales y Ciudadanía, busca cuestionar tanto desde la teoría queer como desde 'lo queer' las fronteras de lo que ha sido designado y catalogado culturalmente como 'masculino' y 'femenino' y las jerarquías y violencias alrededor de estas lecturas. Este cuestionamiento toma forma a través de intervenciones arte-acción, propuestas performáticas orientadas a la acción y reflexión social, a partir de los cuales hemos visibilizamos la flexibilidad del cuerpo alrededor del género.

Metodológicamente hablando considero que esta posibilidad de aterrizar debates teóricos a partir de la experiencia vital material del cuerpo posibilita no únicamente teorizar sobre el género y la sexualidad desde un proceso reflexivo, sino también ocupar momentáneamente –y en espacios más bien protegidos– aquella cotidianidad dolorosa y violenta que vive en mayor escala la comunidad ‘trans’ y en menor escala quienes se deciden por otra estética que rompe la normatividad. Como lo discuto en otros estritos, el performance se torna en otra herramienta metodológica para crear rupturas y por tanto ampliar el *scope* alrededor de lo ‘queer’, reconfigurándolo.

Mi interés no es el de despolitizar movimientos identitarios que han logrado atención y ciertos derechos por medio de políticas de reivindicación, sino llamar la atención hacia la escasa utilidad de los mismos en el contexto global. La crítica a lo *queer* y a lo gay se convierte en una crítica a la organización de las categorías identitarias (Vidal-Ortiz 2005; Kulick y Willson, 1995), como también hacia una epistemología basada en una aparente objetividad del conocimiento. Esta crítica ilustra no únicamente las contradicciones, sino los desplazamientos en donde la carga simbólica (racial-étnica-clasista) de lo *queer* es utilizada para confrontar entendimientos de la sexualidad percibidos ontológicamente como occidentales.

Así como no se puede tener un único referente geográfico o lingüístico o una única ruta de circulación para interpelar lo *queer* desde América Latina, tampoco es posible pensar que en más de 15 años de circulación de tales ideas por la región, se ha mantenido una misma lectura. El recorrido que trazamos en el tema central de “Cómo se piensa lo ‘queer’ en América Latina” nos sitúa a reflexionar sobre similitudes y diferencias de ‘lo queer’ en la academia norteamericana y la Latinoamericana. En la academia norteamericana la teoría *queer* surge y toma sus características a partir de una confrontación a la institucionaliza-

ción de los *'gay and lesbian studies'*. En América Latina los estudios sobre sexualidades e identidades de género no heteronormativas tienen su propia y larga historia, pero dado que no se institucionalizaron de la misma forma, no han requerido el tipo de contestación que hace la teoría *queer* en el Norte. Más bien, la respuesta dada en Latinoamérica ha sido hacia el poder de la sexología sobre los estudios de la sexualidad, en los cuales nada o poco se dice del género.⁷ En tal respuesta han sido fundamentales los abordajes históricos, culturales y sociales a las sexualidades –en plural– y a las relaciones de género, sin duda por influencia del feminismo.

Una perspectiva desde la Antropología que reconoce las diversidades permite además *queerizar* la academia, poniendo de relieve su propio accionar y su cierta complicidad en la reproducción de los binarios. Un binario importante de resaltar es el de academia/activismo,⁸ una división nada útil al momento de plantear acciones políticas concretas, pues un espacio se nutre del conocimiento del otro.

Un abordaje desde una perspectiva *queer* permite pues cuestionar la estabilidad del género como categoría de análisis conforme lo discute ampliamente Judith Butler. Al cuestionar lo *'natural'* de las categorías introduce la posibilidad de mirar críticamente a las múltiples formas a partir de las cuales se construye y refuerza la heterosexualidad. Los estudios antropológicos alrededor del género y la(s) sexualidad(es) tales como los de Serena Nanda con la comunidad de los hijras en la India nos recuerdan que existen otras formas tanto de prácticas como de imaginario social que sobrepasan el restrictivo hombre/mujer, femenino/masculino, heterosexual/homosexual. Otros trabajos de importancia en este sentido son los de Will Roscoe sobre el *'tercer y cuarto género'* entre los nativos de América del Norte (1998) en donde los denominados *'berdache'* en unos casos *'two spirits'*⁹ en otro disfrutaban de respeto y privilegios especiales (Martín Casares, 2006: 287). Bajo esta mirada, la división sexo/género invisibiliza las diversidades de género y sexuales,

asumiendo el cuerpo como ‘dado’, ‘natural’ sin plantearse en este mismo cuerpo las construcciones sociales. Adicionalmente, el término ‘sexo’ es reducido a órganos sexuales y sus funciones primariamente reproductivas. Siguiendo con Butler (1993), por ejemplo, los cuerpos no son ‘naturales’ sino el efecto material de regulaciones discursivas y normalizaciones expresados en símbolos, formas de andar, hablar, cierta estética, etcétera.

Un marco teórico-metodológico desde una Antropología queer abre por tanto las posibilidades de reflexión y análisis crítico cuestionando presupuestos y sentidos comunes alrededor de los cuerpos como también sus intersecciones. Al hacerlo aboga por una inclusión de un marco referencial que incluye la(s) sexualidades en lugar de mantenerlas en la periferia pretendiéndolas separadas de una economía política de las relaciones humanas y la construcción de un Estado-nación.

