

DE LAS ANTROPOLOGÍAS HEGEMÓNICAS A LAS ANTROPOLOGÍAS DEL SUR GLOBAL: A PROPÓSITO DE EDUARDO RESTREPO

Eduardo Restrepo constituye la representación certera de una antropología latinoamericana que, sin renunciar a los fundamentos teóricos y metodológicos de la antropología clásica, aboga desde hace lustros por una antropología que podemos llamar innovadora, «hecha en Colombia» (Restrepo, 2014 y 2020), y en Latinoamérica en general. Es uno de los referentes de una antropología que ha despertado el interés dentro y fuera del continente americano. El hecho de que su formación sea, a partes iguales, autóctona y foránea, esto es, colombiana y norteamericana, le ha permitido conocer muy bien las fortalezas y las debilidades de las diversas maneras de construir la antropología. Egresado de la Universidad de Antioquia, en posesión de una maestría y de un doctorado por la Universidad de Carolina del Norte, Eduardo Restrepo es el autor de una obra densa, innovadora y rebosante de frescura. Aparte de otras líneas de investigación, hay dos que ha cultivado con especial esmero: la de la diferencia y la desigualdad, y la de los afrodescendientes. Una y otra le han servido para reflexionar sobre temas muy concretos que le han reportado un extraordinario prestigio: los procesos de etnicización y racialización, consecuentes con sus investigaciones en el área del Pacífico de Colombia, las políticas de representación y las subjetividades que descubre en sus trabajos sobre las poblaciones de afrodescendientes (Restrepo, 2018 y 2021). Complementariamente, y como intersección, sus trabajos albergan una permanente atención a la interculturalidad, unas veces abordada desde la antropología propiamente dicha, y otras desde los estudios culturales (Restrepo, 2012).

El propio Restrepo (2013 y 2016a) ha explicado en innumerables ocasiones la importancia que ha tenido para él todo lo relativo a las marcaciones de la diferencia, «racializadas, etnizadas, lugarizadas, anormalizadas». Y siempre volviendo, una y otra vez, al análisis de la trayectoria histórica y la situación real de las poblaciones negras de esa inmensa región del Pacífico colombiano. Además, la antropología de Restrepo ha trascendido con creces las estrictas fronteras de Colombia para desparramarse por América Latina y por América entera. Sus trabajos sobre afrodescendientes inundan hoy las revistas de antropología, sociología y estudios culturales de todo el continente. En estos trabajos hay un puente constantemente tendido con otros colegas colombianos de generación, por cierto de una generación especialmente brillante, pero también con la antropología extranjera, como por ejemplo con la de Peter Wade (López Beltrán, Wade, Restrepo y Ventura Santos, 2017), y con la sociología de Stuart Hall

(Restrepo, 2016b). Este último (Hall, 2019) constituye uno de los referentes más conspicuos de los textos de Eduardo Restrepo, y probablemente la clave de su decidida predilección por los estudios culturales.

Las antropologías latinoamericanas se han desarrollado con características geográficas o zonales propias, si bien presentan rasgos que, con mucha frecuencia, actúan a modo de común denominador. Uno de estos rasgos ha venido determinado por el peso que la historia adquiere en estas antropologías, de manera muy marcada con respecto a las escuelas antropológicas hegemónicas. Este peso es consustancial con el hecho colonial y con ese concepto acuñado por Aníbal Quijano (2005) que es el de la *colonialidad*, que equivale a la persistencia manifiesta de actitudes típicamente coloniales, dos siglos después de haber concluido la colonización. Tras esta postura se esconde una especie de rechazo a la antropología clásica, esto es, a la antropología con orígenes en el ámbito europeo y norteamericano, condensadora de un peso colonial que era propio del contexto en el que había nacido (Santos, 2010; Walsh, 2012). Una larga serie de denominaciones, empleadas antes de que concluyera el siglo XX y recreadas con posterioridad, resultan indicativas de la imagen con la que era percibida esta antropología que podemos llamar clásica: antropología hegemónica, antropología dominante, antropología burguesa, etc., las cuales han convivido con otras denominaciones más neutras: antropología originaria, antropología del Norte, antropología primera, etc. A la inversa, para las antropologías «hechas en Latinoamérica», se reservan los nombres de antropologías segundas, antropologías subalternas, antropologías del Sur, etc.

