

**TRANSFORMACIONES GLOBALES
LA ANTROPOLOGÍA
Y EL MUNDO MODERNO**

MICHEL-ROLPH TROUILLOT

**TRANSFORMACIONES GLOBALES
LA ANTROPOLOGÍA
Y EL MUNDO MODERNO**

MICHEL-ROLPH TROUILLOT

Traducción y presentación:
Cristóbal Gnecco

Universidad del Cauca
CESO-Universidad de los Andes

CONTENIDO

Antropología en entredicho: propuestas desde el fondo de la subalternidad	9
Agradecimientos	31
Introducción	35
Capítulo 1. La antropología y el nicho del salvaje: poética y política de la alteridad	43
Capítulo 2. Ficciones del Atlántico Norte: transformaciones globales, 1492-1945	79
Capítulo 3. Una globalidad fragmentada	103
Capítulo 4. Antropología del Estado en la época de la globalización: encuentros cercanos del tipo engañoso	149
Capítulo 5. <i>Adieu</i> , cultura: surge un nuevo deber	175
Capítulo 6. Tener sentido: los campos en los cuales trabajamos	211
Referencias	247
Índice	275

ANTROPOLOGÍA EN ENTREDICHO: PROPUESTAS DESDE EL FONDO DE LA SUBALTERNIDAD

Cristóbal Gnecco
Universidad del Cauca

Michel-Rolph Trouillot surgió del fondo de la subalternidad: un intelectual que, para disgusto de muchos, se convirtió en una de las conciencias morales de la antropología. Disgusto porque es *negro* y, además, haitiano. Doblemente subalterno. Por la misma razón por la cual Occidente ha ignorado la revolución haitiana¹ la obra de Trouillot no ha tenido la recepción que debiera. Acaso esta traducción contribuya a remediar esa omisión y sea una invitación a su lectura.

La condición de Trouillot como subalterno exige una precisión: podría verse impugnada porque estudió antropología en una universidad norteamericana y, después, ingresó como profesor a otra. Dar clases en la academia del Atlántico Norte es sinónimo, para muchos, de complacencia con el orden global, con las asimetrías de poder, con el logocentrismo, con la estética de la teoría. Puede ser cierto en muchos casos. No en éste. La subalternidad de Trouillot no está condicionada por su pertenencia a un medio universitario metropolitano; tampoco está limitada por enseñar y practicar una disciplina moderna en una institución moderna. La antropología encuentra en Trouillot un sujeto que la interpela, desde adentro (como antropólogo educado en la metrópoli) y desde afuera (como sujeto subalterno, como miembro de un grupo étnico que devino moderno como exterioridad constitutiva), sólo para encontrar que su misión es redefinirla, esta vez no como acomodación postmoderna (cambiar todo para seguir haciendo lo mismo) sino como re-edificación: volver a hacer, construir de nuevo.

1 Trouillot (1995) mostró que hasta el historiador marxista Eric Hobsbawm sufrió el peso del archivo moderno (euro/andro/logocéntrico, entonces). En su obra sobre las revoluciones modernas pasó por encima de la revolución haitiana como si nunca hubiese existido, ignorando que fue la única rebelión exitosa de los esclavizados contra los esclavizadores. Claro: una revolución de *negros* merece poca atención por parte de la historia Occidental —blanca, aristotélica y hegeliana, a pesar de ella misma.

Trouillot no es un sujeto liminar; no está desgarrado entre ser antropólogo y ser subalterno. Es un antropólogo subalterno. Es un sujeto dispuesto a llevar su formación académica, y lo que ella pueda aportar, a una lucha en la que está en juego la posibilidad de una vida hecha al margen de las exigencias modernas; en esa lucha la antropología no es una disciplina que ilumina, incluso cuando acompaña, sino un hacer que se mira y modifica. Trouillot cree posible una nueva moralidad antropológica; aunque no dice de dónde surgirá es fácil suponer que lo hará de la vida de quienes siempre estuvieron marginados por el proyecto moderno —esos otros de su lado oscuro, esos otros cuyo afuera fue condición básica para el funcionamiento del proyecto. De esos sujetos puede esperarse la mayor impugnación y el trabajo más importante de re-edificación de la antropología; no de los antropólogos metropolitanos, tan lejos de las *realidades* que investigan como cerca de su condición de miembros de una minoría cognitiva privilegiada; tampoco de los pro-subalternos, muchos de ellos herederos de una tradición que se complace en la cercanía mientras mantiene la distancia. El ímpetu de esa re-edificación provendrá de una condición de exterioridad; no de un lugar intocado por la modernidad (un afuera ontológico) sino desde un afuera

...que es, precisamente, constituido como diferencia por el discurso hegemónico. Con la apelación desde la exterioridad en la cual es localizado, el Otro deviene la fuente original del discurso ético *vis a vis* una totalidad hegemónica (Escobar 2005:36)

Ese discurso ético cruza este libro y se yergue contra el discurso moderno —contra los discursos que le dieron sustento y sustancia, como la antropología— con la legitimidad política e histórica que otorga hablar/actuar desde la diferencia colonial y desde la exterioridad constitutiva. El otro étnico como el afuera de la modernidad entiende, una vez que surge su poder del enfrentamiento colonial, que los saberes modernos que lo definen y lo intervienen no aparecieron para solucionar sus problemas sino los de su otro.² Por eso impugna a la antropología: porque sabe que fue arte de sujeción. Porque sabe que el *thelos* de la modernidad cabalgó un *ethos* particular, una poderosa tensión: no existió sin el tiempo del

2 Ese otro es el sujeto moderno, creado y modelado por la referencialidad del afuera étnico. Que los problemas que la antropología busca solucionar son los de la modernidad y no los de su otro étnico (mejor, los problemas causados en la modernidad por el otro, cuya presencia es problema pero, también, necesidad) fue notado hace cuatro décadas por Guillermo Bonfil (1970:45): “Después de todo, si se reconoce que el indigenismo es una actividad particular del sector mayoritario de la sociedad global, los determinantes de sus características habrá que buscarlos en la conformación y dinámica de ese sector y no en la problemática real, objetiva, de la población indígena.”

otro, producto de un dispositivo colonial alimentado, ávidamente, por la antropología —que representó a la alteridad, apropiándola (con propósitos resumidos por el indigenismo).

Ahí no termina la historia. El análisis genealógico que Trouillot hace en este libro quiere encontrar un sentido a la antropología que desborde e impugne su auto-referencialidad complaciente y su funcionalidad estructural con las dos geografías que describe: imaginación y administración. Ese sentido está “fuera de ella misma.” Esta afirmación no pudo ser hecha más que por quien conoce por qué la disciplina evitó profundizar en su propio cansancio. Nacida de una relación instrumental con la administración colonial, pronto se sumergió en un mundo propio, meta-real. Trouillot pregunta: “¿Para quién debe —y debería— tener sentido la antropología?” Su respuesta (política) está entre líneas: la disciplina puede luchar por el sentido de vidas que no estén definidas y constituidas por los designios de las narrativas universales de lo que llama Atlántico Norte en vez, simplemente, de Occidente. Inversión de sentido, entonces: la antropología luchó por esos universales; ahora puede luchar contra ellos. Trouillot bien puede no ser un militante étnico (ignoro si lo fue o lo sea) pero reclama una voz para los sujetos marginados, esos sujetos históricos que tanto ayudó a perfilar como seres vivos, des-objetivados, en su libro *Silencing the past* y que encuentran en este texto un lugar, una reivindicación y un destino.

Trouillot entendió la diferencia como la determinación y visibilización de la especificidad de los sujetos históricos, no como la enemiga de la modernidad, finalmente domesticada y organizada por el multiculturalismo. Esta reflexión lleva a ver la etnografía no como lugar de textualización sino como interacción solidaria de vidas y seres, como entendimiento intersubjetivo. El encuentro etnográfico promueve y exige el cuestionamiento del objetivismo antropológico: muestra que el conocimiento disciplinario no tiene objetos sino que los hace —o deshace, enfrentando el integrismo moderno. La experiencia intersubjetiva como lugar del conocimiento ofrece otras oportunidades: conocer deja de ser función de una prescripción metodológica para ser fruto de una relación que acerca mundos distintos. Ese acercamiento puede abrir alternativas de vida y de acción que son, en realidad, alternativas a la cosmología Occidental.

Los capítulos de este libro son piezas antológicas pero tengo debilidad por el primero. Me parece que allí Trouillot es más original, más incisivo, más relevante. Su discusión sobre el *nicho del salvaje* es un punto de inflexión decisivo en la historia de la antropología, esa disciplina creada por Occidente para administrar los discursos y prácticas sobre la

alteridad moderna en el marco del colonialismo. Por eso centraré estas notas dispersas en ese capítulo, haciendo cortas visitas argumentales a los demás.

El dedo de Césaire

La relación de la antropología con el colonialismo sólo fue puesta en evidencia hace poco más de medio siglo, décadas después de que comenzara esa unión perversa. El antropólogo francés Michel Leiris fue uno de los primeros en notarla pero no habló desde la herida colonial sino desde un sentido de culpa exacerbado por la sangre de la guerra en Argelia.³ La voz de Leiris no fue escuchada. Era demasiado local, demasiado doméstica, demasiado interior, para que pudiese parecer algo distinto a una traición. Alguien tuvo que levantar la voz desde afuera del edificio disciplinario para que fuera escuchado. Alguien habló duro desde la exterioridad étnica. Alguien levantó su dedo acusador contra las atrocidades cometidas en nombre de las luces de la modernidad. Ese alguien, el poeta de Martinica Aimé Césaire, habló desde la conciencia del sujeto colonizado. En una de las páginas más duras de su manifiesto contra el colonialismo señaló (Césaire 2006:26):

Así pues, camarada, *serán tus enemigos* —con altura, lucidez y de manera consecuente— no sólo gobernadores sádicos y prefectos torturadores, no sólo colonos flageladores y banqueros golosos, no sólo políticos lamecheques y magistrados vendidos sino, igualmente y por la misma razón, periodistas acerbos, académicos cotudos y acaudalados de estupideces, etnógrafos metafísicos y expertos en los dogones, teólogos extravagantes y belgas, intelectuales parlanchines y hediondos que se creen descendientes de Nietzsche... (Añadí las cursivas).

Serán tus enemigos es un grito de batalla contra implicados obvios (el gobernador, el colono, el magistrado) y contra otros sujetos que pretendieron ser sólo agentes de buenos oficios en la cruzada de la civilización,

3 En su descarnada memoria sobre su trabajo en la Misión Dakar-Djibuti, *L'Afrique fantôme*, y, después, en *L'ethnologue devant le colonialisme* (1950), escribió: "Si, más aún para la etnografía que para otras disciplinas, es patente que la ciencia pura es un mito, hay que admitir con creces que la voluntad de ser científicos puros no tiene ningún peso, en estas circunstancias, contra la siguiente verdad: trabajando en países colonizados, nosotros, los etnógrafos, que no sólo somos metropolitanos sino mandatarios de la metrópolis ya que es el Estado el que sostiene nuestra misión, tenemos menos fundamentos que nadie para lavarnos las manos ante la política seguida por el Estado y sus representantes hacia estas sociedades que hemos elegido como campo de estudio... es a los mismos colonizados a quienes corresponde descubrir su vocación y no a nosotros, los etnógrafos, revelársela desde fuera."

escamoteando su responsabilidad en el horror colonial; allí están metidos los *etnógrafos metafísicos*. Vaya cargo: lo de metafísico suena a sujeto aparentemente desinteresado de eso que los filósofos usaban llamar *la realidad* pero cómplice del colonialismo por omisión; lo de experto en los dogones es una sindicación tremenda (seguro dirigida a Marcel Griaule, uno de muchos *expertos* arquetípicos de la antropología sobre África) porque muestra la edificación del poder académico sobre unos sujetos que vuelve objeto y propiedad. Era la primera vez que un subalterno levantaba el dedo contra la disciplina que pretendía representar la alteridad, acaso defendiéndola de la inminencia del progreso, cuando no llevándola a participar de su fiesta. Era la primera vez que alguien enrostraba a la antropología su complicidad con una máquina de producción de saber que hizo del otro un objeto normalizado. Era la primera vez que un pájaro disparaba a la escopeta. Quizás ese disparo hubiera pasado desapercibido, encasillado en el registro amargo del odio incomprendido (¿cómo podría ser odiado el altruismo antropológico?) y rápidamente descalificado. Pero eran los tiempos de las sangrientas guerras anticoloniales en África y del avance a pelo de la izquierda democrática europea. A medida que Césaire fue aupado la academia moderna volvió sobre sus pasos. El contexto, tan olvidado, inundó sus aulas, acaso por primera vez desde la traición burguesa a la razón histórica de la modernidad.

La antropología respondió de diversas maneras a la dolorosa acusación de Césaire.⁴ La academia francesa se sintió más directamente implicada y optó por una solución higiénica: era menester reconocer que el animal colonial había habitado el edificio disciplinario; había que borrar sus huellas, exorcizar su fantasma, quemar el incienso de la reflexión para tapar su aliento revelador. Esa higiene doméstica supuso la expiación de un pecado pretérito, no el reconocimiento de que el animal todavía estaba allí (cf. Leclercq 1973).

La respuesta de la antropología norteamericana fue patéticamente postmoderna: pretendió deshacerse del colonialismo localizándolo en el texto. Si la actitud colonial (la autoridad del etnógrafo, el control narrativo, el uso de informantes, la invisibilización de las voces nativas) podía ser eliminada de los textos (a través de la polifonía, los textos con coautor, las citas con nombre, tiempo y lugar) entonces la disciplina podría hacer de la culpa un lugar anecdótico, una equivocación textual.

4 Quién puede dudar que fue dolorosa para unos individuos que habían apun-
talado su práctica con los cuatro pilares de la argucia positivista (distancia,
neutralidad, exterioridad y objetividad) que los situaba, o por lo menos eso
creían, por encima de cualquier contingencia.

El monumento más visible de esa postura es el libro que editaron James Clifford y George Marcus (1986).

La respuesta más sofisticada —y más desactivante— fue la de Clifford Geertz desde el humanismo. Geertz eludió la acusación de complicidad de la antropología con el colonialismo señalando las bondades del oficio del antropólogo como traductor intercultural y de la disciplina como ampliación de la experiencia humana (Geertz 1988). Reveló lo que todos sabían: la antropología es un dispositivo hermenéutico, una salida a la incompreensión colonial tan bien dicha por Marlow, el narrador de *El corazón de las tinieblas*.⁵ La antropología llegó para hacerse cargo del entendimiento del otro. Pero Geertz olvidó decir para qué se comprendía; escogió soslayar el horizonte praxeológico donde realizó su entendimiento. Su olvido no fue una deficiencia cognitiva; fue una exculpación. La comprensión antropológica, lo había reconocido el indigenista mejicano Manuel Gamio (1960) varias décadas antes, era un arte para el buen gobierno, un piñón importante en la maquinaria de la modernidad. Para eso estaba la antropología, para eso había nacido.

Hasta allí poco se había hecho: el colonialismo seguía siendo una pareja incómoda para la disciplina presentada como caja de resonancia de las culturas subalternas —no por elección sino por delegación de un archivo y de un proyecto. La antropología pretendió deshacerse del abrazo colonial sin visitar los terrenos de la política contestataria. Su pretensión ingenua, pero intencionada, fue hecha pedazos por el levantamiento de las mujeres, los afroamericanos y los indígenas contra el orden androcolonial en la segunda mitad del siglo pasado. Los antropólogos que más cerca habían estado de la lucha política contra el sistema decidieron actuar. Lo hicieron pronunciándose contra el indigenismo, tal vez la expresión más acabada de la antropología como dispositivo moderno —con la probable excepción de las declaraciones programáticas, muchas veces sólo una exigencia burocrática, de las misiones antropológicas europeas a África y Asia. El rechazo al indigenismo comenzó con un pequeño texto mejicano (Warman *et al.* 1970) y continuó con las tres declaraciones de Barbados.

5 “Un país cubierto de pantanos, marchas a través de los bosques, en algún lugar del interior la sensación de que el salvajismo, el salvajismo extremo lo rodea... toda esa vida misteriosa y primitiva que se agita en el bosque, en las selvas, en el corazón del hombre salvaje. No hay iniciación para tales misterios. Ha de vivir en medio de *lo incomprensible*, que también es detestable... Estábamos *incapacitados para comprender* todo lo que nos rodeaba; nos deslizábamos con fantasmas, asombrados y con un pavor secreto, como pueden hacerlo los hombres cuerdos ante un estallido de entusiasmo en una casa de orates. *No podíamos entender* porque nos hallábamos muy lejos y no podíamos recordar porque viajábamos en la noche de los primeros tiempos, de esas épocas ya desaparecidas” (Conrad 1980:15, 69; añadí las cursivas).

En la primera de ellas, de 1971, la postura militante de los antropólogos fue clara: en su denuncia del saber recibido (“Las propias políticas indigenistas de los gobiernos latinoamericanos se orientan hacia la destrucción de las culturas aborígenes;” “Desde su origen la antropología ha sido un instrumento de dominación colonial”) y en su acompañamiento de la lucha (“...asumir las responsabilidades ineludibles de acción inmediata para poner fin a esta agresión, contribuyendo, de esta manera, a propiciar la liberación del indígena;” “La liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas o no es liberación. Cuando elementos ajenos a ellas pretenden representarlas o tomar la dirección de su lucha de liberación se crea una forma de colonialismo que expropia a las poblaciones indígenas su derecho inalienable a ser protagonistas de su propia lucha”). La antropología entró en la política. Sin embargo, faltaba un paso, uno necesario, una indagación ontológica: ¿de qué naturaleza era la complicidad de la antropología con el colonialismo y con los universales noratlánticos? ¿Se trataba, apenas, de una exterioridad que podía ser anulada, salvando el edificio disciplinario, o de una relación constitutiva que demandaba una tarea más completa de demolición?

Entonces llegaron Johannes Fabian y Trouillot, más o menos en la misma época y con la misma intención: mostrar que la antropología habitaba una casa colonial, hecha con ladrillos coloniales y construida por alarifes coloniales. Fabian (1983) mostró que el objeto fundamental del discurso antropológico era la distancia —el otro es un sujeto lejano en el tiempo y el espacio, aunque éste es temporalizado— y llamó a este fenómeno simultáneo de desespacialización y temporalización, que estableció la lógica fundacional del orden colonial, *negación de la coetaneidad*. Mostró que uno de los requerimientos esenciales de la modernidad fue la existencia de una cronopolítica: para que el otro (lejano en tiempo y espacio) pudiese ser “atraído” al tiempo moderno (el lugar de la cultura) hubo que universalizar la historia; para que el otro fuese atraído primero se necesitó su localización en un tiempo-lugar lejano. El tiempo y el espacio (temporalizado) devinieron categorías básicas en la racionalización de las diferencias culturales.

