

CAPÍTULO 1

LA ANTROPOLOGÍA Y EL NICHOS DEL SALVAJE: POÉTICA Y POLÍTICA DE LA ALTERIDAD

La antropología descubrió la globalización antes de que el término se pusiera de moda. Hacia el final de la década de 1970 los cambios en el dinamismo, el volumen, la velocidad y la dirección de los flujos globales afectaron, seriamente, la práctica antropológica debido a su impacto en la posibilidad y relevancia del trabajo de campo. ¿Qué significado tenía hacer trabajo de campo en la India cuando había tantos hindúes en New Jersey? ¿Todavía se podía pretender que los pueblos no Occidentales estaban intocados por el poder del Atlántico Norte y que, verdaderamente, constituían aislamientos culturales? Entonces, a mediados de la década de 1980, cuando el postmodernismo anunció, cada vez con voz más alta, la muerte de las grandes narrativas asociadas con la modernidad Occidental varios antropólogos trataron de reevaluar la etnografía —tanto el trabajo de campo como la escritura— en relación con las pretensiones, cada vez más sospechosas, inherentes a esas narrativas; no sólo continuaron la crítica del progreso iniciada por antropólogos anteriores sino que se involucraron con una crítica de la representación que abordó, directamente, principios fundamentales de la práctica antropológica. La nueva oleada de desafíos planteada por los cambios acontecidos dentro y fuera de la academia requirió una arqueología de la disciplina y un examen cuidadoso de sus premisas implícitas.

Desde 1982 hasta comienzos de la década de 1990 uno de los intentos más poderosos de ese reexamen en los Estados Unidos es lo que llamo, en síntesis, la crítica postmodernista de la antropología. El rótulo es un atajo conveniente: incluye académicos que nunca se vieron como parte de un solo movimiento. De hecho, el postmodernismo nunca fue una escuela en antropología. Más aún, la melancolía postmodernista de la década de 1980 ha sido superada en la antropología, como en otras partes, por la euforia, la rabia o la confusión impulsadas por el surgimiento de las narrativas de la globalización —un cambio que debemos incorporar en nuestra evaluación de la globalización, a pesar de que sea temporal (Capítulo 3).

Sin embargo, la reevaluación de la representación y los reclamos por una crítica cultural de la disciplina y por una mayor reflexividad individual que proliferaron en la década de 1980 ofrecieron un conjunto diagnóstico de los problemas antropológicos y un conjunto relacionado de soluciones. Unas décadas después ambos conjuntos todavía son instructivos a pesar de, o debido a, sus limitaciones. Su crítica también es instructiva porque muchas de las sensibilidades y presupuestos del postmodernismo —sin contar el ánimo sombrío— han pasado a formar parte, desde entonces, de las formas como la antropología aborda la globalización. Sin embargo, el conjunto diagnóstico de la crítica postmodernista se queda corto en la construcción de la arqueología que, correctamente, considera necesaria porque tiende a tratar la disciplina como un discurso cerrado. Igualmente, el conjunto de soluciones propuesto, desde la reevaluación de la etnografía como texto hasta la mayor reflexividad de los antropólogos como escritores e investigadores de campo, no abordó las relaciones de la antropología con la geografía de la imaginación de Occidente; tampoco cuestionó el nicho del Salvaje.

Este capítulo expande la crítica de ese conjunto doble para presentar un argumento central en este libro. Sostengo que la antropología pertenece a un campo discursivo inherente a la geografía de la imaginación de Occidente. Los tropos internos de la antropología importan mucho menos que este campo discursivo más amplio donde opera y sobre cuya existencia es postulada. Cualquier crítica de la antropología requiere una historización de ese campo discursivo más amplio —y, por lo tanto, una exploración de las relaciones entre la antropología y la geografía de la imaginación indispensable para Occidente. Las nuevas direcciones sólo podrán surgir de los nuevos puntos de vista descubiertos a través de una crítica de ese tipo.

Retos y oportunidades

Las disciplinas académicas no crean sus campos de significación; sólo legitiman organizaciones de significado particulares. Filtran y jerarquizan —y, en ese sentido, verdaderamente disciplinan— argumentos impugnados y temas que, usualmente, las preceden. Al hacerlo continuamente expanden, restringen o modifican, de diversas formas, su arsenal distintivo de tropos, el tipo de enunciados que considera aceptable. Pero las poéticas y las políticas de los “nichos” donde operan las disciplinas no dictan la relevancia enunciativa de estos lugares. No existe una correlación directa entre las “políticas electorales” de una disciplina y su relevancia política. Por “políticas electorales” entiendo el conjunto institucionalizado de

prácticas y relaciones de poder que influyen la producción de conocimiento desde dentro de la academia: las filiaciones académicas, los mecanismos de institucionalización, la organización del poder dentro y entre departamentos, el valor mercantil del prestigio del dicho “publica o perece” y otros asuntos mundanos que incluyen las maniobras que, usualmente, conocemos como “políticas académicas” pero que se expanden mucho más allá de ellas. Las coaliciones de duración variable unen afinidades intelectuales, institucionales e individuales y contribuyen a impulsar a ciertos académicos a la vanguardia de sus disciplinas de maneras que hacen sus voces más autorizadas en el gremio y más representativas de ese gremio en el mundo exterior.

Los cambios en los tipos de enunciados producidos como “aceptables” en una disciplina, regulados —aunque sólo sea en parte— por estas “políticas electorales,” no modifican, necesariamente, el campo más amplio de operación y, especialmente, el contexto enunciativo de esa disciplina. Los cambios en los criterios explícitos de aceptabilidad no alivian, automáticamente, el peso histórico del campo de significación que la disciplina heredó al nacer. Lo más probable es que el peso del pasado se aligere cuando las condiciones sociohistóricas existentes en el momento de su aparición hayan cambiado tanto que los practicantes tienen que escoger entre un olvido completo y un redireccionamiento fundamental. En un momento del tiempo los alquimistas se volvieron químicos o dejaron de ser —pero la transformación sólo pudo ser predicha por pocos alquimistas y aún menos la hubieran deseado.

La antropología no es una excepción en este escenario. Como todas las disciplinas académicas heredó un campo de significación que precedió su formalización. Como muchas de las ciencias humanas ahora enfrenta condiciones históricas de desempeño dramáticamente nuevas. Como cualquier discurso puede encontrar nuevas direcciones sólo si modifica las fronteras dentro de las cuales opera. Estas fronteras no sólo anteceden la aparición de la antropología como disciplina sino que prescriben sus papeles (y la relevancia final de la etnografía) en una dimensión aún no establecida. La antropología llena un compartimiento preestablecido en un campo simbólico más amplio, el “nicho del Salvaje”² de una trilogía temática que ayudó a constituir Occidente tal y como lo conocemos. Una antropología crítica y reflexiva requiere, más allá de la condena autoindul-

2 En los borradores del artículo de 1991 en el cual se basa esta sección usé *Salvaje* con mayúscula cuando el término se refería a una categoría abstracta más que a un sujeto o grupo de individuos específicos e históricos. Esa distinción fue obvia en Trouillot (1991); en este libro usaré la mayúscula por claridad.

gente de técnicas y tropos tradicionales, una re-evaluación de esta organización simbólica sobre la que está postulado el discurso antropológico.

El futuro de la antropología depende, en gran medida, de su habilidad para impugnar el nicho del Salvaje y la *thématique* que lo construye. Es tiempo de que hagamos este cuestionamiento. Más importante aún, las soluciones que se quedan cortas en este reto empujarán a la disciplina hacia la irrelevancia, a pesar de lo seriamente preocupadas que puedan parecer. En ese sentido, los llamados a la reflexividad en Estados Unidos no son producto del azar, la convergencia casual de proyectos individuales; tampoco son una moda pasajera, el efecto accidental de los debates que sacudieron a la filosofía y a la teoría literaria.³ Más bien, son respuestas tímidas, aunque espontáneas —y, por lo tanto, genuinamente americanas—, a grandes cambios en las relaciones entre la antropología y el mundo que la rodea, expresiones provinciales de preocupaciones más amplias, alusiones aún por aprovechar. ¿Cuáles son esos cambios? ¿Cuáles esas preocupaciones? ¿Cuáles las oportunidades?

En términos puramente empíricos las diferencias entre las sociedades Occidentales y no Occidentales son más borrosas que nunca antes. La respuesta antropológica a esta transformación en marcha ha sido típicamente *ad hoc* y fortuita. Los criterios de acuerdo con los cuales ciertas poblaciones son consideradas objeto legítimo de investigación continúan cambiando con los departamentos, las agencias financiadoras, los practicantes e, incluso, con los cambios de ánimo de investigadores específicos. En medio de la confusión cada vez más antropólogos regresan a Occidente con cautela, por la puerta de atrás, después de pagar sus cuotas en otra parte. En general este reingreso no está mejor teorizado que las partidas previas a tierras lejanas.⁴

-
- 3 Por razones de espacio no puedo recordar aquí todas las conexiones entre los debates recientes en filosofía y teoría literaria y las críticas a la antropología en los últimos años. En cualquier caso, nuestras lecturas son demasiado parroquiales —a tal punto que cualquier pensador mayor debe ser traducido a la disciplina por un antropólogo. La antropología tiene mucho más que aprender de otras disciplinas, sobre todo de la historia, la crítica literaria y la filosofía, de lo que asumen los intérpretes reflexivos. Hay lagunas que el lector deberá llenar con el uso adecuado de las referencias bibliográficas.
- 4 Aparte de otras razones el trabajo de campo a largo plazo en el llamado Tercer Mundo, después de la disertación doctoral, se está volviendo más difícil y menos gratificante para la mayoría de los antropólogos. Desafortunadamente, asuntos como la competencia creciente por financiación para hacer trabajo de campo en el extranjero o la proporción, cada vez mayor, de familias con dos carreras, dentro y fuera de la academia, sólo son motivos de buena conversación. Los practicantes tienden a

Mientras algunos antropólogos están redescubriendo a Occidente sin siquiera nombrarlo, lo que Occidente significa es un asunto de debate dentro y fuera de las puertas de la academia. La búsqueda reaccionaria por un corpus Occidental de “grandes textos” por parte de muchos intelectuales y burócratas en el mundo anglófono es tanto el reflejo de un conflicto más amplio como la respuesta particular a las incertidumbres producidas por este conflicto. Es interesante que pocos antropólogos hayan intervenido en ese debate; aún menos entre quienes se consideran en la vanguardia de la disciplina se han dignado abordar, directamente, el tema del monumentalismo Occidental, con una o dos excepciones (e.g., Rosaldo 1989). Aún más interesante, la teoría antropológica sigue siendo irrelevante para —y sin usar por— ambos lados del debate sobre los “grandes textos,” a pesar de las referencias retóricas. Hoy en día el enunciado de que cualquier canon elimina, necesariamente, un conjunto no especificado de experiencias no necesita venir sólo de la antropología —gracias, desde luego, a la pasada difusión de la disciplina y, especialmente, a cambios en el mundo y a las experiencias que expresan y motivan esos cambios. Las minorías de todo tipo pueden y expresan sus pretensiones culturales, no con base en teorías explícitas de la cultura sino en nombre de la autenticidad histórica. No entran al debate como académicos —o no sólo como académicos— sino como individuos situados con derechos a la historicidad. Hablan en primera persona, firmando su argumento con un “yo” o un “nosotros” en vez de invocar la voz ahistórica de la razón, la justicia y la civilización.

La antropología fue cogida de sorpresa por esta reformulación; tradicionalmente abordó las diferencias culturales con un monopolio sobre el “discurso nativo,” hipócritamente consciente de que este discurso permanecería como una cita. Es demasiado liberal para aceptar la autenticidad radical de la primera persona o la reversión conservadora a las verdades canónicas —eso explica su silencio teórico.

