

“Antropologías del mundo”: interrogantes

Johannes Fabian

Podría el tema de este libro y del simposio sobre el cual se basó, reformularse en una serie de preguntas? ¿Necesitamos pensar las antropologías del mundo en lugar de o en adición a la antropología del mundo? ¿Pueden y deben los centros de la disciplina renunciar al poder o evitar crear estructuras hegemónicas que impidan el surgimiento de las antropologías del mundo? ¿Deberían ser tomados como representantes de la antropología mundial –en singular– las instituciones que están localizadas y los individuos que son empleados en los supuestos centros de la disciplina? Y, si es así, ¿podría, sin embargo, esperarse un apoyo de estos a la causa de las antropologías mundiales –en plural–? ¿No será que algunas clases de antropologías del mundo ya están siendo practicadas, y sobre las cuales no se puede negar el reconocimiento disciplinario, aunque éstas se definan a sí mismas como en contra del discurso y de la práctica dominante de la antropología?

Si ustedes, o mejor, si nosotros llegásemos a estar de acuerdo en que esta serie de preguntas resumen acertadamente lo que los antropólogos necesitan discutir, yo me encontraría molesto. No porque mi catálogo de preguntas pueda estar incompleto –y quizás sea inadecuado¹, sino porque parece improbable que los organizadores, el patrocinador o los participantes del simposio hayan respondido de manera negativa a estas preguntas. Por el contrario, una perspectiva afirmativa al respecto no proporciona una buena oportunidad para tener un debate crítico.

1 ¿Cuál es el rol de las asociaciones nacionales y supranacionales en todo este asunto? Decidí que esta pregunta debería añadirse a la lista luego de haber tenido la oportunidad de observar una reunión reciente de los presidentes de asociaciones antropológicas nacionales e internacionales en Recife, Brasil, en el mes de junio de 2004 –patrocinada también por la Wenner-Gren Foundation–.

Debo confesar que la presentación de los organizadores del simposio inicialmente me dejó paralizado, dado que formulaba un programa al cual yo no podía sino respaldar. Quise no participar. Sólo después de mucha agonía comencé a ver la forma de llegar a alguna posible contribución. Se me ocurrió que nuestra discusión podría dar algunos resultados desde el planteamiento de un número de preguntas, aparentemente simples pero fundamentales, sobre la antropología. Estas son preguntas que no pueden tener como respuesta un simple sí, o un no, dado que no se trata de decir si esta o aquella acción debe tomarse, o de si nosotros pensamos que este o aquel desarrollo ha ocurrido. Su sentido más bien es alentar la reexaminación de lo que usualmente no se dice cuando cada uno de nosotros consideramos el trabajo de un o una colega.

¿Quién?

¿Quién es –pertenece a, representa a– la antropología? Hace un siglo, una posible respuesta podría haber sido una lista de nombres –lo suficientemente corta para que la recordaran aquellos incluidos en ella–. Hoy, luego de que la lista ha crecido enormemente, también es posible citar nombres, pero el resultado, interesante como podría serlo para una promoción comercial o para la vigilancia gubernamental –para aquellos que quieren vendernos algo o mantener un ojo sobre nosotros–, difícilmente sería considerado como significativo para quienes no están en la lista. Cuando hacemos la pregunta “¿quién?”, la interrogación se posa no sobre una acumulación de practicantes certificados, sino sobre agencias; esta es la pregunta que debemos hacer cada vez que nos reunimos, de la forma en la que lo hicimos durante el simposio, para discutir posibles caminos de acción.

¿Quién actúa cuando es practicada la antropología? La historia y la teoría de la ciencia parecen tener una respuesta preparada: la agencia en antropología está localizada en sus organizaciones y en el reconocimiento como una disciplina académica. Es cierto, los antropólogos siempre han encontrado difícil reconocerse a sí mismos en lo que Thomas S. Kuhn llamó una “ciencia normal”; pero a la larga asentimos esta visión cuando nos presentamos de forma colectiva a nosotros mismos como una disciplina. La reflexión crítica ha denunciado de manera reiterativa el carácter hipócrita, no solamente de la gran afirmación señalada en la presentación de los organizadores del simposio –el postulado de ser una

disciplina universal a pesar de sus raíces occidentales—, sino también sobre el hecho de que hemos estado viviendo con contradicciones de carácter fundamental entre el discurso y la práctica en la investigación.²

Luego de décadas de este tipo de críticas estamos preparados para prever otra respuesta más radical a la pregunta sobre la agencia en antropología. Aunque podríamos asumir que haber sido imperial es un predicamento de toda la ciencia “occidental”, nuestra disciplina indudablemente adquirió un rol y un estatus especial en esta constelación. Histórica y teóricamente nuestro objeto de estudio —un objeto *hecho* tanto o más como es encontrado— han sido las poblaciones que representamos como *el otro*. Podríamos sentir remordimiento y lamentarnos por el hecho, como yo lo hago, de que esta crucial reflexión esté en constante peligro de evaporarse en las nubes de conversaciones de moda alrededor de la “otredad”; sin embargo, esto no debería hacernos abandonar una visión del *agenciamiento* que en esencia es dialéctica. La antropología puede ser explicada en términos de lo que un antropólogo hace —tal y como uno de los profesores de mi generación definió la disciplina—, pero los antropólogos hacen lo que hacen, al hacerlo con y —tal vez algunas veces— sobre otros —más adelante argumentaré por qué esto no es invalidado por una “antropología nativa” o por una “antropología de Occidente”—.