Trouillot dedicó su trabajo a ver otros objetos discursivos de la antropología. A *ver* como nadie había visto, salvo Fabian. Mostró que “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... Una antropología crítica y reflexiva requiere, más allá de la condena autoindulgente de técnicas y

tropos tradicionales, una re-evaluación de esta organización simbólica sobre la que está postulado el discurso antropológico.” La referencia a los tropos internos tenía un destinatario específico: la antropología textualista —norteamericana, es cierto, pero pronto mundializada por su impacto en una academia ávida de novedad, especialmente si habla en inglés. Los destinatarios de la alusión al campo discursivo eran más amplios: todos los antropólogos. Inscrito en la tradición analítica iniciada por Michel Foucault y continuada por Edward Said, Trouillot entendió la antropología como un dispositivo que apareció para disciplinar un discurso ya existente sobre el sujeto moderno y el otro anacrónico (la geografía de la imaginación) y para proveer insumos epistémicos al horizonte praxeológico de la modernidad/colonialidad (la geografía de la administración). Entendió la antropología como un saber que hace de los *otros* un objeto medido, clasificado, jerarquizado y, finalmente, intervenido por ese mismo discurso que parte de su actividad objetivada. Entendió la necesidad de historizar su gran aparato conceptual fetichizado. Entendió que había que desnaturalizar tanto horror naturalizado, escandalizar tanto escándalo normal, conmover lugares, denunciar la operación fetichista. Entendió que la historización de la antropología era un paso previo a su re-edificación.

Trouillot enfiló su arsenal analítico contra lo que consideró el principal objeto discursivo de la antropología: el *nicho del salvaje*. Ese nicho era viejo. Había sido llenado, desde siglos atrás, por la tríada compuesta por el salvaje, la utopía y el orden, que describe en este libro. El siglo XIX (el siglo de la expansión colonial más brutal jamás conocida) separó al salvaje de la utopía pero el orden siguió su curso trazado desde cuando la Cristiandad devino Occidente hasta la universalización de las narrativas noratlánticas contemporáneas —mercado, democracia, derechos humanos. El nicho del salvaje precedió a la disciplina, es cierto, pero adquirió sus características modernas con ella. El salvaje moderno es a la antropología lo que el loco a la psiquiatría, el transgresor al derecho, el desadaptado a la sociología: se trata de saberes expertos que actúan sobre el lado más oscuro de la modernidad, esencial para el funcionamiento de su lado más claro.

Durante un siglo la antropología alimentó y disciplinó el nicho moderno del salvaje; sin embargo, hace unas cuantas décadas fue anunciada la reorganización del campo simbólico de la modernidad. El anuncio llegó a la antropología en dos tiempos: uno significó el re-descubrimiento de Occidente; otro la búsqueda del salvaje que había abandonado, de pronto, el nicho que había ocupado tan disciplinadamente. El salvaje había devenido sujeto postmoderno. La búsqueda del salvaje llenó a los

antropólogos de motivos. Trouillot muestra que el etnógrafo postmoderno que emerge de su tienda de campaña al final de la lluvia "...no es feliz. Con la cámara y el diario de campo en sus manos busca al Salvaje, pero éste ha desaparecido." Como no lo encuentra (éste es ya postmoderno y empoderado) lo reinventa, otra vez como el salvaje natural que la modernidad desterró a la retórica sobre la diferencia (la unión de salvajismo y utopía), sólo que ahora no como condición para controlar y destruir sino como esencia para preservar. Pero, ¡oh sorpresa!, comprueba, asombrado, que el nicho ya ha sido ocupado, esta vez por quien consideraba *su salvaje*, por sus propios medios, por su propia volición. Esa paradoja (¿paradoja?) es la condición constitutiva del multiculturalismo, su tensión esencial. El salvaje multicultural ha sido llamado *indio permitido* (Hale 2004), *nativo ecológico* (Ulloa 2004), *indio hiperreal* (Ramos 1992). La intención nominativa es la misma: mostrar la distancia que media entre el *otro real* y el *otro virtual* —estos conceptos son de Slavoj Žižek (1998). El "otro real" —que responde de maneras diversas, no siempre pacíficas, democráticas ni humanistas, a las presiones del capitalismo salvaje, a la velocidad de los flujos globales y a la violencia post-ideológica— debe dar paso, sin disonancias ni estridencias, al "otro imaginado" —que vive su vida bucólica y exótica en el mundo de la tolerancia y la separación. El *otro real* no se reconoce en el guión de la autenticidad que sueña la nostalgia imperialista, no anacrónica sino plenamente funcional a la operación disciplinaria. El esencialismo (radical, agresivo, empoderado, anacrónico) del *otro real* no coincide con el esencialismo del *otro virtual* (auténtico, condescendiente, mercantil).

Trouillot llama *elogio de la otredad* a la "reproducción del nicho del salvaje —y, por lo tanto, de Occidente—, a pesar de las buenas intenciones." La sobrevivencia del nicho del salvaje en la antropología, aunque transformado, prueba que la disciplina aún continúa alimentando las geografías descritas en el libro, sólo que esta vez ya no produce un saber para la normalización moderna sino para la administración multicultural. Trouillot cree que la antropología pudo remover el nicho del salvaje cuando descubrió su impronta colonial pero decidió preservarlo. El asunto que ronda el libro, que obsede sus páginas, que atormenta su escritura, es qué hacer con el nicho del salvaje. Después de mostrar los contextos de su producción y los escenarios de su despliegue —quizás su contribución más relevante a la reflexión antropológica— Trouillot propone que ese nicho puede ser destruido desde la misma antropología. Los antropólogos, dice, participaron de la manera como el nicho alimentó la geografía de la administración de Occidente y serán responsables de

su desaparición, algo realizable cuando la historicidad haya preparado el terreno: “Así reconocemos la historicidad de la sociedad y pluralizamos al nativo; cuando hayamos hecho esto último la categoría nativo se volverá insostenible y el nicho del Salvaje quedará listo para su desconstrucción.” Pero ¿no está el nicho reconstruido, reactualizado, desde abajo, desde los movimientos sociales, a veces con las mismas herramientas retóricas de la antropología más colonial y nacionalista? ¿Cómo tratar una condición que pide destruir ese nicho en el discurso disciplinario al mismo tiempo que es ocupado por quienes la antropología objetivó como *salvajes*, aunque ahora con una cara postmoderna que no reconoce? ¿A dónde puede conducir la “re-evaluación de esta organización simbólica sobre la que está postulado el discurso antropológico” si rechaza la re-ocupación del nicho por medios y con propósitos ajenos a la disciplina?

La otredad del otro es una gran preocupación de Trouillot. ¿Qué hacer, sobre todo cuando esa otredad —muchas veces levantada con ladrillos disciplinarios o, por lo menos, cocidos en hornos disciplinarios— elude la des-alterización constructivista del saber experto? Frente a ese hecho los antropólogos contemporáneos parecen optar por una de tres alternativas: (a) alimentan la funcionalidad estatal, para-estatal (la de las ONGS y los organismos multilaterales) y del mercado, esta vez como acción vigilante para “aprovechar y redirigir la abundante energía del activismo de los derechos culturales, más que oponerse a ella directamente” (Hale 2002:498); es decir, aceptan administrar esencias promovidas, protegidas o creadas desde el oportunismo capitalista; (b) acogen un humanismo constructivista desactivante que muestra la cultura y la identidad como situacionales, fluidas, coyunturales y estratégicas; eleva la disciplina a vigilante de los preceptos de una condición humana naturalizada; y milita contra los esencialismos, *sobre todo* étnicos;⁶ o (c) acompañan las agendas de los movimientos sociales, muchas de ellas esencialistas, acaso contribuyendo a su discusión.

La preocupación de Trouillot tiene que ver con los costos de una otredad que se hace en los confines de los límites multiculturales: “El dilema es bastante real, especialmente para quienes tienen identidades más restrictivas. Si las rechazan se vuelven tráfugas. Si las vuelven insignias de orgullo ganan en auto-respeto pero también confirman su clasificación

6 Escribo *sobre todo* con cursivas para resaltar que, no por azar, los esencialismos étnicos son el blanco central de los ataques humanistas/constructivistas. No en vano las identidades étnicas vivieron, siempre, en el lado oscuro de la modernidad. Que ahora salgan a la luz (y que lo hagan por sus propios medios) no puede menos que preocupar y enfurecer a los guardianes de la pureza Occidental.

en el lugar del Salvaje y legitiman, aún más, las restricciones simbólicas impuestas sobre ellas.” Su preocupación es académica —y distante de la política— y bastante menos importante que sus denuncias. Por ejemplo, su impugnación de la retracción antropológica al reino impoluto, pero sofisticado y esotérico, de la teoría la hace aparecer en toda su dimensión reaccionaria. Ya la Tercera Declaración de Barbados (¡pero hecha en Río de Janeiro en 1993!) había señalado que “Es preciso también realizar un radical cuestionamiento de algunas vertientes de las ciencias sociales y de cierta antropología orientada más hacia la crítica estética y estéril de sus propias disciplinas que a la reflexión y acción solidarias.” Ese fue un buen punto contra la complacencia de la sofisticación teórica exilada del mundo de la intervención, contra la esterilidad de variaciones disciplinarias que van poco más allá de transformar los textos para preservar los privilegios, poco más allá de mirar el espectáculo intersocial desde la azotea sin tomar partido por nada ni nadie, salvo por un humanismo naturalizado.⁷ Sin embargo, la declaración no buscó responder si era posible practicar una “reflexión y acción solidarias” desde una disciplina moderna. Mejor: ¿era posible hacerlo sin llevar a escena, una vez más, la pretensión ilustrada?

La respuesta a esta pregunta tendría que haber aceptado que muchas agendas de los movimientos sociales están edificadas en una condición explícita de exterioridad al proyecto moderno, que son refractarias a ese proyecto y anacrónicas frente a su temporalidad. En esa contradicción —no resuelta, no abordada— florece el lenguaje multicultural que habla de diálogo, de consenso, de negociación; que habla un idioma vacío, lleno de nada. Esa es su corrección política, cínicamente descarada: corteja mundos simbólicos alternativos mientras asegura la mirada ilustrada. De ese cortejo espera dos cosas: que los espacios institucionales (restringidos y vigilados) concedidos a las alternativas a la modernidad legitimen su generosa apertura; y que su horizonte interpretativo sea ampliado con visiones que considera, acaso, sobrevivencias salidas de otros tiempos —y a cuya tenacidad atribuye sentidos profundos que la modernidad bien puede canibalizar en sus propios términos y para su propio provecho.

Muchos otros antropólogos, sobre todo en la academia metropolitana, han optado por el ruido silencioso de la estética de la teoría, eludiendo el compromiso de la tolerancia multicultural —que consideran molesto, innecesario y atrevido. Ante la impugnación de la representación disci-

7 Disparar sus municiones teóricas desde la azotea es una actividad favorita de muchos antropólogos postmodernos —francotiradores disciplinarios entrenados en los cotos de caza del constructivismo.

plinaria han preferido el exilio teórico. Paradójicamente, su sofisticación les impide hablar (excepto con circunloquios) de los temas que resultan acuciantes para el futuro de la disciplina y, más importante (desde luego), para el futuro de la vida: la naturalización de los mandatos capitalistas, la destrucción de los lazos de solidaridad, la impúdica entrega de la educación a las necesidades del mercado, el canto de las sirenas del desarrollo. Ese escamoteo, escribió Trouillot, “explica su silencio teórico.” Explica por qué huyen del contexto, asustados. Explica por qué se acercan más a la asepsia positiva que al cinismo constructivista.

La antropología y las artes de la (auto) referencialidad

La antropología fue básica en la creación de las políticas de identidad que necesitó el proyecto moderno, fundamentalmente de dos entidades: sociedad nacional y alteridad étnica. La creación del yo moderno, que se hizo habitar en el jardín nacional, y del otro, que se situó fuera, estuvo enmarcada en una filosofía esencialista que constituyó el sentido de las identidades al margen de tiempo y lugar. Hace unas pocas décadas, sin embargo, su esencialismo mudó: empezó a hablar de des-localización, lugares-tiempos nómadas, culturas móviles y permeables. Ese cambio se debe a la politización de la cultura y a la culturización de la política. La cultura, antes su patrimonio incontestado, pasó a ser elemento central de las agendas de los movimientos sociales. Asustada, decidió actuar: ante los esencialismos movilizados en la base, capaces de desestabilizar un sistema al cual pertenece y al cual debe su vida, vistió un traje constructivista. Ahora cultura e identidad fueron móviles, coyunturales, estratégicas. Mientras el constructivismo se presenta como una evolución natural y real del pensamiento sobre la sociedad y la cultura (a la guisa de la naturalización de los argumentos de Comte sobre los sistemas de pensamiento) los esencialismos, que luchan por encontrar su camino profundizando sus trincheras radicales, son presentados como irreales y retardatarios, como los nuevos demonios de las identidades culturales.

No sólo hubo constructivismo. Cuatro décadas de usos no antropológicos del concepto *cultura* llevaron a la disciplina a pasar del furor rabioso contra sus raptos (segura de que su concepto maestro y rector había sido obligado a salir de su jaula esotérica) a una actitud revanchista y soberbia: está plenamente convencida de que la cultura que salió de su casa ahora vive una vida desmañada, indisciplinada y contaminada de las premuras cotidianas. Está convencida de que sus raptos saben poco del concepto y que lo han vilipendiado, llevándolo a abreviar en las aguas cenagosas de la política.

Los “raptos” de la cultura fueron varios: movimientos sociales, otras disciplinas (incluso nacidas para dotar al concepto de una nueva dimensión, acaso con mayor poder de intervención explícita), instituciones de variada índole y amplitud. Por sobre todo, la rabia y el desdén de la disciplina están dirigidos contra los movimientos sociales (Trouillot los llama minorías) porque “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.” Trouillot muestra que la forma como la antropología trata los usos no disciplinarios de la cultura —e, incluso, algunos disciplinarios, como los estudios culturales— es ilustrativa de su (auto) referencialidad y de su naturalización ensimismada. Por eso este libro es un acto de historización. Para decirlo con Escobar (2005) desoccidentaliza y deseuropeiza la modernidad a través de etnografías precisas de su operación de lugar, sobre todo en el Caribe, y a partir de la disección contingente de sus narrativas —que, así consideradas, aparecen en la cándida, pero violenta, desnudez de su vocación universalista.

El libro, además, documenta el progresivo alejamiento de la antropología metropolitana, sobre todo de la poderosa antropología de Estados Unidos, de la política. Este mal positivo —ya lo había anunciado Weber (1995) a comienzos del siglo pasado en su declaración de principios sobre la necesidad de separar saber y poder— encontró un terreno abonado en la culpa de la antropología y en su articulación complaciente a un designio global: las décadas posteriores a la última gran guerra, pero sobre todo las tres últimas décadas, han presenciado el abandono generalizado —en la academia, seguro, pero también en el lenguaje cotidiano— de categorías peyorativas y estigmatizantes (razas inferiores, primitivas, subdesarrolladas) y el encumbramiento de la relativización culturalista (culturas diferentes) que desactiva la organización amplia de base, desracializa el racismo (pero lo conserva intacto) y reifica/funcionaliza las diferencias para dulcificar las desigualdades. Como señaló Claudia Briones (2005:22) “Puesto que las relaciones sociales que recrean procesos de alterización se presentan y explican desvinculadas de la organización del capital y el poder internacional y nacional la diferencia cultural emerge como propiedad cuasi-ontológica.” El reconocimiento acordado a las culturas desracializadas es el lugar de entrada para segregar y marginar de otra manera (la manera multicultural) y para neutralizar la potencia de la

insubordinación con el argumento, insultante pero ampliamente aceptado, de que no se trata de logros políticos de la base sino de graciosas concesiones altruistas del sistema.

Por una nueva moralidad: antropología más allá de la modernidad

El descontento de la izquierda contemporánea con la modernidad y su complicidad con el colonialismo fue sellado con el retorno a la fuente original: humanismo renacentista, razón histórica, capacidad emancipadora del conocimiento. Las modernidades alternativas han sido edificadas sobre ese retorno. Pero esas alternativas siguen siendo modernas y la modernidad no puede ser defendida sólo en su lado claro sin defender, al mismo tiempo, su lado oscuro. Por mucho que las buenas intenciones se afanen en convencernos de que aún la modernidad tiene un horizonte por construir —donde reinarán la armonía, la igualdad y el bienestar— aún tienen que demostrar que su ecumenismo trascendente, sólidamente humanista, no se levanta sobre principios Occidentales que sacrifican las diferencias en el altar del consenso o, lo que fue más frecuente, en la sangría de la imposición ideológica y que apuntalan una cosmología de cuyas bondades descreo Trouillot: “Si miramos de cerca las presunciones del extremismo neoliberal descubrimos que no sólo se nos ha vendido un programa económico. Se nos pide avalar el crecimiento como un valor moral... Se nos pide renunciar a cosmovisiones que sugieren la solidaridad ética de la humanidad... se nos pide aceptar una fórmula sobre lo que significa ser un ser humano bueno y correcto en todos los tiempos y lugares, aprobar una visión estrambótica de la humanidad.” Su sano escepticismo reclama una voz (para él, sin duda, pero más abstractamente para la antropología): “Las visiones de la humanidad son, desde luego, uno de los temas favoritos de los antropólogos socioculturales. Hemos gastado mucha energía disciplinarían por más de un siglo mostrando cómo esas visiones varían a través del tiempo y el espacio. Debemos tener voz en ese debate. Debemos, por lo menos, demostrar que esta visión de la humanidad es culturalmente localizada.” Pero no basta demostrar la localización cultural; no basta la labor historicista; no basta un entramado crítico, por agudo, perceptivo y explosivo que sea. Trouillot quiere una nueva moral que redima a la antropología. Esa moral no podrá ser encontrada dentro de la disciplina (aunque, en algunos párrafos vacilantes, parece cree que sí) y habrá de hacerse vulnerando los cerrojos disciplinarios. Las tareas que señala son varias (están dispersas en el texto) pero precisa una re-evaluación “epistemológica del sujeto histórico [y] de la condición y del discurso de los nativos” y “una teoría de la etnografía.”