Me parece que el silencio es una abdicación precipitada. Por lo menos, la antropología debería ser capaz de iluminar el mito de un canon Occidental incuestionado sobre el cual se postula el debate.⁵ Al hacerlo cier-

ignorarlos en las evaluaciones escritas (y, por lo tanto, “serias”) de las tendencias disciplinarias. La sociología de nuestra práctica es percibida como un tabú; sin embargo, véanse Wolf (1969), cuyos llamados tempranos por una sociología de ese tipo fueron ignorados, y Rabinow (1991).

5 En ese sentido me aparto de la formulación de Renato Rosaldo (1989:223) de que el dominio conservador “ha distorsionado lo que antes fue un debate saludable.” Lo que cierto tipo de antropología puede

tamente socavaría algunas de sus premisas; pero ese riesgo es un aspecto inherente a la actual oleada de cambios: sus numerosas oportunidades son inseparables de sus numerosas amenazas. En ninguna otra parte esta combinación de amenazas y oportunidades es tan flagrante como en la admisión postmoderna de que las metanarrativas Occidentales se están desmoronando.

La caída de la Casa de la Razón

Independientemente de lo que el postmodernismo signifique es inseparable del reconocimiento del colapso actual de las metanarrativas en un mundo donde la Razón y la Realidad han sido fundamentalmente desestabilizadas (Lyotard 1979, 1986).⁶ Sin duda, la pretensión relacionada de que “el mundo que hizo la ciencia, y que la ciencia hizo, ha desaparecido” (Tyler 1986:123) todavía es prematura. La conciencia creciente entre los *literati* de que la racionalidad no ha cumplido sus promesas de descubrir el atractivo absoluto del espíritu no altera su institucionalización, cada vez mayor (Godzich 1986:xvii-xix). De hecho, se podría argumentar que el espectacular fracaso de la ciencia y de la razón, juzgado en los términos universales que los académicos adoran enfatizar, sirve para enmascarar el éxito en los terrenos más prácticos y localizados que los académicos rara vez visitan.

Pero si el mundo hecho por la ciencia está bastante vivo el mundo que hizo la ciencia ahora es inestable. La crisis del Estado-nación, del individuo, de los partidos del orden (liberales, autoritarios o comunistas), el terrorismo, la crisis del “capitalismo tardío” —todo contribuye a un malestar Occidental y, a su vez, se alimenta de él (Jameson 1984; Aronowitz 1988). Se dice que los filósofos preguntaron: ¿podemos pensar después de Auschwitz? Pero tomó algún tiempo para que Auschwitz se hundiera, para que el comunismo revelara sus pesadillas, para que el

demostrar es, exactamente, que el debate nunca fue tan saludable como nos llevaron a creer.

- 6 Véanse Graff (1977), Jameson (1984), Arac (1986a, 1986b), Lyotard (1986), Ross (1988b) y Harvey (1989) sobre definiciones contradictorias del postmodernismo. No estoy calificado para resolver este debate. Pero si el postmodernismo sólo significa un estilo, un conjunto de herramientas expositivas, caracterizado (o no) por una “doble codificación” (Jencks 1986), entonces no importa mucho a los antropólogos —en tanto noten que esa doble codificación ha sido parte del arsenal cultural de muchas poblaciones no Occidentales por siglos. Véanse Lyotard (1979, 1986), Eagleton (1987) y Harvey (1989) sobre las conexiones entre postmodernismo y metanarrativas.

estructuralismo demostrara su *impasse* magistral, para que el Norte y el Sur admitieran la imposibilidad del diálogo, para que los fundamentalistas de todas las denominaciones desacralizaran la religión y para que los intelectuales re-ilustrados cuestionaran todo pensamiento fundacional. A medida que los muros se desmoronaban —Norte y Sur y Este y Oeste— los intelectuales desarrollaron lenguajes de postdestrucción. Esta mezcla de sorpresa intelectual negativa, este *post mortem* de las metanarrativas, sitúa el ánimo postmodernista como básicamente Occidental y pequeño burgués.

Estas palabras no son peyorativas; su propósito es historizar el fenómeno —un ejercicio importante si queremos ser relevantes fuera del Atlántico Norte. Primero, no es evidente que todas las visiones del mundo, pasadas y actuales, requirieron metanarrativas hasta su ingreso a la postmodernidad. Segundo, si el colapso de las metanarrativas fuera la única característica de la condición postmoderna algunas de las poblaciones situadas fuera del Atlántico Norte que han estado ocupadas desconstruyendo las suyas por siglos o que han experimentado sus propios megacolapsos habrían sido “postmodernas” desde hace tiempo y no habría nada nuevo bajo el sol. Las cosas se vinieron abajo muy temprano en las costas del sur del Atlántico y, después, en el interior de África, Asia y América. Tercero, incluso si aceptamos, en virtud del argumento, que alguna vez las metanarrativas fueron un prerrequisito de la humanidad y que ahora están colapsando en todas partes de manera similar (dos grandes supuestos, de hecho) no podemos inferir idénticas estrategias reactivas a este colapso.

Entonces, debemos distinguir entre el postmodernismo como un talante y el reconocimiento de una situación de postmodernidad, especialmente ahora que la melancolía está desapareciendo. El reconocimiento de que hay una crisis de representación, de que hay en marcha un conjunto de cambios cualitativos en la organización internacional de símbolos (Appadurai 1991, 1996), en los ritmos de construcción simbólica (Harvey 1989) y en la manera como los símbolos se relacionan con experiencias localizadas y subjetivas no requiere un *post mortem*. En ese sentido la clave de las versiones dominantes sobre el postmodernismo es una destrucción en marcha vivida como choque y revelación. El postmodernismo se construye sobre esta revelación de la desaparición repentina de reglas establecidas, juicios fundacionales y categorías conocidas (Lyotard 1986:33). Pero el hecho de la revelación implica una actitud previa hacia esas reglas, juicios y categorías —por ejemplo, que han sido dadas por sentado o consideradas inmutables. El *post mortem* inherente al

ánimo postmodernista implica un “mundo de universales” previo (Ross 1988a:xii-xiii); implica una idea específica del cambio cultural; implica, por lo menos en parte, la Ilustración y la Europa del siglo XIX.

En una perspectiva transcultural el ánimo dominante del postmodernismo aparece como un fenómeno histórico específico, una reacción provocada por la revelación de que la Ilustración y sus afluentes en conflicto se han agotado. Este ánimo no es inherente a la situación mundial; tampoco es un asunto pasajero, como pretenden muchos de los detractores del postmodernismo —aunque anuncie sus propias modas. Es un ánimo en el sentido en que Geertz (1973:90) definió el ánimo religioso: poderoso, persuasivo y prometedoramente perdurable. Pero, al contrario de las religiones, rechaza la pretensión de facticidad y la aspiración a motivaciones realistas. Busca una “terapia psicoanalítica” a la “neurosis moderna,” a la “esquizofrenia Occidental, la paranoia, etc., todas las fuentes de miseria que hemos conocido por dos siglos” (Lyotard 1986:125-126).

“Nosotros,” en este caso, es Occidente, pero no en un sentido genealógico o territorial. El mundo postmoderno tiene poco espacio libre para las genealogías y las nociones de territorialidad están siendo redefinidas delante de nuestros ojos (Appadurai 1991, 1996). Es un mundo donde el afroamericano Michael Jackson comienza un tour en Japón e imprime casetes que marcan el ritmo de las familias campesinas de Haití en la Sierra Maestra de Cuba; un mundo donde la Florida habla español (una vez más); donde un primer ministro socialista llegó a Grecia desde Nueva Inglaterra y el Imán fundamentalista llegó de París para convertir Irán en un Estado islámico. Es un mundo donde un líder político en la Jamaica del reggae traza sus raíces a Arabia, donde las tarjetas de crédito de Estados Unidos son procesadas en Barbados y los zapatos de un diseñador italiano son hechos en Hong Kong o Shanghai. Es un mundo donde el Papa puede ser polaco y donde la mayoría de los marxistas ortodoxos vive en el lado Occidental de la caída cortina de hierro. Es un mundo donde los más ilustrados sólo son ciudadanos de medio tiempo de comunidades de la imaginación de medio tiempo.

Pero estos fenómenos —y su conexión inherente a la expansión de lo que convenientemente llamamos Occidente— son parte del texto que revela el ánimo postmodernista como resultado de una problemática Occidental. La percepción de un colapso como revelación no puede ser imaginada fuera de la trayectoria de pensamiento que ha marcado a Occidente y que se ha difundido, de manera irregular, por fuera de sus fronteras expansivas. Sus condiciones de existencia se unen en Occidente.

La postura que genera es impensable fuera de Occidente y sólo tiene significación dentro de las fronteras establecidas por la interpretación Occidental de la historia mundial.

Historicidad milenaria

Los seres humanos participan de la historia como actores y narradores; sin embargo, las fronteras entre estos dos lados de la historicidad, necesarias como herramientas heurísticas, son históricas y, por lo tanto, fluidas y cambiantes. La interfaz entre lo que sucedió y lo que se dice que sucedió es materia de lucha, un campo impugnado donde se despliega el poder desigual (Trouillot 1995). Hasta aquí he insistido que Occidente es una proyección histórica, una proyección en la historia; pero, también, es una proyección de la historia, la imposición de una interfaz particular entre lo que sucedió y lo que se dice que sucedió.

La geografía de la imaginación inherente a Occidente desde el siglo XVI, como ancla de una pretensión de legitimidad universal, impone un marco dentro del cual puede leerse la historia mundial. Descontando las variaciones temáticas y las escogencias políticas, desde Las Casas a Condorcet, a Kant, Hegel, Marx, Weber y más allá, este marco siempre ha asumido la centralidad del Atlántico Norte, no sólo como el sitio desde donde se hace la historia mundial sino, también, como el sitio donde esa historia puede ser contada. Eric Wolf (1982) argumentó que las disciplinas humanas han tratado al mundo situado fuera de Europa como compuesto por pueblos sin historia; yo agregaría que también fueron tratados como pueblos sin historicidad. Su capacidad de narrar la parte anecdótica del relato mundial siempre fue subsumida bajo la historicidad Noratlántica que se consideró universal.

La continuidad lineal que proyecta el universalismo Occidental —el sentido de un *telos*, cuando no todas las variaciones teleológicas que puntúan la literatura desde Condorcet hasta Engels— reflejó y reforzó las persuasiones implícitas y explícitas de un público creciente, dentro y fuera del Atlántico Norte. Durante los dos últimos siglos se volvió obvio para segmentos más grandes de poblaciones diversas que la historia iba hacia algún lugar. Con la certeza de un *telos* —o, por lo menos, de un “sentido” universal de la historia— llegó un giro particular en la periodización: fragmentos de cronología pudieron ser leídos hacia atrás o en su contemporaneidad como momentos temporales de regresión o, más frecuentemente, como indicaciones de progreso. No sólo la historia mundial estaba yendo a alguna parte; también era posible decir qué tan lejos había llegado y estimar qué tanto más lejos tendría que ir.