Empíricamente los antropólogos basamos nuestro derecho de validación en el campo en la interacción directa con aquellos a quienes estudiamos. Se puede decir que la autoridad etnográfica reposa sobre el hecho de “haber estado allá”, lo que es equivalente a fundarse en nuestra presencia. Pero, ¿en qué podría contar nuestra presencia, si no fue igualada por la presencia de aquellos a quienes estudiamos? Ni la presencia de ellos ni la nuestra, constituyen un hecho físico o natural —ni tampoco lo es la intersubjetividad, como una condición de la interacción comunicativa—; aquélla debe alcanzarse y siempre es precaria.

Recientemente han tenido lugar algunos cambios de consideración. La capacidad de leer y escribir y la modernidad ya no funcionan como líneas de demarcación entre “nosotros” y “ellos”. Tomemos el caso de la historia, sobre el cual me he detenido en mi propio trabajo en el Congo. En un momento dado, el proyecto de historia africana pudo haber girado alre-

2 Este punto lo traté de demostrar en mi trabajo *Time and the Other* (Fabian 2002a).

dedor de los datos y los métodos considerados apropiados, y así seguir las reglas y alcanzar los estándares de la historiografía académica. Ahora enfrentamos una situación en la cual la antropología atrae a la historia como un campo complementario –y viceversa–, pero en la cual las dos disciplinas tratan con la historia popular como una práctica relevante (Fabian 2001: cap. 4). En otros campos de estudio como el de la religión, las artes visuales, el teatro y la danza, y en el de la curación y la medicina, sucede algo similar. Todos los –alguna vez– objetos de estudio de la antropología han comenzado a ser reconocidos como sujetos y como co-productores de conocimiento. Si las líneas de demarcación entre quienes conocen y quienes son conocidos se desmoronan, ¿qué sucede con el “quién” que vale para el agenciamiento? Lo menos que se puede decir es que cualquier proyecto de práctica de la antropología debe tener en cuenta que estas transformaciones ya han ocurrido. No hay un piso académico seguro en el que podamos refugiarnos para reflexionar sobre nuestros problemas.

Lo anterior le da otro giro a la pregunta por el “quién”. En más de una ocasión, mi trabajo etnográfico me ha permitido hacer afirmaciones como ésta: “¿Quiénes somos nosotros para ‘ayudarlos’? Nosotros necesitamos de la crítica para *ayudarnos* a *nosotros* mismos –revelación de las mentiras colonialistas, de los efectos del capitalismo, de las ideas equivocadas del cientificismo y de todo lo demás–. Por supuesto, la clave es que el ‘nosotros mismos’ debe referirse a ellos y a nosotros” (Fabian 1991: 264). De ahí que todo lo que nosotros practicamos de manera concreta y específica debe ser concebido dialécticamente como universal. Es en este sentido como deberíamos continuar sosteniendo el ideal de la antropología como una ciencia universal de la humanidad; pero persuadida por el triste destino de que una concepción abstracta de universalidad ha sido un constructo ideológico en el curso de la historia de nuestra disciplina. Tal perspectiva haría legítimo considerar la aparente noción contradictoria de unas “antropologías del mundo” como proyecto antropológico.

¿Cuándo?

Otra afirmación que quisiera hacer es que la transformación de más largo alcance en los últimos años, emprendida para afectar la antropología ha sido su “temporalización”. Decir que esto es algo nuevo podría causar incredulidad, dado que el inicio académico de la antropología se definió por los

paradigmas del evolucionismo y el difusionismo —la historia natural y la historia cultural, respectivamente—. Sin embargo, como lo he tratado de exponer en *Time and the Other*, el evolucionismo y el difusionismo, así como sus sucesores —ya sea el funcionalismo, el estructuralismo o el culturalismo—, se han difundido a través de un pensamiento espacial. La “diferencia” fue imaginada como distancia, al igual que la “identidad” lo fue como sistémica y como “una frontera que mantiene” y, de ahí, como algo territorial. Aquello cohabitaba con concepciones territoriales sobre nuestras prácticas de investigación como el trabajo de campo, y se reflejaba en géneros escritos tales como la monografía.

Entre los signos más obvios de temporalización, aparte de la profesionalización de la historia de la antropología, se puede contar su historización.³ Esto fue iniciado y acompañado —luego de tímidos acercamientos con la etnohistoria— por una doble fertilización entre la disciplina histórica y la antropológica, y por ciertas propuestas —inicialmente inspiradas por el pensamiento marxista— acerca de reemplazar o complementar nuestro concepto guía de cultura con el de práctica.