Muchas veces se ha dicho que las antropologías construidas en la propia Latinoamérica presentan otra particularidad muy visible, como es que el investigador se halla tan cerca de los actores sociales que estudia, que se confunde con ellos. Esta particularidad reviste a las antropologías latinoamericanas de una particular epistemología y de una peculiar metodología, que podrían otorgar una singularidad inusitada a esta antropología de resistencia. En fin, no es menos cierto que estaríamos ante diferencias de grado entre las antropologías más que de fondo. Ahora bien, ello no oculta que algunas de las escuelas más clásicas de la antropología, y la funcionalista constituye el mejor ejemplo, se han construido como retratos de un mundo «nativo» sin pasado, sin memoria, sin recuerdos colectivos, para las cuales eran más importantes las notas de exotismo que se deducían de las imágenes literarias que se creaban, junto con ese mandato imperativo implícito en cada texto que se resumía en «haber estado allí» que el propósito de indagar en lo más profundo de las culturas que se estudiaban. Lo descubrimos en el funcionalismo, pero también

en el culturalismo, en el estructuralismo e, incluso, en el postestructuralismo. Sin embargo, en el caso de las antropologías latinoamericanas, el pasado reúne las claves de cualquier retrato que se haga del presente, mientras que, por otro lado, no es necesario demostrar que «se ha estado allí» porque el antropólogo es inseparable, al menos teóricamente, de la sociedad que estudia. La alteridad y el extrañamiento que se le exigía a la antropología clásica, en las antropologías del Sur funcionan de una manera distinta: esta última es inherente a sociedades en las que lo próximo convive con la diferencia fenotípica, económica, social y de toda índole. Los estudiados, aun siendo inmediatos al investigador, también son diferentes.

Precisamente, la reacción que se suscitó a comienzos del último cuarto del siglo pasado por parte de la antropología crítica latinoamericana hacia las escuelas en boga en las décadas precedentes, esto es, hacia el funcionalismo inglés, el culturalismo norteamericano y el estructuralismo francés, consistió en atribuirles a estas una falta de compromiso político y un notable desinterés por los problemas sociales, parapetados tras una aparente objetividad, que lastraban los resultados. En definitiva, el hecho, tal como explica E. Restrepo, era percibido por los entusiastas de la antropología crítica como un apoyo nada desdeñable a los intereses de los sectores dominantes. No obstante, y esta es otra de las características de las ciencias sociales, como nos explica Kuhn, a menudo pueden convivir varios paradigmas a un mismo tiempo, de manera que la insatisfacción de una parte de los cultivadores de la antropología puede hacer que se erija uno nuevo que se una a los ya existentes. Al contrario, en las ciencias experimentales, parece que lo común es que, a medida que progresa la ciencia un paradigma desplace a otro, provocando la muerte del precedente.

El propio Restrepo, cuando traza el panorama de la antropología latinoamericana en estos años setenta y ochenta del siglo XX, señala cómo el compromiso político se convirtió por estos años en la referencia insoslayable de una parte de los antropólogos, y tanto o más entre los estudiantes de antropología. El desdén por la percepción diacrónica de las sociedades americanas que mostraban algunas escuelas, afectas a los paradigmas más clásicos, las convirtió no solo en blanco de las críticas sino en objeto de rechazo. Por supuesto, los grupos indígenas, pero también las poblaciones campesinas, las negras, los barrios pobres de las ciudades, y poco a poco las mujeres, carecían de un tratamiento específico por parte de las escuelas hegemónicas (Gómez-Pellón, 2020). Muchos de estos críticos tenían una visión revolucionaria de la vida que los hacía pensar en planteamientos más aptos para el cambio social. Así se explica que algunos decidieran abandonar la antropología en favor de planteamientos

dialécticos que privilegiaran la dimensión histórica, optando los investigadores por posiciones activas y transformadoras, que trascendían la mera descripción de la sociedad. Esta crítica de la antropología se suscitó con más virulencia allí donde existían universidades que enseñaban la disciplina, y donde había una masa crítica de estudiantes y de profesores con la suficiente fuerza como para hacerse eco de las reivindicaciones sociales y proclamar la necesidad de una transformación revolucionaria.