La aparición, en el capítulo menos afortunado del libro, de objetos de estudio, de formas adecuadas para su definición y examen (¡la observación de campo!), de la necesidad de una sólida base empírica (que distinguiría esta disciplina de otras, como los estudios culturales y literarios) y de cierto dejo constructivista puramente académico (“En muchos sentidos las ciencias sociales han perseguido, en grados diferentes, la búsqueda de contenido cuando no han buscado esencias directamente. Un tema recurrente de este libro es la futilidad de esa búsqueda... Obtenemos un conocimiento más grande de la nación, el Estado, la tribu, la modernidad o la globalización cuando los vemos como un grupo de relaciones y procesos más que como esencias ahistóricas”) es una ligereza que no puedo dejar de señalar en quien impugna el canon moderno de la antropología pero que no empaña el poder de su análisis y la potencia de su invitación a edificar una moralidad anti-sistémica: “Cuando poderosos financistas, políticos y economistas dicen a miles de millones de seres humanos que deben adoptar el mercado como el único regulador social los antropólogos están bien situados para mostrar que lo que se presenta como una necesidad lógica es, realmente, una elección.” Esa moralidad no saldrá de la posición privilegiada de los antropólogos sino de su compromiso, más elemental y nada jerárquico, con vidas hechas y por hacer por fuera de los designios Occidentales. Una nueva moral, entonces, que encuentre una senda envoltada entre el positivismo, la corrección política y la estética de la teoría. Una nueva moral que hable duro y no calle: “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. Al hacerlo ciertamente *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*.”

Termino estas notas aludiendo a las afirmaciones que acabo de resaltar con cursivas. La primera es que la *antropología debería ser capaz de iluminar el mito de un canon Occidental incuestionado*. Nada obligaría a una disciplina moderna a renegar de su pasado, salvo si su propio trabajo —la reflexión sobre la cultura en tiempo y lugar— le muestra que sus pasos la llevaron por un camino donde se fundieron la soberbia y el crimen; salvo si la lleva a entender que este no es un tiempo de crisis sino que Occidente mismo es la crisis y que busca aliviar la presión sobre sus narrativas creando crisis específicas —en los principios disciplinares, por ejemplo— que se resuelven sólo dentro de límites específicos, generalmente como acomodación, dejando intacto el sistema. Iluminar el

canon Occidental es, en este libro, sinónimo de historizarlo. Al hacerlo, quién duda que la antropología *socavaría algunas de sus premisas*: el objetivismo, la distancia, el salvaje como lado oscuro. Si esas premisas sostienen el edificio disciplinario, socavarlas produciría su demolición. Ante la casa caída y ante la inminencia de la lluvia la tarea es hacer una nueva morada. Las *amenazas*, entonces, sólo podrán existir para quienes pretenden socavar las premisas antropológicas mientras mantienen en pie el edificio disciplinario. Para los demás se trata de *numerosas oportunidades* que pueden llevarnos a desear que el canto de los universales noratlánticos no sea el de la sirena que atrae sino el del cisne que muere. Traducir ese deseo en proyecto es tarea de la moralidad que Michel-Rolph Trouillot propone en estos ensayos.

Gracias

La idea de traducir y publicar este libro nació de una conversación con Mónica Espinosa hace ya unas cuantas lunas. Varias vueltas de eso que llaman el destino hicieron que yo terminara realizándola, pero a ella debo su ímpetu inicial. Ya enfrascado en la traducción Holly Holder me ayudó a precisar pasajes particularmente oscuros, alusivos a contextos que me eran desconocidos. Marcela Vallejo revisó el texto con paciencia y cuidado de alquimista, encontrando errores, deslices e imprecisiones que hubieran comprometido su lectura.

Referencias

Bonfil, Guillermo

- 1970 Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica. En *De eso que llaman antropología mejicana*, editado por Arturo Warman, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera y Enrique Valencia, pp 39-65. Nuestro Tiempo, México.

Briones, Claudia

- 2005 *(Meta) cultura del Estado-nación y estado de la (meta) cultura*. Universidad del Cauca, Popayán.

Césaire, Aimé

- 2006 *Discurso sobre el colonialismo*. Akal, Madrid. [1953].

Clifford, James y George Marcus (Editores)

- 1986 *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. University of California Press, Berkeley.

- Conrad, Joseph
 1980 *El corazón de las tinieblas*. Lumen, Barcelona. [1898].
- Escobar, Arturo
 2005 *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. ICANH-Universidad del Cauca, Bogotá.
- Fabian, Johannes
 1983 *Time and the other*. Columbia University Press, Nueva York.
- Geertz, Clifford
 1988 *Interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona. [1973].
- Gamio, Manuel
 1960 *Forjando patria*. Porrúa, México. [1916].
- Hale, Charles
 2002 Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies* 34:485-524.
 2004 Rethinking indigenous politics in the era of the “indio permitido.” *NACLA Report on the Americas* septiembre-octubre:16-21.
- Leclercq, Gerard
 1973 *Antropología y colonialismo*. Alberto Corazón, Madrid.
- Leiris, Michel
 1950 L’ethnologue devant le colonialisme. *Les Temps Modernes* 58:357-374.
- Ramos, Alcida
 1992 *The hyperreal Indian*. Universidad de Brasilia, Brasilia.
- Trouillot, Michel-Rolph
 1995 *Silencing the past: power and the production of history*. Beacon Press, Boston.
- Ulloa, Astrid
 2004 *El nativo ecológico*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- Warman, Arturo, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera y Enrique Valencia
 1970 *De eso que llaman antropología mejicana*. Nuestro Tiempo, México.
- Weber, Max
 1995 *El político y el científico*. Altaya, Barcelona. [1919].
- Žižek, Slavoj
 1998 *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*. Paidós, Buenos Aires.

TRANSFORMACIONES GLOBALES
LA ANTROPOLOGÍA
Y EL MUNDO MODERNO

Para Canel, ciudadana de un mundo por construir

AGRADECIMIENTOS

Este libro ha sido un proyecto en marcha desde 1991 y muchas de sus partes ya han aparecido antes como publicaciones individuales; sin embargo, el marco ofrecido aquí me da la oportunidad de reunir este trabajo e investigación de maneras que no hubiera pensado cuando comencé a trabajar en lo que, más tarde, se convertiría en este libro. Mis reconocimientos serán, por lo tanto, necesariamente incompletos porque no podría esperar mencionar a todos los colegas, estudiantes de postgrado y otras personas con quienes he mantenido conversaciones y debates que han dado forma a mi pensamiento.

La mayor parte del Capítulo 1 fue originalmente publicada como “Anthropology and the savage slot: the poetics and politics of otherness” en el libro editado por Richard G. Fox *Recapturing anthropology: working in the present*. Los borradores del artículo fueron comentados por los participantes en el seminario de Santa Fe, por estudiantes de postgrado y profesores de Johns Hopkins University y de la New School for Social Research y por lectores de la School of American Research. Kamran Ali, Talal Asad, Lanfranco Blanchetti, Ashraf Ghani, Ananta Giri, Richard Fox, Richard Kagan y Eric Wolf hicieron comentarios y sugerencias al texto en esa época. He actualizado este trabajo, especialmente la sección introductoria sobre postmodernismo que ahora, una década después de su publicación original, parece algo anticuada.

El grueso de los Capítulos 2 y 3 comenzó en 1999 como introducción a un volumen editado que quise producir como libro de lectura en antropología de la globalización pero que no se publicó. En retrospectiva, el trabajo en ese libro proveyó la inspiración para reunir en este libro investigaciones relacionadas, temáticamente, una vez archivé el otro proyecto. Partes del Capítulo 2 aparecieron como “The otherwise modern: Caribbean lessons from the Savage slot” en el libro *Critically modern: alternatives, alterities, anthropologies*, editado por Bruce M. Knauft, y como “North Atlantic universals: analytic fictions, 1492-1945” en un número especial de la revista *South Atlantic Quarterly* editado por Saurabh Dube. Algunas partes del Capítulo 3 fueron escritas en 1998, cuando presenté versiones en Stanford University, University of Chicago, University of Virginia en Morgantown, Duke University y en el taller “Teoría y política después de la postcoloniadad” (Institute for

Global Studies, Johns Hopkins University). El artículo fue publicado en 2002 en un libro editado por Elisabeth Mudimbe-Boyi, *Beyond dichotomies: histories, identities, cultures, and the challenge of globalization*. Agradezco a Michael Dorsey, Jeffrey Mantz, Nabiha Megateli y Clare Sammells, cuyas claves de investigación informan este texto, y a Vivek Dhareshwar por la conversación que aún sostenemos y que provocó algunas líneas del texto.

El Capítulo 4 fue preparado para el simposio “Encuentros cercanos” reunido en el Departamento de Antropología Cultural de Stanford University entre abril 9 y 10 de 1999; una versión revisada fue presentada en el coloquio “¿Flexibilidad o erosión? El Estado bajo ataque desde arriba y desde abajo” en el Centre d’Etudes de Relations Internationales (GERI), en París, entre junio 15 y 16 de 2000. Los participantes en ambos encuentros ofrecieron sugerencias útiles. Después de varias revisiones fue publicado en 2001 como “The anthropology of the State in the age of globalization: close encounters of the deceptive kind” en *Current Anthropology* con el estímulo del editor de la revista, Benjamin Orlove, y con comentarios de Gavin Smith y Kay Warren y los evaluadores anónimos. Algunas secciones del artículo fueron presentadas en el simposio “Identidad, diferencia y globalización” en la Universidad Candido Mendes de Río de Janeiro el 24 de mayo de 2001 y en el congreso “Estudios de la globalización: consideraciones epistemológicas y metodológicas desde la antropología” en la Universidad de Oslo en junio 7 de 2001. Los comentarios que recibí en esas dos presentaciones me ayudaron a dar forma a la versión que se publica en este libro. Gwen Faulkner y Clare Sammells fueron mis asistentes de investigación en este proyecto.

Me tomó largo tiempo decir el *adieu* del Capítulo 5. Mi malestar con el complejo raza-cultura en la antropología norteamericana data de mis tiempos de estudiante de postgrado. Lo puse en palabras, por primera vez, en la sesión presidencial sobre raza en el congreso de la American Anthropology Association en 1991, en San Francisco. Mis argumentos fueron revividos en el artículo “Exploring the limits of liberal discourse: American anthropology and U.S. racism,” presentado en el simposio “Los antropólogos de color hablan: perspectivas sobre raza y antropología pública” en la American University el 25 de octubre de 1997. La forma actual del texto fue presentada en la Universidad Ben-Gurion, en el Negev (Israel), en abril de 2000, con el estímulo de Sam Kaplan. Después fue discutido en el simposio de Wenner-Gren que condujo a su aparición en el libro *Anthropology beyond culture*, editado por Richard G. Fox y Barbara J. King. Agradezco a los participantes en esos eventos

y a Xavier Andrade, Lee D. Baker, Bruce Knauft, Sam Kaplan, Richard A. Schweder, George W. Stocking, Jr., y, especialmente, Richard G. Fox por sus comentarios sustanciales.

Mi agradecimiento especial a Brackette F. Williams, de quien continuo aprendiendo, tanto en lecturas como en conversaciones. También debo agradecer a los estudiantes de postgrado en Duke University, Johns Hopkins University y University of Chicago que tomaron mi seminario “Conceptos y categorías” durante los últimos 16 años. Extiendo mi agradecimiento a Clare Sammells, quien ha sido mi asistente de investigación en University of Chicago durante los últimos tres años; ella trabajó en este proyecto (entre varios otros) desde su inicio, encontrando y sugiriendo materiales de investigación, buscando citas bibliográficas, leyendo borradores, ofreciendo comentarios y revisando el estilo del manuscrito final. También agradezco a Greg Beckett y Michelle Knip-Beckett, quienes proveyeron asistencia de investigación adicional y también revisaron el estilo durante las etapas finales de preparación. Tengo una deuda con Kristi Long, Amanda Fernández y otros en Palgrave Macmillan quienes me soportaron, pacientemente, durante la preparación de este libro.

Mi esposa Anne-Carine y mi hija Canel me han sostenido y estimulado durante éste y otros proyectos; tienen mi amor y mi agradecimiento. A pesar de todos los individuos talentosos que me han retado y animado a expresar las ideas que presento debo reclamar responsabilidad total y exclusiva por lo que algunos considerarán conclusiones indignantes de este libro.

INTRODUCCIÓN

La antropología es lo que hacen los antropólogos;¹ es decir, las fronteras y las características distintivas de la disciplina cambian con el tiempo. Los cambios en el mundo y en la academia, las respuestas de los antropólogos a esos cambios y sus iniciativas individuales y colectivas contribuyen al dinamismo de la disciplina.

Desde la década de 1980 un gran cambio en antropología sociocultural ha sido un énfasis creciente en los flujos globales de poblaciones, ideas, bienes y recursos y en las transformaciones que provocan esos movimientos masivos en las poblaciones involucradas. A medida que la palabra “globalización” se vuelve parte de nuestro vocabulario los antropólogos socioculturales luchan por entender las transformaciones en marcha que evocan su uso y sus implicaciones en nuestras teorías y metodologías.

Este libro es un intento por enfrentar esos retos; sin embargo, su punto de partida precede a la mayoría de los estudios de la globalización por cinco siglos. Una de las varias razones que justifican esa profundidad temporal debe ser dicha desde el principio: este libro pretende reevaluar, críticamente, los retos que tipifican nuestro tiempo a la luz de la historia —tanto la historia de la antropología como la historia de Occidente. Su premisa central es que estas dos historias han estado interrelacionadas desde el principio, que la geografía de la imaginación inherente a la creación de Occidente hace cinco siglos es una condición de posibilidad de la antropología. Uno de sus propósitos es desentrañar algunos de los principales nudos de esta interconexión. Esta tarea implica tomar distancia de las historias dominantes sobre Occidente y la antropología. Las narrativas históricas producen, necesariamente, silencios significativos (Trouillot 1995). ¿Cuáles son los mayores silencios en la historia que Occidente cuenta sobre sí mismo? ¿Cuáles son los silencios relacionados que la antropología, como disciplina, produce sobre su propia historia?

Geografías del Atlántico Norte

Al crear “Occidente” el Renacimiento europeo dio forma a una geografía global de la imaginación. Esa geografía requirió un “nicho del Salvaje,”

1 En este libro, excepto que indique lo contrario, usaré *antropología* como forma abreviada de *antropología sociocultural*.

un espacio para el inherentemente Otro. El escritor de Martinica Edouard Glissant (1989:2) escribió: “Occidente no está en el occidente. Es un proyecto, no un lugar.” De hecho, el lugar que más frecuentemente llamamos Occidente puede ser mejor llamado Atlántico Norte —no sólo por un asunto de precisión geográfica sino, también, porque su uso nos permite enfatizar que “Occidente” es, siempre, una ficción, un ejercicio de legitimación global. Algunas veces ese ejercicio toma la forma de un proyecto explícito en manos de líderes intelectuales, económicos o políticos. Sin embargo, muchas de las personas que se consideran Occidentales, aspiran a serlo o critican esa aspiración experimentan Occidente como una proyección: la proyección del Atlántico Norte como el único sitio legítimo de lo universal, la categoría predeterminada, lo indiferenciado —digamos— de todas las posibilidades humanas.

Así, Occidente nunca ha tenido un contenido fijo ni es un sitio invariable: su centro se mueve de Roma a Lisboa, de Viena a Londres, de Washington a Ginebra, de Venecia a Granada, dependiendo de las pretensiones que hayan sido formuladas. Puede absorber partes del oriente de Europa o de América Latina y, más recientemente, de Japón —no porque estas áreas tengan algo en común sino dependiendo quién más está siendo excluido. Como todas las categorías predeterminadas Occidente, como un universal indiferenciado, opera sólo en oposición a las poblaciones que diferencia.

La antropología emergió en el siglo XIX como una disciplina separada especializada en los ocupantes del nicho del Salvaje. A pesar de la nobleza de sus valores políticos o de la precisión de sus teorías los antropólogos han heredado las limitaciones estructurales del nicho que comparten con el Salvaje; en otras palabras, la antropología, como práctica, es parte de la misma geografía de la imaginación que busca entender. La antropología como disciplina emerge de la proyección de Occidente, de la brecha entre el Aquí y el Otro Lugar, de manera distinta a cualquier otra disciplina. Por eso no es sorprendente que haya sido acusada de ser una herramienta inherente al poder del Atlántico Norte como ninguna otra disciplina, de ser hija del colonialismo y el imperialismo. Estos cargos son merecidos sólo en cuanto muchos antropólogos han ignorado la dualidad de Occidente y, por lo tanto, las desigualdades globales que hacen posible su trabajo. De hecho, algunas veces los antropólogos olvidan que la proyección de Occidente no implica una sino dos geografías relacionadas.

Desde el principio la geografía de la imaginación anduvo mano a mano con la geografía de la administración que hizo posible —y que fue, a su vez, alimentada por— el desarrollo del capitalismo mundial y el

poder creciente de los Estados del Atlántico Norte. Así como Occidente fue global desde el inicio el capitalismo, como un sistema económico postulado en una expansión espacial continua, también fue global desde el principio (véanse los Capítulos 2 y 3). También lo fue el sistema del Estado moderno puesto que la existencia de cualquier Estado descansó en el reconocimiento de ese sistema como un todo. La administración y la imaginación siempre han estado conectadas, global y localmente, como un fenómeno interrelacionado, pero distinguible, que une espacio y tiempo, política y economía, producción y consumo. En la medida en que la imaginación renacentista implicó una jerarquía universal el control y el orden también fueron postulados en esta empresa (Capítulo 1). También lo fueron la colonización, las ganancias del comercio y la extracción de trabajo forzado en las colonias para el mejoramiento del libre comercio en los Estados del Atlántico Norte. En suma, la geografía de la imaginación siempre fue sostenida en el terreno, tanto en casa como en el extranjero, por la elaboración e implementación de procedimientos e instituciones de control y por una geografía global de administración que esta imaginación ayudó a consolidar y reproducir. No debe sorprendernos que los mapas generados por estas dos geografías no coincidan totalmente; de hecho, en la interacción de estas geografías podemos identificar los procesos más relevantes para la producción conjunta de semejanzas y diferencias que caracteriza la expansión dual del Atlántico Norte y del capitalismo mundial.

Los más agudos críticos de la antropología —internos y externos— sostienen que la disciplina ha privilegiado una de estas geografías a costa de la otra. Si Occidente es una pretensión de legitimidad universal es justo decir, como defensa parcial de la antropología, que ninguna otra disciplina ha sostenido un cuestionamiento explícito de esa pretensión. Gracias, en parte, a la antropología muchos seres humanos, dentro y fuera del Atlántico Norte, ahora aceptan la propuesta de que no hay una sola manera para que las sociedades hagan lo correcto, de que los propósitos y los valores, las verdades y las prácticas que se consideran evidentes y, por lo tanto, universales en un lugar no son, necesariamente, aceptadas así en otro. Al documentar este registro humano la antropología ha relativizado el Atlántico Norte y revelado algunas de las brechas y conexiones entre sus dos geografías. Los antropólogos han tenido el tiempo libre para mirar en ambas direcciones —y, usualmente, se han aprovechado de esta dualidad— debido a la localización de su disciplina en las fronteras de la brecha institucionalizada entre las humanidades y las ciencias sociales.