El siglo XIX emergió, dentro de esta continuidad y la temporalidad global que implicó, como una era de certezas, de verdades por las que valía la pena morir —y matar— en nombre de una especie súbitamente unida a pesar de sus desigualdades y, de hecho, usualmente debido a ellas. El siglo XX fue, desde esa misma perspectiva, un siglo de paradojas (Todorov 2001). Fue una época de extremos (Hobsbawm 1962) durante la cual se revelaron, con toda fuerza, las incompatibilidades del universalismo Occidental —evidentes en el Renacimiento pero rápidamente enmascaradas por la retórica de la Ilustración y el enorme despliegue del poder del Atlántico Norte en el siglo XIX. Durante los últimos cien años de ese milenio difunto el dominio global de las formas institucionales del Atlántico Norte se volvió tan generalizado que fue imposible para los pueblos subyugados en cualquier parte formular los términos de su liberación e imaginar sus futuros por fuera de esas formas. Fue el siglo de la esperanza pero, también, de las muertes violentas —casi dieciocho millones en la Primera Guerra Mundial, el doble en la Segunda y el doble, desde entonces, en guerras étnicas, civiles y nacionales, conflictos fronterizos y luchas separatistas. Fue el siglo durante el cual las instituciones internacionales ganaron legitimidad pero, también, se institucionalizaron las disparidades internacionales. Fue el siglo de los milagros médicos y tecnológicos pero, también, el siglo durante el cual la humanidad midió el horror total de la tecnología y su capacidad de destrucción masiva.

Al final de ese siglo su camino contradictorio —largamente encubierto por los partidarios del comunismo y del capitalismo de igual manera— no pudo ser escondido por más tiempo, especialmente después de que la caída de la Unión Soviética removió uno de los componentes necesarios de los discursos teleológicos que nutrieron el encubrimiento. Tal vez la historia mundial no estaba yendo a ninguna parte. Con esa progresiva sensación de pérdida los ánimos y las emociones comenzaron a reemplazar los esquemas analíticos que alguna vez prometieron un futuro universal que ahora parecía cada vez más dudoso. La melancolía postmodernista lloró la muerte de las Utopías: nunca hubo futuro. La euforia globalitaria pretendió el fin de la historia: nuestro presente es el futuro. Ambas reflejan la historicidad milenaria de un Atlántico Norte incapaz de insertar la historia de los últimos cien años en una sola narrativa universal. La Utopía y el progreso se volvieron concretos en el siglo XX pero ninguno sobrevivió intacto.

Si el ánimo postmoderno es fundamentalmente Occidental, en el sentido delineado antes, ¿qué significa para una antropología del presente? Significa que el presente que los antropólogos deben confrontar es

producto de un pasado particular que abarcó la historia y la prehistoria de la antropología. En consecuencia, también significa que la crítica postmodernista en la antropología norteamericana permanece dentro del mismo campo temático que pretende desafiar. Finalmente, significa que una antropología verdaderamente crítica y reflexiva necesita contextualizar las metanarrativas Occidentales y leer, críticamente, el lugar de la disciplina en el campo así descubierto. En suma, la antropología necesita voltear el aparato elaborado para observar a las sociedades no Occidentales y, más específicamente, la historia de la cual surgió. Esa historia no comienza con la formalización de la disciplina sino con la emergencia del campo simbólico que hizo posible esta formalización.

El salvaje y el inocente

En 1492 Cristóbal Colón tropezó con el Caribe. El error del almirante sería presentado, más tarde, como “el descubrimiento de América,” un rótulo sólo impugnado el siglo pasado durante la celebración del quinto centenario. En verdad, hubo que esperar al avistamiento del Pacífico por Núñez de Balboa en 1513 para verificar la existencia de una masa continental y a la insistencia de Amerigo Vespucci en un *mundus novus* para que la Cristiandad reconociera este “descubrimiento.” Entonces tomó otros cincuenta años para darse cuenta de su significación simbólica. Sin embargo, 1492 fue, de cierta forma, un descubrimiento incluso entonces, el primer paso material en un proceso de invención continuamente renovado (Ainsa 1988). Abandonando un lago por otro, Europa confirmó la fisura sociopolítica que estaba empujando al Mediterráneo, lentamente, hacia las orillas del sur y del norte. Al hacerlo se creó a sí misma pero, también, descubrió América, su alter ego todavía sin pulir, su Otro Lugar, su Otro. La Conquista de América sigue siendo el modelo europeo para la constitución del Otro (Todorov 1982; véase Ainsa 1988).

Desde el principio el modelo tuvo las dos caras de Jano. En 1516 se publicaron dos precursores de la antropología: la edición de Alcalá de las *Decades* de Pietro Martire d’Anghiera (un reporte paraetnográfico de las Antillas y, en muchos sentidos, una de las primeras introducciones europeas al “estado de naturaleza” en otra parte) y una de las ediciones más populares de los relatos de viaje epistolares de Amerigo Vespucci. Ese mismo año Thomas More publicó su reporte ficticio de un “estado ideal” en la isla Utopía, el ningún lugar prototípico de la imaginación europea.

La coincidencia cronológica de estas publicaciones, acaso fortuita, simboliza una correspondencia temática ahora desdibujada por la especialización intelectual y por el abuso de las categorías. Ahora podemos

decir que distinguimos, claramente, entre los reportes de los viajeros, los reconocimientos coloniales, los reportes etnográficos y las Utopías ficticias. Esa catalogación es útil, pero sólo hasta cierto punto. A principios del siglo XVI las descripciones europeas en modo realista de un supuesto estado de naturaleza llenaron los escritos de los oficiales coloniales encargados de la administración inmediata del Otro. El modo realista también impregna los relatos de los viajeros de los siglos XVI y XVII antes de establecerse en el espacio privilegiado del discurso culto de los filósofos del siglo XVIII y de los antropólogos de escritorio del siglo XIX. Aún entonces la línea entre estos géneros no siempre fue clara (Thornton 1983; Weil 1984). Ese modo también está en la ficción —tanto que algunos críticos del siglo XX distinguen entre Utopías y “viajes extraordinarios,” o viajes a las tierras de ningún lugar, y los escenarios geográficos más “realistas.” Por otro lado, en la ficción aumentaron las fantasías sobre un estado ideal, que llegaron al teatro, las canciones y los tratados filosóficos.

A pesar de las clasificaciones la conexión entre un estado de naturaleza y un estado ideal está, en gran medida, en la construcción simbólica de los materiales. La transformación simbólica a través de la cual la Cristiandad se convirtió en Occidente estructura un grupo de relaciones que necesitó tanto la Utopía como el Salvaje. Lo que ocurre con los nichos que se crearon de esta manera —y dentro de los géneros literarios que condicionan su existencia histórica— no deja de tener consecuencias. Pero el análisis de estos géneros no puede explicar los nichos ni sus tropos internos. La “utopía” ha sido la forma más estudiada de este conjunto; sin embargo, todavía no hay un consenso final sobre qué trabajos se pueden incluir en el categoría (Atkinson 1920, 1922; Andrews 1937; Trousson 1975; Manuel y Manuel 1979; Eliav-Feldon 1982; Kamenka 1987). Más aún, cuando el consenso se alcanza es, generalmente, efímero. Incluso si pudieramos postular un *continuum* de la etnografía realista a las Utopías ficticias las obras salen y entran de estas categorías y éstas usualmente se sobreponen en terrenos textuales y no textuales. Finalmente, la textualidad es rara vez el criterio final de inclusión o exclusión. Desde la controversia de 200 años de duración sobre *Voyage et aventures de François Leguat* (un *best seller* de 1708 que algunos consideran un reporte verdadero y otros un trabajo de ficción) a la vergüenza que causó Castaneda⁷ a la

7 El trabajo etnográfico de Carlos Castaneda fue conducido mientras todavía era estudiante de postgrado en antropología en la Universidad de California-Los Angeles con el informante yaqui Don Juan Matus en México. Esta colaboración produjo numerosos libros sobre el chamanismo de Don Juan y sobre la sabiduría antigua, ofrecidos libremente (a través del antropólogo) a las personas del Atlántico Norte (Castaneda

antropología profesional hasta los debates sobre *Shabono*⁸ o la existencia de los *tasaday*⁹ una miríada de casos indica la relevancia final de asuntos fuera del “texto” mismo (Atkinson 1922; Weil 1984; Pratt 1986).

El hecho de que el corpus real que encaja en estos géneros literarios en un período dado nunca ha dejado de ser problemático subraya una correspondencia temática que ha sobrevivido categorizaciones cada vez más refinadas. En la década de 1500 los lectores no pudieron dejar de notar las similitudes entre obras como *Briefrecit*, de Jacques Carrier, que presentó descripciones paraetnográficas de los indígenas, y algunas de las escenas en *Gargantua*, de Rabelais. Montaigne, un viajero observador dentro de los confines de Europa, usó descripciones de América para establecer temas de antropología filosófica para sus lectores —y en su famoso ensayo *Des cannibales* señaló la mayor diferencia entre su trabajo y el de sus predecesores griegos, incluido Platón: los griegos no tenían una base de datos realista (Montaigne 1952 [1595]). A comienzos del siglo xvii Tommaso Campanella escribió *La citta del sole* (*La ciudad del sol*) informado por descripciones escritas por misioneros portugueses y mercenarios holandeses de Ceilán y por reportes jesuitas sobre socialismo en el reino de los incas.

Las Utopías fueron raras e inferiores —de acuerdo con estándares anteriores y posteriores— durante el siglo xvii. Pocos son recordados ahora, aparte de Campanella, Sir Francis Bacon y François Fénelon. Pero la búsqueda de un ideal exótico no había muerto, como parecen

1968, 1973). Aunque fue muy popular entre los espiritualistas de la Nueva Era y otros sujetos que buscaban esa sabiduría antigua los antropólogos cuestionaron su conocimiento de la historia y el medio ambiente yaqui y preguntaron, incluso, si su informante existió. Hay muchas críticas del trabajo de Castaneda; véanse De Mille (1976) y De Mille y Clifton (1980).

- 8 El libro *Shabono*, de Florinda Donner (1982), fue un reporte de sus experiencias de campo entre los yanomami en Venezuela. Más tarde Donner fue acusada de plagiar la narrativa de una mujer brasileña que fue raptada por los yanomami cuando era niña y quien vivió con ellos hasta la edad adulta; véase Pratt (1986).
- 9 Los *tasaday* de Filipinas fueron “descubiertos” en 1971 y declarados —por periodistas, antropólogos y otros— como un pueblo “primitivo” o, incluso, “paleolítico” de la selva con sólo herramientas de piedra y sin conocimiento de armas, guerra, agricultura o del mundo fuera de su territorio. En 1986 algunos declararon que el grupo era un engaño. No hay observadores neutrales en este caso dadas las políticas internas de la antropología discutidas aquí y dada la rabia de los urbanizadores y madereros filipinos porque se están protegiendo tierras muy rentables para el uso de los *tasaday*. La controversia todavía continúa.

sugerir algunos autores (Trousseau 1975). *Les aventures de Télémaque* tuvo 20 reimpresiones. *The history of the sevarites* de Denis Vairasse d'Alais (1677-1779) fue publicada, originalmente, en inglés y, después, en una versión francesa que estimuló traducciones alemanas, holandesas e italianas (Atkinson 1920). Las Utopías no aliviaron la sed por tierras de fantasía porque la demanda relativa había aumentado de una manera inesperada.

Los reportes de viaje, cuyo número se multiplicó, llenaron la demanda por Otro Lugar. Algunos lo hicieron con reportes de unicornios e islas flotantes, entonces aceptados como realidad por el público, incluyendo a algunos de los intelectuales más respetados de su tiempo. Pero muchos lo hicieron con lo que eran retratos “realistas” del salvaje que pasarían las pruebas de exactitud del siglo xx y todavía son usados por historiadores y antropólogos. Jean-Baptiste Du Tertre (1773 [1667]), Jean Baptiste Labat (1772 [1722]) o Thomas Gage (1958 [1648])—sólo para mencionar unos pocos autores reconocidos que escribieron en un hemisferio— familiarizaron a los lectores con las maravillas de las Antillas o del continente americano.