De este modo la antropología del Sur (Krotz, 1993) se ve repentinamente inmersa en un conflicto que, por otro lado, tuvo escasa repercusión en los ambientes académicos europeos y norteamericanos, salvo la que mostró a nivel de individualidades. En los ambientes académicos latinoamericanos la repercusión fue algo mayor, pero sus efectos fueron escasos o moderados. Por supuesto que la antropología madura de las escuelas tradicionales, que se servía de los paradigmas al uso, prosiguió su camino incorporando aspectos que podían resultar útiles en sus análisis, lo que explica que adquirieran mayor importancia los procesos históricos en el estudio de la cultura. Lo que se anunciaba por aquellos años setenta y ochenta en la antropología latinoamericana como un cambio que estaba sacudiendo las bases epistemológicas de la disciplina difícilmente puede ser considerado como tal. Y la idea del nacimiento de un nuevo paradigma asociado a la antropología latinoamericana, seguramente menos aún (Gómez-Pellón, 2020). Volviendo a Roberto Cardoso (1996), decía este que ni siquiera estuvo nunca claro que la antropología sufriera una auténtica crisis en América Latina. Cuando se hablaba de esta crisis, nunca se evidenció si esa hipotética crisis era debida al supuesto agotamiento de los paradigmas tradicionales o a una inadecuación de estos últimos a los problemas investigados. Es cierto que, como ha explicado E. Krotz en más de una ocasión, el silenciamiento a que han sido sometidas las antropologías del Sur tampoco ha ayudado mucho a visibilizar los problemas con los que esta se enfrenta.

El mismo Krotz nos explica a propósito de la antropología, aunque su reflexión sirve para otros muchos campos, que no hay un solo Sur. En Europa, donde está la antropología del Norte, también hay Sur, y las antropologías mediterráneas son un buen ejemplo, pero también las eslavas, balcánicas y otras. Son antropologías periféricas o «segundas», cuyos hallazgos no suelen ser especialmente tenidos en cuenta, ni sus antropólogos suelen ser seleccionados por los del Norte para entrar en diálogo. Son antropologías propias de ese Sur global, cuyas ciencias en general, y cuya antropología en particular suelen ser tan minusvaloradas. Los espacios del Sur han funcionado en el pasado como reservorios o espacios de colonización de las antropologías del Norte. En no pocas ocasiones se ha

acusado a las antropologías del Norte (también en la Europa del Sur) de engrosar su *corpus* teórico en los países del Sur, y hasta de practicar una especie de colonialismo o neocolonialismo científico. No obstante, y a pesar de tantas contrariedades, puede ser cierto que la aportación de las antropologías del Sur a la teoría antropológica sea discreta. También puede ser debido a que las contribuciones nuevas en una disciplina solo adquieren relevancia cuando tienen la fuerza suficiente para derribar a las precedentes, puesto que, de lo contrario, corren el riesgo de quedar subsumidas en estas últimas.

Pero, ¿dónde reside la singularidad latinoamericana? La diferencia entre los procesos culturales latinoamericanos «no se encuentra en los modos de concebir los vínculos entre tradición y modernidad, sino en las maneras de entender la hibridación respecto de las diferentes visiones de la multiculturalidad» (García Canclini, 1997, p.117). Mientras que en Latinoamérica la hibridación remite a la fusión cultural, en Estados Unidos *multiculturalismo* implica separatismo, siguiendo a teóricos del *multiculturalismo* como Walzer, Taylor y otros. El hecho de que se reconozca la diferencia y se proclame la convivencia de diferentes grupos culturales en un mismo espacio no implica la cesión de la hegemonía por parte del grupo dominante, sino, antes bien, una oferta de convivencia armónica que hace bandera de la diversidad (Gómez-Pellón, 2016). Así como en Estados Unidos se ha producido una yuxtaposición multicultural de estilos estéticos, a modo de autoafirmaciones de lo propio, expresivas de cada una de las identidades que conviven, en Latinoamérica se ha producido una permanente hibridación de culturas, de grupos y de clases. El resultado final ha sido que en Estados Unidos ha quedado bloqueada la posibilidad del intercambio transcultural, acaso la mejor expresión de la globalización de nuestro tiempo. Dicho de otro modo, en Estados Unidos los grupos se presentan formando islas de fronteras rotundas y congeladas, que permiten la eternización de las desigualdades.