Ahora necesitamos sistematizar los beneficios de esa localización, doblemente ambigua, en la frontera entre las humanidades y las ciencias

sociales y entre el Aquí y el Otro Lugar. Si el mundo moderno implica dos geografías en vez de una no tiene sentido aislar una de ellas, artificialmente, como objeto predilecto de estudio. Si, como sostienen los críticos de la antropología, se necesita la unión de estas dos geografías para hacer nuestra práctica necesaria y posible entonces es posible y necesario que convirtamos estas geografías en herramientas heurísticas. Podemos decir, mejor que nadie, cómo la geografía de la imaginación y la geografía de la administración se entrelazan, constantemente, para construir la administración de la imaginación.

Esto significa que no podemos abandonar, completamente, la historia a los historiadores, la sociología a los sociólogos y la economía a los economistas. Estas disciplinas no sólo tienen sus propios sesgos institucionales —como tiene la nuestra— sino que los materiales con los cuales tratan producen impactos inmediatos en la geografía de la imaginación de la cual decimos ser expertos. El análisis de la retórica, los clichés, los cambios en la sensibilidad y las autopercepciones de individuos y comunidades que acompañan nuestra era global actual requiere una evaluación preliminar de los cambios extraordinarios que el capital financiero ha impuesto a la mayor parte de la humanidad desde la década de 1980. El actual análisis simbólico de la globalización no puede, de ninguna manera, evitar el análisis del ascenso de los financistas. Para reconocer esos lazos no podemos analizar los símbolos como simples productos de la vida material; al contrario, necesitamos analizar la geografía de la imaginación y la geografía de la administración como dominios distintos, pero necesarios, de nuestra empresa intelectual.

Antropología para un mundo cambiante

El *leitmotiv* de este libro es la historia de las relaciones cambiantes entre estas dos geografías y lo que esa historia nos enseña sobre nuestra propia época. Los flujos planetarios de poblaciones, cultivos y animales, bienes, ideas, motivos, recursos, técnicas, religiones, idiomas e ideologías datan de la primera oleada de colonización y de la conquista de América en el siglo XVI. Sólo llamando la atención sobre estos cinco siglos de transformaciones globales podemos distinguir entre ellos y las tendencias que caracterizan nuestra época. Entre más insistamos en la relevancia de los flujos globales previos es más probable que identifiquemos cambios en la naturaleza, la magnitud, la velocidad y las direcciones de estos flujos hoy en día sin suponer una teleología moral.

No es fácil establecer distancia crítica de una moral teleológica, especialmente porque la globalización actual sostiene dos ilusiones

ideológicas básicas pero opuestas: euforia y nostalgia. Los observadores que conocen poco de la historia del mundo antes del siglo XIX —o que prefieren olvidarla— tienden a ser más eufóricos sobre las promesas de la globalización. Los observadores que tienden a reducir las posibilidades de un mundo mejor a las promesas evocadas en el siglo XIX tienden a ser más nostálgicos de un pasado que no vivieron. Otros vacilan entre estos dos polos.

El esfuerzo por distinguir nuestra época de eras anteriores requiere, entonces, que demos cuenta de la dificultad de establecer un punto de vista que incorpore nuestra propia temporalidad; también requiere que tomemos una distancia moral crítica de los términos bajo los cuales el siglo XIX nos enseñó a ver la historia mundial y a enmarcar nuestro presente (véanse los Capítulos 3, 4 y 5). La dependencia de los términos del siglo XIX sólo incrementa la dificultad de asegurar un punto de vista confiable desde donde mirar las actuales transformaciones globales.

Esa dificultad no es sólo temporal; también es espacial porque tiene que ver con la porosidad y maleabilidad de las fronteras. Las dos geografías que acompañaron la creación de Occidente propusieron un mundo de unidades fijas y entidades identificables, más tarde reforzado por las prácticas intelectuales y políticas de la Ilustración y del siglo XIX. Una vez que la circunnavegación definió los límites materiales del planeta fue fácil reivindicar fronteras inmutables que eran tan sociales e ideológicas como geográficas. Los límites del Oriente se suponían conocidos; también lo fueron los Siete Mares o las Indias Occidentales. El hecho de que los límites de Francia o Navarra, de Prusia e Italia fueron impugnados y redefinidos con sangre, constantemente, hizo poco para cambiar la proposición fundamental de que los europeos sabían cómo dividir el resto del mundo.

El siglo XIX solidificó, aún más, las fronteras de las unidades —tanto aquellas que se referían, supuestamente, a entidades exteriores (como las razas o los Estados nacionales) como las que, supuestamente, estaban a medio camino entre la observación y el análisis (como las sociedades, las economías, las culturas o la política). La solidificación intensa y conjunta de fronteras políticas e intelectuales en Europa durante el siglo XIX debería recordarnos que las ciencias de la humanidad, como las conocemos ahora, son producto del mismo mundo que tratan de explicar, particularmente las ciencias sociales, solidificadas como disciplinas en departamentos que otorgaron títulos durante un siglo, el XIX, marcado por el fervor nacionalista en el Atlántico Norte y la dominación colonial casi en cualquier otra parte.

Si fuéramos a buscar un solo sentimiento colectivo que identificara nuestra época sería la sensación de que los muchos tipos de fronteras inicialmente propuestos por el Renacimiento, reforzados por la Ilustración e institucionalizados en el siglo XIX son cada vez más difíciles de reconciliar con la realidad que percibimos. Estas unidades nunca responden, perfectamente, a las experiencias cotidianas de millones de seres humanos; sin embargo, como tropos fueron convenientes y suficientemente poderosos para sostener una ilusión de fronteras fijas que no sólo fue compartida por los científicos sociales. La visibilidad, velocidad y magnitud de los actuales flujos globales hace difícil mantener esta ilusión de fijeza. La antropología debe adaptarse a un mundo donde ninguno de nosotros puede refugiarse en la ilusión de que hemos encontrado al Salvaje incontaminado, el portador de esa cultura prístina supuestamente intocada por su alter ego Occidental.

Este libro es una contribución a esta muy necesitada adaptación y revitalización de la antropología. Espero que ayudará a afilar nuestra distancia crítica de la geografía de la imaginación que buscamos entender. Enterradas en la crítica de la antropología como hija del colonialismo existen propuestas positivas para una mejor evaluación de las narrativas de Occidente y su alcance global. Los antropólogos han sido muy productivos en mostrar cómo pueden ser falseadas estas narrativas en lugares y tiempos específicos. Como maestros de lo particular hemos puesto al descubierto miles de pequeños silencios y discrepancias en la proyección del Atlántico Norte. Este libro es un intento por proseguir esta crítica antropológica de las ficciones del Atlántico Norte. Sin embargo, es deliberadamente reflexivo: esa crítica no puede dejar de lado a la antropología.

Conceptualmente, la crítica de la antropología que propongo establece dos blancos preferidos, empirismo y esencialismo, que han estado cercanamente unidos en nuestra práctica hasta ahora. En la *Pobreza de la filosofía* Karl Marx se burló de los filósofos que buscaban la frutidad de la fruta, anticipando la crítica de Ludwig Wittgenstein a la búsqueda inútil de la esencia común que hace que todos los juegos sean símbolos de lo mismo. En muchos sentidos las ciencias sociales han perseguido, en grados diferentes, la búsqueda de contenido cuando no han buscado esencias directamente. Un tema recurrente de este libro es la futilidad de esa búsqueda: no hay estatalidad de los Estados, no hay esencia de la cultura, ni siquiera un contenido fijo de culturas específicas, por no hablar de un contenido fijo de Occidente. Obtenemos un conocimiento más grande de la nación, el Estado, la tribu, la modernidad o la globalización

cuando los vemos como un grupo de relaciones y procesos más que como esencias ahistóricas.

En cierta forma este libro es un examen de esas palabras clave y sus silencios en tanto se relacionan con la historia, la teoría y la práctica de la antropología: Occidente (Capítulo 1); la modernidad (Capítulo 2); la globalización (Capítulo 3); el Estado (Capítulo 4); la cultura (Capítulo 5); el campo, la etnografía y la antropología misma (Capítulo 6). Sin embargo, este examen no agota el proyecto. Primero, requiere un compromiso serio con la historia del Atlántico Norte, sin la cual es imposible una lectura juiciosa de sus ficciones. Segundo, y más importante, este ejercicio en reflexividad disciplinaria es importante debido a las preguntas de largo alcance que hace sobre la inserción de la disciplina en un mundo más amplio. En última instancia la antropología sólo importará a las poblaciones que estudiamos y a la mayoría de nuestros lectores si evoca un propósito fuera de ella misma. Este propósito no tiene que ser encontrado en las aplicaciones inmediatas de nuestra investigación pero no implica que no sea un tema de debate fundamental en la disciplina. ¿Para quién debe —y debería— tener sentido la antropología? Este libro es una invitación a ese debate.

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 prerequisite 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 (1973 [1667]), Jean Baptiste Labat (1972 [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 Hawái. 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 utopía 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).

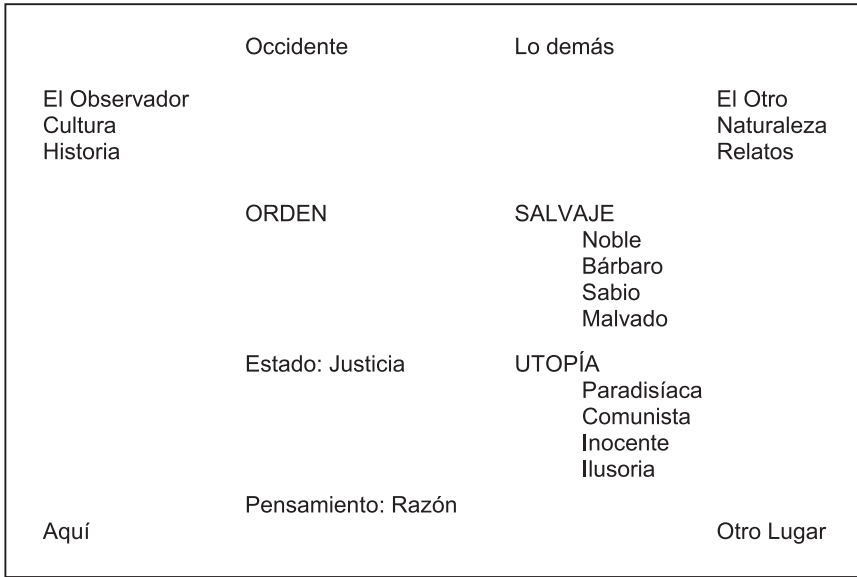


Figura 1. La organización simbólica del nicho del salvaje, ca. 1515-1990.

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 hipérboles 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 delineamiento 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 irreducible 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 reappropriación 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.

CAPÍTULO 2

FICCIONES DEL ATLÁNTICO NORTE: TRANSFORMACIONES GLOBALES, 1492-1945

El mundo se volvió global en el siglo xvi. Europa se volvió Europa, en parte, al separarse de lo que estaba al sur del Mediterráneo pero, también en parte, a través de un movimiento hacia el oeste que hizo del Atlántico el centro de los primeros imperios planetarios. A medida que esos imperios se sobrepusieron o se sucedieron en el sistema mundial moderno acercaron a las poblaciones de todos los continentes, en tiempo y espacio. El surgimiento de Occidente, la conquista de América, la esclavitud de plantación, la Revolución Industrial y los flujos poblacionales del siglo xix pueden ser resumidos como “un primer momento de la globalidad,” un momento Atlántico que culminó con la hegemonía de los Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial.

Así expresado este momento Atlántico abarca cinco siglos de la historia mundial y el encogimiento de masas continentales gigantescas, incluyendo Asia. La designación no refiere a un espacio estático sino al *locus* de un ímpetu. Los flujos globales de esa época no estuvieron restringidos, geográficamente, a las sociedades que bordeaban el Océano Atlántico. La conquista española de Filipinas, la conquista británica de la India y el control norteamericano de Corea pertenecen a este momento. No es accidental que esas aventuras no Atlánticas ocurrieron, con la suficiente frecuencia, cuando el poder que las realizó reclamó control parcial o total del Océano Atlántico. En suma, es la centralidad continua del Atlántico como la puerta giratoria de grandes flujos globales a lo largo de cuatro siglos la que me permite hablar de un solo momento.

Nuestra arrogancia contemporánea, que exagera la singularidad de nuestros tiempos, puede cegarnos frente a las dimensiones de lo que sucedió antes de que naciéramos. Por lo tanto, puede ser útil documentar la densidad, la velocidad y el impacto de los flujos globales que hicieron este momento Atlántico. Enfatizaré los siglos tempranos por dos razones. Primera, es poco probable que nos demos cuenta de la importancia de

estos flujos tempranos. Segunda, la evidencia muestra que el ímpetu de cambio fue planetario desde el principio.

El comienzo de los flujos planetarios

En 1493, cuando Colón volvió a la isla del Caribe que llamó Española, estaba en una misión distinta a la de su primer viaje. En la cubierta y en la bodega de sus 17 barcos no sólo iban los instrumentos de conquista que llevaba la primera vez sino, también, cargamentos de plantas, frutas, semillas y animales —desde ovejas, cabras, vacas y gallinas hasta cebollas, rábanos, garbanzos y viñas. Si esta imagen evoca el Arca de Noé es, en parte, porque Colón tenía propósitos similares a los del patriarca bíblico: llevaba estas plantas y animales para su reproducción futura en las Antillas (Watts 1987:90; Davies 1991:153-57). Dado el clima tropical del Caribe ahora parece fantástico que Colón imaginara la posibilidad de cultivar trigo y hacer vino en lo que ahora es Haití y República Dominicana; sin embargo, debemos recordar que sus sucesores tuvieron éxito en el cultivo del vino medio siglo después en lugares inesperados como Chile y California. En ese sentido el segundo viaje de Colón prefiguró los movimientos masivos de bienes, plantas, animales y mercancías que contribuyeron al momento Atlántico de la globalidad.

También nueva en ese segundo viaje fue la certeza de Colón de que él u otros serían capaces de viajar, de ida y regreso, entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Los contenidos de sus barcos estaban basados en la continuidad de los flujos planetarios, tanto aquellos que deseó como los que no pudo predecir; estaban basados en el hecho de que otros de la Cristiandad seguirían sus pasos. Entre los 1500 hombres a bordo en ese segundo viaje, además de los soldados de rigor, también había especialistas en agricultura, irrigación y construcción de caminos, cuya presencia presumía un movimiento, de ida y vuelta, entre España y el Caribe. No mucho tiempo después la invasión castellana del continente americano señaló el verdadero comienzo de los flujos planetarios de población.

El siglo xx no inventó las migraciones en masa. Desde el siglo xvii los seres humanos viajaron en masa a tierras distantes por las mismas razones que lo hacen ahora. Excepto por la fiebre del oro del siglo xvi las más grandes migraciones del momento Atlántico, voluntarias o forzadas, fueron generadas por la distribución global del trabajo en el sistema capitalista mundial. Esas migraciones incluyen a los 12 millones de africanos esclavizados llevados a alimentar la maquinaria de las plantaciones durante los tres largos siglos que duró el comercio de esclavos y a los europeos —sobre todo británicos, franceses, españoles, holandeses, portugueses y

daneses— y blancos americanos que compraron los esclavos en África, los transportaron a Europa y los vendieron o usaron en América. Después del final de la esclavitud en el Caribe medio millón de asiáticos fue llevado al área para reponer la fuerza de trabajo. La mayoría procedía del subcontinente Indio y fue a Trinidad o a Guayana Británica; sin embargo, las zonas de origen cubrieron toda el Asia, desde Japón hasta Java y Sri Lanka. Las zonas receptoras cubrieron desde el archipiélago antillano hasta territorios continentales como Guayana Británica y Surinam. Más o menos al mismo tiempo más de 300.000 chinos fueron llevados a Perú, México y Cuba, a cuyo territorio llegaron más de dos tercios del total. Hacia 1927 los chinos componían la mayor minoría racial en la Ciudad de México. En esa misma época miles de chinos y japoneses llegaron a los Estados Unidos y miles de hindúes fueron llevados a África oriental. En las décadas de 1920 y 1930 cientos de miles de japoneses llegaron a Brasil y Perú; este flujo no se detuvo hasta la década de 1970 en Perú.

A medida que los Estados del Atlántico Norte movieron poblaciones por todo el mundo, a la fuerza, sus propios ciudadanos también fueron de un continente a otro, usualmente entre áreas con climas templados. El trabajo fue, de nuevo, la principal fuerza detrás de estos movimientos —excepto que, rara vez, fueron coercionados. La migración europea aumentó, tremendamente, al final del siglo XIX. Entre 1846 y 1924, 40 a 50 millones de ciudadanos europeos migraron a América. La vaguedad del estimativo es una indicación de la incapacidad de los Estados involucrados para controlar o, siquiera, medir estos flujos. Sabemos que la mayoría de estos inmigrantes terminó en Estados Unidos pero varios millones también fueron a Canadá, Brasil y Argentina. Hacia 1895, 74% de la población en y cerca de Buenos Aires había nacido en el extranjero. En 1914 la mitad de la población de Argentina estaba compuesta de residentes nacidos en el extranjero y de sus descendientes. Ninguna ciudad en Estados Unidos, entonces o ahora, tuvo tan alta proporción de inmigrantes. De hecho, a comienzos del siglo XX Argentina, Canadá, Australia y Nueva Zelanda tenían un porcentaje de inmigración más grande que el de los Estados Unidos, en esa época o en ésta. A pesar de la denominación de Estados Unidos como un país de inmigrantes la inmigración europea se dirigió a tierras fuera de América. Australia, Nueva Zelanda y el sur de África todavía experimentan las marcas de estos flujos globales tempranos.

A medida que la gente se movió también los hicieron los bienes. Los flujos masivos de oro y plata, de cultígenos y especias, de plantas y enfermedades, de tabaco a cocos, de sífilis a viruela y de las minas de Perú a los jardines botánicos esparcidos por todo el imperio británico

enredaron a las poblaciones mundiales en encuentros y confrontaciones sin restricciones por la distancia física. Desde el principio los europeos que llegaron al Nuevo Mundo trajeron con sus esclavos una variedad de plantas, animales y otros organismos vivos. Caballos, cerdos, ovejas, perros, gallinas, burros, vacas, bananos, plátanos y todos sus parásitos fueron llevados al Nuevo Mundo. También lo fueron el sarampión, la tosferina, la peste bubónica, la malaria, la fiebre amarilla, la difteria, la disentería amebiana, la influenza y la viruela; sólo esta última probó ser una asesina en masa de la población nativa en proporciones aún incomparables.