Fuera de un grupo restringido de intelectuales y administradores excesivamente celosos poco importaba a la audiencia europea, en general, si esos trabajos eran ficticios o no. Era suficiente que presentaran Otro Lugar; que ese Otro Lugar realmente estuviera en algún lugar fue un asunto de especialistas. El sueño permaneció vivo hasta bien entrado el siguiente siglo. El Barón de Montesquieu era tan consciente de esta correspondencia implícita que apostó por invertir todas las tradiciones al mismo tiempo, con un efecto estético y didáctico considerable, en sus *Lettres persanes* (1721). El Otro Lugar se convirtió en París; el otro se volvió francés; la Utopía se volvió una situación bien conocida. Funcionó porque todo el mundo reconoció los modelos y entendió la parodia.

La correspondencia temática entre las Utopías y los reportes de viaje o descripciones paraetnográficas no fue bien camuflada hasta el final del siglo xviii. Las formas continuaron divergiendo mientras el número de publicaciones en cada categoría aumentaba. Las Utopías llenaron el siglo que nos dio la Ilustración, desde los paródicos *Gulliver's travels* de Jonathan Swift (1702) hasta el inconcluso *L'amazone* de Bernadin de Saint Pierre (1795). También lo hicieron las descripciones realistas de gentes de tierras lejanas y, más aún, los debates transnacionales en Europa sobre qué significaban esas descripciones para el conocimiento racional de la humanidad. Sólo en la década de 1760 Inglaterra envió expediciones a tierras salvajes en todo el mundo como las del Comodoro

Byron, los Capitanes Cartwright, Bruce, Furneaux y Wallis, y el Teniente Cook. Bruce, Wallis y Cook llevaron reportes de Abisinia, Tahití y Hawaii. Byron y sus compañeros volvieron con reportes “de una raza espléndida de gigantes” de Patagonia. Cartwright volvió con cinco esquimales vivos que causaron conmoción en las calles de Londres (Tinker 1922:5-25).

Los intelectuales devoraron esos datos “realistas” sobre el Salvaje con un interés aún insuperado mientras escribían Utopías didácticas y exploraban, en sus tratados filosóficos, la revelación racional detrás de los descubrimientos de los viajeros. Voltaire, quien leyó las descripciones de viaje de su tiempo vorazmente, nos dio *Candide* y *Zadig*. También usó descripciones paraetnográficas para participar en los debates antropológicos de su tiempo, alineándose, por ejemplo, con la escuela de poligénesis de Gotinga (Duchet 1971). Denis Diderot, quien debió leer más relaciones de viaje que alguien vivo entonces y quien convirtió muchas de ellas en descripciones paraetnográficas para la Enciclopedia, escribió dos Utopías fieles a la forma.¹⁰ Jean Jacques Rousseau, a quien Claude Levi-Strauss llamó “el padre de la etnología,” buscó el lazo más ordenado entre “el estado de naturaleza” inicialmente descrito por Martire d’Anghiera y la “mancomunidad” imaginada por More y sus seguidores. Así, involuntariamente, formalizó el mito del “buen salvaje,” renovando un tema que no sólo se remonta a Alexander Pope y Daniel Defoe sino a viajeros de los siglos XVI y XVII ahora olvidados. Mucho antes de *Le contrat social* de Rousseau Pietro Martire ya había pensado que los arawak de las Antillas eran dulces y simples. El compañero de Fernando Magallanes, Antonio Pigafetta, afirmó en 1522 que los indígenas de Brasil eran *creduli e bon* por instinto. Pierre Boucher, escribiendo sobre los iroqueses en 1664, había confirmado que “tous les Sauvages ont l’esprit bon” (Atkinson 1920:65-70; Gonnard 1946:36).

El mito del buen salvaje no es una creación de la Ilustración. Desde que Occidente se convirtió en Occidente Robinson ha estado buscando a Viernes. El siglo XVIII ni siquiera fue el primero en ver argumentos a favor o en contra de ese mito (Gonnard 1946). El duelo verbal entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda sobre la “naturaleza” de los indígenas y la justicia de su esclavitud, ocurrido en Valladolid a comienzos de la década de 1550 en frente de la nobleza intelectual española, fue tan espectacular como cualquier cosa que la Ilustración pudiera

10 La primera consiste en dos capítulos de *Les bijoux indiscrets*. La segunda es el fantástico *Supplement au voyage du Bougainville*, una utopia primitivista donde Tahití es el Otro en más de una manera, siendo tanto salvaje como femenino (Trousson 1975:140; Brewer 1985).

imaginar (Andre-Vincent 1980; Pagden 1982; Las Casas 1992 [1552]). Más bien, la especificidad de los filósofos antropológicos fue descartar algunas de las pasadas limitaciones de esta controversia grandiosa y pretender resolverla, no con base en las Escrituras sino en los terrenos abiertos de la racionalidad y la experiencia. Pero el debate siempre estuvo implícito en la concordancia temática que había unido la observación del Salvaje y las esperanzas de la Utopía desde, por lo menos, 1516. El escritor suizo Isaac Iselin, una voz líder en la escuela de antropología de Gotinga, criticó los ideales de Rousseau y el estado de salvajismo como una “fantasía desordenada” (Rupp-Eisenreich 1984:99). El hecho de que la escuela de Gotinga no se preocupó por verificar sus propias bases “etnográficas” o que usara los reportes de los viajeros para propósitos distintos de aquellos de Rousseau (Rupp-Eisenreich 1985) importa menos que el hecho de que Rousseau, Iselin, Christoph Meiners y Joseph-Marie De Gérando compartieran las mismas premisas sobre la relevancia del salvajismo. Para Rousseau, tanto como para More y Defoe, el Salvaje era un argumento para una clase particular de Utopía. Para Iselin y Meiners, tanto como para Swift y Thomas Hobbes en otros tiempos y contextos, era un argumento en contra. Dada la tradición del género literario utilizado, el terreno formal de la batalla y el gusto personal del autor el argumento fue tácito o explícito y la cara del Salvaje esbozada o magnificada. Pero hubo discusión.

El siglo XIX desdibujó los signos más visibles de esta correspondencia temática al separar la Utopía y el Salvaje artificialmente. Para esquematizar un proceso prolongado y controvertido diría que es como si ese siglo de especialización subdividió el Otro que el Renacimiento había establecido al crear Occidente. Desde entonces la Utopía y el Salvaje evolucionaron como dos nichos distinguibles. Immanuel Kant había establecido los principios filosóficos de esta separación al exponer su propia teleología sin humor o ficción mientras se alejaba del instinto innato. Los positivistas franceses del siglo XIX, por su parte, ridiculizaron las Utopías como utopismos quiméricos (Manuel y Manuel 1979).

La creciente literatura ficticia en los Estados Unidos también modificó las formas de la Utopía (Pfaelzer 1984). Para comenzar, Estados Unidos había sido el sitio imaginado de las Utopías tradicionales, la *feuille blanche* de Alexis de Tocqueville, la tierra de todas las (im)posibilidades. Definir otro lugar desde este sitio fue un dilema. Idealmente, su edén estaba dentro de él (Walkover 1974). Por eso no es sorprendente que William Dean Howells llevara *A traveler from Altruria* (1894) a los Estados Unidos antes de enviar a sus lectores de regreso a Utopía. Edward Bellamy escogió

mirar “hacia atrás.” Más importante, los Salvajes de Estados Unidos y sus colonizados también estaban dentro de él—tanto como los indígenas o los afrodescendientes, sólo uno de los cuales los antropólogos blancos se atrevieron a estudiar antes de finalizar ese siglo (Mintz 1971a, 1990). Con dos grupos de salvajes para escoger se estableció la especialización y los indígenas (especialmente los “buenos” indígenas) se volvieron el coto de los antropólogos.¹¹

Al mismo tiempo, una Utopía negra era impensable dado el carácter del racismo norteamericano y la estructura de la imaginaria negro/blanco en la literatura de Estados Unidos (Levin 1958). Entonces la pastoral negra (cuya cima inigualada es *Uncle Tom's cabin* [1851], pero nótese que el sabor también está en Faulkner) jugó el papel que *Paul et Virginie* (1787), de Saint Pierre, había jugado antes en la imaginación europea.¹² Pero en Norteamérica los escritores de utopías fieles a la forma se alejaron del espectro del salvajismo.

Otros factores estaban en juego. El siglo XIX fue el siglo norteamericano de la concreción, cuando sus Utopías se volvieron alcanzables. De los 52 millones de inmigrantes que abandonaron Europa entre 1824 y 1924 más de 90% fue a Norteamérica, sobre todo a Estados Unidos. En los Estados Unidos y en Europa el intercambio decreciente entre los escritores —quienes estaban involucrados con formas diferentes de discursos y buscaban legitimidad en terrenos distintos— contribuyó a dar a cada grupo de practicantes, cada vez más, la sensación de que estaban llevando a cabo empresas diferentes. A medida que creyeron en su práctica y practicaron sus creencias las empresas, en realidad, se separaron, pero sólo hasta cierto punto. Hacia el final del siglo XIX los novelistas utópicos acentuaron intereses formales mientras los utopismos fueron reconocidos, básicamente, como doctrinas expuestas en términos no ficticios: saint-simonismo, socialismo fabianista, marxismo (Gonnard 1946). Los reportes de viaje llegaron a ser un género totalmente separado, aunque permanecieron algunos personajes parecidos a Robinson. El

11 Sobre el racismo anti-negro de Morgan véase Mintz (1990).

12 Debo mis ideas sobre la pastoral negra o de plantación a conversaciones con el profesor Maximilien Laroche y al acceso a su artículo inédito sobre el tema. En la exitosa obra de Bernardin Saint Pierre *Paul et Virginie* (1787), que tiene lugar una isla de plantación, un grupo de esclavos cimarrones sorprende a dos amantes. Para sorpresa de los héroes el jefe de los esclavos fugitivos dice “Buenos pequeños blancos, no se asusten; los vimos pasar esta mañana con una mujer negra de Riviere-Noire; ustedes fueron donde su amo malo a pedir un favor para ella; en agradecimiento los llevaremos de regreso a su casa en nuestros hombros.”

estudio “científico” del Salvaje como Salvaje se convirtió en el campo privilegiado de la antropología académica, pronto anclado en posiciones universitarias distinguidas pero ya separado de su contraparte imaginaria.

Una disciplina para el salvaje

El resto de la historia es conocido, quizás demasiado conocido, en la medida en que la insistencia sobre los métodos y los tropos de la antropología como disciplina puede oscurecer el orden discursivo más amplio que dio sentido a su institucionalización. Las historias que no problematizan esta institucionalización —y las críticas postuladas en esa historia ingenua— se quedan cortas en iluminar el contexto enunciativo del discurso antropológico. Hasta hoy los antropólogos siguen diciendo a sus estudiantes y a los lectores legos que su práctica es útil para “entendernos” mejor pero sin precisar, jamás, las especificidades de este entendimiento, las Utopías detrás de esta curiosidad vuelta profesión.

Usualmente se ha dicho que el Salvaje o el primitivo fueron el alter ego que Occidente construyó para sí mismo. Lo que no ha sido suficientemente enfatizado es que este Otro fue un Jano, de quien el Salvaje fue sólo la segunda cara.¹³ La primera cara fue Occidente mismo, pero un Occidente construido, caprichosamente, como una proyección utópica destinada a ser, en esa correspondencia imaginaria, la condición de existencia del salvaje. Esta correspondencia temática precedió a la institucionalización de la antropología como un campo especializado de investigación. Mejor dicho, el momento constitutivo de la etnografía como metáfora antecede la constitución de la antropología como disciplina e, incluso, precede su solidificación como discurso especializado.