Desde este último punto de vista, y admitiendo la común pluriculturalidad de muchas sociedades tanto debidas a la convivencia tradicional de grupos étnicos diferentes, como estudió F. Barth (1976) en Pakistán, como por razón de la existencia de sociedades imaginadas, como las que analizó B. Anderson (1983), o bien, muy especialmente, por el efecto de los cada vez más frecuentes movimientos migratorios en una sociedad globalizada, se ha abierto camino, cada vez con creciente fuerza, un concepto distinto del de *multiculturalismo*, que es el de *interculturalidad*, con el ánimo de superar las tensiones del multiculturalismo. Ahora se trata de contemplar la interacción entre los grupos humanos, lejos de cualquier jerarquía, esto es, en sentido horizontal, tal que se garantice la mutua y

enriquecedora interacción, y, por lo tanto, sin que esta última comporte pérdida de identidad cultural para ninguno de los grupos que participan en la acción (Dietz, 2012; Dietz y Mateos, 2009). A esto parece referirse García Canclini cuando nos habla de la muerte de las filosofías binarias y polares de la historia que dibujaban una oposición rotunda entre «dominadores y dominados, metropolitanos y periféricos, emisores y receptores», cuando en los estudios de *hibridación cultural* lo que nos muestran es la *multipolaridad* de las iniciativas sociales y la reciprocidad de los préstamos. Efectivamente, la *interculturalidad* está especialmente interesada en los procesos de *mestizaje*, de *sincretismo* o, como prefiere García Canclini, de *hibridación cultural*. No en vano la *interculturalidad* constituye una de las propuestas de convivencia mejor valoradas en la moderna globalización, y ello a pesar de ser uno de los últimos conceptos en incorporarse a la ya larga y modulada nómina elaborada en torno a los contactos culturales y al cambio social, y especialmente a partir del viejo concepto de *aculturación*. La carga negativa de este último término, consecuente con la hegemonía de la cultura dominante y la subordinación de las culturas dominadas, ha dado paso a propuestas extraordinariamente diversas que esconden diferencias muy notables. Tanta diversidad no puede por menos que concordar con el clamor de García Canclini a favor de unas ciencias sociales nómadas que, superando las viejas fronteras disciplinares, puedan abordar las exigencias de las nuevas relaciones interculturales (Gómez-Pellón, 2016).

El artículo de Eduardo Restrepo que abre el presente número, titulado «Interculturalidad: aportes desde los estudios afrocolombianos», se ocupa, precisamente, del concepto de *interculturalidad* en el campo consolidado de los estudios afrocolombianos. Nótese que la interculturalidad es un paradigma acerca del cual nunca ha cesado el debate. *Stricto sensu*, la interculturalidad nos sitúa ante una interacción entre culturas que predica el reconocimiento mutuo de sus valores, susceptibles de plasmarse en la confianza, el respeto y la empatía, de suerte que las culturas que entran en contacto sean dos o más, se enriquezcan. La interculturalidad presupone diálogo y encuentro, o *conversación* que diría Eduardo Restrepo, en todos aquellos aspectos que puedan ser compartidos. En consecuencia, no implica la pérdida de identidad, sino, muy al contrario, la conservación de las identidades inalienables que distinguen a las culturas. En la concepción de la interculturalidad, la interacción es contemplada en un plano de igualdad por parte de las culturas que llevan a cabo la interacción. De ello se sigue que mientras en el multiculturalismo hay reconocimiento de las culturas que conviven en un espacio geográfico o político, sin que sea puesta en cuestión la hegemonía del grupo dominan-

te, en la interculturalidad, reconociéndose igualmente las identidades de los grupos que interaccionan, el énfasis recae sobre la promoción del diálogo entre las mismas, lejos de cualquier superioridad. En consecuencia, no estamos ante un mero pluralismo, sino ante un plan proactivo de acercamiento entre las culturas.