La temporalización también ha ocurrido en el sentido que tiene la creciente atención de los antropólogos sobre el tiempo y la sincronización —*timing*—, tanto en *performances* de la cultura y en el estudio de estos —una conexión que, al menos en mi mente, se impone en sí misma por la necesidad de establecer coetaneidad, cotemporaneidad en la investigación—.⁴ Incluso ciertos enfoques que usan términos espaciales como sus etiquetas son síntomas de temporalización —por ejemplo: “rutas” de James Clifford (1997) y “etnografía multisituada” de

3 En enero de 1986 se llevó a cabo una conferencia patrocinada por la Wenner-Gren en Fez, Marruecos, con el objetivo de reflexionar sobre los efectos que la historización podría tener sobre el concepto de símbolo. Los resultados fueron editados e introducidos por Emino Ohnuki-Tierney (1990), quien también tomó cuenta de la historización del concepto de cultura (2001). Este no es el espacio apropiado para discutir por qué la temporalización y la historización no son la misma cosa; no obstante, considero preciso mencionar que desde mi punto de vista, el primero es más relevante para el tema discutido en el simposio sobre “antropologías del mundo”.

4 Ver el trabajo de Hanks (1986) como un ejemplo de cómo la creciente atención sobre el tiempo y la sincronización también ha alcanzado los trabajos de lingüística con orientación antropológica.

George Marcus (1995)—, en tanto que defienden el abandono del enfoque de un “único sitio-territorio” como el principal o único objetivo de la investigación etnográfica.

En el nivel del discurso, específicamente en relación con los usos de la teoría y el debate nunca terminado sobre el significado de cultura, la temporalización es articulada —aunque de ninguna manera resuelta— en argumentos sobre la necesidad de hacer la pregunta “cuándo”, y no solamente plantear las usuales “qué” y “¿dónde”? Dos declaraciones pueden ilustrar lo anterior. La primera, relacionada con la teoría, la formulé de la siguiente manera en una charla introductoria en un taller titulado: “El punto de la teoría”:

La pregunta por el punto de la teoría ha sido siempre escuchada como una pregunta por el *lugar* de la teoría [...]. En concepciones jerárquicas de conocimiento, sean éstas interpretativas o explicativas, hermenéuticas o clasificatorias, el alegato por la teoría es a la larga un tema de reclamación de lugar, usualmente por encima o río arriba de lo que llega a ser el objeto de conocimiento. Esta cualidad posicional de la teorización es demasiado obvia para haber escapado de la crítica. La teoría es entonces denunciada como muestra de relaciones de poder, elitistas, occidentales, masculinas e indudablemente de otras formas de dominación. Pero si la teoría pertenece a las cosas que hacemos en la realidad, entonces debemos dar un paso hacia adelante: la teoría no tiene lugar a menos que tenga un tiempo. En el mundo real la *teoría sí sucede* [...].

[Nosotros necesitamos] reflexionar no tanto sobre el lugar de la teoría, como en su tiempo, es decir, en los momentos de producción del conocimiento, desde la investigación hasta la escritura, y en los cuales debemos tomar una posición; momentos que determinan cómo llegamos de una declaración a la otra, de una historia a la siguiente y, en efecto, de una frase a otra (Fabian 2001:4-7).

La segunda declaración la encontré en la introducción de un ensayo colectivo titulado “Una conversación sobre la cultura” en un número reciente de la revista *American Anthropologist*:

Desde hace ya décadas la cultura ha sido una temática discutida por los antropólogos: *qué* significa y *qué* no; *si* debe o no, constituir un concepto central de la disciplina. Este ensayo da nuevos pasos por fuera de estos argumentos para reformular el tema y nuestra aproximación a éste. Explora *cuándo* hace sentido usar el concepto cultural (Borofski *et al.* 2001: 432).

La coincidencia es sorprendente. Hasta donde puedo ver, sin embargo, aunque los coautores de Borofski están unidos por una concepción anti-esencialista de la cultura, no ubican de manera explícita la temporalidad en el proceso de la teorización, a excepción tal vez de cuando sugieren que el distanciamiento del “*qué*” pudo haber sido inspirado por la filosofía americana pragmatista (Borofski *et al.* 2001: 441-442). Ninguno de los autores que participan en el texto parece recordar que una concepción de la cultura orientada por la praxis fue defendida décadas atrás por Zygmunt Bauman (1973) en un libro seminal pero olvidado, en el cual este autor da un paso adelante al insistir en la naturaleza retórica –y añadiría yo, política– de los debates sobre cultura.

Como yo lo veo, un rol que las “antropologías del mundo” pueden desempeñar es el de continuar retando el “concepto central” de nuestra disciplina. Las oportunidades para marcar una diferencia en tales debates podrán incrementarse en tanto se sigan planteando preguntas sobre el “*cuándo*”, en relación con la sincronización performativa e histórica. Por supuesto, es preciso entender que nuestro interés en las antropologías del mundo no está en que lleguen a ser un “estado de los acontecimientos”.

¿Dónde?

Hubo una época en que la respuesta a la pregunta “*dónde*”, dirigida a la práctica antropológica, habría sido: “*donde sea*”. Si usted era un estudiante de antropología, se le habría dicho que hiciera su antropología en cualquier parte; si usted era un sujeto estudiado por la antropología, el conocimiento obtenido de usted hubiese sido almacenado y usado en cualquier lugar. Gran parte de esto ha cambiado. Hacer antropología “*aquí*” ha llegado a ser considerado como algo aceptable. Una porción creciente del trabajo en nuestra disciplina se está llevando a cabo por investigadores nativos en sociedades contemporáneas

(ver Jacobs-Huey 2002). Por supuesto, las connotaciones ambiguas de “nativo” lo llevan a uno a sospechar que ser nativo en una sociedad occidental y ser nativo en las sociedades que habían sido los principales objetivos de la antropología, están lejos de llegar a ser la misma cosa.⁵ Aquello nos conduce a cuestionamientos que se posan sobre el centro de interés de las antropologías del mundo.