La aparición institucional de la antropología fue parte de la institucionalización de las ciencias sociales desde mediados del siglo XIX hasta el comienzo de la Segunda Guerra Mundial. Esa institucionalización siguió, de cerca, el surgimiento del nacionalismo y la consolidación del poder del Estado en los países del Atlántico Norte donde las disciplinas de las ciencias sociales se solidificaron inicialmente. Ocurrió al mismo tiempo que la partición del mundo, principalmente por los mismos países

13 Algunos autores han hecho esta observación; otros han reunido la información necesaria para hacerlo sin llegar, siempre, a la misma conclusión a partir de sus yuxtaposiciones. He leído por encima de los hombros de tantos de ellos que me resulta difícil dar los créditos de este capítulo y el próximo en el cuerpo principal del texto; sin embargo, véanse Atkinson (1920, 1922, 1924), Baudet (1965 [1959]), Chinard (1934), De Certeau (1975), Droixhe y Gossiaux (1985), Duchet (1971), Gonnard (1946), Rupp-Eisenreich (1984), Todorov (1982) y Trousson (1975).

(Wallerstein *et al.* 1996). Las ideas eurocéntricas que se desarrollaron y nutrieron, sucesivamente, por el Renacimiento, la primera oleada del colonialismo, la Ilustración y la práctica de la esclavitud de plantación en América alcanzaron un nuevo impulso con la segunda oleada del colonialismo. En la época cuando las ciencias sociales fueron estandarizadas en departamentos que daban títulos las áreas y los pueblos no Occidentales fueron pensados como fundamentalmente diferentes, tanto en esencia como en práctica; no podían ser conocidos a través de los mismos procedimientos científicos o sujetos a las mismas reglas administrativas. Al mismo tiempo aumentó el deseo de conocerlos y administrarlos.

En este contexto la antropología cultural se convirtió, casi por predefinición, en una disciplina dirigida a exponer a la gente del Atlántico Norte a las vidas y costumbres del Otro. La antropología llegó para llenar “el nicho del Salvaje” de un campo temático más amplio, desempeñando un papel jugado, de maneras diferentes, por la literatura y los reportes de viajes —y, a veces, por medios de comunicación inesperados.¹⁴ Los factores contingentes de esa institucionalización ahora parecen irrelevantes; sin embargo, el nicho y la formalización de la antropología cultural hubieran sido diferentes si los Estudios Clásicos hubieran mantenido un diálogo más sostenido con el Orientalismo; si los Estudios Orientales hubieran continuado siendo vibrantes en Francia y, especialmente, en Gran Bretaña; si la sociología se hubiera vuelto un brazo institucional del Estado en el exterior como lo fue en casa. Hubiese habido una división del trabajo académico en el nicho del Salvaje. Como esa división no existió la antropología heredó un monopolio disciplinario sobre un objeto que nunca se preocupó por teorizar.

Pero esa teorización es necesaria. Para la metamorfosis dominante la transformación del salvajismo en mismidad gracias a la Utopía como referencia positiva o negativa no es el resultado de un ejercicio textual en la práctica antropológica sino parte de las condiciones originales de existencia de la antropología. No es intrigante que la disciplina fuera positivista en una época positivista y estructuralista en un contexto dominado por el estructuralismo; como Tyler (1986:128) notó con agudeza la más reciente “textualización de pseudo discurso” puede lograr “una alienación terrorista más completa que la de los positivistas.” Los intentos de reflexividad disciplinaria, entonces, no pueden detenerse en el momento

14 Por ejemplo, consideren como indicadores del futuro el éxito de los programas populares de televisión en Norteamérica basado en el nicho del Salvaje, las ventas internacionales de peras de boxeo con la imagen de Saddam Hussein durante la Guerra del Golfo en 1991 y las ventas de las camisetas de Osama bin Laden en 2001.

de la institucionalización o enfatizar los tropos internos de las etnografías modernas tardías, a pesar de que algunas aluden, correctamente, a la correspondencia entre salvajismo y Utopía o al uso del modo pastoral en antropología (e.g., Clifford 1986b; Rosaldo 1986; Tyler 1986). Eso intentos no son equivocados. Pero el énfasis fundamental en la construcción textual del Otro en antropología puede desviar nuestra atención de la construcción de la Otredad sobre la cual se postula la antropología y enmascarar, aún más, una correspondencia ya suficientemente escondida por la especialización creciente desde el siglo XIX.

De hecho, la correspondencia salvaje-utopía tiende a generar un falso candor. Rara vez revela sus cimientos más profundos o su desigualdad inherente, aun cuando desencadena pretensiones de reciprocidad. De Pietro Martire hasta las incursiones de la antropología norteamericana en la reflexividad postmoderna el Salvaje ha sido una ocasión para profesar inocencia. Podemos suponer algunas de las razones detrás de esta tendencia a exhibir el desnudo como desnudez. Déjenme decir aunque sea esto: a pesar de tan viejas pretensiones el Occidente utópico dominó la correspondencia temática. Lo hizo desde atrás de la escena, por lo menos la mayor parte del tiempo. Sólo en pocas ocasiones se mostró en términos menos equívocos, sobre todo en las justas filosóficas sobre la colonización de América en la España del siglo XVI (Pagden 1982) y en los debates antropológicos del siglo XVIII (Duchet 1971).

Pero visible o no, ingenuo o cínico, Occidente fue siempre el primero, como Utopía o como su desafío —esto es, como un proyecto universalista cuyas fronteras no están en ninguna parte, u-topos, no espacial. Y eso, debo repetirlo, no es un producto de la Ilustración sino parte integrante de los horizontes establecidos por el Renacimiento y su creación simultánea de Europa y la Otredad, sin las cuales Occidente es inconcebible. Thomas More no tuvo que esperar los reportes etnográficos sobre América para componer su *Utopia*. Igualmente, los lectores de reportes de viaje del siglo XVIII no tuvieron que esperar su verificación. Aún hoy existe una brecha necesaria entre la aceptación inicial de las “etnografías” más fantásticas y los “reestudios” o “reevaluaciones” siguientes. La precedencia cronológica refleja una desigualdad más profunda en las dos caras de Jano: el Occidente utópico está primero en la construcción de esta complementariedad. Es la cara que primero se ve de la figura, la proyección inicial contra la cual el Salvaje se vuelve una realidad. El Salvaje tiene sentido en términos de Utopía.

La mediación del orden

La Utopía sólo tiene sentido en términos del orden absoluto contra el cual fue proyectada, negativamente o no.¹⁵ Las Utopías no expusieron, necesariamente, proposiciones fundacionales pero se alimentaron del pensamiento fundacional. Los “estados ideales” ficticios, presentados como novelas o tratados, sugieren un proyecto o un contraproyecto; esta proyección, más que sus características supuestas o probadas, los hace Utopías. De nuevo tenemos que regresar al Renacimiento, ese renacer ficticio a través del cual la Cristiandad se convirtió en Occidente, donde dos instantáneas más pueden aclarar el asunto.

Desde el punto de vista de los contemporáneos el evento más importante de 1492 no fue la llegada de Colón a las Antillas sino la conquista del reino musulmán de Granada y su incorporación a Castilla (Trouillot 1995:108-140). La brecha entre las tres religiones de Abraham coincidió con la fisura sociopolítica que dividió el Mediterráneo pero, debido a esa fisura, la intolerancia religiosa se expresó, crecientemente, de forma que entrelazó religión, etnicidad, territorio y asuntos de control del Estado; en otras palabras, a medida que la Cristiandad se volvió Europa, Europa misma se volvió la Cristiandad. No fue accidental que la caída de la Granada musulmana fuera seguida, inmediatamente, por la expulsión de los judíos del ahora territorio cristiano; tampoco fue accidental que el mismo individuo que firmó la orden pública contra los judíos también firmó las instrucciones secretas de Fernando e Isabel a Colón. De hecho, la naciente Europa pudo volver sus ojos al Atlántico sólo porque la consolidación de las fronteras políticas y la concentración del poder político en nombre del dios cristiano presagiaron el advenimiento del orden interno.

El orden —político e ideológico— fue un asunto fundamental del programa, tanto en teoría como en práctica, y el uso creciente de la imprenta estimuló el intercambio entre teoría y práctica. Entonces, en 1513, tres años antes de *Utopia*, de Thomas More, Niccolò Machiavelli escribió *Il principe*. (*El príncipe*). En retrospectiva esa obra significó un umbral: algunos líderes del mundo Occidental emergente estuvieron listos para expresar el asunto del control en términos de *realpolitik* mucho antes de que fuera acuñada la palabra. La era maquiavélica abarcó *Institutio principis Chris* (*La educación de un príncipe cristiano*) de Desiderius

15 Mi concepción de este asunto en términos de orden debe mucho a conversaciones con Ashraf Ghani; sin embargo, soy responsable de la manera como lo uso aquí y de sus posibles limitaciones. Los elementos empíricos del análisis del papel del orden en los horizontes simbólicos del Renacimiento son abundantes en Hale (1977).

Erasmus, *De l'institution du prince* (*Sobre la educación del príncipe*) de Guillaume Budé y otros tratados que compartieron un “énfasis en lo trabajable más que en lo ideal,” una creencia de que “los destinos de los hombres estaban, hasta cierto punto, al alcance de su propio control y de que ese control dependía del autoconocimiento” (Hale 1977:305).¹⁶

Los escritos seminales que inscribieron el salvajismo, la Utopía y el orden fueron concebidos en la misma época. Esta simultaneidad es sólo una indicación de que estos nichos fueron creados contra el telón de fondo de cada uno de los otros. En el contexto de Europa los trabajos que establecieron estos nichos fueron parte de un debate emergente que ligó el orden con la búsqueda de verdades universales, una búsqueda que dio su relevancia al salvajismo y a la Utopía. El tema del orden como fin y medio y su relación con la razón y la justicia apareció encima del tema del estado ideal de cosas, ligándolo al del estado de naturaleza. *La citta del sole* de Campanella, segunda detrás de *Utopia*, según los críticos, abordó algunas de las propuestas de Machiavelli y de los filósofos españoles contemporáneos (Manuel y Manuel 1979:261-288). Campanella, como More, también escribió de modo no ficticio: comentó sobre los regímenes políticos de Europa en términos de su justificación definitiva; propuso a varios monarcas europeos un plan de gobierno no ficticio basado en sus concepciones religiosas y filosóficas. De hecho, las opiniones expresadas en sus tratados lo enviaron a una cárcel española, donde escribió su Utopía ficcionalizada (Trousson 1975:39, 72-78; Manuel y Manuel 1979). A su vez, Sir Thomas More fue ejecutado.

La relación entre las Utopías ficcionalizadas y los asuntos del poder político se remonta a las formas ancestrales del género en la Grecia antigua (Trousson 1975:39); también lo hacen los debates sobre la naturaleza de la otredad. Pero no tenemos que aceptar la ingenua historia de Occidente sin discusión: Grecia no engendró a Europa. Más bien, Europa reclamó a Grecia. La historiografía revisionista a través de la cual el Renacimiento volvió Europa a la Cristiandad y le dio su herencia griega es un fenómeno que debe ser localizado en la historia. La característica distintiva del Renacimiento fue, en parte, la invención de un pasado para Occidente;¹⁷

16 La ficción utópica también ha enfatizado el control humano. Alexandre Cioranescu (1971:108) señaló que la perfección de *Utopia* de More se debió a la elección humana mientras la Atlántida de Platón fue el trabajo de los dioses, condenado a fallar una vez fue dejado en manos humanas.