Mientras el movimiento de personas y animales entre el Viejo y el Nuevo Mundo fue, básicamente, unidireccional el de cultígenos no lo fue. Los cultígenos americanos que se difundieron por Europa, Asia y África incluyeron maíz, papas, tomates, maní, yuca, cacao (chocolate), tabaco y varios tipos de ajíes, frijoles y calabazas que eran desconocidos en Europa antes del tiempo de Colón (McNeill 1992).

Otros cultígenos y sus subproductos completaron el círculo global totalmente y en el proceso se convirtieron en mercancías planetarias. Aunque fueron domesticados fuera de Europa y traídos a América por europeos fueron revendidos, más tarde, a clientes de Europa e, incluso, de África o Asia. El primero de ellos fue la caña de azúcar. Domesticada, originalmente, en Nueva Guinea e introducida a Europa a través del sur de Asia se convirtió, en el siglo XVIII, en el principal producto de exportación de muchos territorios esclavistas del Caribe, vivificando la predilección por el dulce del proletariado europeo y del Atlántico Norte (Mintz 1985). Lo mismo sucedió con el café: inicialmente domesticado en Yemen y traído al Caribe en el siglo XVIII pronto fue revendido a clientes franceses en el Medio Oriente (Trouillot 1982). El almirantazgo británico en África usaría, después, los cítricos del Caribe como protección contra el escorbuto. El banano, un cultígeno del Viejo Mundo, se convirtió en la principal exportación de las islas Windward,³⁴ Colombia y Ecuador. El tabaco, el cacao, el arroz y, en menor medida, el opio y la yuca también se volvieron mercancías globales de este momento Atlántico.

Estos flujos de mercancías sostuvieron la vida del Atlántico Norte, antes y después de su Revolución Industrial. Las elites económicas habían especulado sobre los rendimientos de estos intercambios, con grados variables de respeto por las fronteras políticas, desde, por lo menos, el

34 *Nota del traductor:* con este nombre se conoce a las islas meridionales de las Antillas Menores (Dominica, Martinica, Saint Lucia, Saint Vincent, Granada y Granadinas).

siglo XVI. En el siglo XVIII las ruedas del comercio ya tenían dimensiones planetarias (Braudel 1992). La historia de Holanda desde la reapertura, en 1592, del mercado de valores de Ámsterdam hasta su colapso en 1783 es un texto de historia del capital mercantil y financiero cruzando fronteras, uniendo continentes y, en el proceso, afectando creencias y prácticas locales; también es una historia de la empresa privada dominando Estados de maneras que usualmente creemos típicas de nuestro tiempo. Los mercaderes holandeses apoyaron la empresa colonial española en América para, después, apoyar sus propias flotas contra las naves españolas y portuguesas y dar crédito a Francia y a Inglaterra mientras convirtieron a Ámsterdam en un gigantesco depósito de mercancías de todos los continentes. Al hacerlo acumularon un poder global mayor que el de cualquier realeza. La *Dutch West India Company* estableció depósitos en Brasil, Curazao y Nueva York. La *Dutch East India Company*, el equivalente a una transnacional poderosa que usaba el servicio de 8.000 marineros, desarrolló un comercio lucrativo en Asia a lo largo de sus propios ejes transcontinentales de especias, vendiendo madera de Timor a China, textiles de la India a Sumatra y elefantes de Siam a Bengala. En suma, desde muy temprano en el primer momento de la globalidad el capital, el trabajo y las mercancías que generaron circunscribieron un mundo cuyas varias subpartes estaban interconectadas, de manera creciente, de una forma que tendemos a olvidar.

El flujo de bienes y capital a través de fronteras políticas y geográficas no siempre aumentó pero alcanzó un pico en el período inmediatamente anterior a la Primera Guerra Mundial. Los porcentajes del comercio exterior en relación con el Producto Interno Bruto en 1913 pueden haber sido más altos que en 1973. En 1913-1914 la inversión extranjera directa (IED) fue de 11%, más o menos el mismo de nivel de 1994. Los flujos de capital, con relación al rendimiento, fueron más altos durante las primeras décadas del siglo XX que en 1980. En ese sentido el nombre de la Primera Guerra Mundial fue adecuado, aunque sólo sea porque confirmó los lazos globales que sugieren estas cifras. La Gran Guerra involucró la incautación de posesiones alemanas en Oceanía, el suroeste de África y Tanganica. Los hindúes lucharon en el frente occidental británico y los *tirailleurs* de Senegal murieron en Francia y por Francia. Once años después de la guerra el gran colapso de la década de 1930 amarró a Nueva York y Viena en una espiral descendente que hizo caer los precios de los bienes agrícolas en todo el mundo. Ciertamente fue una depresión mundial, prontamente seguida por una segunda guerra mundial.

Prácticas cambiantes, identidades complejas

Estos movimientos masivos de bienes, poblaciones y capital no sólo produjeron cambios abruptos en las condiciones materiales de las poblaciones involucradas sino, también, en sus prácticas y en las maneras como se veían a sí mismas y al mundo alrededor de ellas. Tendemos a considerar nuestro tiempo como una época de transformaciones rápidas que desafían nuestra capacidad de adaptación y, de hecho, es así. Sin embargo, el primer momento de la globalidad también se caracterizó por la velocidad para muchos de quienes lo vivieron y puso a prueba, continuamente, su capacidad de adaptarse rápidamente; ellos aprobaron ese examen más frecuentemente de lo que pensamos.

De nuevo, el siglo XVI nos da una idea del ímpetu global. El maíz fue llevado al Viejo Mundo probablemente durante uno de los viajes de regreso de Colón. Hacia la década de 1560 ya era cultivado en lugares tan distantes de América y tan lejanos unos de otros como la costa occidental de África y la provincia de Hunan, en China. Más o menos al mismo tiempo los sacerdotes españoles establecieron las primeras bodegas en Chile, Perú y California. Los indígenas mexicanos, que no conocían las vacas antes de la Conquista, ya estaban trabajando en haciendas, algunas de las cuales tenían más de 150.000 cabezas de ganado.

Usualmente la explotación colonialista fue el motor detrás de estas rápidas adaptaciones, especialmente en los siglos XVIII y XIX, cuando el control colonial sobre la producción se volvió más sistemático. Sin embargo, el control colonial directo no siempre fue un factor. A veces la nueva importación proveyó una clara ventaja sobre sus competidores, como sucedió con la papa en casi toda Europa. Algunos indígenas norteamericanos rápidamente adoptaron el caballo de manadas escapadas de haciendas españolas; por la época cuando encontraron a los primeros colonos anglosajones ya habían integrado la montada en caballo en sus prácticas culturales cotidianas. Tomó menos tiempo para que el maíz fuera adoptado por los africanos en la costa de Angola y Congo a finales del siglo XVI que el tiempo que tomó para que el café espresso llegara al centro de los Estados Unidos desde sus dos costas y se convirtiera en una mercancía accesible en el medio-oeste y en el sur a finales del siglo XX. Se puede argumentar que la papilla de maíz es, inherentemente, más agradable que el café espresso pero ese argumento implica un juicio de valor sobre la aceptabilidad universal de los comestibles, culturalmente diferenciados. Se podría demostrar, con mayor seguridad, que las presiones coloniales y la economía política de la costa de África en ese tiempo —incluyendo desde la contabilidad de costos de la producción de

cereales hasta el consumo individual de calorías—hicieron relativamente fácil la aceptación del maíz. Los africanos pudieron adoptar el maíz, rápidamente, porque entonces les resultaba práctico hacerlo. Ese argumento inmediatamente relativiza el sentido de nuestra apertura cultural.

Esos cambios tan rápidos afectaron las identidades y las prácticas políticas y culturales y provocaron reacciones que variaron desde la revuelta hasta la aceptación y la confusión. No es sorprendente que el primer momento de la globalidad produjera híbridos autoproclamados, individuos o grupos que se vieron, a sí mismos, como pertenecientes a más de una unidad sociocultural y compartiendo más de una herencia cultural. En el siglo xvii Cambay, un puerto comercial en el Océano Índico que unía África Oriental, el Medio Oriente e Indonesia, tenía varios residentes portugueses que erigieron mansiones construidas y amobladas con el gusto portugués. ¿Era una ciudad hindú, islámica o portuguesa? K.N. Chaudhuri (1990:347), quien hizo esa pregunta, respondió: “Era las tres cosas al mismo tiempo como una abstracción pero una u otra de acuerdo con el punto de vista de sus habitantes.” Aunque Cambay tenía barrios étnicos distintivos sospecho que la abstracción y la presencia bastante concreta de cada barrio impactaron el sentido de identidad de cada grupo. Sabemos que fue imposible para los dahomeyanos en Barbados, los japoneses en Perú, los javaneses en Surinam o los hindúes en África Oriental escapar a la sensación de estar atrapados entre dos mundos. Para sus hijos debió haber sido igualmente difícil escoger alguno de los dos.

La sensación de pertenecer a varios mundos también debió haber sido común entre muchos de los conversos (judíos forzados a convertirse a la Cristiandad) que se unieron a la empresa castellana en América. Igualmente, una superposición cultural impuesta por la fuerza marcó a los primeros filipinos cobijados por la sombrilla español y, después, forzados por los Estados Unidos a manipular corrientes culturales de varias densidades y proveniencias. También fueron híbridos los primeros americanos que descubrieron que se habían vuelto “indios” y fueron enseñados a escribir en español la historia de una indianidad que llegó con los conquistadores. Los mulatos de Cuba, Brasil, Saint-Domingue y Luisiana y muchos mestizos latinoamericanos fueron híbridos autoproclamados. Hacia 1815 Simón Bolívar ya había oficializado una narrativa del mestizaje: “No somos ni indios ni europeos sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles.” La alabanza de la diversidad y la celebración de los orígenes mezclados no son tan nuevas; tampoco lo son sus usos con propósitos políticos. En América Latina, como en el Caribe, la conciencia de los orígenes

mezclados ha sido difundida por siglos. Algunos autores sostienen que la conciencia del mestizaje cultural es inherente al proceso de creolización como se desarrolló en las Antillas y, por lo tanto, inherente a la vida del Caribe. En suma, desde los primeros siglos del momento Atlántico las identidades no han sido tan simples como a veces creemos.

La conciencia de orígenes mezclados no significa que los individuos puedan rastrear, espontáneamente, los flujos que contribuyeron a dar forma a sus prácticas y medio ambientes actuales. De hecho, el impacto de larga duración de las importaciones culturales es, usualmente, proporcional a la capacidad de olvidar que alguna vez fueron adquiridas o impuestas. ¿Cuántos californianos sopesan, rutinariamente, el nombre español de sus calles y ciudades? ¿Cuántos italianos no ven hoy el tomate como una parte intrínseca de su herencia cultural? ¿Cuántos líderes indígenas norteamericanos osarían rechazar el caballo porque tiene origen foráneo? Al enfatizar el impacto de las plantas exportadas de América al Viejo Mundo William McNeill (1992:34-35) nos pidió imaginar a los italianos sin tomates, a los chinos sin patatas dulces, a los africanos sin maíz y a los irlandeses, alemanes y rusos sin papas. Del registro que he delineado podría prolongar la lista interminablemente en una cantidad de direcciones: América Latina sin la Cristiandad, India sin el inglés, Argentina sin alemanes, Texas sin ganado, el Caribe sin negros o sin ron, Inglaterra sin té, Francia sin cafés o papas fritas. El argumento es obvio. Culturalmente, el mundo que heredamos hoy es producto de flujos globales que comenzaron a finales del siglo xv y continúan afectando a las poblaciones humanas hoy en día. Sin embargo, rara vez la historia del mundo se cuenta en esos términos.

De hecho, la particularidad de las narrativas dominantes de la globalización es un silenciamiento masivo del pasado a escala mundial, la borradora sistemática de encuentros continuos y profundamente sentidos que han marcado la historia humana en todo el globo y que sólo he delineado aquí. Para que el sushi nos sorprenda en Chicago tenemos que silenciar el hecho de que los franciscanos estuvieron en Japón desde el siglo xv. Para que los velos musulmanes parezcan fuera de lugar en Francia tenemos que olvidar que Carlos Martel detuvo a Abd-al-Raman sólo 400 kilómetros al sur de París dos reinos antes de Carlomagno. Para hablar hoy de una cultura global como un fenómeno nuevo tenemos que olvidar que la pasta de chile china proviene de México, las papas fritas de Perú y el café Blue Mountain jamaquino de Yemen.

Una tarea central para la antropología histórica, entonces, es traer a la conciencia pública estos flujos que dieron forma al mundo donde

vivimos. Sin embargo, la vulgarización del registro histórico no es suficiente. Después de todo, estos hechos siempre fueron parte del registro disponible. El hecho de que rara vez recibieron la significación que merecen sugiere la existencia y el despliegue de mecanismos de silencio que los hacen aparecer menos relevantes de lo que son, incluso cuando son conocidos. El silenciamiento del pasado no sólo es inherente a lo *que* se dice sino, también, a *cómo* se dice (Trouillot 1995).

Así, una tarea teórica paralela a la documentación de estos flujos es evaluar los términos de las narrativas dominantes de la historia mundial —las palabras usadas, los conceptos desplegados, el establecimiento de las tramas y las subtramas, la descripción de los personajes y las conexiones hechas o ignoradas entre estos asuntos. Debemos sospechar de cualquier palabra que describa un pedazo del relato al mismo tiempo que reclama relevancia universal. Palabras como progreso, desarrollo, modernidad, Estado-nación y globalización están entre las que tengo en mente. El comienzo de este capítulo debió levantar algunas dudas sobre el abuso de la palabra globalización. Las secciones siguientes demuestran, aún más, cómo está bien sustentada la sospecha hacia estas palabras maestras a través de una exploración de la “modernidad,” un término cada vez más usado, aunque de diferente manera, por los antropólogos (Appadurai 1996; Gaonkar 1999; Knauff 2002a, 2002b).

Universales noratlánticos

La modernidad es un término turbio que pertenece a una familia de palabras que podemos llamar “universales noratlánticos.” Por esas palabras entiendo ese proyecto que el Atlántico Norte experimenta en una escala universal que ha contribuido a crear. Los universales noratlánticos son particulares que han obtenido un grado de universalidad, pedazos de historia humana que se han convertido en estándares históricos. Palabras como desarrollo, progreso, democracia y Estado-nación son miembros ejemplares de esa familia que se contrae o expande de acuerdo con los contextos y los interlocutores. Pertenecer a esa clase no depende de un significado fijo; es un asunto de pelea y contienda sobre y alrededor de estos universales y el mundo que dicen describir. Sólo el tiempo dirá si nuevas expresiones populares como “globalización” o “comunidad internacional” se volverán universales noratlánticos.

Así definidos los universales noratlánticos no sólo son descriptivos o referenciales. No describen el mundo; ofrecen visiones del mundo. Parecen referirse a las cosas en su existencia pero, puesto que están enraizados en una historia particular, son evocativos de múltiples capas de

sensibilidades, persuasiones, escogencias culturales e ideológicas unidas a esa historia localizada. Vienen a nosotros cargados con sensibilidades estéticas y estilísticas, persuasiones religiosas y filosóficas, suposiciones culturales que van desde lo que significa ser humano hasta la relación apropiada entre humanos y el mundo natural, escogencias ideológicas que van desde la naturaleza de lo político hasta sus posibilidades de transformación. No hay unanimidad en el Atlántico Norte sobre ninguno de estos asuntos pero existe una historia compartida sobre cómo han sido y deben ser debatidos y estas palabras llevan consigo esa historia. Puesto que son proyectadas como universales niegan su localización, las sensibilidades y la historia de la cual surgen.

Los universales noratlánticos siempre son prescriptivos en la medida en que siempre sugieren, incluso si es de manera implícita, un estado correcto de cosas: qué es bueno, qué es justo, qué es sublime o deseable —no sólo qué es sino qué debe ser. Esa prescripción es inherente a la proyección de una experiencia histórica limitada —la del Atlántico Norte— en el escenario del mundo. Los universales noratlánticos no sólo prescriben: también seducen. De hecho, siempre son seductores, a veces irresistibles, exactamente porque se las ingenian, en esa proyección, para esconder su localización histórica específica —localizada y, por lo tanto, parroquial. Este poder de seducción es aumentado por una capacidad de proyectar emoción sin pretensión de hacerlo. Todas las ideas llegan con emoción pero un universal exitoso tiende a esconder la emoción que proyecta detrás de una pretensión de racionalidad. Tiene sentido ser moderno. Es bueno ser moderno. ¿Cómo podría alguien no querer ser moderno? Igualmente, ¿cómo podría alguien no querer pertenecer a la comunidad internacional? Sin duda estas proposiciones significan cosas diferentes para personas diferentes. Al mismo tiempo la cantidad de voces divergentes que usa y abusa estas palabras verifica su atracción. Podría llegar tan lejos como decir que la capacidad para seducir es inherente a esos universales.

Su habilidad para proyectar relevancia transhistórica mientras esconden las particularidades de sus marcas y orígenes, incluyendo su carga afectiva, hace que los universales noratlánticos sean tan difíciles de conceptualizar como tan seductores de usar. Entre más seductoras se vuelven estas palabras es más difícil especificar qué significan debido a que parte de la seducción reside en esa capacidad de proyectar claridad mientras siguen siendo ambiguas. Incluso si aceptamos la suposición cuestionable de que los conceptos son sólo palabras un rápido examen de la prensa popular en cualquier idioma europeo demuestra que los universales noratlánticos son referencias turbias: evocan más que definen. Más

aún, incluso esa evocación funciona mejor en forma negativa. Tenemos un sentido más preciso de lo que la modernidad puede connotar cuando señalamos a los opositores —los talibanes de Afganistán, una tribu nativa de la Amazonia o quien quiera que represente, temporalmente, la cara buena o malvada de lo no moderno— que cuando investigamos a quienes la alaban. La seducción y la confusión están relacionadas. Los sueños de un futuro democrático, las prácticas e instituciones de una democracia funcional o las pretensiones de defender y formar parte de la comunidad internacional varían en tiempo y espacio. Incluso quién pertenece a la comunidad internacional es un asunto contencioso, como demuestra cualquier debate de la Asamblea General de las Naciones Unidas. Los intentos por conceptualizar los universales noratlánticos en la literatura académica revelan poca unanimidad sobre su extensión, menos aún sobre su denotación (Dussel 1993; Gaonkar 1999; Knauf 2002a).