Practicar la antropología puede ser una tarea heroica, digamos, para nuestros mal remunerados colegas africanos, quienes trabajan para instituciones pobremente equipadas, y con escasos recursos para la investigación o para viajes, si es que los tienen. En este y en otros muchos ejemplos de la vida académica hecha lejos de los centros metropolitanos, podemos ver que la inequidad está determinada por la ubicación; ciertamente esta es la forma en la que a menudo es expresada. Más son las políticas y las economías, y no la ubicación, las que causan la desigualdad. No existe tal cosa como una periferia geográfica “natural”. Más aún, ¿quién dudaría que la inequidad, tal vez en diferentes formas y grados –sobre las bases de género, raza, etnicidad, etcétera–, puede ser infligida y experimentada en lugares que son reconocidos como centros? Por supuesto, uno todavía puede temer, de manera pesimista, que nociones cuyas naturalezas políticas se esconden detrás de fachadas cuasicosmológicas –es el caso por ejemplo de conceptos como el de “sistema-mundo” o “globalización”–, continúen operando en donde sea que la antropología se reproduzca. Supongamos que la opresión y la explotación dejaran de existir... ¿produciría esto necesariamente que renunciaríamos a pensar en términos de centros y periferias?

O tomemos la idea generalmente aceptada que postula la nación como dada y busca entender la antropología como si consistiera de una multitud de “tradiciones nacionales” o de “estilos”. La reflexión de que nuestra disciplina opera –más que cualquier otra– bajo condiciones y limitaciones culturales, puede contarse como un logro de carácter crítico. Al

5 Ser nativo de una “sociedad occidental” ejemplifica un predicamento que puede ser compartido, aunque no en todo respecto, por otros –japoneses, chinos, indios, latinoamericanos... la lista puede al menos ser tan larga como las nacionalidades que están representadas en este simposio de la Wenner-Gren-. Y esto lo lleva a uno a preguntar si el término “nativo” es de alguna utilidad para el debate de las antropologías del mundo, a menos que éste sea concretizado como lo he tratado de hacer en lo que sigue.

mismo tiempo, éste lleva consigo todos los problemas de un concepto de cultura, cuya historia ha estado atada fielmente al Estado-nación como realidad política y como un proveedor de identidad colectiva —esta es otra reflexión formulada por Zygmunt Bauman—. Para poder trabajar por unas “antropologías mundiales” será necesario que confrontemos estos cuestionamientos. Inevitablemente será un trabajo que será alcanzado por una lucha política cuyas perspectivas políticas se constituirán en motivo suficiente para producirnos pesadumbre y pesimismo.

Estos asuntos lucen diferente en relación con las perspectivas de nación y con la de libertad individual. Lo que yo veo, o lo que quiero creer, es que la antropología ha logrado que muchos de sus practicantes se conviertan en transnacionales, es decir, en científicos cuyo estado de ánimo ya no es fijado por una identidad nacional sin cuestionar. Por supuesto, ser transnacional es un logro individual en tanto que va de la mano con aspectos biográficos, con competencias en el manejo de varios idiomas y culturas, con distintas experiencias de trabajo y con redes de cooperación profesional cercanas y amistades duraderas. Sin embargo, el transnacionalismo individual que alcanza una “masa crítica” está destinado a tener un impacto colectivo; y ese sería el “cuándo” de su significancia para las antropologías del mundo.⁶

La idea de un sujeto transnacional —o un agente— recuerda la pregunta por el “¿quién?”. Incluso puede ser relevante para pensar el “dónde” de la antropología. Abre un prospecto de alternativas a los grupos y asociaciones profesionales existentes. Se pueden prever —o soñar— escenas antropológicas; cambiantes pero vitales asociaciones semejando escenas literarias o artísticas que generan la creatividad. Podemos comenzar a vernos a nosotros mismos practicando antropología no tanto en “campos” o “terrenos” profesionales, sino en *arenas* de trabajo y juego intelectual agonísticos. *Arena*, como un concepto que en primera instancia refiere a espacio, es también un concepto de tiempo: de eventos que ocurren, de momentos de intensidad

6 Luego de escribir esto descubrí que hay un profesorado en antropología transnacional en la Universidad de Oxford, Inglaterra, presidido por Steven Vertovec. Ver por ejemplo su reciente libro sobre cosmopolitanismo (Vertovec 2002), el cual aún no he podido consultar. Mi intuición es que esta nueva especialización está interesada más con el transnacionalismo como un objeto de estudio que con el transnacionalismo como una característica de nuestra disciplina.

que no son alcanzados fácilmente por fuera de la *arena*. Se podría señalar que las arenas ya existen en la forma de simposios como el que promovió la realización de este libro, y todos sabemos cuán importantes son las reuniones profesionales para experimentar nuestra disciplina como real y asimismo para mantenerla viva. Como algo que merece ser promovido, las escenas y las arenas deberían abrir una perspectiva para las antropologías del mundo. ¿Deberían tal vez las antropologías del mundo, ser imaginadas como eventos y reuniones más que como instituciones u organizaciones?⁷