17 Las genealogías que ubican los comienzos de la antropología en Heródoto (¿por qué no en Ibn Battuta?) participan de esa historia ingenua; sirven los intereses gremiales de la “disciplina,” su construcción de la tradición, la autoría y la autoridad y la reproducción del nicho del salvaje

también fue, en parte, una pretensión emergente a la universalidad y a un orden absoluto inconcebible sin esa pretensión. Como Las Casas, Montesquieu y Montaigne señalaron, en diferentes términos y épocas, una diferencia fundamental entre Europa y la Grecia antigua fue la manera como Europa experimentó la realidad del Salvaje después de 1492. A diferencia de Grecia, Roma o el mundo islámico la visión Occidental del orden implicó, desde el comienzo, dos espacios complementarios, el Aquí y el Otro Lugar, que se basaron uno en otro y fueron concebidos como inseparables.¹⁸

En términos imaginarios ese Otro Lugar podría ser Utopía; pero en los términos concretos de la conquista fue un espacio de colonización poblado por otros que, eventualmente, se convertirían en “nosotros” —o, por lo menos, que deberían hacerlo— en un proyecto de asimilación antitético a las variantes más liberales de la filosofía griega (Hartog 1988). En ese sentido el orden se volvió universal, absoluto —tanto en la forma del Estado absolutista emergente (bastante opuesto, de hecho, a la democracia griega) como en la forma de un imperio universal que se extendía fuera de las fronteras de la Cristiandad hacia Ningún Lugar. La colonización se volvió una misión y el Salvaje se volvió ausencia y

sobre el cual edifica su legitimidad. Debo notar, sin embargo, que sólo en los siglos XVIII y XIX los románticos y los racistas abandonaron la versión de los griegos antiguos sobre sus orígenes culturales, negando la contribución de los africanos y de los semitas a la “civilización.” Entonces los estudios clásicos inventaron un nuevo pasado para los griegos con un modelo ario (Bernal 1987).

- 18 Ni siquiera Plinio El Viejo —usualmente el ejemplo más flagrante de etnocentrismo de la antigüedad romana— operó con una dicotomía espacial que opusiera el Aquí y el Otro Lugar. Las relaciones fantasiosas de “extrañeza” de Plinio algunas veces mencionan gente “entre nosotros” y, en un caso por lo menos, “no lejos de la ciudad de Roma” (Plinio El Viejo VII:517). Para Plinio no había duda de que incluso sus monstruos eran, de alguna manera, parte de la humanidad. De igual manera, la organización del espacio de Marco Polo no estaba basada en una dicotomía Occidental/no Occidental, a pesar de la tradición inventada que lo considera el primer viajero “Occidental.” Para Polo (1958) el Otro Lugar podía estar en cualquier parte, dentro o alrededor del mundo fragmentado de la Cristiandad; más aún, la familia Polo no tenía un mandato cristiano, menos uno Occidental. Medio siglo después el mundo islámico todavía era la única construcción espacial con pretensiones prácticas de estándares universales y fronteras claramente definidas (Ibn Battuta 1983); su “Occidente” no era Europa sino el Magreb—aunque el Islam todavía dominara partes de lo que, más tarde, sería Europa.

negación.¹⁹ El proceso simbólico por el cual Occidente se creó a sí mismo implicó la legitimidad universal del poder —y el orden se convirtió, en ese proceso, en la respuesta a la pregunta por la legitimidad. Para ponerlo de otra manera Occidente es inconcebible sin una metanarrativa. Desde su aparición común en el siglo XVI el capitalismo mundial, el Estado moderno y la colonización plantearon —y continúan planteando— el tema de la base filosófica del orden para Occidente. ¿Qué lenguaje puede legitimar el control universal? De nuevo la geografía de la imaginación y la geografía de la administración parecen ser distintas y, sin embargo, interrelacionadas, empírica y analíticamente.

Otra vez las convergencias cronológicas ilustran este punto. Más o menos en la época cuando Machiavelli escribió *Il principe* la corona española hizo conocer sus leyes suplementarias sobre la colonización americana y en 1513 el clan Medici aseguró el papado con la nominación de León X —el mismo León, Obispo de Roma, a quien Pietro Martire dedicó partes de su etnografía. Dos años más tarde el ascenso de Francisco I como rey de Francia señaló la invención autoconsciente de las tradiciones constitutivas del Estado-nación francés —una autoconciencia manifiesta en la imposición del uso del dialecto francés y la creación del Colegio de Francia.²⁰ Un año después del advenimiento de Francisco Carlos I (después Carlos V) se convirtió en rey de Castilla y de sus posesiones del Nuevo Mundo y dos años después Martín Lutero publicó las tesis de Wittenberg. La segunda década del nuevo siglo terminó, por pura casualidad, con una apariencia de victoria del orden, esto es, la “elección” de Carlos a la corona imperial en 1519. Pero la condena de Lutero (1520), la agitación social en Castilla y la llamada amenaza Oriental (que culminó

-
- 19 Desde entonces las descripciones del salvajismo inscribirían la ausencia, gramáticamente, de una manera hoy bastante conocida (e incuestionada) por los antropólogos. El salvaje es lo que no es Occidente: “sin comercio, sin conocimiento de las letras, sin ciencia de números... sin contratos, sin sucesiones, sin dividendos, sin propiedades...” (Montaigne 1952:94). Este lenguaje es bastante diferente del de Polo (1958) e, incluso, del de Plinio pero sus antecedentes inmediatos son las primeras descripciones de Américas; Colón, por ejemplo, pensó que los “indios” no tenían “religión” —probablemente quiso decir “ninguna de las tres religiones de Abraham.”
- 20 No puedo sugerir que Francisco I previó, conscientemente, un Estado-nación francés en el sentido moderno pero el orden absolutista que imaginó se reveló como históricamente insostenible sin la tradición inventada necesaria para la construcción simbólica de la nación. Sólo por una de esas ironías de las cuales está repleta la historia esta tradición revivió en la época de la Revolución y fue solidificada por un mercenario corso sin pretensión a la nobleza franca, Napoleón Bonaparte.

con el sitio de Viena por los turcos en 1529) siguieron recordando a la naciente Europa que su autoentrega no ocurriría sin dolor. La noción de un imperio universal que destruiría las fronteras de las Cristiandad a través de su expansión ineluctable se volvió más atractiva en el pensamiento y más inalcanzable en la práctica.²¹

Las Utopías ficcionalizadas que se escribieron inmediatamente después de More y se sobrepusieron a la reformulación práctica del poder en una Europa recién definida fueron, en general, reformistas más que revolucionarias, apenas abriendo nuevos terrenos imaginarios (Trousson 1975:62-72). Esto no es sorprendente porque así como el Salvaje está en una relación desigual con la Utopía la Utopía está en una relación desigual con el orden. Así como el Salvaje es un argumento metafórico por o contra la Utopía la Utopía (y el Salvaje que abarca) es un argumento metafórico por o contra el orden, concebido como una expresión de universalidad legítima. Es la mediación del orden universal como el significado definitivo de la relación Salvaje-Utopía que da pleno sentido a la tríada. En defensa de una visión particular del orden el Salvaje se convirtió en evidencia de un tipo particular de Utopía. Que la misma fuente etnográfica pudiera ser usada para hacer el argumento contrario no importó más allá de un requerimiento mínimo de verosimilitud. Sin duda Las Casas estuvo en el Nuevo Mundo pero Sepúlveda no y este hecho contribuyó a la causa del Procurador. Sin duda los seguidores de Rousseau estaban en lo cierto y la escuela de Gotinga estaba equivocada sobre los tamaños craneales. Sin duda el veredicto empírico todavía no está del lado de los tasaday. Pero ahora, como entonces, el Salvaje es sólo evidencia en un debate cuya importancia no sólo sobrepasa su entendimiento sino su existencia.

Así como la Utopía puede ser ofrecida como una promesa o como una ilusión peligrosa el Salvaje puede ser noble, sabio, bárbaro, víctima o agresor, dependiendo del debate y los propósitos de los interlocutores. El espacio dentro del nicho no es estático y sus contenidos cambiantes no

21 La atracción de una universalidad jerarquizada estuvo, inicialmente, confinada a intelectuales, políticos y líderes religiosos porque tomó largo tiempo a Occidente convencerse a sí mismo. En pleno Renacimiento la conciencia de ser extranjero no trajo, automáticamente, “ningún sentido claro de involucramiento personal con el país del individuo, por no decir con la Cristiandad en su conjunto” (Hale 1977:119). Al mismo tiempo, sin embargo, la gente ya estaba muy lejos de la organización implícita, por ejemplo, en la introducción de Marco Polo: “En el año del señor de 1260, cuando Balduino era emperador de Constantinopla...” Desde entonces “Nuestro Señor” se había convertido en *el* señor y Constantinopla en un no lugar.

están predeterminados por su posición estructural. Abundan las variantes regionales y temporales de la figura del Salvaje a pesar de tendencias recurrentes que sugieren una especialización geográfica.²² A menudo el discurso antropológico modifica la proyección de observadores no académicos sólo en la medida en que los “disciplina.”²³ En otras ocasiones los antropólogos contribuyen a crear y a reforzar imágenes que pueden cuestionar permutaciones previas.²⁴ Así, lo que sucede dentro del nicho no está condenado y no deja de ser importante (Fox 1991; Vincent 1991). Más bien, la crítica de la antropología no puede bordear este nicho. Ahora la dirección de la disciplina depende de un ataque explícito a ese nicho y al orden simbólico sobre el cual está basada (*Figura 1*). Mientras el nicho permanezca, en el mejor de los casos el Salvaje es una figura del habla, una metáfora en un argumento sobre la naturaleza y el universo, sobre el ser y la existencia —en suma, un argumento sobre el pensamiento fundacional.

-
- 22 Sospecho que el Salvaje como sabio es asiático la mayoría de las veces; que el Salvaje como noble es, frecuentemente, un nativo norteamericano; que el Salvaje como bárbaro es, usualmente, árabe o negro. Pero ni los papeles ni las posiciones son siempre claras y las dicotomías estructurales no siempre prevalecen en la historia. Los judíos y los gitanos, por ejemplo, son salvajes “dentro” de Occidente —una posición incómoda de la que no da cuenta la dicotomía Aquí/Otro Lugar pero resuelta, en la práctica, por la persecución.
- 23 La insistencia antropológica sobre, digamos, la rebelión y la resistencia en América Latina; la economía como sobrevivencia material en África; la expresión ritual en el sureste asiático y el énfasis temático que Appadurai (1991) llamó “conceptos guardianes” participan de una distribución simbólica que antecede, cronológica y epistemológicamente, la división de trabajo en la disciplina. Un gran vacío del trabajo de Edward Said (1978) es la lectura equivocada del “orientalismo” sólo como un grupo de permutaciones dentro del nicho del Salvaje.
- 24 Mi mayor familiaridad con la antropología del Caribe puede explicar por qué encuentro la mayoría de mis ejemplos positivos en este rincón del mundo pero para los caribianistas es obvio que la antropología contribuyó a desafiar la idea de las Antillas como islas en el sol pobladas por nativos indolentes —una visión popularizada desde el siglo XIX por escritores racistas, aunque famosos, como Anthony Trollope (1859). Otro asunto es saber qué tan exitoso fue ese desafío pero 40 años antes de que la “política vudú” se volviera un eslogan peyorativo en la jerga política de Norteamérica algunos antropólogos norteamericanos y europeos tomaron en serio la religión popular haitiana (e.g., Herskovits 1975).