En la práctica etnográfica, una perspectiva queer va de la mano con una Antropología reflexiva, interpretativa que permite reflexionar sobre el ‘lugar del enunciación’ como investigadores/as.¹⁰ En el ámbito de los estudios queer otra línea a mencionar es la de la espiritualidad en relación con el género y la(s) sexualidad(es).¹¹ Conforme lo discute Schippert (2005) si bien la teoría queer ha sido criticada por replicar posturas reflejadas en otros abordajes postestructuralistas como, por ejemplo, que están lejanos a la práctica política, para muchos/as en el campo de la religión un enfoque teórico queer implica la resistencia a la producción de lo ‘normal’ como acto reiterativo a través de una mirada crítica a cómo se forjan las relaciones de poder y las construcciones normadas alrededor de moralidad sexual. Autoras como Janet Jakobsen y Ann Pellegrini nos recuerdan la contradicción en los discursos religiosos que abogan por ‘tolerancia’ cuando en realidad están reproduciendo segregaciones de ‘raza’, etnicidad, clase, sexualidad, género. Conforme discute Shippert (2005: 96):¹²

...la producción performativa de cuerpos sexuados no siempre sucede (como esperado). Este fracaso abre oportunidades para confrontaciones. Es decir, se puede repetir (esa norma construida socialmente) de manera diferente sin apoyarse en los mismos términos de producción normativos.

Como nos recuerdan autoras como Martín Casares (2006) el objeto de estudio de la Antropología Queer no es la homosexualidad ni se requiere ser gay, lesbiana, trans, bisexual o 'no hetero' para utilizar esta perspectiva. Al contrario, una perspectiva queer puede expandir los horizontes de los estudios de género y sexualidades como también la misma antropología al 'dar la vuelta' preceptos y categorías aparentemente fijas mostrando su ambivalencia y su potencial para el cambio social.

Conclusiones

A modo de conclusión, Michael Warner en su antología nos recuerda justamente la idea de que cuando una persona se identifica como queer, automáticamente se convierte en una luchadora contra aquellas instancias que la estigmatizan... tales como familia, género, Estado, nación, clase o cultura (Mérida Jiménez, 2002: 21); es decir, no aísla una reflexión ni alrededor del género ni alrededor de la(s) sexualidad(es). Tampoco está 'lo queer' y su abordaje desde la Teoría Queer supedita a sus estudiosos/as y representantes políticos.

Así, podemos mirar la importancia de un estudio analítico de las diversidades desde un campo antropológico. En Estados Unidos, un enfoque desde la Teoría Queer ha buscado ampliar su radio de acción a entramados sociales, abriendo la posibilidad para que estudiantes y cientistas sociales trabajen con la teoría queer independientemente de sus gustos sexuales para emprender nuevos modelos de investigación (Hennesy 1994 citada por Mérida Jiménez 2002: 21).

El desafío está planteado y las posibilidades de investigación que ofrece la perspectiva mencionada son muy amplias. En el caso de Ecuador en América Latina el desafío es doble pues conlleva por un lado abrir el camino a esta perspectiva que ha ido tomando forma muy despacio¹³ y por otro mirar qué formas va tomando esta perspectiva en el Sur que, a su vez, pueda nutrir a la disciplina a nivel global.

La paradoja de lo *queer* es por tanto su potencial para continuar ampliando los entendimientos y aplicaciones teóricas, empíricas y políticas a las identidades sexuales y de género en constante diálogo con las raciales, étnicas, migrantes, desde y hacia América Latina.

Bibliografía

Textos

Auslander, Leora

1997 *Do Women's + Feminist + Men's + Lesbian and Gay + Queer Studies = Gender Studies?*, *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*. 1997.

Butler, Judith

“Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault”, en: *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*, Traducción Ana Sánchez. Valencia: Ediciones Alfonso el Magnanim.

Butler, Judith

1991 “Imitation and Gender Insubordination”, en: *Inside out: lesbian theories, gay theories*. Diana Fuss, editora. Nueva York: Routledge. 1990.
—. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “sex”*. Nueva York: Routledge. 1993.

Butler, Judith y Martin Bidy (edit.)

1994 *Diacritics: Cross-Identifications*, Vol. 24, Nº 2-3.

Debate Feminista

- 1997 "Raras Rarezas", en: *Debate Feminista*, N° 16. México DeLauretis, Teresa (1991). "Queer Theory: Lesbian and Gay Studies. *An Introduction*", en: *Differences: a journal of feminist cultural studies*, Vol. 3, N° 2: iii-xviii.

Deleuze, Gilles y Felix Guattari

- 1998 *Mil Mesetas-Capitalismo y Esquizofrenia*. España: Pre-Textos.

Fischer Pfaeffle, Amalia

- 2003 "Devenires, cuerpos sin órganos, lógica difusa e intersexuales", en: *Sexualidades Migrantes, Género y Transgénero*. Diana Maffia, editora. Buenos Aires: Editorial Feminaria.

Gamson, Joshua

- 2000 "Sexualities, queer theory and qualitative research", en: *Handbook of Qualitative Research*, Norman Denzin y Yvonna Lincoln, editores. Thousand Oaks: Sage Publications.

Hall, Stuart

- 1997 *Representation: Cultural representations and signifying practices*. London: Sage Publications.