Finalmente, si hace una década o dos las discusiones sobre el espacio de la antropología se habrían interesado en temáticas como territorio, campos, relaciones de centro-periferia, hoy debemos enfrentarnos con el espacio virtual que ha sido abierto por Internet y su expansión. Las actitudes académicas sobre este nuevo medio todavía permanecen ambiguas. Internet se ha celebrado como el amanecer de una época en la que la información y el conocimiento serán democratizados; ha sido condenado como el fin de la vida intelectual letrada tal y como la hemos conocido a través de los tiempos. Pero aquí como en cualquier otra parte la prueba está en el pastel. ¿Qué podemos hacer con Internet? Mi experiencia práctica propia —y que muchos otros pueden reconocer como la suya— comenzó con el procesador de palabras, un gran avance para alguien que nunca había podido pensar con una máquina de escribir. Luego avanzó con el correo electrónico, más por la fuerza de las circunstancias que por un ejercicio de elección; el correo regular de repente había menguado a catálogos de editoriales y a efímeras cartas administrativas de mi universidad. Luego me gradué en el manejo de motores de búsqueda y catálogos de bibliotecas en línea —todavía utilizo un poco de tiempo “surfeando” y casi nada chateando—. No fue sino hasta que un colega y yo reclamamos un lugar en el espacio virtual —una página web—, cuando comencé a vislumbrar algunas de las formas en que Internet soporta el “dónde” de la antropología, tanto de forma práctica como teórica.

Algunas consecuencias prácticas del Internet son obvias; consideremos sólo la forma en la que se hicieron los contactos y circuló la información para llevar a cabo nuestra conferencia

7 Esta visión difiere de o al menos completa las propuestas de “institucionalizar” la antropología, discutidas en un forum durante las reuniones de la AAA en el año 2001, tal y como lo reporta June Nash (2002).

sobre “antropologías del mundo”. Podemos estar ahí para cada uno de nosotros, independientemente del lugar en el que cada uno nos encontremos –lo anterior, sin embargo, no debería hacernos ignorar algunas consecuencias menos obvias, como quién es excluido o, al menos, quién se encuentra en desventaja por no tener acceso a Internet. ¿Son la velocidad y la facilidad en la comunicación aspectos inequívocamente positivos para el trabajo intelectual que requiere tiempo?–.

Menos obvias, pero más excitantes son las posibilidades ofrecidas por Internet que seguro afectan nuestras prácticas etnográficas, por ejemplo. Con esto no me estoy refiriendo a la recolección de información y a su almacenamiento posibilitado por el uso del computador portátil en el trabajo de campo o a la aplicación en casa de programas para su procesamiento y análisis, ninguno de los cuales necesariamente depende de Internet. Quisiera reportar brevemente el descubrimiento que hice durante el proceso de configurar un archivo virtual de textos en una página de Internet dedicada a la relación entre lenguaje y cultura popular⁸, proyecto en proceso de construcción y todavía en un estado muy embrionario. El proyecto tiene un especial significado para la antropología centrada en el lenguaje y los textos; pero considero que es relevante, en términos más generales, dado que la etnografía, independientemente del enfoque tomado, está mediada por un material textual. Mi descubrimiento es que un archivo virtual crea una nueva y diferente clase de presencia de los textos –aquí está nuevamente la pregunta por el “dónde”–, que cambia las condiciones para una práctica en la que todos estamos envueltos: la escritura etnográfica y su publicación. La reflexión sobre unas condiciones tan transformadas me ha llevado a predecir que un viejo género de escritura, el comentario, probablemente emergerá en una nueva forma (Fabian 2002b).

La presencia de textos etnográficos en Internet por supuesto no está limitada a una “presencia para nosotros” –el archivo virtual es en principio accesible a cualquiera–; muchos de aquellos a quienes estudiamos han reclamado su lugar en Internet con páginas y grupos de chat, y ahora están produciendo un cuerpo considerable de textos y hemos comenzado a observar disertaciones fundamentadas sobre esta clase de información etnográfica (ver, por ejemplo, Franklin 2001). El lugar o los lugares de la antropología en el espacio virtual están lejos de ser bien entendidos –especialmente si consideramos

8 *Language and Popular Culture in Africa*, www2.fmg.uva.nl/lpca

que además de los textos, los archivos virtuales también dan cabida a grabaciones de sonido y video—, y es evidente que necesitan nuestra atención crítica constante. Pero no puede dudarse que esta nueva clase de “dónde” tendrá que ser considerada en un proyecto sobre las antropologías del mundo.

¿Qué?

A medida que las preguntas se acumulan es difícil mantenerlas separadas. Si nuestras observaciones en los cambios de la antropología, evidenciadas cuando reflexionamos sobre el “quién”, “cuándo” y “dónde” tienen algún mérito, y si las preguntas están verdaderamente conectadas de tal forma que muchas de las respuestas acartonadas a las que estamos acostumbrados ya no son válidas, entonces debemos estar preparados para lo inesperado cuando nos preguntemos el “qué” de la antropología.