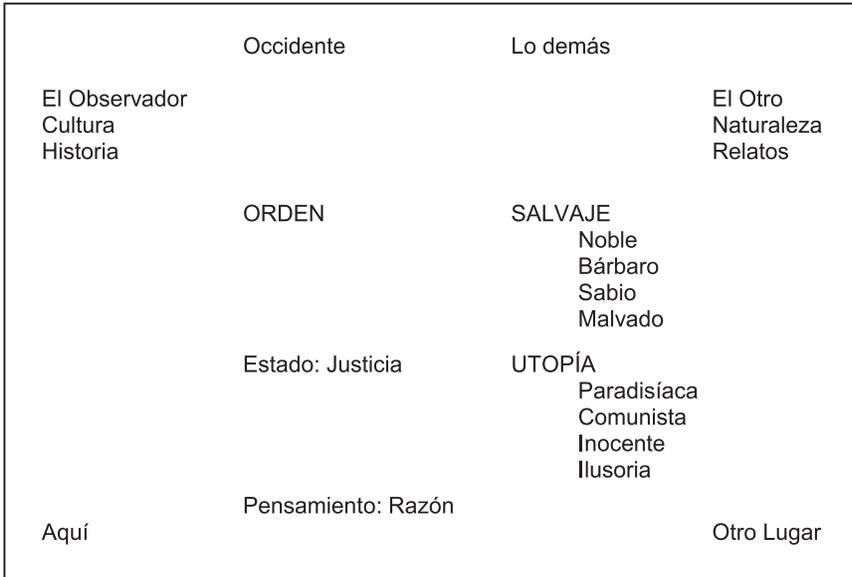


Figura 1. La organización simbólica del nicho del salvaje, ca. 1515-1990.

Retrato del artista como burbuja

Esto nos regresa al presente. He argumentado que historizar a Occidente es historizar a la antropología y viceversa; también he sugerido que los cambios que están sucediendo en el mundo, dentro y fuera de la academia, hacen que esa doble historización sea urgente y necesaria. Si estos dos argumentos son correctos exponen la seriedad de los desafíos que enfrentamos; también exponen las limitaciones de algunas de las soluciones propuestas. El retrato del antropólogo postmodernista que emerge de este ejercicio dual no es feliz. Con la cámara y el diario de campo en sus manos busca al Salvaje, pero éste ha desaparecido. El problema comienza con la herencia condenada de los modernos. El mundo que el antropólogo hereda ha borrado la huella empírica del Salvaje-objeto: las botellas de Coca Cola y los cartuchos ahora oscurecen las huellas conocidas. Sin duda podemos reinventar al Salvaje o crear nuevos Salvajes en Occidente. Las soluciones de este tipo son muy atractivas (véanse los Capítulos 3 y 6). La noción de salvajismo es cada vez más redundante en términos empíricos, independientemente del Salvaje-objeto; las condiciones persistentes de la modernidad hacen que esa noción sea difícil de evocar en la imaginación ahora que hordas de Salvajes han engrosado los tugurios del Tercer Mundo o llegado hasta las playas del Atlántico Norte. Estamos lejos de los tiempos cuando cinco esquimales causaron furor en Londres. El primitivo se ha vuelto terrorista, refugiado, luchador

por la libertad, cultivador de amapola o coca, o parásito. Algunas veces puede ser antropólogo. Los documentales de la televisión muestran sus condiciones “reales” de existencia; los periódicos *underground* exponen sus sueños de modernidad. Gracias a la modernidad y a la modernización el salvaje ha cambiado, Occidente ha cambiado y Occidente sabe que ambos han cambiado empíricamente.

Pero la modernidad es sólo parte de la dificultad de los antropólogos. Los obstáculos modernos tienen respuestas modernas (técnicas) —o eso creíamos. El asunto clave es que las soluciones técnicas ya no bastan; como mucho, pueden resolver el problema del objeto empírico quitando las botellas de Coca Cola y los cartuchos; al menos, pueden construir una cara enteramente nueva para el salvajismo. Pero no pueden remediar los cambios en el campo temático más amplio, especialmente porque el Salvaje nunca dominó ese campo; sólo fue uno de los requisitos de una relación tripartita, la máscara de una máscara. El problema no es, simplemente, que las máscaras están rotas, que los verdaderos caníbales son raros ahora, ni siquiera que ahora —como en *Cannibals and christians* (*Caníbales y cristianos*), de Norman Mailer (1966)— ambos sean igualmente buenos o igualmente malvados (Walkover 1974), si la maldad puede ser definida (Lyotard 1986).

Este es el dilema postmoderno; es parte del mundo de constructos y relaciones revelado por nuestras instantáneas yuxtapuestas y es un dilema intrínseco de la antropología postmoderna. Porque si los pensamientos fundacionales están colapsando, si las Utopías son argumentos sobre el orden y los pensamientos fundacionales y si el Salvaje existe, básicamente, en una correspondencia implícita con la Utopía el especialista en salvajismo está en una situación difícil. No sabe cómo resolverla. Su modelo favorito ha desaparecido o, cuando lo encuentra, rehúsa posar como se espera que lo haga. El etnógrafo examina sus herramientas y encuentra que su cámara es inadecuada. Más importante aún, su campo de visión parece borroso. Pero necesita volver a casa con una foto. Llueve afuera y los zancudos están comenzando a picar. Desesperadamente, el desconcertado antropólogo quema sus notas para crear un momento de luz, mueve su cara hacia la llama, cierra sus ojos y, sosteniendo la cámara con sus manos, toma una foto de sí mismo.

Tácticas y estrategias

Para que este retrato no caracterice al antropólogo postmodernista como epítome de la autoindulgencia (como sugieren muchos críticos) déjenme decir que los rótulos narcisistas no caracterizan a los antropólogos postmo-

dermistas como individuos mejor que como tipifican a sus predecesores o adversarios. Los intelectuales reclamaron y ganaron, mucho antes que el postmodernismo, una autoindulgencia bien recibida por la sociedad. La intención individual es secundaria en este asunto. En cualquier caso, la situación del antropólogo precisa más reflexiones sobrias que acusaciones mezquinas de egomanía a través de campos teóricos.

Puedo terminar siendo más indulgente y más severo —arriesgando la condena de enemigos y proponentes por igual— si digo que la percibida autoindulgencia de los antropólogos postmodernistas es inherente a la situación, lo que la hace tan obvia y blanco tan fácil para sus oponentes. Si tomamos seriamente la percepción del colapso de las metanarrativas Occidentales, el vacío creado por la caída de la Casa de la Razón en los campos antes fértiles de la imaginación utópica y la destrucción empírica del Salvaje-objeto entonces el antropólogo consciente de esta situación no tiene un blanco por fuera de sí mismo (como testigo) y de su texto (como pretexto) en el universo temático que hereda.

Una vez puesto en estos términos el dilema parece manejable. Una solución obvia es confrontar y cambiar el campo temático y reclamar nuevos terrenos para la antropología —justo lo que algunos antropólogos han venido haciendo, aunque sin programas explícitos. Pero el dilema vivido por los postmodernistas no es menos real y la epifanía de la textualidad no puede ser reducida a un simple agregado de tácticas individuales de autoengrandecimiento o preservación.²⁵ Si las políticas electorales pueden explicar tanta exageración o el ansia por nuevas modas en la antropología de Norteamérica y de otras partes, dicen poco de los mecanismos que conducen a escogencias específicas en una miríada de posibilidades.²⁶ ¿Por qué el texto? ¿Por qué el repentino redescubrimiento

25 Sin duda el declarado descubrimiento del texto provoca hipótesis pasajeras. Todos sabemos que la etnografía también era texto, incluso sólo si tenemos en cuenta a los estudiantes de postgrado no graduados que tuvieron que dedicarse a manejar taxis cuando sus trabajos no vieron la luz del día o sus carreras fueron destruidas cuando las disertaciones doctorales no pudieron convertirse en libros “publicables” (¿el texto/test por excelencia?). No es nuevo que Marcus y Cushman (1982:27) “por simplicidad... no consideren la excitante relación entre la producción de un texto etnográfico publicado y sus versiones escritas intermedias.” Los comités que otorgan estabilidad laboral a los profesores han estado haciendo lo mismo por años, también “por simplicidad,” mientras continuamos ignorando, educadamente, las políticas electorales que condicionan el éxito académico.

26 Eric Wolf (1969) trató de generar algún interés en la sociología del conocimiento antropológico pero su llamado no fue escuchado. Esa

de la literatura (por los antropólogos, hasta cierto punto) y sólo de alguna literatura? Aunque mucho del (re)descubrimiento de la textualidad y de la legitimación autorial se asocie con maniobras de mitad de período también debe ser visto en otro contexto; en ese contexto —el campo temático delineado por el orden, la Utopía y el Salvaje— este énfasis en la textualidad representa una retirada estratégica producida por la percepción de una destrucción inminente. En otras palabras, sólo las políticas electorales no pueden explicar la antropología postmodernista. Para proponer alternativas viables tenemos que tomar el contexto ideológico y teórico del postmodernismo con mayor seriedad que los postmodernistas. También tenemos que tomar con seriedad la crítica literaria y la filosofía.

Metáforas en etnografía y etnografía como metáfora

El descubrimiento de la textualidad por los antropólogos norteamericanos en la década de 1980 estuvo basado en una noción del texto bastante limitada (véase el Capítulo 6). El énfasis en “la importancia independiente de la escritura etnográfica como género literario” (Marcus 1980:507), el rechazo del pre-texto, del con-texto y del contenido contribuyeron a leer el producto antropológico aislado del campo más amplio donde se generan sus condiciones de existencia. Aparte de referencias pasajeras, el rumbo de la investigación sobre las relaciones entre la antropología, el colonialismo y la “neutralidad” política que comenzó a finales de la década de 1960 y comienzos de la de 1970 (e.g., Asad 1973) se considera cerrado porque, supuestamente, reveló todas sus verdades parciales. El feminismo —como discurso que reclama la especificidad de (algunos) sujetos históricos— es dejado de lado, aparte de menciones marginales al género, porque se dice que sólo trata con el “contenido.”²⁷ A pesar de

sociología todavía es muy necesaria, aunque será más relevante si se articula con la organización simbólica delineada en este capítulo.

27 Véase la negación indulgente del feminismo que hizo Clifford (1986a:21) sólo en términos textuales: “No ha producido formas no convencionales de escritura ni desarrollado reflexiones sobre la textualidad etnográfica.” No importa que algunas corrientes feministas ahora sustenten el discurso más potente sobre la especificidad del sujeto histórico y, por extensión, sobre el problema de la “voz.” No se puede negar que algunas mujeres blancas de clase media, especialmente en los Estados Unidos, quieren universalizar esa “voz” recién encontrada y su empresa feminista amenaza con volverse una nueva metanarrativa, similar al tercermundismo de Fanon o al Poder Negro de la década de 1960, pero es extraño, por lo menos, que Clifford rechazó las escrituras feministas y no Occidentales por haber hecho impacto sólo en asuntos de contenido.

las referencias marginales al Tercer Mundo los temas generados por la historización del Otro hecha por Wolf (1982) —un estudio que, inherentemente, hace de la antropología parte de este mundo cambiante— son considerados discutibles. A pesar de las menciones a las relaciones de producción textual los mecanismos y procesos enfatizados son los que singularizan la voz de la antropología como si el discurso antropológico fuera autocontenido o autosuficiente.