Soy bastante ambivalente sobre qué tanto puede ser conceptualizada la modernidad. Al mismo tiempo sería poco sincero no reconocer que la palabra modernidad evoca sensibilidades, percepciones, escogencias y estados de cosas que no son fácilmente capturados por otras palabras. Por eso es una palabra seductora. Pero si la seducción de los universales noratlánticos también se relaciona con su poder para silenciar su propia historia entonces tenemos que desenterrar esos silencios, aquellos eslabones conceptuales y teóricos perdidos que los hacen tan atractivos. Al insistir en esos silencios arguyo que la modernidad, en sus despliegues más comunes como universal noratlántico, disfraza y malinterpreta los muchos Otros que crea. Una evaluación crítica de la modernidad debe comenzar con la revelación de sus caras escondidas.

La administración de la imaginación

La modernidad y la modernización traen a la mente la necesaria coexistencia de las dos geografías a través de las cuales tienen lugar los despliegues de Occidente y del capitalismo mundial. Como momentos y aspectos dentro de esos despliegues, pero como figuras con dos geografías distintas, la modernidad y la modernización son discretas y entrelazadas; por lo tanto, una distinción rígida entre la modernización social y la modernidad cultural puede ser engañosa (Gaonkar 1999:1), especialmente cuando se expresa como desarrollos históricos separados que pueden ser juzgados en sus propios términos. Pero la distinción sigue siendo útil si tenemos en mente que el conjunto de hechos y procesos que cobijamos bajo uno de los rótulos fue, en cualquier momento de la historia mundial, una condición de posibilidad de los procesos y fenómenos que cobijamos con

el otro. La distinción es necesaria en la medida en que ilumina momentos y procesos históricos específicos.

Hablar de modernización es poner el acento en las características materiales y organizacionales del capitalismo mundial en lugares específicos. Es hablar de una geografía de la administración, de aquellos aspectos del desarrollo del capitalismo mundial que reorganizan el espacio con propósitos políticos o económicos explícitos. Entre las continuidades y marcadores en ese sentido puedo señalar la Revolución Francesa como un momento en la modernización del Estado, como una reorganización del espacio para la administración política. Podemos leer la Revolución Industrial inglesa como un momento en la reorganización de las relaciones de trabajo, de nuevo una reorganización del espacio con propósitos fundamentalmente económicos. Igualmente, la ola de descolonización que siguió a la Segunda Guerra Mundial puede ser leída como un momento en la modernización del sistema interestatal, un momento más de la reorganización del espacio a una escala mundial que produjo una nueva geografía de la administración. Lo que ahora llamamos globalización —y que, con demasiada frecuencia, reducimos a un brebaje de modas y eslóganes— es inherente a un cambio fundamental en la espacialidad del capital (véase el Capítulo 3). En suma, la modernización está íntimamente relacionada con la economía política, con una geografía de la administración que crea lugares: un lugar llamado Francia, un lugar llamado Tercer Mundo, un lugar llamado el mercado, un lugar llamado la fábrica o, de hecho, un lugar de trabajo.

Si la modernización se relaciona con la creación de lugar —como una relación en un espacio definido— la modernidad se relaciona con la proyección de ese lugar —lo local— contra un telón de fondo espacial que es, teóricamente, ilimitado. La modernidad no sólo tiene que ver con la relación entre lugar y espacio sino, también, con la relación entre lugar y tiempo. Para prefigurar el espacio teóricamente ilimitado —como oposición al espacio donde ocurre la administración— necesitamos relacionar lugar y tiempo o abordar una temporalidad única, esto es, la posición del sujeto localizado en ese lugar. Así, la modernidad se relaciona con esos aspectos y momentos en el desarrollo del capitalismo mundial que requieren la proyección del sujeto individual o colectivo contra espacio y tiempo; se relaciona con la historicidad.

Expandiré este argumento discutiendo el trabajo de Reinhart Koselleck (1985) y las características de la historia del Caribe. Por ahora mencionaré como marcadores de la modernidad momentos históricos que localizan el sujeto individual o colectivo al mismo tiempo que abren sus hori-

zontes espaciales e históricos y multiplican sus referencias exteriores. La invención de la vida privada en el Renacimiento y las características asociadas señaladas por Roger Chartier (1989) y otros, como la difusión de la lectura en voz baja, los diarios personales, las bibliotecas privadas, la traducción de la Biblia a lenguas vernáculas, la invención de la nación y de las historias nacionales y la proclamación de la Carta de Derechos de los Estados Unidos pueden ser leídas como momentos claves de la expansión de la modernidad. Más cerca de nuestro tiempo, la producción global de deseo estimulada por la unificación del mercado mundial de bienes de consumo expande, todavía más, la geografía de la imaginación de la cual la modernidad forma parte (véase el Capítulo 3). Este último ejemplo es diciente. El hecho de que esta producción global de deseo como un momento de la modernidad ocurra al mismo tiempo que la globalización como momento en la historia espacial —y, por lo tanto, de la administración— del capital sugiere que aunque la modernidad y la modernización no deben ser confundidas están, inherentemente, entremezcladas. Se pueden tomar las dos listas de mercado que he sugerido, extenderlas apropiadamente y trazar líneas a través de ellas que explican esta inextricabilidad. De la prensa escrita a la lectura silenciosa, del triunfo político de la burguesía a la expansión de los derechos individuales, de la elusividad del capital financiero a la elusividad de los deseos globales la geografía de la administración y la geografía de la imaginación están entrelazadas. Así como la proyección imaginaria de Occidente realimenta, constantemente, los proyectos administrativos de la modernización, ésta es una condición de posibilidad de la modernidad.

Historicidad y alteridad: lo moderno como heterología

Como parte de la geografía de la imaginación que recrea a Occidente, constantemente, la modernidad siempre ha requerido un otro y un Otro Lugar. Siempre fue plural, así como Occidente siempre fue plural. Esta pluralidad es inherente a la modernidad, estructural e históricamente. La modernidad como estructura requiere un Otro, u alter, un nativo, de hecho un alter-nativo. La modernidad como proceso histórico creó este alter ego, que fue tan moderno como Occidente —moderno de otra manera.

Si seguimos los argumentos de Reinhart Koselleck (1985) de que la modernidad implica, primero y sobre todo, un cambio fundamental en los regímenes de la historicidad, fundamentalmente la percepción de un pasado radicalmente diferente del presente y la percepción de un futuro que se vuelve alcanzable (porque es secular) pero que es pospuesto indefinidamente (porque está separado de la escatología), tenemos que concluir

que la modernidad requiere una localización en el espacio para posicionar sujetos en la historicidad que crea. Koselleck no llega a esa conclusión pero quienes decimos que la modernidad requiere una geografía de la imaginación (véase el Capítulo 1; Glissant 1989; Mudimbe 1994) no estamos, necesariamente, lejos de su análisis. Tan pronto como se dibuja una sola línea que liga pasado, presente y futuro y, sin embargo, se insiste en su diferenciación, se debe, inevitablemente, colocar actores en esa línea. No todo el mundo puede estar en el mismo punto a lo largo de esa línea; algunos se vuelven más avanzados que otros. Desde el punto de vista de cualquiera en cualquier parte de esa línea los otros están en otra parte, adelante o atrás. Estar atrás sugiere otro lugar que está adentro y afuera del espacio definido por la modernidad: afuera en la medida en que estos otros aún no han llegado al lugar donde ocurre el entendimiento; adentro en la medida en que el lugar que ocupan ahora puede ser percibido desde ese otro lugar en la línea. Poner el asunto en estos términos es notar la relación entre la modernidad y la ideología del progreso (Dussel 1993), entre la modernidad y el modernismo. Pero hay más en el argumento.

En su tratamiento de la modernidad Koselleck insiste en la historicidad —que es, en parte, una relación con el tiempo cuya cronologización, periodización, distanciamiento, velocidad creciente y rango de relaciones afectivas, desde la esperanza hasta la ansiedad, ayudan a crear un nuevo régimen. Pero si está en lo correcto, como creo, este nuevo régimen de historicidad también requiere la localización de su sujeto. El tiempo crea el espacio o, para ser más preciso, la historicidad de Koselleck necesita un lugar, un *lieu* desde el cual surge esta relación con el tiempo. Sin embargo, por definición la inscripción de un *lieu* requiere un Otro Lugar —un espacio de y para el Otro. Que este espacio pueda ser —de hecho, usualmente es— imaginario sólo sugiere que puede haber más continuidades de las que pensamos entre la geografía de la imaginación del Renacimiento y la de la Ilustración.

En esa geografía las elaboraciones de un estado de naturaleza en Hobbes, Locke o Rousseau, tan variadas como pueden ser en y entre estos autores, emergieron como modernidades alternativas —lugares, locales contra los cuales podemos interpretar qué significa ser moderno. Rousseau fue el más claro al respecto por dos razones. Primero, no fue un modernista. No creía en la inevitabilidad ni en la deseabilidad del progreso lineal. En realidad, los críticos lo acusan, equivocadamente, de ingenuidad frente al buen salvaje y las etapas más tempranas de la historia humana. Segundo, a pesar de esa crítica Rousseau postuló, explícitamente, su estado de naturaleza como una necesidad estructural y teórica para la cual

la realidad histórica es, en gran medida, irrelevante. Necesitó ese tiempo ficticio para marcar su propio espacio como moderno. Los observadores posteriores habrían de ser menos perceptivos. A medida que la línea que une pasado, presente y futuro se vuelve más aguda y más relevante, a medida que se vuelven más claros el impulso que está detrás de ella y el propósito al cual aspira —dicho de otra manera, a medida que la teleología reemplaza a la escatología—, de Condorcet a Kant y de Hegel a Marx, el lugar asignado al Otro puede caer, no sólo en la línea sino de ella. El rechazo de Hegel a África y el modelo residual de modo de producción “asiático” de Marx —quizás su categoría menos pensada— son ejemplos de una jerarquía de espacios creada a través de una relación con el tiempo. No sólo el progreso y su avance dejan “atrás” a algunas personas (un Otro Lugar desde dentro) sino que cada vez más grandes fragmentos de la humanidad caen de su camino (un Otro Lugar en el exterior que sólo puede ser percibido desde dentro). El régimen temporo-histórico que Koselleck asoció con la modernidad crea espacios múltiples para el Otro.

Si es así la modernidad necesita varias lecturas de la alteridad, lo que Michel de Certeau (1986) llamó una heterología. La pretensión de que alguien —alguien más— es moderno es un discurso, estructural y necesariamente, sobre el Otro puesto que la inteligibilidad de esa posición —lo que significa ser moderno— requiere una relación con la otredad. El moderno es ese sujeto que mide cualquier distancia de sí mismo y la redespliega contra un espacio ilimitado de la imaginación. Esa distancia habita la mirada con perspectiva hacia y del sujeto pintado en los retratos de Rafael o Tiziano. Alimentó la pelea entre los Antiguos y Modernos en la Francia de Luis XIV. Fue crucial para la (re)definición que hizo Charles Baudelaire del arte y la poesía modernos como reconocimiento y rechazo del tiempo.

La sombra de Baudelaire

Aunque puede ser idiosincrático el caso Baudelaire sugiere, en miniatura, el rango de silencios que necesitamos poner al descubierto para realizar una evaluación crítica de la modernidad que arroje luz en sus caras ocultas. Como es sabido Baudelaire acababa de cumplir 20 años cuando su padrastro lo forzó a embarcarse para Calcuta; sólo llegó hasta las islas Mauricio y Bourbon (ahora Reunión), entonces parte del imperio de plantaciones de Francia. Ese viaje inspiró —y puede haber visto los primeros borradores de— muchos de los poemas que serían publicados en *Les fleurs du mal* (*Las flores del mal*). De regreso en París comenzó una relación con una actriz “mulata,” mejor conocida como Jeanne Duval, de quien

se decía que tenía ancestro haitiano. Aunque su gusto por mujeres de piel oscura parece haber antecedido ese encuentro su *affaire* tumultuoso con la mujer que llamó su “Venus negra” duró más de veinte años, durante los cuales ella fue una fuente básica de inspiración poética para él.

Sólo hace poco la relación entre la señora Duval y Baudelaire se ha convertido en un objeto central de investigación académica.³⁵ Emmanuel Richon (1998) señaló que los estudios sobre Baudelaire ni siquiera se han preocupado por verificar los hechos más básicos sobre Duval, incluyendo sus orígenes precisos. Los varios bocetos que Baudelaire hizo de Duval y otros retratos, como *La maîtresse de Baudelaire couchée* (*La amante de Baudelaire acostada*), de Edouard Manet, sólo confirman su presencia constante en su vida. Muchos visitantes recuerdan haber entrado en la vivienda del poeta y encontrarlo leyendo su poesía inédita a Jeanne. Los estudios literarios han atribuido parte del trabajo de Baudelaire al “ciclo Jeanne Duval,” insistiendo en su papel como *femme fatale* y saboreando la afirmación de que Duval lo infectó con sífilis. Richon demolió esa afirmación arguyendo, convincentemente, que lo contrario era más probable.

Pero la principal lección del trabajo de Richon va más allá de una rectificación biográfica. Su idea de que el viaje por el Océano Índico y, especialmente, la relación con Duval fueron fundamentales en dar forma a la estética de Baudelaire sugiere que los estudios sobre el poeta pueden haber producido lo que llamo un “silencio de significación” a través de un proceso de banalización. Los hechos bien conocidos son referidos de paso pero mantenidos en el fondo de la narrativa principal o se les concede poca significación porque, “obviamente,” no importan (Trouillot 1995). Sin embargo, ¿puede no importar que Baudelaire estuviera viviendo un tabú racial en medio de un París chisporroteante con argumentos por y en contra de la abolición de la esclavitud y la igualdad de las razas humanas? La esclavitud fue abolida en Bourbon y en otras posesiones francesas menos de siete años después de que Baudelaire estuviera allí y mientras estaba más cautivado por su relación con Jeanne. ¿Puede no importar que el panegirista de la modernidad también fuera el panegirista de Jeanne Duval?

El asunto es aún más intrigante a la luz del desdén de Baudelaire por la modernización —la administración concreta de lugares y poblaciones por el Estado francés, republicano e imperial—, que era la condición de posibilidad de su propia modernidad. Como en Rousseau la relación

35 Esa relación proveyó la línea argumental de la novela del escritor haitiano Fabienne Pasquet *L'ombre de Baudelaire* (*La sombra de Baudelaire*) (1996), cuyo título replico aquí.

de Baudelaire con el tiempo, una característica de su modernidad, no implicó una fe ciega en la deseabilidad o la inevitabilidad del progreso. De hecho, fue un resuelto antimodernista (Froidevaux 1989). Su modernidad estaba basada en la búsqueda de un presente furtivo, aunque eterno. El pasado no tiene un legado; el futuro no tiene promesas. Sólo el presente está vivo. Con Baudelaire estamos lejos de cualquiera de los lados de la pelea entre los Antiguos y los Modernos y del régimen de historicidad de Koselleck. La modernidad de Baudelaire es un nuevo tipo que prefigura lo postmoderno.

Qué interesante, entonces, que este nuevo tipo de modernidad también conduzca a la “espacialización del tiempo” (Froidevaux 1989:125). El escape de Baudelaire de la temporalidad cronológica es espacio —más específicamente, el espacio del Otro Lugar. De nuevo, el tiempo crea espacio y, de nuevo, el espacio genera una heterología. Los académicos han señalado, desde hace tiempo, la importancia de temas y metáforas de espacio y de viaje, tanto como el papel del exotismo, en la poesía de Baudelaire. Aunque debemos dejar a los especialistas la tarea de mapear las muchas locaciones en una geografía de la imaginación que liga espacio y tiempo, el Aquí y el Otro Lugar, rutina y exotismo, podemos incitarlos a encontrar la forma como la modernidad de Baudelaire, el crítico, se estableció contra el fondo de un Otro Lugar etéreo que Baudelaire, el poeta, inscribió en alguna parte entre el cuerpo de Jeanne y las islas del Océano Índico.

Diferentemente moderno: el Caribe como alter-nativo

Hasta aquí he sostenido que la estructura de la modernidad es plural en la medida que requiere una heterología, otro fuera de sí misma. Ahora quisiera argumentar que lo moderno también es históricamente plural porque siempre requiere un Otro desde dentro, un moderno de otra manera creado entre las mandíbulas de la modernidad y la modernización. Esa pluralidad se percibe mejor si mantenemos a la modernidad y a la modernización como dos grupos de fenómenos separados, aunque relacionados, entendiendo que el poder desatado a través de la modernización es una condición de posibilidad de la modernidad. Me referiré a la experiencia sociohistórica de la región Caribe para ilustrar ese punto.

Eric Wolf una vez escribió de paso, aunque con su profundidad usual, que el Caribe es “eminentemente un área del mundo en la cual la modernidad primero desplegó sus poderes y, simultáneamente, reveló las contradicciones que le dieron nacimiento.” Las palabras de Wolf hacen eco del trabajo de Sidney W. Mintz (1966, 1971b, 1978, 1983,

1996, 1998), quien desde hace tiempo ha insistido que el Caribe ha sido moderno desde su temprana incorporación en varios imperios del Atlántico Norte. Usando los comentarios de Wolf y basándome en el trabajo de Mintz quiero delinear algunas de las contradicciones del registro del Caribe para dar cuerpo a una imagen compuesta de lo que quiero decir cuando hablo del Moderno de Otra Forma.

Consideren las islas azucareras desde la cima de la carrera de Barbados hasta la ventaja de Cuba en la carrera de relevos —después de Jamaica y Saint-Domingue desde, más o menos, la década del 1690 hasta la de 1860. A primera vista las relaciones de trabajo en el Caribe bajo la esclavitud ofrecen una imagen de poder homogeneizador. Los esclavos eran intercambiables, especialmente en los campos de caña que consumían la mayor parte de la fuerza de trabajo, víctimas del lado más “despersonalizador” de la modernización (Mintz 1966). Si miramos más de cerca, sin embargo, emergen unas cuantas figuras que sugieren los límites de esa homogeneidad. Prominente entre ellas es el esclavo *striker*, quien ayudaba a decidir cuándo la cocción del jugo de caña había alcanzado el punto exacto para que el líquido pudiera ser transferido de una vasija a la siguiente.³⁶ Algunos cultivadores trataron de identificar ese momento usando termómetros complejos. Pero puesto que el momento correcto dependía de la temperatura, la intensidad del fuego, la viscosidad del jugo, la calidad de la caña y su estado al momento del corte otros cultivadores pensaron que un buen *striker* era mucho más valioso que la tecnología más compleja. El esclavo que adquiría esa habilidad era denominado y vendido como “un *striker*.” Lejos de la caña de azúcar, especialmente en las pequeñas haciendas que producían café, el trabajo usualmente se distribuía por tareas, permitiendo que, a veces, algunos esclavos excedieran su cuota y ganaran una remuneración adicional.