Llega a ser difícil ir atrás en el tiempo y ponerse en el marco mental de nuestros predecesores, quienes creyeron tener la certeza de estudiar un objeto que habían encontrado en lugar de haberlo creado: las sociedades/culturas primitivas —luego identificadas como tradicionales, premodernas, en desarrollo—. El hecho de que las sociedades etiquetadas como primitivas fueran el objetivo también de una expansión imperialista hicieron que en primera instancia el conocimiento antropológico fuera deseable y luego sospechoso, cuando los mismos procesos que fueron puestos en marcha para colonizar a la gente primitiva resultaron en la terminación de la colonización directa. Las condiciones para el ejercicio del trabajo de campo cambiaron, y lo mismo sucedió con el objeto o los objetos de investigación. El “cuándo” comenzó a tener un rol decisivo al determinar el “qué” cuando el reconocimiento de la contemporaneidad de todas las sociedades y culturas se aclaró sobre nosotros —por razones epistemológicas— o fue forzado sobre nosotros —por desarrollos tecnológicos o políticos—. Yo sostendría que el reconocimiento de la contemporaneidad, ganada por la antropología a medida que fue descolonizada, le permitió a nuestra disciplina mover su atención a la sociedad moderna: “estudiando nuestras propias sociedades” es la frase más diciente de este giro. “Diciente” porque aunque puede ser eurocéntrica la mayor parte del tiempo, también puede ser la manifestación de un detallado cambio en la comprensión del “quién” de la antropología (recordemos lo que afirmé algunas líneas antes sobre “nosotros siendo ellos”).

Por radicales que sean estas transformaciones, parece que todavía tienen intacta la agenda tradicional de los sujetos etnográficos (otro aspecto del “qué”) y a pesar de la adición de importantes consideraciones como el género, el alfabetismo, la cultura material, los medios, y la ecología. Los mitos y las cosmologías, la religión y el ritual, la magia y la brujería, los cacicazgos y los clanes, el parentesco y las alianzas, los regalos y el intercambio son prácticas persistentes, o también son redescubiertas como prácticas inesperadas de la modernidad. ¿Significa esto que la antropología no se ha reformado con respecto a tener una mirada metropolitana, una perspectiva ilustrada inspirada en lo que G. Gusdorf llamó el mito-historia de la razón?

Reflexionando sobre mi propio recorrido, el cual ha incluido estudios sobre lenguaje, religión, el trabajo, las artes visuales y preformativas, y la memoria colectiva, siento un cambio que puede ser de interés en un debate sobre las antropologías del mundo. Nuestra disciplina, la cual comenzó como el estudio de la diversidad y las similitudes de la vida humana (de ahí el énfasis en las costumbres, las tradiciones, las estructuras, y los sistemas), ha llegado a ser una ciencia sobre las formas de *supervivencia* humanas. Es por esto que el concepto de práctica parece ser más clave que el de cultura; el por qué conceptos como estrategias y proyectos parecen acomodarse mejor a las acciones que observamos que los de hábitos y esquemas; el por qué resistencia muy a menudo describe mejor la acción colectiva que el concepto de conformidad; el por qué conceptos como producción e innovación nos interesan más que reproducción y tradición, política más que estética, hibridación más que pureza o autenticidad, esferas de interacción más que territorios y fronteras. No quiero que esto sea malentendido. Martillar en un lado de estas oposiciones puede llegar a ser tan aburrido como martillar en el otro. Cultura, tradición, identidad, autenticidad, y las demás están atados a permanecer como sujetos perennes de cuestionamiento; es sólo porque los necesitamos para mantener una tensión dialéctica, sin la cual el cuestionamiento antropológico dentro de los más oportunos temáticas podría recaer en una rutina positivista.

Esto no es tan sólo un malabarismo gratuito con posibles oposiciones. Hay un tiempo (un “cuándo”) que requiere –para volver a un ejemplo de mi propio trabajo–, discutir a favor de un concepto de cultura *popular* en contra de todas las corrientes (*tout court*) de cultura, porque el primero nos hace descubrir creaciones culturales sobre las cuales el último nos deja a

oscuras (Fabian 1998). Después de todo, es indisputable que como etnógrafos de culturas africanas dedicamos muy poca atención o ninguna a la música contemporánea africana o al teatro, o a la pintura, y que hoy en día lo seguimos haciendo. Estoy seguro que la mayoría de los lectores podrán aportar otros ejemplos sobre este punto.

Las antropologías del mundo, de la manera en la que han sido previstas en nuestro simposio, parecen estar predestinadas al estudio de la vida humana como supervivencia. El compromiso social y político casi que dicta esta cambio de perspectiva. El compromiso yace por cuenta individual del antropólogo, y puede tener efectos en su esfera de acción, en la manera en la que la antropología es llevada a cabo. Al mismo tiempo deberíamos tener en mente cambios que pueden ser más difíciles de alcanzar, al punto de que estos redefinen el “qué” de la antropología.

¿Cómo?

Para introducir mi última pregunta –bueno, penúltima–, tal vez es útil recordar que históricamente el “cómo” fue una de las primeras preguntas propuestas. Esto sucedió en el principio de un periodo de reflexión sobre nuestra disciplina y que, eventualmente, nos llevó a pensar sobre las antropologías del mundo. Una crítica radical sobre la ética y las políticas de la antropología puede haber sido la respuesta más inmediata y más ampliamente compartida sobre su predicamento poscolonialista. El logro más duradero, sin embargo, ha sido la reflexión en torno a que no podemos esperar cambios en el “qué”, a menos de que consideremos y cambiemos las perspectivas establecidas alrededor del “cómo” en la práctica antropológica.