Hennessy, Rosemary

- 1994 "Incorporating Queer Theory on the Left", en: *Marxism in the Postmodern Age*. Antonio Callari, Stephen Cullenberg and Carole Be-weiner (eds.). New York: Guilford: 266-275.

Jakobsen, Janet y Ann Pellegrini

- 2004 *Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance*. New York: New York University Press.

Kulick, Don and Margaret Willson

- 1995 "Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity", en: *Anthropological Fieldwork*. London: Routledge.

Lind, Amy

- 2009 *Development, Sexual Rights and Global Governance*. Nueva York: Routledge.

López Penedo, Susana

- 2008 *El Laberinto queer: la identidad en tiempos de neoliberalismo*. Barcelona: Editorial Egales.

- Maffia, Diana
 2003 *Sexualidades Migrantes, Género y Transgénero*. Buenos Aires: Editorial Feminaria.
- Martín Casares, Aurelia
 2006 *Antropología del Género: Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Mérida Jiménez, Rafael
 2002 *Sexualidades transgresoras: una antología de estudios queer*. Barcelona: Icaria.
- McLaughlin, Janice
 2006 Mark Casey and Diane Richardson (editors). "Introduction: At the Intersections of Feminist and Queer Theory", en: *Intersections Between Feminist and Queer Theory*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Miskolci, Richard y Júlio Assis
 2007 "Sexualidades desparatadas". 'Quereres' *Cuadernos Pagu*, Vol. 28: 19-54.
- Nanda, Serena
 1998 *Neither Man nor Woman: the Hijras of India*. Belmont: Wadsworth Publishing.
- Preciado, Beatriz
 2002 *Manifiesto contra-sexual: Prácticas Subversivas de Identidad Sexual*. Madrid: Opera Prima.
- Reddy, Chandan
 1998 "Home, houses, non-identity: Paris is burning", en: *Burning down the house: Recycling Domesticity*. Rosemary George (comp.). Boulder: Westview Press.
- Ríos Avila, Rubén
 2007 "Queer Nation", en *Los Otros Cuerpos: Antología de temática gay, lesbica, y queer desde Puerto Rico y su diáspora*, Daniel Caleb (comp.). San Juan: Editorial Tiempo Nuevo.
- Rubin, Gayle
 1993 "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", en: *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Carole Vance, editora. London: Pandora.

- Sáez, Javier, David Córdoba y Paco Vidarte
2005 *Teoría Queer: Políticas Bolleras, Maricas, Trans, Mestizas*. Barcelona: Egales / Editorial Gai y Lesbiana.
- Sedgwick, Eve
1990 “Epistemology of the Closet”, en: *Intersections Between Feminist and Queer Theory*, Diane Richardson, Janice McLaughlin and Mark Casey (edit.). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Shor, Naomi y Elizabeth Weed
1997 *Feminism meets Queer Theory*. Indiana: Indiana University Press.
- Schippert, Claudia
2005 “Queer Theory and the Study of Religion”. REVER, *Revista de Estudos da Religiao*, N° 4: 90-99.
- Turner, William
2000 *A Genealogy of Queer Theory*. Philadelphia: Temple University Press.
- Vidal-Ortiz, Salvador
2005 “Sexuality and Gender in Santería, LGBT Identities at the Crossroads of Santería: Religious Practices and Beliefs”, en *Gay Religion*, Scott, Thumma; Gray, Edward, eds. New York, London: Altamira Press.
- Vidal-Ortiz, Salvador
2004 “On being a white person of color: using autoethnography to understand Puerto Ricans’ racialization.” *Qualitative Sociology*, Vol. 27, N° 2: 179-203.
- Viteri, María Amelia
2010a “Cuando lo ‘queer’ si da: Género y Sexualidad en Guayaquil”. *Ecuador Debate* N° 78, Tema Central: Cuerpos y Sexualidades. Febrero.
——. 2010b. “Arte-acción: re-pensando el Género y la Sexualidad”, Segundos Encuentros de la Razón Incierta: Cultura y Transformación Social, Organización de Estados Iberoamericanos, Programa de Antropología Visual, FLACSO/Ecuador, Universidad San Francisco de Quito.
——.2008. “Queer no me da: Traduciendo Fronteras Sexuales y Raciales en San Salvador y Washington D.C.”, en: *Estudios sobre Sexualidad en América Latina*. Araujo, Kathya; Prieto, Mercedes (eds.). FLACSO, Sede Ecuador– Ministerio de Cultura.

Referencias electrónicas

Prieto Stambaugh, Antonio

2005 “Sexualities and Politics in the Americas”. *Emisférica. Hemispheric Institute for Performance and Politics*, Vol 2. N° 2. Disponible en: HYPERLINK <http://hemisphericinstitute.org/journal/2_2/home.html>.

Quesada Uriel e Hilda Chacón

2009 “Sexualidades en Centroamérica: Introducción”, en: *Revista Istmos*, N° 20. Disponible en: HYPERLINK <<http://collaborations.denison.edu/istmo/que.html>> <<http://collaborations.denison.edu/istmo/que.html>>.

Sedgwick, Eve

1999 “Performatividad Queer”, en: *Revista Nómadas*, N° 10. Disponible en: HYPERLINK <<http://www.oei.es/n3417.htm>> <<http://www.oei.es/n3417.htm>>.