El punto no es que la esclavitud de plantación dio espacio a algunos esclavos para maniobrar en el proceso de trabajo: no lo hizo. Tampoco se trata de conjurar imágenes de resistencia sublime. Más bien, la historia del Caribe nos permite atisbar la producción del yo moderno —un yo

36 De acuerdo con Higman (1984:170-172) el supervisor de la cocción del azúcar añadía cal, controlaba la evaporación y decidía cuándo golpear el azúcar en el punto de la cristalización. “Los cultivadores dependían de él para tomar decisiones correctas que requerían un ‘conocimiento químico práctico’ que era un arte más que una ciencia “ (Higman 1984:172). Mintz (1985:49-50), quien discutió con detalle el proceso de golpear el azúcar, señaló: “ la cocción y el golpe... requerían gran habilidad y quienes cocían el azúcar eran artesanos que trabajaban en condiciones difíciles.”

producido a sí mismo a través de una relación particular con la producción material, aún bajo las condiciones más difíciles posibles. Para bien o para mal un *striker* de azúcar fue una identidad moderna, tanto como el esclavo violinista, el esclavo panadero o la esclava comadrona (Debien 1974; Higman 1984; Abrahams 1992:126-30).

Ese yo moderno adquiere contornos más firmes si consideramos los terrenos de provisión de la esclavitud. Mintz (1978) ha insistido en la relevancia sociocultural de estos terrenos de provisión, pequeños pedazos de tierra en los márgenes de las plantaciones, inútil para cultivos de exportación, donde se permitía que los esclavos cultivaran sus propias plantas y criaran animales. Dado el alto costo de la comida importada, la disponibilidad de tierras sin usar y el hecho de que los esclavos trabajaban en esos terrenos en su tiempo libre estos terrenos de provisión fueron, de hecho, un subsidio indirecto a los amos, disminuyendo su participación en la reproducción de la fuerza de trabajo.

Sin embargo, Mintz y otros —incluyéndome— han señalado que lo que empezó como un beneficio económico para los cultivadores terminó siendo un campo de oportunidades para los esclavos. No repetiré esos argumentos (Trouillot 1988, 1996, 1998). A través de los terrenos de provisión los esclavos aprendieron la administración del capital y la planificación de la producción familiar para propósitos individuales. Cuánto debía ser plantado de un alimento particular y dónde, cuánto del sobrante debía ser vendido en el mercado local y qué hacer con las ganancias involucraban decisiones que requirieron una evaluación del lugar de cada individuo en la unidad doméstica. Los terrenos de provisión no sólo pueden ser leídos como campos materiales usados para mejorar las condiciones físicas y legales de los esclavos —incluyendo, a veces, la compra de la libertad— sino como campos simbólicos para la producción de identidades individuales a través de la producción de bienes materiales.

Esos propósitos individuales usualmente se realizaron en los mercados coloniales de esclavos donde éstos —especialmente las esclavas— cambiaban sus bienes por el dinero que los volvería consumidores. Sólo puedo imaginar la cantidad de decisiones involucradas en estas prácticas, cómo se alimentaron del *habitus* de los esclavos o cómo impactaron los roles de género en el Caribe, entonces y ahora. Los propósitos individuales también se realizaron a través de patrones de consumo, desde los elaborados vestidos de las mulatas hasta las bufandas exclusivas destinadas a distinguir una esclava de otra. La cantidad de ordenanzas que regularon en el Caribe el vestido de los no blancos, libres y esclavos en los días de la esclavitud es sorprendente. Su grado de detalle —e.g., “sin seda,

dorados, ornamentación o encaje, excepto que este último sea de poco valor “ (Fouchard 1981:43)— es igualmente sorprendente. También fue pasmosa la tenacidad de los esclavos que eludieron estas regulaciones y usaron el vestido como signo individual.

Moreau de St-Mery (citado por Fouchard 1981:47), el más agudo observador de la vida diaria de Saint-Domingue, escribió:

Es difícil creer lo elevados que pueden ser los gastos de una esclava... En muchos grupos de trabajo la misma esclava que empuña herramientas o balancea la azada durante toda la semana se viste de manera elegante para asistir a misa los domingos o para ir al mercado; sólo con dificultad podrían ser reconocidas debajo de su lujosa vestimenta. La metamorfosis es aún más dramática en la esclava que se pone una falda de muselina y una pañoleta paliacate o madrás.

Las observaciones de Moreau hacen eco de numerosas observaciones de visitantes y residentes de América durante la larga carrera de la esclavitud.

Si la modernidad también es la producción de identidades individuales a través de patrones de producción y consumo los esclavos del Caribe eran modernos porque internalizaron los ideales del mejoramiento individual a través del trabajo, la propiedad y la identificación personal con mercancías particulares. Sin duda fue una modernidad dura y afectada. Fueron modernos de otra manera pero, indudablemente, modernos de acuerdo con esa definición.

Uno puede argumentar —aunque el argumento no es tan fácil como parece— que las identidades sobre las cuales acabo de insistir pudieron haber existido en otra parte sin la modernización forzada impuesta por el colonialismo. Estoy dispuesto a admitir esa objeción si conduce a aceptar que el yo individual moderno reivindicado por la conciencia del Atlántico Norte no es exclusivo del Atlántico Norte. En el extremo opuesto podría argumentar que el yo individual separado es sólo una ficción en la geografía de la imaginación del Atlántico Norte, un subproducto ideológico de la narrativa interna de la modernidad. Aunque pueda resultar sorprendente estoy dispuesto a aceptar esa otra objeción. En ambos casos el asunto central no es una pretendida subjetividad individual moderna —cualquiera que pueda ser— sino la inserción de esa subjetividad en un régimen particular de historicidad. El vestido como firma individual puede ser tan viejo como la sociedad. También puede serlo la producción de la identidad a través del trabajo. En cualquier caso, dudo que estas dos características —o cualquiera de los marcadores usualmente esgrimidos para significar el ascenso del yo moderno— rigieran en la Cristiandad del Renacimiento o del post-Renacimiento. La historia intelectual y del

arte, la literatura y la filosofía pueden habernos llevado, erróneamente, a sobrevalorar estos atributos individuales de la identidad moderna en detrimento del contexto histórico en el cual fueron formadas estas identidades. François Hartog (1988) estableció la proyección de la alteridad como el contexto para la autoidentificación en tiempos tan lejanos como los de Heródoto. Max Horkheimer y Theodor Adorno consideraron a Odiseo el precursor del sujeto moderno. Más cerca de la base, Georges Duby y sus colaboradores en el proyecto de la *Histoire de la vie privée* (*Historia de la vida privada*) (1988) extendieron las nociones de privacidad o, incluso, de la intimidad hasta la Edad Media. Sospecho que con datos similares podría hacer descubrimientos tan potentes fuera de la Cristiandad, revitalizando la narrativa que hace del yo del individuo moderno un producto tan eurocéntrico.³⁷

Aunque esta narrativa revisionista es necesaria no es el asunto central. Frecuentemente los críticos del eurocentrismo dan cuerpo a sus argumentos en términos de primacía cronológica. Invierten demasiada energía en demostrar que una característica dada, reivindicada por las narrativas del Atlántico Norte de haber sido primero europea, también se podría encontrar en otra parte antes de la presencia europea. El error es olvidar que la primacía cronológica es un principio central de la imaginación noratlántica. Esto es, el valor de ser el primero proviene de un premio particular en el tiempo, una ventaja específica en la historicidad. La existencia de ciertas características sociales fuera de Europa importa menos que su inscripción en regímenes sociales y políticos en el pasado y mucho menos que las inscripciones de estas características —como se encontraban en Europa entonces— en las actuales narrativas noratlánticas. Desde esta perspectiva el yo moderno puede ser menos un asunto del contenido de una subjetividad individual que la inserción de esa subjetividad en un régimen particular de historicidad y administración sociopolítica. El relato Caribe es muy revelador sobre este último asunto, que considero el más crucial.

37 Algunas veces los datos están a mano pero sólo falta la perspectiva. Sidney W. Mintz (1971c:267-268) preguntó, reversando la perspectiva dominante: “¿Quién es más moderno, más Occidental, más desarrollado: una vendedora yoruba en el mercado, descalza y analfabeta, arriesgando su seguridad y su capital todos los días en una competencia vigorosa con otros como ella o un estudiante graduado de Smith College que pasa sus días llevando a su marido a la estación de tren de Westport y a sus hijos a clases de ballet? Si la respuesta es que, por lo menos, la mujer de Smith es alfabeta y usa zapatos puedo preguntar si una clase de antropología no ha sido levantada por su propio petardo.”

La historicidad moderna depende de una ruptura fundamental entre el pasado, el presente y el futuro —como planos temporales distintos— y su reconexión a lo largo de una sola línea que permite la continuidad. He argumentado que este régimen de historicidad implica una heterología, una lectura necesaria de la alteridad. Por eso es sorprendente que la historia del Caribe, como la conocemos, comience con una ruptura abrupta entre el pasado y el presente —para los europeos, los indígenas y los africanos esclavizados. La modernización obligada impuesta por la colonización no podría ser percibida por ninguno de esos actores, de ninguna manera, como una simple continuación de un pasado inmediato. Este fue un Nuevo Mundo para todos los involucrados, incluso para quienes habían vivido en él antes de que se volviera nuevo para otros.

La conciencia de que los tiempos han cambiado, de que las cosas se estaban desmoronando y uniendo de nuevas formas, fue inescapable e inseparable de la conciencia de que los otros eran fundamentalmente diferentes —diferentes en el lugar de donde vinieron, las posiciones que ocupaban en cualquiera de las jerarquías que se intersectaban, los idiomas que hablaban, los trajes que vestían, las costumbres que habitaban y los futuros posibles que podían imaginar. La sensibilidad al tiempo y el reconocimiento de la heterogeneidad asociada con la modernidad son inescapables. De hecho, han sido temas centrales de los trabajos académicos sobre el Caribe (Lewis 1983; Trouillot 1992, 2001b).

En este asunto, de nuevo, los aposentos de los esclavos son dicientes: imponen el repentino descubrimiento de un pasado africano común pero también la conciencia de que esta comunalidad apenas esconde diferencias fundamentales. No podemos dirigirnos al Otro de al lado, quien luce tan sorprendentemente similar y, a veces, empeñado en prácticas reminiscentes de nuestro hogar, sin usar un lenguaje derivado, por lo menos en parte, del lenguaje de los amos. ¿No fue eso tan moderno como la versión vulgata de la Biblia?; ¿más moderno que la pelea entre los intelectuales franceses del siglo XVII sobre si los grabados del rey debían ser escritos en francés o en latín? Si la conciencia de nuestra posición en la historia, no sólo como individuos específicos sino como parte de un grupo y contra el fondo de un sistema social vuelto consciente, es una parte fundamental de lo que significa ser moderno entonces el Caribe fue moderno desde el primer día, desde el mismo día cuando el colonialismo impuso su modernización. Si la conciencia de las diferencias socioculturales y la necesidad de negociar a través de esas diferencias son parte de lo que llamamos modernidad entonces el Caribe fue moderno desde, por lo

menos, el siglo xvi —desde el primer día de la modernidad noratlántica. Pero si es así la primacía cronológica del Atlántico Norte vacila.

En este asunto la cronología es sólo un índice. No pretendo reemplazar la primacía cronológica del Atlántico Norte sobre el resto del mundo con una primacía cronológica caribeña sobre otras colonias y postcolonias. Las particularidades históricas hicieron del Caribe, para bien o mal, el área controlada por más tiempo por europeos fuera de Europa y la única donde los europeos se movieron como si se tratara de tierra vacía, una *terra nullius* que debía ser modelada a lo largo de líneas modernas. Ahora las narrativas dominantes del Atlántico Norte —que reflejan el dominio mundial del inglés, la expansión del Protestantismo como variante del Cristianismo y la difusión de las sensibilidades anglosajonas y teutónicas— reducen el papel crucial de Portugal y España en la creación de Occidente. El énfasis en la Ilustración y el siglo xix y la subestimación del Renacimiento como momento fundador también condujeron a negar el papel del Caribe y de América Latina en la producción de los tropos más tempranos asociados con la modernidad. Esa amnesia cronológica es crucial en impedir nuestro entendimiento del Atlántico Norte (véase el Capítulo 1; Trouillot 1991, 1995; Dussel 1993).

Sin embargo, quiero insistir que las lecciones aprendidas del Caribe son aplicables en otras partes. Como un proceso histórico indisolublemente amarrado a la modernización la modernidad crea, necesariamente, su alter-nativo en Asia, África, América Latina y en todos los lugares del mundo donde se repite el relato Caribe arquetípico con variaciones en el tema de la destrucción y la creolización. La modernidad crea sus Otros —múltiples, con muchas caras, con muchas capas. Lo ha hecho desde el primer día: siempre hemos sido modernos, diferentemente modernos, contradictoriamente modernos, modernos de otra manera y, sin embargo, indudablemente modernos.

No quiero concluir con este juego de palabras del famoso título de Bruno Latour, a pesar de lo tentadora que pueda ser una buena palabra. En *Nous n'avons jamais été modernes* (*Nunca hemos sido modernos*) (1993) Latour sugiere que la “constitución moderna” del Atlántico Norte descansa sobre una brecha entre el poder científico, destinado a representar las cosas como son, y el poder político, destinado a representar a los sujetos como quieren ser. Latour ve la formulación de esta brecha (ciencia/política, objeto/sujeto, naturaleza/cultura) como el sueño imposible de la modernidad puesto que el mundo tan pulcramente dividido está hecho, en realidad, de híbridos. Sin embargo, Latour admite, casi al pasar, que

una fe ciega en esta brecha también hace invencibles a los modernos. Me interesa esa invencibilidad. El título ingenioso de Latour puede ser mal leído como si implicara que podríamos haber sido modernos de acuerdo a la definición. Pero si la modernidad es tanto una fe ciega en esta narrativa como sus consecuencias globales hemos sido modernos desde hace mucho tiempo, excepto que el “nosotros” al cual me refiero no sólo es el Atlántico Norte sino, también, las caras escondidas de una modernidad necesaria para la hegemonía del Atlántico Norte —si no para su invencibilidad.

En última instancia, sin embargo, el hecho de que la modernidad ha predominado, desde hace tiempo, fuera del Atlántico Norte sólo es una lección secundaria desde el Caribe; es una conclusión que todavía hace que quienes están fuera del Atlántico Norte deban ser explicados. Pero ¿el alter-nativo es, realmente, quien tiene que ser explicado? ¿El enigma es la mujer esclava que usó su pañoleta como distintivo o las leyes que, repetidamente, trataron de frenar su expresión individual? ¿El enigma es la elasticidad del proceso de creolización bajo la esclavitud o la expectativa de que los africanos esclavizados y sus descendientes serían una *tabula rasa* o simples portadores de la tradición (Trouillot 1998)? En suma, ¿no está el enigma en Occidente mismo?

El relato Caribe, como yo lo veo, es menos una invitación a buscar la modernidad en varios tiempos y lugares —una empresa útil, aunque secundaria— que una exhortación a cambiar los términos del debate. Lo que necesita ser analizado con mayor profundidad, mejor y de otra manera es la relación entre la geografía de la administración y la geografía de la imaginación que, juntas, apuntalaron el desarrollo del capitalismo mundial y la legitimidad de Occidente como el universal indiferenciado. Los antropólogos necesitan tomar mayor distancia de los universales noratlánticos como portadores de esa legitimidad. Como miembros de esa disciplina hemos hecho la crítica más sólida, en la academia, de las propuestas específicas enraizadas en estos universales; sin embargo, aún no hemos explorado, suficientemente, qué tanto han establecido estos universales los términos del debate y restringido el rango de respuestas posibles. La más importante lección del Caribe es formidable en el contexto de esta muy necesaria reformulación. Esa lección, como la veo, es que la modernidad nunca fue —nunca pudo haber sido— lo que pretendió ser.

CAPÍTULO 3

UNA GLOBALIDAD FRAGMENTADA

• Qué es lo verdaderamente nuevo de nuestro tiempo, acaso? La respuesta rutinaria a esta pregunta es la globalización. Pero, ¿qué es globalización? Mientras la palabra “modernidad” data de la mitad del siglo XIX la globalización es cien años más joven; sin embargo, como universal noratlántico potencial la globalización ya es tan turbia como la modernidad. Como la modernidad, no puede ser todo lo que dice ser. Ya hemos visto que mucha de la novedad que celebra es ficticia y que esta celebración silencia mucha de la historia mundial. Puedo relativizar su pretendida novedad, aún más, con esta cita:

Las finanzas internacionales se han vuelto tan interdependientes y entrelazadas con el comercio y la industria... que el poder político y militar no puede, realmente, hacer nada... Estos hechos poco reconocidos, sobre todo resultado de condiciones puramente modernas (la rapidez de la comunicación que crea una mayor complejidad y delicadeza del sistema de crédito), han hecho que los problemas de la política internacional moderna sean profunda y esencialmente diferentes de los antiguos (Angell 1910).

Los principales elementos de la versión dominante de las narrativas de la globalización están allí: la nueva tecnología —especialmente la velocidad de la comunicación— crea una interdependencia que debilita las instituciones políticas y conduce a un mundo fundamentalmente diferente. ¿Esto sugiere una ruptura radical? Sí, excepto que la cita es del libro de Norman Angell *The great illusion* (*La gran ilusión*), publicado en 1910. En la primera década del siglo XX algunos observadores bien documentados ya habían propuesto que las principales características que hoy asociamos con la palabra globalización predominaron, totalmente, en el mundo de las finanzas y de la política. Sin embargo, no podemos deshacernos de la palabra fácilmente, en parte porque, como la modernidad, señala fenómenos de los cuales no dan cuenta otras palabras. Eso es así porque la palabra globalización esconde tanto como revela —como los universales noratlánticos a los cuales se unirá, eventualmente. La tarea, una vez más, es revisitar el relato y descubrir los silencios entre las líneas.

Si por globalización entendemos el flujo masivo de bienes, personas, información y capital a través de grandes áreas de la superficie de la Tierra

de manera que las partes dependen del todo entonces el mundo ha sido global desde el siglo XVI. Reconocer estos flujos globales tempranos no significa que no haya nada nuevo bajo el sol. Por el contrario, al ayudarnos a filtrar lo que pasa por nuevo y puede ser, realmente, bastante viejo la referencia a un registro empírico masivo de cinco siglos destaca los cambios más profundos de nuestra época. Habiendo descubierto el silenciamiento del pasado a una escala mundial estamos mejor posicionados para descubrir la producción de silencios sobre nuestro presente. Podemos entender que algunos de estos silencios son producidos de una manera deliberada y cínica y que lo que llamo “globalitarismo” es una ideología de dominación de nuestra época, una ideología que quiere proponer la teleología del mercado como la nueva narrativa maestra de la modernidad Occidental. Si identificamos los efectos de estos silencios combinados en la experiencia vivida de millones de seres humanos podemos entender el deber moral de lo político y lo académico al establecer una distancia crítica frente a esa ideología y las visiones de humanidad que propone.