Desde mi perspectiva, este fue el momento en el que nuestra disciplina dejó de tomar en préstamo teorías y métodos desarrollados en otros campos o disciplinas –o a adherirse a ideas confusas como la de que la observación participante era nuestro método distintivo–. Nos pusimos serios con la epistemología, es decir, sobre las condiciones específicas de producción del conocimiento antropológico basado en un trabajo empírico que nosotros llamamos –de manera no muy apropiada– etnografía. Este no es el lugar para recorrer con detalle lo que ha ocurrido sobre este tema desde la década del sesenta. Permítaseme mencionar tan sólo un punto de partida que fue crucial y que brevemente describe, como yo lo veo,

una serie de pasos o cambios que nos conducen el presente estado.

El comienzo del cual estoy hablando llegó cuando caímos cuenta de que en la clase de trabajo empírico que llegamos a considerar como distinto, y también fundamental de nuestra disciplina —el trabajo de campo—, no simplemente recogíamos información. La etnografía es un producto de la interacción, con el habla como su principal medio, aunque no el único; es dialógica. Lo que extraemos de la investigación como “datos” o “información” algunas veces es encontrado, y muy a menudo es creado. Como documentos de eventos comunicativos, nuestros materiales no son simplemente la molienda para molinos analíticos. Los documentos deben ser interpretados, ubicados en su contexto y sopesados de acuerdo con las circunstancias y las condiciones bajo las cuales fueron producidos.

Este deberá ser suficiente como un recordatorio del momento en el que tomamos distancia del positivismo y del científicismo. A lo anterior le siguieron otros pasos. El énfasis en la comunicación y el lenguaje-en-acción, nos permitió darnos cuenta de qué tanto del conocimiento cultural y, por ende, de la etnografía es performativo; a menudo, lo que aprendemos no se presenta como respuestas a nuestras preguntas, pero sí es decretado en y mediado por eventos que nosotros podemos accionar pero no realmente controlar —cada simple entrevista que hacemos es tal evento performativo—. De manera similar, el interés por la interpretación y la hermenéutica nos puso en alerta sobre el positivismo *naïve*—ingenuo—, concerniente con las relaciones entre investigación y escritura en la producción del conocimiento etnográfico. En el mejor de los casos, este “giro literario” nos hizo más científicos en tanto que agudizó nuestro conocimiento sobre la significancia epistemológica sobre la presentación y la representación. En resumen, el poner atención en el “cómo” nos ayudó a ver de manera clara el “cuándo” de nuestro trabajo —su contingencia histórica—, así como también el “quién” —es decir, los roles que la autoridad y el poder tienen cuando pronunciamos nuestro discurso sobre aquellos a quienes estudiamos—.

La revolución epistemológica que acabo de trazar en sus líneas más elementales tiene al menos un consecuencia práctica para el proyecto de las antropologías del mundo. Aunque tiene puntos de encuentro con la reluctancia y la oposición (ver, por ejemplo el debate sostenido sobre la naturaleza “científica” de la antropología en el *Anthropology News* de la AAA),

debemos admitir que el “cómo” de nuestra disciplina ya no está garantizado por la existencia de un “método científico” unificado. O, si existe un método, éste no es concebible como uno ahistórico o apolítico. Y eso significa que los intereses hegemónicos, metropolitanos, ya no pueden esgrimir un instrumento que fue muy insidioso porque fue considerado como neutral y objetivo. La revolución epistemológica nos ha proveído espacios de libertad en los cuales nos podemos mover de manera innovativa, productiva e incluso amena –algo que, sin embargo, no debemos confundir con la seudo arbitrariedad liberal que va debajo del nombre posmodernismo–.

¿Y entonces?

Los coordinadores de nuestro simposio terminaron su propuesta programática con media docena de preguntas para que fuesen respondidas por los participantes. Yo respondí sus preguntas con las mías porque no tenía listas las respuestas a las suyas. Para decir algo no trivial sobre las antropologías del mundo, necesito recalcar y ensayar lo que sé sobre y cómo he experimentado la antropología. Ahora quisiera añadir algunas pocas anotaciones autobiográficas.

Después de ser socializado en la etnología austriaco-alemana, llegué a ser un sobreviviente del entrenamiento antropológico en los cuatro campos tradicionales durante la década del sesenta. Luego siguió más de una década dividido, aunque de forma desigual, entre la decidida enseñanza en instituciones metropolitanas en Estados Unidos y en un departamento de la Universidad Nacional de Zaire –la cual iba en un proceso completo de descolonización–. Cuando me trasladé a los Países Bajos, luego de otros cinco años en un colegio de élite en Estados Unidos, encontré por primera vez una situación en el cual el marxismo era una ortodoxia. Para mí esto era tan inusual, que inicialmente fallé en reconocer que este era el caso. Esto fue bueno porque me permitió estar salvo de efímeras disputas doctrinales. La distancia continuó siendo la actitud más práctica a lo largo de mis años en los Países Bajos. Ni mi entrenamiento en Norteamérica ni mi ciudadanía alemana me hicieron atractivo a aquellos de mis colegas que buscaban, o habían encontrado, su hogar intelectual en una particular antropología nacional –lo cual era comprensible; después de todo, los antropólogos alemanes, aunque no bajo ese rótulo, habían estado en la vanguardia de nuestra disciplina cuando todavía tenían vínculos directos con la empresa

colonial—. Sin embargo, también debo mencionar que nunca encontré el menor obstáculo en contra de que yo orientara mi trabajo de manera internacional —aunque no sé si esto era resultado de la tolerancia o de la indiferencia—.