Notas

- 1 La discusión planteada incluye y localiza el debate recogido en el artículo titulado “Estudios Queer: Una mirada desde/hacia América Latina” a ser publicado por la *Revista Umbrales*, Posgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES), Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia (publicación julio).
- 2 Las cinco contribuciones que forman parte de este dossier citado a lo largo de este ensayo presentan importantes aportes para una reflexión alrededor de lo *queer* al hacer las/os autoras/es una lectura crítica de lo ‘gay’ entendido como o desde lo *queer* y viceversa. Al hacerlo, se pone de manifiesto una crítica a las categorizaciones alrededor del género y la sexualidad, en unos casos, desde el trabajo empírico y en otros, desde la entrada autoetnográfica sin faltar el análisis desde la literatura de Paola Arboleda Ríos. Esta crítica buscaría posicionar el debate Sur-Norte cambiando el centro (o los centros) a partir del cual se ha mirado tradicionalmente lo *queer* y los abordajes desde la teoría *queer*. Adicionalmente, los/as autores/as visibilizan la importancia de las intersecciones de lo *queer* con los campos de ‘raza’, la etnicidad y la clase, invitando al/a lector/a a mirar estas convergencias desde sus diferentes posturas, conocimientos situados y disciplinas. Finalmente, los cinco tex-

to se ubican en diferentes grados y modos de encuentro entre academia y activismo.

- 3 Este dossier (2011: 1) interroga lo *queer* como teorías y prácticas políticas de contestación y resistencia a las políticas de identidad, particularmente aquellas basadas en la reivindicación del ‘orgullo gay’. Interactuando con lo racial, lo étnico y la clase, dichas teorías y prácticas historizan las categorías que definen los sujetos y evidencian su maleabilidad y creatividad política. Lo *queer* funciona como una forma de ubicarse en los debates sobre sexualidades y género y observar sus ‘márgenes’, normas y hegemonías.
- 4 La noción de diversidad sexual y de género ha sido una de las formas en que se viene trabajando en la región Latinoamericana las cuestiones de sexualidades no heteronormativas o construcciones de género no dicotómicas. Es extensa la literatura que usa tal noción. Para revisar algunos ejemplos: Bracamonte, Jorge (ed). *De amores y de luchas. Diversidad sexual, derechos humanos y ciudadanía*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2001. Elizalde, Silvia; Felitti, Karina; Queirolo, Graciela (eds). *Género y sexualidades en las tramas del saber. Revisiones y propuestas*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2009. Espinoza, Beatriz (ed). *Cuerpos y diversidad sexual. Aportes para la igualdad y el reconocimiento*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009. A la vez, hay importantes debates desde el feminismo sobre los riesgos de incluir en tal noción de “diversidad sexual y de género” a la heterosexualidad o el androcentrismo pues éstos no son parte de un abanico de diversidades sino las normas que rigen tanto el género como la sexualidad.
- 5 El Proyecto Trvnsgenero nace de la Casa Trans en Ecuador. Partiendo de su nombre –el uso de la letra ‘V’ en lugar de una ‘A’– su propuesta es la de enmarcar el género y la sexualidad desde una mirada que es trvns y feminista, logrando por un lado, localizar ‘lo *queer*’ sin nombrarlo y, por otro, hacer una crítica a formas de producción de las sexualidades entendidas únicamente desde teorías ‘del Norte’. Paralelamente, en Colombia investigadoras como Andrea Parra viene trabajando en las articulaciones entre feminismo y temas *trans*, como también lo hace el Colectivo Mujeres al Borde, el cual desarrolla además un trabajo de activismo y acción cultural trans-local en Chile.
- 6 Para mayor información: www.desbordesdegenero.org. De los dos primeros años de trabajo producimos un documental titulado “Cuerpos/Fronteras: La Ruta”.
- 7 Lo anterior no quiere decir que no existan en la región importantes procesos de articulación, formación de redes y diálogo permanente en y entre espacios académicos y otros lugares de producción de conocimiento. A nivel regional, se destacan experiencias como las del Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos que viene elaborando investigaciones sobre salud, derechos, género, se-

xualidades y diversidad tanto en, como entre países de la zona. En los programas universitarios de estudios de género de México, Colombia, Chile, Brasil, Perú, Ecuador o Argentina han existido espacios más o menos permanentes para la reflexión e investigación sobre temas de sexualidades e identidades de género no heteronormativas.

- 8 Justamente el desarrollo inicial de la Teoría Queer se basa en las conexiones entre activismo y teoría.
- 9 Ambos terminus han sido igualmente sujetos a reflexión constante por su etimología peyorativa
- 10 Me refiero al trabajo de William L. Leap y Ellen Lewin titulado *Out in the field: Reflections of lesbian and gay anthropologist* (2002)
- 11 Agradezco a mi amiga y colega Mónica Maher del Divinity School de la Universidad de Harvard por compartir bibliografía y reflexiones alrededor de la Teología, la espiritualidad desde un abordaje queer.
- 12 La traducción es mía.
- 13 Un abordaje tanto desde 'lo queer' como desde la Teoría Queer inicia de manera más sistemática en Ecuador en el ámbito académico a partir de mi curso "Diversidades Sexuales y Ciudadanía" en el 2007 que se convierte al cabo de cuatro años en Cursos Superiores de Formación Continua en la temática. A partir de estos espacios que abre FLACSO/Ecuador a través de su Programa de Estudios de Género y la Cultura se empiezan a generar escritos que van desde artículos hasta tesis de Maestría, incluyendo una sección central sobre 'lo queer' en la Revista académica de FLACSO "ICONOS". Otro esfuerzo por ir abriendo espacios de debate fue el Tema Central sobre Cuerpos y Sexualidades publicado por la Revista Ecuador Debate N° 78.