Ahora bien, en la práctica las cosas acontecen a menudo sin que se evidencie la interculturalidad en sentido pleno. Antes bien, lo que se produce es la interacción en algún grado. Los trabajos de Gunther Dietz (2005 y 2017) ponen de manifiesto, por un lado, que el concepto se ha desarrollado en ambientes académicos del Norte (por usar la denominación *ad hoc*), mientras que en el Sur se ha producido una redefinición de la *interculturalidad* por parte de actores muy variados, pero especialmente indígenas. Eduardo Restrepo (2014), que realiza esta misma observación, ha dirigido su mirada hacia los colectivos afrodescendientes, haciendo aún más rica la observación. Sucede que esta redefinición, llevada a cabo por las antropologías del Sur global, toma en consideración la historia compartida de los grupos que interactúan, tanto en contextos coloniales como republicanos, pero siempre bajo el peso de la colonialidad inducida desde el poder. Una colonialidad que no es otra cosa que dominio racializado, capaz de contaminar toda la estructura social. Y es así como la interculturalidad, como modelo teórico de vocación práctica, se nos presenta como una alternativa de carácter decolonial, capaz de subvertir la tradicional concepción binomial de la sociedad y de la vida. La interculturalidad comportaría, de este modo, una oferta dirigida a los grupos indígenas y afrodescendientes, y a otros muchos actores sociales, con un ánimo transformador, mediante un uso del concepto un tanto distinto del acuñado en el Norte (Restrepo, 2013 y 2016b). Téngase en cuenta que, cuando hablamos de las antropologías del Sur, a menudo olvidamos que no hay un solo Sur, y buen ejemplo de ello son las antropologías sureñas del continente europeo con respecto a las hegemónicas, especialmente de raíz anglosajona, y, de igual manera tampoco hay un solo Norte, y este podría ser el caso de Canadá, que durante tiempo ha sido el espejo del multiculturalismo y la interculturalidad donde se han mirado los países latinoamericanos.

Si bien la interculturalidad es entendida de manera diferente en las antropologías del Norte y en las del Sur, en las originarias y en las subalternas, no es menos verdad que ambas coinciden en aspectos esenciales: el intento auténticamente constructivista de evitar las simplicidades o las esencialidades. Sin embargo, las antropologías del Sur ponen de manifiesto la existencia de asimetrías coloniales, prolongadas en tiempos poscoloniales, que no solo lastran las relaciones entre los grupos humanos, sino que,

además, esconden traumas históricos nunca suturados. Ante esta situación, solo los Estados puede llevar a cabo acciones superadoras del conflicto mediante un ordenamiento nuevo de la interacción entre los grupos, en cuyo caso la escuela está llamada a ejercer un papel trascendente en la configuración de lo que se viene denominando *ciudadanía intercultural*. La ciudadanía así entendida supone no solo el reconocimiento permanente de la alteridad en términos de convivencia, sino también una imprescindible *intraculturalidad*, es decir, la comprensión de la cultura ajena en su interioridad. Por explicarlo mediante un símil idiomático, no solo se trata de aprender las reglas léxicas que rigen una lengua sino de conocer, asimismo, las interioridades de la cultura que genera esa lengua en forma de reglas.

Carolina Quesada Cordero contribuye el segundo artículo del presente número de nuestra revista, dedicado a la «Violencia de género en una comunidad indígena *ngöbe* de Costa Rica: reflexiones sobre las respuestas de mujeres indígenas *ngöbes*». A partir de un extenso trabajo de campo realizado en una comunidad *ngöbe* del Sur de Costa Rica, la autora analiza cómo ante vivencias de violencia de género las mujeres reconstruyen su agencia recurriendo a prácticas de pertenencia y a su identidad comunitaria. Las respuestas de las mujeres se inscriben en conceptos de raigambre mesoamericana como la *dualidad*, la *complementariedad*, el *equilibrio* y la *relacionalidad*, como Quesada Cordero ilustra en estrecho diálogo con los testimonios de las mujeres *ngöbes*. Sus redes de apoyo generan tanto espacios seguros internos como vínculos con organizaciones e instituciones externas a la comunidad.

Pasando del Sur de Costa Rica al Norte de Chile, las acciones colectivas de mujeres también son el hilo conductor de nuestro tercer artículo. En «Lo móvil en la investigación etnográfica de los márgenes sociales: acciones colectivas de trabajadoras sexuales», Jacqueline Espinoza-Ibacache elige lo móvil como concepto-clave para generar herramientas metodológicas acordes a una «etnografía etnometodológica feminista». Gracias a su desarrollo de dispositivos como el tránsito, la liminalidad y las conexiones íntimas, la autora genera herramientas que le permiten transitar —junto con las dirigentes y trabajadoras sexuales con las que colabora— por «espacios heterogéneos, zonas liminares y conexiones de materialidades y cuidado» que las protagonistas despliegan mediante sus acciones colectivas para resistir las precarizaciones y vicisitudes que enfrentan en contextos de crisis tanto sanitarias como económicas y políticas.