No resulta sorprendente que la exploración arqueológica que apun-tala el ejercicio norteamericano de reflexividad tienda a detenerse en la institucionalización de la antropología como una disciplina en el mundo anglófono o, como mucho, en el delimitamiento de un discurso antropológico especializado en la Europa de la Ilustración. A pesar de la declarada renuncia a los rótulos las fronteras se establecen en términos modernos para producir una historia de la disciplina, aunque con énfasis diferentes. La construcción revelada es un orden discursivo en la antropología, no el orden discursivo donde opera y tiene sentido la antropología —aunque, una vez más, este campo más amplio parece merecer una mención pasajera. El aspecto representacional del discurso etnográfico es atacado con un vigor absolutamente desproporcionado en relación con el valor referencial de las etnografías en el campo más amplio donde la antropología encuentra su significado. Para usar un lenguaje todavía válido el objeto de estudio es lo “simple” más que la reproducción “agrandada” del discurso antropológico. A pesar de la terminología y de las citas el campo temático en el cual se basa la antropología apenas es tocado.

Si tomamos con seriedad la propuesta de ver la antropología como metáfora —creo que podemos hacerlo, si tenemos en cuenta el campo temático que he descrito— podemos ver más que metáforas en antropología. El estudio de la “alegoría etnográfica” (Clifford 1986b; Tyler 1986) no puede referirse, básicamente, a formas alegóricas en etnografía sin perder de vista el panorama más amplio. Nuestro punto de partida no puede ser “una crisis en antropología” (Clifford 1986a:3) sino las historias del mundo.²⁸ Necesitamos salirnos de la antropología para ver la construcción de la “autoridad etnográfica” no como un requerimiento tardío del discurso antropológico (Clifford 1983) sino como un componente temprano de este campo temático más amplio que es constitutivo de la antropología (véase el Capítulo 6). ¡Ojalá que el poder de la antropología dependiera de inmigrantes geniales como Franz Boas y Bronislaw Malinowski! Nos permitiría encontrar nuevas cabezas de turco sin tener

28 De hecho, dudo que haya crisis en la antropología; más bien, hay crisis en el mundo que asume la antropología.

que buscarlas en el Renacimiento. Pero el ejercicio en reflexividad debe hacerse hasta el final y examinar, completamente, la reproducción ampliada del discurso antropológico.²⁹

Los observadores pueden preguntar por qué el experimento post-modernista en la antropología de Estados Unidos no ha estimulado un aumento de modelos sustantivos. La dificultad de pasar de la crítica a la sustancia no sólo es debida a una aversión teórica al contenido o a una sospecha instintiva hacia los modelos. Después de todo, la ola postmodernista revitalizó la producción sustantiva en otros campos académicos; estimuló a los arquitectos y a los teóricos políticos por igual. Por lo menos ha provocado debate sobre y de sustancia. Más aún, algunos radicales políticos defienden la posibilidad de prácticas militantes enraizadas en el postmodernismo —aunque no sin controversias (Laclau y Mouffe 1985; Arac 1986b; Ross 1988b). Más importante, la conciencia implícita de una situación expandida de la postmodernidad continúa motivando movimientos de base en todo el mundo con sus verdades y resultados parciales. De hecho, un antropólogo bien puede leer el postmodernismo o, por lo menos, la situación postmoderna como un caso para la especificidad de la otredad, para la destrucción del nicho del Salvaje.

Reclamar la especificidad de la otredad es sugerir un residuo de experiencia histórica que siempre escapa al universalismo justamente porque la historia siempre involucra objetos irreductibles; es reservar un espacio para el sujeto (no el sujeto existencial favorecido por el Sartre temprano y que continua arrastrándose, de nuevo, en el *mea culpa* de la antropología sino los hombres y mujeres que son los sujetos de la historia);³⁰ es reconocer que este espacio del sujeto histórico está fuera del alcance de todas las metanarrativas, no porque las metanarrativas son creadas iguales y estén igualmente equivocadas —que es la pretensión del nihilismo y siempre termina favoreciendo algunos sujetos y algunas narrativas— sino porque esas pretensiones a la universalidad implican, necesariamente, el silencio de las primeras personas, en singular o plural, que son conside-

29 Los ejercicios limitados de los postmodernos tomarían nuevas dimensiones si se usan para mirar la reproducción ampliada de la antropología. Por ejemplo, si fuéramos a reanimar la noción del género literario para leer etnografía (Marcus 1980) necesitaríamos especular un metatexto (la clasificación retrospectiva de un crítico) o la sanción de una audiencia de no especialistas o un marco temático e ideológico en la forma de un campo architextual (Genette *et al.* 1986). Hablar de cualquiera de ellos en relación con la etnografía como género literario ilustraría la reproducción ampliada y reexaminaría los terrenos de la antropología.

30 Agradezco a Eric Wolf por llevarme a hacer esta distinción importante.

radas marginales. Decir que la otredad es siempre específica e histórica es rechazar esta marginalidad. El Otro no puede ser abarcado por una categoría residual: no hay nicho del Salvaje. La dicotomía “nosotros y todos los demás,” implícita en el orden simbólico que crea a Occidente, es un constructo ideológico y las muchas formas de tercermundismos que reversan sus condiciones son sus imágenes especulares. No hay un solo otro sino multitudes de otros que son otros por diferentes razones, a pesar de las narrativas totalizantes, incluyendo la del capital.

Muchas proposiciones se desprenden de este enunciado, la menor de las cuales no puede ser que una disciplina cuyo objeto es el Otro pueda, de hecho, no tener objeto —lo que nos llevaría a examinar, con detenimiento, la especificidad metodológica de la antropología. También se desprende que la autenticidad del sujeto histórico puede no estar totalmente capturada desde afuera, ni siquiera por medio de citas directas; puede haber algo irreductible en la primera persona del singular. Este asunto, a su vez, conduce a dos temas relacionados: el estatus epistemológico del discurso nativo³¹ y el estatus teórico de la etnografía. Me referiré a estos dos temas en el Capítulo 6 pero son necesarias algunas conclusiones preliminares.

Primero, la antropología necesita evaluar sus ganancias y sus pérdidas con un conteo justo del conocimiento que los antropólogos han producido en el pasado, alguna vez a pesar de sí mismos y casi siempre a pesar del nicho del Salvaje. Nos debemos a nosotros mismos preguntarnos qué quedará de la antropología y de las monografías específicas cuando eliminemos este nicho —no para revitalizar la tradición disciplinaria con cirugía cosmética sino para construir una epistemología y una semiología de lo que han hecho y pueden hacer los antropólogos. No podemos asumir, simplemente, que el modernismo ha agotado todos sus proyectos potenciales; tampoco podemos asumir que la “etnografía realista” sólo

31 El asunto del estatus de los mezclados (abordado por Abu-Lugod 1991) puede ser analizado, adicionalmente, en estos términos. No tenemos que caer en el nativismo para hacer preguntas epistemológicas sobre el efecto de la experiencia acumulada históricamente, la “plusvalía histórica” que grupos específicos de sujetos-como-practicantes llevan a la disciplina basada en la existencia del nicho del Salvaje y la conmensurabilidad de la otredad. Al mismo tiempo, por razones filosóficas y políticas me opongo a las fórmulas del tipo “añada los nativos, revuelva y proceda como siempre” que son tan exitosas en las políticas electorales dentro y fuera de la academia. La antropología necesita algo más fundamental que la cirugía reconstructiva y los mezclados, las mujeres, la gente de color, etc, merecen algo mejor que un nuevo nicho (véanse los Capítulos 3 y 6).

ha producido figuras de lenguaje vacías y pretensiones de autoridad poco profundas.

Segundo, armados con este arsenal renovado recapturar dominios de significado creando puntos estratégicos de “reingreso” al discurso sobre la alteridad: áreas del discurso donde la introducción de nuevas voces o nuevas combinaciones de sentido perturbe el campo entero y abra el camino para su recaptura (parcial).³² Este capítulo no es el lugar para expandirme en las direcciones de estas muchas preguntas, mejor abordadas en los Capítulos 4, 5 y 6. Sólo puedo fastidiar al lector señalando algunas tareas urgentes en este nuevo contexto: una reevaluación epistemológica del sujeto histórico (la primera persona del singular que ha sido abrumada por la voz de la objetividad o por la del narrador y que es tan importante para muchas feministas, especialmente afrodescendientes); una reevaluación similar de la condición y del discurso de los nativos, hasta ahora poco conceptualizados; y una teoría de la etnografía, ahora repudiada como la nueva “falsa conciencia.” Por ahora, al menos, necesitamos más etnografías que aborden estos temas a través de casos concretos, no tanto etnografías que cuestionen la dicotomía autor/nativo al exponer el desnudo como desnudez sino etnografías (¿etno-historio-semiologías?) que ofrezcan nuevos puntos de reingreso al cuestionar el mundo simbólico en el cual se basa la “natividad.” Por lo menos los antropólogos pueden mostrar que el Otro, aquí y en cualquier parte, es realmente un producto —simbólico y material— del mismo proceso que creó Occidente. En suma, es hora de proposiciones sustantivas dirigidas, explícitamente, a la desestabilización y eventual destrucción del nicho del salvaje.

Que no haya ocurrido así en la antropología norteamericana es un asunto de escogencia. A pesar de una terminología que exige una decodificación de la “antropología como metáfora” escasamente estamos leyendo a la antropología; más bien, estamos leyendo páginas antropológicas y la atención sigue estando puesta, básicamente, en las metáforas de la antropología. Esta negativa recurrente a profundizar el ejercicio arqueológico oscurece la posición asimétrica del salvaje-otro en el campo temático en el cual se basa la antropología; niega la especificidad de la

32 La reapropiación simbólica que la Cristiandad impuso al judaísmo o que la teología de la liberación está haciendo de la Cristiandad en algunas partes del mundo, la reorientación que el movimiento ecológico ha inyectado a los nociones de “sobrevivencia,” el redireccionamiento que el feminismo ha impuesto en los asuntos de género y la perturbación que hizo Marx de la economía política clásica desde dentro, todos son ejemplos desiguales de “reingreso” y recaptura.

otredad, subsumiendo al Otro en la mismidad del texto, percibido como una cooperación liberadora. ¿"Somos el mundo"?³³

La antropología no creó el Salvaje; más bien, el Salvaje fue la *raison d'être* de la antropología. La antropología llegó para llenar el nicho del salvaje en la trilogía orden-utopía-salvajismo, una trilogía que precedió la institucionalización de la antropología y le dio coherencia continua a pesar de los cambios intradisciplinarios. Ahora esta trilogía está amenazada. Ya es tiempo de atacar, frontalmente, las visiones que dieron forma a esta trilogía; de atacar sus raíces éticas y sus consecuencias; y de encontrar una mejor ancla para una antropología del presente, una antropología del mundo cambiante y sus historias irreductibles. Pero muchos antropólogos sólo pasan cerca de esta oportunidad mientras buscan al Salvaje en el texto; quieren que leamos los tropos internos del nicho del Salvaje, sin duda un ejercicio útil a pesar de su autoindulgencia potencial, pero se niegan a abordar, directamente, el campo temático (y, por lo tanto, el mundo más amplio) que hizo (hace) posible este nicho, malhumoradamente preservando el nicho vacío.

Los tiempos han cambiado desde el siglo XVI: ahora uno es inocente hasta que se pruebe lo contrario. Así, las pretensiones de inocencia pueden tomar la forma del silencio. De alguna manera, para mi sorpresa, extraño la fiel indignación de Las Casas.

33 La canción *We are the world* (*Somos el mundo*) fue escrita por los cantantes Michael Jackson y Lionel Richie para recolectar dinero para la campaña "USA for Africa." La canción fue grabada en los American Music Awards el 28 de enero de 1985 para asegurar que participaran más de 35 de los músicos más populares del momento. La canción y el álbum del mismo nombre ganaron el premio Grammy por mejor canción del año y mejor disco del año.