Foro: preguntas y respuestas

Pregunta 1

¿Quisiera saber, si es verdad que tenemos muchas culturas aquí en Ecuador, si una persona de Guayaquil no es igual a una del Carchi, será posible que con el pasar del tiempo y con el cambio de ciudad y de vivencia pueda cambiar de cultura?

J.S-P.: Dos cosas: ¿tú crees que el intercambio entre dos culturas llegaría a homogenizarlas tanto que formarían una sola cultura?, la dinámica cultural es precisamente, cuando más se relacionan dos culturas más se marcan la diferencias entre ellas, los reconocimientos de los dos son precisamente una afirmación del otro por su diferencia es lo que en la antropología se llama 'negentropía', los que hemos vivido mucho en las comunidades andinas sabemos que cada comunidad es un logaritmo totalmente distinto, sobre todo, de la vecina; tu puedes encontrar una comunidad indígena en los Andes que se parece a lo mejor a otra distante pero seguramente es mucho más diferente respecto de la vecina.

Lo otro es que la diversidad cultural no es un concepto, es simplemente la constatación de un hecho, hay muchas culturas, el concepto teórico para el antropólogo es la diferencia porque la diferencia se construye y es un constante sujeto de cambios y las culturas cambian.

Acabo de terminar una investigación sobre los profundos cambios culturales que se han dado en los últimos 15 años en las comunidades indígenas, hasta tal punto, por ejemplo, que hay una descomunalización de las comunidades indígenas, considerando que la comunidad es la matriz cultural de las sociedades indígenas, la pregunta es entonces, qué queda de esa cultura indígena, las culturas no se pierden, lo que nosotros caracterizamos como pérdida cultural lo que ha habido es un cambio, la adquisición de nuevos comportamientos, nuevos rasgos o nuevos elementos culturales, que hacen que los otros ya no puedan sobrevivir, por ejemplo, les doy dos casos, una de las cosas que se están ‘perdiendo’ por ejemplo es lo que se llama la minga porque las economías se han rivalizado y los componentes comunes en una economía colectiva y más participativa ya no existen, ya no hay lugar para ese tipo de intercambios o ese tipo de tareas conjuntas; es un ejemplo de un famoso antropólogo que sacrificaba cada 10 años 10 vírgenes a las divinidades de la tribu, llegó un momento, no sabemos si por escasez de vírgenes o porque los tiempos habían cambiado, que el Jefe de la tribu dijo basta, o lo que esta ocurriendo con una colega antropóloga en África que es todo un programa para terminar con las ablaciones de los clítoris en muchas tribus africanas, eso estaba bien en las sociedades primitivas cuando los hombres tenían que creer que ellos eran el sexo fuerte, eso terminó, entonces los cambios culturales son los procesos sociales.

L.H.: Quisiera mencionar dos cosas; en la actualidad la antropología contemporánea se apega más a entender las culturas como procesos que como esencias, la modernidad privilegió mucho la explicación de esencias desde ese parámetro de verdad que habíamos dicho, la antropología contemporánea entiende a que las culturas están en constante proceso, por lo tanto, las esencias son casi invisibles, ¿por qué?, porque los procesos van cambiando. Como primera cosa, toda cultura se construye, cambia; todo proceso cultural tiene diferencia la misma Modernidad, Kant decía que la sociedad tiene diversas subjetividades,

lo que hay que saber es cómo esas subjetividades conviven en un territorio, en un marco de comunión sin descartar las diferentes subjetividades, entonces la diversidad atraviesa todos los procesos culturales pero aquí hay que entender una cosa, la antropología no es más salir de España, Inglaterra, Estados Unidos y viajar a la India, a la China, al África, a América, porque de hecho los procesos de globalización ya no hablaría más de mundialización, han hecho que los diferentes estén cada vez más cercanos. Hoy los diferentes ya no están solo en África las culturas afro están regadas por el planeta, entonces el diferente está cada vez más cerca, ese diferente que se lo concebía dentro de una sociedad misma siempre existió, pero el diferente de esa otra cultura, de esos otros procesos está cada vez más cerca, por tanto las fronteras cada vez son menores, no es que desaparecieron, se multiplicaron a través de otros contactos, y en todos estos contactos o encuentros hay luchas de poder hay procesos que intentan la homogenización, hay procesos que dominan a través de la diversificación, como ahora es la estrategia del capital el capitalismo contemporáneo intenta diversificar clientes a través de la comprensión de procesos culturales, entonces ¿cuál es la propuesta? Hoy cuando hablamos de la visión de los actores y de la no neutralidad de la antropología, del reconocer a esos diversos como contra hegemónicos que son los contenidos que caracterizan el surgimiento del concepto intercultural, no me refiero al concepto intercultural que puede estar en el antropólogo, me refiero al concepto intercultural de esos actores de esas diferencias como protagonistas políticos y que han marcado desde la interculturalidad una propuesta de contra hegemonía, y además la necesidad de un nuevo pacto social de respeto a la diferencia que es distinto a solo la lectura del antropólogo.

Pregunta 2

¿Hablaron del silencio de la historia, ese silencio a qué se debe, a la sociedad, al paso del tiempo, o a la lucha de poderes?