En cuarto lugar, David Lagunas analiza en «La magia de las palabras. *Marketing* y *performance* entre los Gitanos americanos de Ciudad de México» cómo vendedoras y vendedores caló o gitanos recurren a técnicas del *marketing* y a habilidades retóricas y oratorias en sus interac-

ciones comerciales con clientes payos, no gitanos. El autor muestra cómo en estas interacciones en el imaginario gitano se construye y recrea continuamente la frontera entre los mundos payo y gitano a través de una *performance* cultural que combina estrategias convencionales del *marketing* con una competencia considerada propiamente caló, el «don de la palabra». Gracias a este don, los vendedores gitanos acompañados en los mercados de la Ciudad de México se autoidentifican a través de «un tipo de comportamiento comunicativo intencional que los calós manipulan como convencional y altamente ritualizado por el alto grado de formalización y estereotipación que le imprimen».

Continuando con el análisis de fenómenos de *performance*, pero transitando del continente americano al europeo, Eduardo Leste Moyano nos aporta el quinto artículo del presente número. «Entre héroes, patriarcas y monstruos: las máscaras masculinas del bacalao madrileño» constituye un estudio etnográfico retrospectivo de las masculinidades ritualizadas que se relacionan con el estilo musical del *bacalao*. El autor identifica el *performance* de la masculinidad que se articula en el espacio público madrileño de los años ochenta y noventa del siglo pasado como parte de una masculinidad patriarcal, mientras que los grupos más contemporáneos de los jóvenes «neobakalas» procuran acercarse a las críticas feministas deslindándose de este legado patriarcal, que sin embargo parecen añorar musicalmente.

Los últimos dos artículos de nuestro actual número etnografían fenómenos sumamente actuales. El sexto artículo, aportado por Débora Betrisey Nadali bajo el título «Migración, trabajo precario y políticas reivindicativas de españoles en Edimburgo (2010-2019)», está dedicado a una etnografía de un grupo de jóvenes españoles que en la crisis económica de la década emigra para «ganarse la vida» en la capital de Escocia. Combinando datos diacrónicos y sincrónicos, la autora analiza sus trayectorias migratorias y laborales, sus valoraciones y autoidentificaciones, así como sus prácticas organizativas, contribuyendo con ello a superar explicaciones deterministas de tipo macroestructural que en ciertos estudios migratorios minimizan la agencia individual y colectiva. Su etnografía colaborativa ilustra cómo en ciertas circunstancias surgen nuevas formas de asociación y organización incluso en esta «primera generación» de jóvenes precarizados por los mercados laborales transnacionales contemporáneos.

El último artículo del presente número de nuestra revista retoma otra problemática sumamente actual. En «‘No murieron, los dejaron morir’: reclamos de familiares frente a la crisis de residencias en España durante la pandemia de la COVID-19», Silvia Bofill-Poch y Raúl Márquez Porras estudian etnográficamente cómo las y los familiares de personas mayores que

fallecieron durante la pandemia en sus residencias emergen como un sujeto político propio. Combinando contribuciones feministas sobre la «politicidad del cuidado» con un acompañamiento cualitativo interdisciplinario a asociaciones de familiares, los autores analizan procesos emergentes de movilización, de reivindicación y de subjetivación política entre una ciudadanía que no había tenido experiencias previas de activismo político.

Como siempre, nuestro actual número concluye con tres reseñas de novedades editoriales que consideramos relevantes para la antropología iberoamericana. En primer lugar, Carmen Diez Mintegui dialoga con el libro de Miren Guilló Arakistain «Sangre y resistencia. Políticas y culturas alternativas de la menstruación», una investigación antropológica-corporal-activista sobre las culturas en torno a la menstruación. En segundo lugar, Martina de Siervo nos presenta el libro de Livia Motterle «I tenia cor: treball sexual, violències i resistències», una investigación que combina el análisis histórico-documental de la estigmatización de las trabajadoras sexuales en Cataluña y España con una etnografía del trabajo sexual realizada en el barrio del Raval de Barcelona. Por último, Elena Freire-Paz nos invita al libro de Alfonso M. Villalta Luna «Tragedia en tres actos: los juicios sumarísimos del franquismo», un estudio interdisciplinario, arqueológico, historiográfico y sobre todo antropológico de un conjunto de juicios sumarísimos realizados por el régimen franquista en Ciudad Real, Extremadura, Toledo y Madrid.