Lo que me hizo embarcarme en esta retrospectiva sobre el haber practicado mi profesión en el centro, en la periferia y —como lo recuerdo— en el centro de una periferia, fue preparar una respuesta a una de las preguntas de los organizadores: no, yo no pienso que el concepto de matriz describa de manera adecuada el estado actual de la antropología mundial. No solo es inadecuado; es inapropiado. Nacional e internacional, periférica o central, y las demás prácticas intermedias de la antropología no se relacionan unas con otras de manera taxonómica —lo que para mí implica el concepto de matriz—; éstas no se hacen, no cuadran en un sistema o paradigma. Las prácticas antropológicas ocurren en eventos y en movimientos. Éstas adquieren su identidad colectiva no por suscribirse a un único discurso, pero sí por tener que confrontar un predicamento en común: éstas deben dejarse a sí mismas ser constituidas por la confrontación de un mundo que no es la antropología.

Esto no es lo mismo que queremos expresar cuando discutimos el(los) objeto(s) de la antropología. Yo considero de manera profunda que una visión realística de nuestra disciplina debe reconocer que nuestra clase de ciencia es practicada en presencia de la producción de otras clases de conocimiento. Estas otras clases de conocimiento no están limitadas a otras clases de disciplinas académicas; éstas incluyen lo discursivo, lo performativo, lo estético, y las prácticas políticas de quienes estudiamos. Lo que nos permite comunicarnos con y representar otras prácticas no es —únicamente— nuestro comando de contenidos, el cual cuenta también como dato, o nuestros hallazgos, aquellos que cuentan como el resultado de la investigación; es nuestra habilidad de conversar como conocedores. Y esa conversación también incluye la confrontación con el otro, la discusión, los acuerdos de negociación, el señalamiento de los desacuerdos, así como la concepción de proyectos en común.

Antes de finalizar, déjenme hacer el intento de clarificar conceptualmente la idea de “antropologías del mundo”. Como los organizadores del simposio, no comencé con una definición; disfruté la continua discusión. Tal rompimiento de las reglas de argumentación —“definir sus conceptos antes de utilizarlos”— puede producir objeciones o al menos proporcionar una causa de interés. Por supuesto, uno podría señalar que tales

“reglas clásicas” nunca han dominado la conversación natural, ni tampoco han sido adheridas en la filosofía kantiana. Todavía, incluso cuando intentar dar una definición aceptada de un concepto es una tarea sin esperanza —el debate sobre “cultura” en nuestra propia disciplina ofrece un ejemplo vívido—, indicarla tiene sentido para un comprensión común de un concepto en un debate dado. Aquí está lo que yo sugiero.

Deberíamos tomar las “antropologías del mundo” como un concepto flotante que no pueda anclarse en un sistema y, así si terminara, que perdiera su interés y utilidad. Por qué esto es así y debería ser así tiene que ver con el hecho de que la única función concebible de un concepto como el de “antropologías del mundo” es el de conceptualizar prácticas. Como prácticas, las antropologías del mundo son en sí mismas flotantes. Todo lo que creo haber entendido sobre ellas sugiere que usemos el concepto con el sentido de formular una visión de las antropologías que se hagan en el “lugar” —sea una locación geográfica o geopolítica, un rango en una jerarquía, una posición en escuelas teóricas o metodológicas—, si no irrelevante al menos cuestionable y, por ende, como un objetivo para la resistencia, así como un recurso de innovación.

Si la noción de un concepto flotante todavía los perturba —pues uno podría señalar que los conceptos definidos deficientemente pueden ser las herramientas de los demagogos—, déjenme intentar un último rumbo. Primero, la condición de flotante no significa lo mismo que “mal definido”; aquel es utilizado en contraste con algo que está fijado o enterrado. Por supuesto, tenemos la responsabilidad de ser tan claros como sea posible sobre qué queremos decir cuando hablemos de las “antropologías del mundo”; pero la claridad no puede ser considerada por el reconocimiento de una única instancia —como, por ejemplo, la “ciencia”—, que pueda aliviarnos de la carga de reflexionar críticamente, en el momento de darnos contextos y reglas libres de poder. De todos modos siempre es legítimo adoptar estrategias que hagan las virtudes libres de todo vicio; tal vez el término *flotante* tiene connotaciones indeseables y deberíamos adoptar una etiqueta menos provocativa, tal como “móvil”. Tal vez sí, mientras que esto no nos haga perder de vista nuestro objetivo: comprender y promover prácticas que disputen demandas hegemónicas basadas en el poder más que en la autoridad —demandas que siempre confunden *su* mundo con *el* mundo—.