E.A.: Yo me refiero a un tema de poder, la historia que conocemos ha sido construida desde quienes asumieron ese poder o quienes triunfaron, y quienes triunfaron van a dimensionar o sobredimensionar esa victoria sobre los otros, eso no quiere decir que los gritos de los otros, que están callados, que están silenciados, no sean importantes o hayan dejado de tener importancia, lo que nos está diciendo este hecho es que hay un vencedor que es quien puso los argumentos fundamentales para construir una historia que nosotros la hemos venido considerando adecuada, propia, o así hemos aprendido, entonces esa historia no está desentendida del poder, la historia fundamentalmente es una cuestión de poder y eso es importante mencionar y los historiadores y científicos sociales no deben desconocer y este acumulado de poder, y desde nuestra familia, padres, escuela, colegio vamos construyendo lo que somos.

Me parece importante sobre este mismo tema señalar que cuando hablamos de Libertad, Igual y Fraternidad, principios que de alguna manera han convocado la Modernidad, la izquierda ha venido defendiendo esos principios cuando justamente lo importante ahora es que desde la izquierda se debe defender la diferencia, a veces la igualdad es pensada de uno para otros, pero no la igualdad de aquellos que han sido silenciados, esto es un reto en este sentido.

Pensar la diferencia como una posibilidad sin negar los derechos, ante esto hay que ser iguales, pero la diferencia en tanto yo quiero ser como quiero ser y respeto al otro como lo es asumiendo que tenemos el mismo derecho eso es un elemento fundamental que hay que reflexionar en este mundo globalizado.

Pregunta 3

Con respecto al tema que estás tratando, he venido realizando una investigación sobre antropología histórica y he visto que si estoy interesado en el liberalismo en la época de 1895, en cuanto a los discursos de la Iglesia, los discursos del liberalismo en lo que se habla del indígena, lo que se cree qué es el indígena, las revoluciones del indígena; no hay discursos del indígena, las voces de los ausentes no existen y en realidad es un discurso de poder y esto es una falencia epistémica, ¿cómo puedo analizar algo si no existe?

E.A.: Me parece que lo que tu planteas en el tema epistémico es como un reto para las ciencias sociales, cuando Luis empezaba diciendo la carrera de Antropología tiene una apuesta por pensar los procesos sociales y vincularse con los procesos sociales, yo me acuerdo hace algunos años, cuando empezó todo el tema de los Forajidos se dio un encuentro de la CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales) en la FLACSO y había marchas, mientras el evento que estaban afuera y los científicos sociales de otras partes del mundo se preguntaban qué estaba pasando y había un cuestionamiento, ‘esto no va para ningún lado’, había una ruptura entre quienes pensaban las Ciencias Sociales entre quienes venían construyendo esta idea de ciencia desde un separarse, desde un yo miro al otro como lejano, porque de alguna manera tengo que abstraerme y eso me parece que es un reto a pensarse, de alguna manera en las Ciencias Sociales, porque yo sujeto tengo un objeto de estudio, un objeto analizable, un objeto al que lo pienso, al que lo voy a curar, a sanar desde la psicología o medicina, es otro que no soy yo de alguna manera porque me rompo de esa realidad; cuando Luis plantea que la antropología plantea acercarse al otro, acompañar en esos procesos sociales no lo está planteando desde esa lógica, desde una ruptura absoluta frente al otro, sino desde una vinculación, un acompañamiento, un sentirse igual, un sentir la diferencia como mía también, entonces esa es una ruptura

epistémica importante que creo que hay que debatir profundizar, discutir mucho más.

Y cuando tú planteas lo del indígena, en realidad, en la época liberal el indígena no existía como criterio sino existía como indio, además como un indio no ser humano, no humanizado, en tanto objeto de dominación existía y el silencio se ha dado por ahí, pero también se daba porque era un otro desconocido era un alter que no había sido incorporado en el imaginario social a pesar que ya llevábamos 70 años como República en la que, supuestamente, ya había ciudadanos reconocidos, estos no eran ni eso, entonces, es verdad que en esa historia no va a existir, pero este es el reto que nos lleva a reflexionar sobre ese hecho y a pensar en cómo encontrar los mecanismos para esos discursos que quedaron ahí callados para que aparezcan, que aparezca el indio en la Revolución liberal, en tanto que él se suma a la lucha liberal aparece el indio en la época Garciana, en tanto que se subleva a García Moreno; aparece el indio en esta época cuando haya levantamientos, esto nos da cuenta que hay hechos ahí hasta el presente callados, silenciados, por tanto, es necesario escarbar más para encontrar esas razones

Pregunta 4

El que la antropología no sea muy difundida específicamente en Ecuador tiene que ver en la coyuntura del poder, es decir, los poderes han evitado el que nos especialicemos en Ciencias Humanas y, por tanto, no logremos hacer un estudio mucho más científico, un análisis más exacto en el que podamos considerar al otro como algo especial