Para cerrar, expresamos nuestra gratitud a todos quienes han hecho posible la aparición de este nuevo número, por el esfuerzo realizado: quienes confían en nuestra revista para publicar sus trabajos de investigación, quienes nos apoyan evaluando los artículos y quienes nos aportan sus reseñas. Y por supuesto que agradecemos a quienes nos leen y acompañan en esta apasionante aventura de conocimiento de frontera en acceso abierto que es la revista AIBR.

Referencias

- Anderson, B (1983). *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Cardoso de Oliveira, R. (1996). La antropología latinoamericana y la «crisis» de los modelos explicativos: Paradigmas y teoría. *Maguaré*, 11-12, 9-23.
- Dietz, G. (2005). Del multiculturalismo a la interculturalidad: evolución y perspectivas. En: *Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad* (pp. 30-51). Sevilla: Junta de Andalucía e Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico.

- Dietz, G. (2012). *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación: Una aproximación antropológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dietz, G. (2017). Interculturalidad: Una aproximación antropológica. *Perfiles Educativos*, 39(156), 192-207.
- Dietz, G., y Mateos Cortés, L.S. (2009). El discurso intercultural ante el paradigma de la diversidad. En T. Aguado Odina y M. del Olmo (Eds.), *Educación intercultural: perspectivas y propuestas* (pp.45-63). Madrid: Ramón Areces.
- García Canclini, N. (1997). Culturas híbridas y estrategias comunicacionales. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, III(5), 109-128.
- Gómez-Pellón, E. (2016). Variaciones en torno al concepto de aculturación. En A.J. Colom Cañellas y C. Lisón Tolosana (Eds.), *Antropología Cultural y Educación* (pp. 53-82). Valencia: Tirant Humanidades.
- Gómez-Pellón, E. (2020). La construcción de la antropología en los países andinos. *Gazeta de antropología*, 36(2) (Monográfico titulado *La construcción de la antropología en los países andinos*. Coordinado por Eloy Gómez Pellón).
- Hall, S. (2019). *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Krotz, E. (1993). La producción de la antropología en el sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, 3(6), 5-11.
- López Beltrán, C., Wade, P., Restrepo, E., y Ventura Santos, R. (2017). Genómica, mestizaje y nación en América Latina. En C. López Beltrán, P. Wade, E. Restrepo y R. Ventura Santos (Eds.), *Genómica mestiza: raza, nación y ciencia en Latinoamérica* (pp. 21-72). México: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A. (2005). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.
- Restrepo, E. (2012). *Antropología y estudios culturales: confluencias y disputas desde la periferia*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negritud: la invención de las «comunidades negras» como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Observatorio de Territorios Étnicos-Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2014). Interculturalidad en cuestión: cerramientos y potencialidades. *Ámbito de Encuentros*, 7(1), 9-30.
- Restrepo, E. (2014). Antropología hecha en Colombia. *Antropologías del Sur*, 1(1), 83-104.
- Restrepo, E. (2016a). Stuart Hall y la cuestión postcolonial. *Versión. Estudios de comunicación y Política*, 37, 23-34.
- Restrepo, E. (2016b). Descentrando a Europa: Aportes de la teoría postcolonial y el giro decolonial al conocimiento situado. *Revista Latina de Sociología*, 6, 60-71.
- Restrepo, E. (2018). Talks and disputes of racism in Colombia after multiculturalism. *Journal of Cultural Studies*, 32(3), 460-476.
- Restrepo, E. (2020). Hacer antropología desde América Latina hoy: especificidades y desafíos. En G. Díaz Crovetto (Ed.), *Antropología contemporánea: intersecciones, encuentros y reflexiones desde el Sur* (pp. 147-181). Temuco: Ediciones de la Universidad Católica de Temuco.

- Restrepo, E. (2021). ¿Negro o afrodescendiente? Debates en torno a las políticas del nombrar en Colombia. *Perspectivas Afro*, 1(1), 5-32.
- Santos, B.S. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.
- Walsh, C. (2012). Interculturalidad y (de)colonialidad del poder: Perspectivas críticas y políticas. *Viçao Global*, 15(1-2), 61-74.

Eloy Gómez-Pellón
Universidad de Cantabria

Gunther Dietz
Universidad Veracruzana