L.H.: El mundo científico no es el mundo de las perfecciones ni de los grandes descubrimiento allí hay muchas contradicciones y el mundo científico también ha sido utilizado en procesos de ejercicios de poder, por lo tanto, hay contribuciones de las ciencias que han dinami-

zado más la lógica del capital dentro de esas, lástimosamente no están las Ciencias Sociales, no contribuyen a multiplicar el capital, no contribuyen a multiplicar la ganancia, a consolidar monopolios económicos. Las Ciencias Sociales han estado más en el contra discurso, se han alineado a la contra hegemonía pese a que también ha habido teóricos dentro de la Antropología y Sociología que han estado alineados con el poder; la antropología nació también como una tendencia que facilitó procesos de colonización no ha sido toda pero ha habido corrientes que estuvieron aliadas al proceso de colonización y no al proceso de reconocimiento insurgente e igualdad de los actores sociales a los que dominaban entonces en esa perspectiva la antropología en el país, no es que cobra un sentido o que está en un contexto diferente, nuestro país también se ha insertado en la lógica del capital y, por lo tanto, las Ciencias Sociales no han sido su prioridad y ahí es donde vemos que tenemos dos carreras casi en peligro de extinción. Creo que a las Ciencias Sociales y a los antropólogos nos corresponde la insurgencia y hacer teoría para modificar relaciones de poder, en esa medida nos insertamos haciendo teoría, no para comprender al otro sino para interactuar con el otro y transformar estas relaciones y ojala a futuro podamos tener un programa de antropología mas allá de estas dos carreras. Creo que en Machala hay otra carrera de Antropología, pero debemos fortalecer los enfoques que clarifiquen una postura política y ética distinta de la ciencia. La ciencia no neutral sino al servicio de quienes queremos transformar nuestra realidad.

Pregunta 5

A partir del conocimiento profundo del pueblo andino, ¿cuál sería la diferencia esencial que hay entre las culturas andinas y las culturas occidentales?, el filósofo peruano Xavier Taco dice lo siguiente: “los indios no pensamos, los indios sentimos y esa es otra forma de conocer el mundo” y es a partir de ahí que construye toda su crítica a la filosofía del silencio.

¿Acaso este conocimiento que nos da la sensibilidad que ya se reconoce en antropología sería la relación de estas dos formas para entender que existen diferencias culturales?

J.S-P.: En primer lugar, yo creo que es una simplificación que el hombre andino no piensa sino siente, eso es mentira, eso es una imposura, no es verdad; en segundo lugar, no podemos hablar de culturas occidentales, Occidente es un proyecto civilizatorio no es una cultura, entonces lo que está detrás de Occidente son muchísimas culturas como hay muchísimas culturas en los Andes, también creo que hablar de lo que es específico de una cultura u otra es caer en una suerte de equívoco, por ejemplo, yo he encontrado en los Andes fenómenos culturales idénticos al antiguo mundo hebreo, cuando yo por primera vez en mi vida, en Bolivia, ayudo en una cosecha y me dedico a cosechar todas las papas que hay en la chacra y el compañero indígena me dice que no coseche todo, que eso queda para los pobres, no se cosecha todo se deja siempre algo para redistribución, si ustedes ven en Deuteronomio en la *Biblia* esto era practicado por los hebreos en la recolección del olivo, del trigo y la vid; no coseches todo, deja algo para el extranjero, la viuda y el huérfano, por eso yo sostengo el carácter teórico y científico de la antropología y concluyo con tres cosas: primero, lo que destruye la cultura, es decir, las diferencias entre las culturas, es el mercado porque es el que tiene el poder de homogenizarlo todo; en segundo lugar, otra de las invenciones –yo diría un artefacto de los antropólogos– es haberse inventado el informante cualificado, no hay informante cualificado, el indígena que me habla de su cultura es un indígena que ha sido capaz de objetivar lo más profundo de su inconsciente, a mí me interesa aquel indígena que cuando le pregunto ¿oye, por qué haces esto?, me dice –compañero, así mismo es– mi trabajo de antropólogo es decodificar que hay detrás de esta respuesta, y por último el antropólogo solo llega a su perfección si es que la hay cuando se descubre que el es un otro para los otros.

Pregunta 6

¿Qué podemos llamar propio de un pueblo o lo apropiado?

J.S-P.: Nada tiene un pueblo tan propio que no haya sido apropiado y nada tiene tan apropiado un pueblo que no pueda ser apropiado por otro ¿por qué?, porque ambos somos humanos.

L.H.: Comparto esto, que lo propio y lo extraño hoy pertenecen casi a una misma sopa, medio complicado es separar cuanto de un ingrediente está o no está, complicado, porque las mixturas son más frecuentes, pero no obstante, yo sí quiero sostener algo: “la cultura es un proceso de lucha de sentidos, un proceso de lucha por el poder, un proceso que unos imponen sus patrones y otros resisten con sus patrones culturales”, en esa medida no estamos hablando de una cultura armónica, estamos hablando de una cultura que, además de ser armónica es conflictiva; hoy por ejemplo en los pueblos indígenas de la Amazonía se mantiene la minga, quizá en los pueblos de la Sierra no, yo no me atrevería a dar una conclusión al respecto, pero en los pueblos de la Amazonía lo hacen al elaborar la chicha, al cultivar la yuca como una cuestión de resistencia, pero están pensando también en las dinámicas culturales que impone el capital, aquí no hay que ser ingenuo, aquí no hay que encontrar lo chévere de los indígenas y lo chévere del capital para hacer una supuesta sociedad armónica, aquí lo que hay que encontrar es una sociedad que realmente se sostenga en parámetros interculturales; la interculturalidad ha sido un proceso que hay que consolidarlo, no es una esencia es algo que se ha venido históricamente haciendo ahí podemos tener diferencia con algunos teóricos, pero si queremos construir esto también es lucha de contrapoderes y en la cultura hay que defender nuestros procesos de enraizamiento hay que defender nuestros procesos desde nuestras perspectivas y no de las que impone el capital no solo del mercado; cuando hablamos de capital estamos hablando de mercado de

procesos de producción y de procesos de explotación, entonces al hablar de capital estamos hablando de una hegemonía cultural que está insertándose en los procesos culturales diversos de los sectores a quienes el capital domina pero también dentro de esos sectores hay resistencias y hay propuestas para construir una sociedad contra la lógica del capital una sociedad más intercultural y a nivel internacional una sociedad más cosmopolita culturalmente.

Pregunta 7

Hay una inquietud de una estudiante de Psicología que decía, cuando éramos estudiantes de colegio nadie pensaba en estudiar Antropología la pregunta es: ¿qué es lo que ha pasado en los últimos años que ahora hay carrera de Antropología y eventos que es lo que ha determinado ese cambio algo que de alguna manera esta probando que los antropólogos no son una especie en extinción?

L.H.: Podemos decir que los procesos sociales van determinando las corrientes científicas, los procesos sociales van determinando las academias. En los procesos sociales se reivindica más la diferencia y la diversidad, cada vez es más visible y más protagónica la diferencia, no solo como algo que existió subyugado, sino como algo que está asomando con mayor protagonismo y confrontando con mayor fuerza el escenario social; la diferencia cada vez se legitima y reclama su espacio y ese es un proceso político, que dentro de eso hayamos contribuido los antropólogos con nuestras teorías o conocimientos posiblemente sí, pero que esos actores contribuyeron con nosotros a partir de la escucha es verdad; entonces, yo creo que la antropología se ha ido posicionando porque la diversidad se ha ido posicionando como una propuesta insurgente y contra hegemónica es por eso que es más común oír a los antropólogos ahora –claro, que chévere que otra disciplina no nos vea tan en cri-

sis– nosotros estamos tratando en términos académicos y en términos de Carrera subsistir y las problemáticas son bastante nuestras.

J. S-P.: Hoy el antropólogo incluso tiene un cambio, unas tareas, una surgencia y unas importancias nuevas; hoy estamos en la presencia de una transmutación de la sociedad, las sociedades siempre han cambiado, pero el cambio hoy ha sido vertiginoso y los que estamos viviendo ese cambio nos estamos dando cuenta de él; hoy es un hombre nuevo el que esta naciendo no tiene nada que ver con el de casi tres décadas, hoy pensamos de manera diferentes sentimos de manera diferente valoramos de manera diferente, la relación con el propio cuerpo se ha modificado completamente y la fenomenológica de este hecho ustedes lo pueden ver en lo que es el consumo, por ejemplo, de los desodorantes, perfumes de el estar en forma, de dietas, de lo que son los trasplantes o cirugías estéticas, hoy el hombre actual no es un cuerpo sino que tienen un cuerpo y su relación con el se ha modificado y si se modifica la relación con el propio cuerpo se modifica también la relación, sobre todo, con el otro y con el otro sexo y son están transformaciones que el hombre, el antropólogo encuentran como un desafío de investigación, hoy el otro son nuestros propios hijos, hoy el otro son los adolescentes y este es un desafío que toca el objeto específico de la antropología, el problema hoy no es el saber el malestar adolescentes es saber que hay un malestar adolescente en esta sociedad y un malestar en la masculinidad adolescente y los antropólogos y psicoanalistas dicen hay un malestar adolescente y un malestar en la feminidad de las adolescentes.

E.A.: Para concluir el tema es importante discutir qué pasa con la Carrera de Antropología son dos universidades con pocos estudiantes en el país, además dos universidades religiosas, privadas, pero resulta que en el campo de la antropología en estos cinco últimos años el Estado, que antes era ajeno a la antropología, es un importante demandante de mano de obra antropológica o arqueológica; existen apenas 54 arqueó-

logos en el país, cuando el tema del patrimonio surge ante la demanda de recuperar el pasado, la historia, hay apenas tres restauradores de papel, cuando solamente en Riobamba hay tres millones de hojas por restaurar, en concreto solo hay tres personas capacitadas para esto; entonces el Estado surge como convocante para los antropólogos, sociólogos e historiadores, pero además el Estado no es ofertor de Carreras de este tipo y eso me parece una problemática. Lo otro es que el hecho de que haya más temas de interculturalidad, que estemos más persuadidos de eso no ha sido una dadiva desde el poder ha sido una pelea de sectores y actores concretos que durante los últimos 15 ó 20 años la han venido dando y es por eso que ese grito que estaba ahí silenciado ahora resurge y nos parece que fuera resultado de la antropología cuando no necesariamente es así, los antropólogos han estado ahí pero no necesariamente es así, han sido actores y sujetos desde sus propias fuerzas que lo han hecho y eso es importante rescatarlo y decirlo porque cuando otros han peleado las luchas de los indígenas, por ejemplo, en la Revolución liberal otros peleaban las luchas de ellos con discursos que no eran los de ellos, terminaban siendo invisibilizados, ahora han peleado por sí mismos y eso ha hecho que la sociedad entera reflexione acerca de lo que está pasando acá eso de la interculturalidad de la plurinacionalidad; finalmente es el producto de una lucha desde sus propias reivindicaciones.