Si nos acercamos a la globalización ingenuamente, como si fuese el surgimiento reciente de “un mundo sin fronteras,” nos encontraremos repitiendo eslóganes propagandísticos sin saber cómo llegamos allí. Podemos no darnos cuenta que palabras como “global” y “globalización,” en sus usos actuales más comunes, fueron inicialmente difundidas, más agresivamente, por agentes y escuelas de mercado. Kotabe Masaki y Kristiaan Helse (1998) localizan lo que llaman, candidamente, “el imperativo de la globalización” en la búsqueda de nuevas estrategias de mercado.³⁸

El análisis académico necesita ir más allá de los eslóganes, clichés y narrativas que sostienen estas estrategias. Estos tropos no sólo silencian las historias del mundo; también velan nuestro entendimiento del presente—incluyendo sus condiciones de posibilidad— al esconder la historia cambiante del capital. Pero los cambios en la composición y espacialización del capital son cruciales en dar forma a la singularidad de nuestro presente. De aquí en adelante reservo la palabra globalización para la combinación de estos cambios y sus consecuencias más inmediatas.³⁹ En

38 Los términos “globalización” y “aldea global” datan, por lo menos, de la década de 1960 cuando Zbigniew Brzezinski y Marshall McLuhan, respectivamente, enfatizaron el estatus universal del modelo norteamericano de modernidad y la convergencia tecnológica del mundo (Mattelart 2000).

39 Los economistas no están totalmente de acuerdo en la lista de cambios que produce la globalización. He tendido a confiar en los observadores más críticos. François Chesnais (1994), Serge Cordellier (2000) y René Passet (2000) proporcionan síntesis accesibles. Passet (2000) y Linda

este capítulo prestaré especial atención a tres procesos: la remodelación de los respectivos mercados de capital, trabajo y bienes de consumo; el aumento, en curso, del capital financiero y las ramificaciones sociales e ideológicas de ese dominio; y el aumento extravagante en la desigualdad, dentro y a través de las fronteras políticas.

Un nuevo diseño para el capital

El capitalismo siempre ha sido transnacional. Cruzar fronteras políticas es inherente a su trayectoria histórica. Algunos analistas han sugerido que el capitalismo es propenso a cruzar fronteras en la medida en que debe encontrar lugares para integrarlos a la esfera del capital (Luxemburgo 1951). Hoy, como en el pasado, la mayoría de las compañías que opera en más de un país tiene una base distinguible, frecuentemente en Estados Unidos, Japón, Alemania, Francia o Reino Unido. Lo que es nuevo ahora no es la internacionalización del capital sino los cambios en la espacialización de la economía mundial y en el volumen y, especialmente, en los tipos de movimientos que ocurren a través de las fronteras políticas.

La historia reciente del mundo está caracterizada por una serie de cambios fundamentales en la espacialización. Los cambios en la espacialización de mercados —el mercado de capital (financiero e industrial), el mercado de trabajo y el mercado de bienes de consumo— crean espacialidades yuxtapuestas que no están sincronizadas pero que, juntas, contribuyen a dar su forma actual a la economía mundial. Segundo, y tan importante, el dominio del capital financiero sobre los tipos y volúmenes de flujos globales ahora establece las principales direcciones y tendencias de la economía mundial. Tercero, entre estas tendencias predomina la desigualdad creciente entre y a través de las fronteras políticas.

Tres mercados para la desigualdad

En las dos últimas décadas del siglo xx la economía mundial cada vez se parece más a una Tríada (Ohmae 1985), un triángulo con tres grandes centros regionales como sus polos: uno en Norteamérica (Estados Unidos

Weiss (1998) aportaron críticas fundamentales mientras periodistas como Martin y Schuman (1997) sobresalen en el análisis de personajes y tramas. También véanse Adda (1996a, 1996b), Beaud (2001), Reich (1991), Rosanvallon (1999), Sassen (1998) y Wade (1996). Las estadísticas mundiales son difíciles de reconciliar. Cuando no se atribuyen directamente, las cifras que describen recientes patrones mundiales tienden a seguir la serie *L'état du monde* (puestas al día en Cordellier y Didot 2000) y el *Atlas of the future* de Pearson (1998).

y Canadá), uno en Asia (con Japón como epicentro) y uno en Europa Occidental (con Alemania como epicentro).⁴⁰ Desde entonces el espectacular crecimiento de China la ha convertido en la segunda economía más grande del mundo con un Producto Interno Bruto, en 1998, de 3.8 billones de dólares (en 1985 era de 821 mil millones de dólares). Ese crecimiento aumentó la intensidad de los flujos globales en el polo asiático de la Tríada y entre ese polo y el norteamericano. Pero puesto que Japón sigue siendo el principal socio comercial de China y puesto que China es el cliente favorito de Japón —después de Estados Unidos— el crecimiento de China no ha afectado la realidad de la Tríada pero sí el peso relativo de Europa Occidental en la economía mundial.

Una característica exclusiva de nuestra época es el dinamismo de las inversiones internacionales, especialmente en la Tríada. La magnitud de la IED (Inversión Extranjera Directa) —por ejemplo, capitales desplegados de un país a secciones y subsidiarias localizadas en otro país— fue de 317 mil millones de dólares en 1995, empujando los registros de las épocas anteriores. A pesar de las fluctuaciones anuales, sobre todo en 1992 y 1998 (después de la crisis asiáticas) y en 2002 (después del repentino declive del mercado de valores de Estados Unidos debido a los escándalos contables de las corporaciones), el aumento a largo plazo parece continuo. Incluso los riesgos de recesiones temporales en algunos países no amenazan el valor relativo de la IED en la Tríada. De hecho, la IED se está convirtiendo en la principal forma de intercambio a través de las fronteras estatales, un lugar tradicionalmente ocupado por el comercio, y está influyendo, más que nunca, el ritmo y la dirección de los intercambios internacionales. Esto no significa que el capital se mueva, libremente, a través de las fronteras; más bien, su distribución espacial es cada vez más selectiva. La mayoría del movimiento económico mundial, especialmente la IED, ocurre al interior de o entre los polos de la Tríada, que contuvo 88% de todos los flujos de capital en la década de 1980. Entre tanto, todos los países en desarrollo, salvo 25 de ellos, están excluidos del mercado privado de capitales (Passet 2000:136-137). El capital invertido a través de las fronteras políticas tiende a provenir de seis países: Estados Unidos, Japón, Reino Unido, Alemania, Francia y Holanda, más o menos en ese orden. Las inversiones llegan, básicamente, a los mismos países, con la notable adición de China. De los 317 mil millones de dólares invertidos

40 En 1970, 64 de las 100 corporaciones más grandes del mundo estaban basadas en los Estados Unidos. El Reino Unido estaba de segundo, lejos, con nueve, seguido de Alemania, Japón y Francia. En 1997, 29 corporaciones en la lista de *Fortune* estaban basadas en Japón, 24 en los Estados Unidos, 13 en Alemania y 10 en Francia.

entre fronteras estatales en 1995, 194 permanecieron en el Atlántico Norte (en Estados Unidos, Canadá y la Unión Europea).⁴¹ Fuera de la Tríada el intercambio tiende a tomar la forma menor del subcontrato.

El hecho de que el intercambio global siga concentrado en pocos países, fundamentalmente en el Atlántico Norte más China y Japón, es uno de los muchos aspectos de la creciente concentración de poder económico que caracteriza nuestro tiempo —un asunto sobre el cual volveré más adelante. El intercambio ocurre, básicamente, entre los mismos países, entre compañías del mismo sector, entre secciones de las mismas compañías. En vez de avanzar hacia mercados más abiertos la economía mundial presencié, en las décadas de 1980 y 1990, el ascenso de “mercados privados,” de monopolios y oligopolios que ahora dominan sus intercambios más importantes, sobre todo el de capital.

No hemos presenciado la integración global del precio del trabajo que algunos optimistas prometieron en la década de 1960. Al contrario, el mercado mundial de trabajo se ha vuelto más diferenciado en términos regionales: los precios más altos se pagan en el Atlántico Norte y los más bajos en Asia (en las áreas rurales), América Latina y, especialmente, África. Una elite móvil ha emergido en la cúspide de cada especialización y su visibilidad usualmente da la impresión de que cualquiera puede trabajar en cualquier parte. Pero mientras muchos gobiernos mantienen la puerta entreabierta para los miembros de esta elite levantan las portadas para alejar a la gran mayoría de trabajadores extranjeros potenciales. La velocidad en las comunicaciones contribuye a reducir la movilidad del trabajo en relación con la del capital, aumentando la diferenciación global del mercado de trabajo. Ahora el capital puede encontrar el trabajador adecuado en su lugar de nacimiento y distribuir el proceso de trabajo de un solo producto en varios países o continentes. Esto no sólo es cierto para el trabajo manual tradicional en la agricultura o la industria. Las tarjetas de crédito pueden ser procesadas en un país del Caribe, como Barbados, donde la tasa de alfabetismo, más alta que en los Estados Unidos, garantiza que una habilidad similar pueda ser comprada a menor precio. Ahora algunos vehículos Ford son diseñados, simultáneamente, en un espacio de trabajo virtual por equipos de ingenieros en varios países pero unidos por computadores. Las compañías de computadores basadas en California que usaban vuelos charter para reclutar programadores e ingenieros

41 Fuera del Atlántico Norte sólo la participación de China (37.7 mil millones de dólares) fue significativa. Toda América Latina recibe tanto como Suecia. China es el segundo socio comercial de Japón. Japón es el mayor socio comercial de China.

de Bangalore, India, ahora prefieren subcontratarlos *in situ* porque los salarios son más bajos allí. Los sistemas de comunicación sofisticados anulan la distancia física: los hindúes y los californianos pueden trabajar juntos, aunque con ingresos distintos. El resultado es una diferenciación creciente entre fronteras políticas. Las perspectivas materiales y sociales de un experto en sistemas que realiza las mismas tareas en Silicon Valley, California, y en Bangalore, India, varían considerablemente. Finalmente, las diferenciaciones del mercado de trabajo también ocurren dentro de fronteras políticas. Mientras las perspectivas de los médicos o los expertos en sistemas varían de acuerdo con el país donde viven de ninguna manera el mercado de trabajadores agrícolas en la India puede compararse con el de los expertos en sistemas en tamaño, saturación o perspectivas de vida. Sólo algunos, acaso, pueden pasar de un mercado de trabajo a otro. Sólo a un nivel más bajo, el de los productos de consumo, la economía global se mueve a una mayor velocidad hacia un solo mercado integrado. Un número creciente de compradores de todos los continentes ahora tiene acceso a algunos de los productos más baratos de la economía mundial a precios más o menos equivalentes.

En suma, la globalización no significa que la economía mundial ahora esté integrada en un solo espacio donde fluyen, libremente, el capital, el trabajo y las mercancías. Más bien, la economía está desarrollando tres modos de espacialización contradictorios, aunque yuxtapuestos: (1) incremento flexible de capital, pero selectivo, sobre todo de capital financiero dentro y entre los polos de la Tríada; (2) mercados de trabajo diferenciales dentro y entre fronteras nacionales; y (3) integración creciente, pero desigual, de los mercados de consumidores a nivel mundial.

La época de los acreedores. Estos cambios en la espacialización ocurren, simultáneamente, con el aumento del dominio del capital financiero, que ahora tiende a imponer su propia lógica en la economía mundial. Hemos entrado a una época cuando rentistas de toda clase, incluyendo acreedores, son respaldados por las instituciones y los gobiernos más poderosos del mundo, sobre todo Estados Unidos, Inglaterra y el Fondo Monetario Internacional (FMI), y pueden imponer su apetito de ganancias rápidas como resultado natural e irreversible de la condición humana. Como señaló *The Economist* el 7 de octubre de 1995 “Los mercados financieros se han convertido en jueces y jurados de las políticas económicas.” Hans-Peter Martin y Harald Schumann (1997:61), quienes citan esas palabras, correctamente añaden que este nuevo tribunal no tiene ley y su nueva dictadura implica poca responsabilidad. Las consecuencias son terribles.

La primera es la disminución relativa de inversión productiva. Las mayores transferencias a nivel de de IED se han desplazado de las manufacturas a activos “no productivos” como bienes raíces, turismo, almacenes de departamento, bancos y seguros (Weiss 1997:8). Al final de la década de 1990 entre los países más desarrollados sólo las inversiones extranjeras de Japón fueron relativamente altas en el sector manufacturero. Las mayores ganancias, nacionales y transnacionales, ahora están en forma de renta, sobre todo en los mercados financieros. A medida que muchas compañías transnacionales manufactureras se vuelven “grupos financieros con una concentración industrial “ (Chesnais 1994:61-66) la lógica del capital financiero —que, como advirtieron tanto Marx como Keynes, es muy cercana a la lógica de la usura— se convierte en la lógica dominante del sistema.

La mayor parte del capital ahora desplegado en la economía mundial no está dirigido a nueva producción. Desde mediados de la década de 1970 la acumulación de capital se realiza, básicamente, a través de la anexión de compañías ya existentes por compras o fusiones. Estas transacciones alcanzaron 411 mil millones de dólares en 1998, un aumento de 74% con respecto a 1997, año cuando ocurrió un incremento de 45% sobre 1996 (Passet 2000:84). Para ser franco el capital ahora está generando nuevas empresas: combina o remodela las viejas. Las empresas se vuelven mercancías con valores de uso indeterminados. Su valor de cambio atrae a los bandidos que las compran, usualmente sólo para arruinarlas y vender los pedazos con ganancias inmensas. De igual manera, las transacciones en dinero, que alcanzaron 18 mil millones de dólares al día en 1970, subieron a 200 mil millones de dólares en 1986 y a 1.3 billones de dólares en 1995; en 1998 alcanzaron el record, ya superado, de 1.8 billones de dólares diarios, 60 veces más que el valor de cambio de bienes y servicios (Passet 2000:98). Es como si hubiésemos regresado a la explosión especulativa que acompañó el nacimiento del capitalismo pero con la ironía adicional del tiempo perdido y ganado y el poder adicional acumulado por el viejo despliegue del capital. Así como el capital mercantil alguna vez definió la dirección del despliegue y fue desplazado por el capital industrial éste último ahora está siendo subsumido por el capital financiero.

Muchos economistas consideran que la movilidad del capital financiero y el tremendo poder desatado por esta libertad son las principales características de nuestra época. Hemos ingresado a la época del capitalismo especulativo. La fragilidad de los mercados financieros no regulados mezcla rumores de un final inmediato —y la realidad de colapsos espectaculares, algunos de los cuales, como vimos en 2002, resultan de

la voluntad de algunos administradores de corporaciones por engañar a una escala masiva— con esperanzas de ganancias extravagantes. Las ganancias rápidas, en cualquier parte, de cualquier forma —lícita o ilícita—, se han convertido en el *ethos* explícito de los administradores. Ese propósito es inherente a la lógica del capital pero el dominio creciente del capital financiero sobre el industrial cambia la dinámica de la acumulación porque introduce una nueva temporalidad que ahora se extiende más allá del mundo financiero.

David Harvey (1982) ha recordado la tendencia del capital hacia la aceleración y las estrategias de los capitalistas para usar el tiempo contra el espacio. Marx —quien primero expuso la tendencia del capital hacia la aceleración— y Harvey insistieron en esta característica como un aspecto del capital industrial. El patrón es todavía más cierto para el capital financiero actual. Cada vez más liberado de posesiones físicas voluminosas, cada vez más empoderado por medios puntuales de intercambio que niegan su materialidad y desafían nuestra noción del tiempo, el capital financiero está recogiendo la posta de la industria porque ahora epitomiza la tendencia que tiene el capital de borrar el espacio. Su nuevo espíritu especulativo está apoyado por la creciente velocidad de la información que, a su vez, acelera.

El mercado de dinero es un ejemplo diciente. Grandes cantidades de dinero pueden ganarse o perderse en un instante. La famosa frase de un operador financiero citado por James Tobin, “mi largo plazo son los próximos diez minutos,” captura la nueva temporalidad que el capital financiero ha introducido en la economía mundial. La lógica del capital financiero descansa en una apuesta con el tiempo y con la percepción o, mejor, con la percepción a través del tiempo. Como inversionista debo adivinar ahora lo que la mayoría de la gente con medios considerará *mañana* como una fuente primaria de ingresos en un *futuro* imprevisible pero soñable. El asunto es comprar *ahora* y vender *antes de mañana*. Dejemos que otros pregunten si el sueño fue viable y cómo se sostendrá a largo plazo. Entre más distante y vago sea el futuro mejor me irá como especulador. En esa lógica está implícita la necesidad de reducir, constantemente, la brecha entre el hoy y el mañana, de jugar el juego de adivinar más rápidamente que el sujeto de al lado mientras se incrementa la distancia entre el futuro cercano y el lejano. Al posponer, *ad infinitum*, el futuro a largo plazo mientras disminuye la distancia entre el ahora y el mañana la lógica del capital financiero acelera la velocidad de la economía mundial, incluso a nivel de las compañías de un solo negocio que ahora deben estar muy atentas a su desempeño a corto plazo a expensas de

sus proyectos y posibilidades a largo plazo. Aquello que se demora en mostrar resultados —investigación, crecimiento lento pero rentable, riesgos calculados pero potencialmente rentables— se vuelve secundario, engullido por la rapidez de las evaluaciones diarias de la bolsa de valores.

El costo de ese dominio no es sólo económico; también es social y político. La inflación es la mayor preocupación de un acreedor por razones obvias: a medida que el valor del dinero decrece el tiempo trabaja en contra del acreedor que recibe pagos de menor valor. El dominio de los acreedores implica una presión creciente contra los programas de recuperación económica que arriesgan provocar inflación en una esfera de dinero, desde alzas en el salario mínimo hasta proyectos gubernamentales masivos. A la inversa, la presión política del capital empuja a los gobiernos nacionales, especialmente los del Atlántico Norte, a combatir la inflación, sobre todo manteniendo los salarios bajos. Estas presiones para mantener bajos los salarios, excepto en la cima, no sólo se deben al miedo que tienen los financistas a la inflación; también reflejan las particularidades de la relación entre el capital financiero y el trabajo y la creciente distancia entre los seres humanos cuando el lugar del mercado determina la calidad de las relaciones humanas.

El bienestar de la fuerza de trabajo nunca fue una gran prioridad de los inversionistas. La única excepción relevante en la historia del capitalismo mundial es —irónicamente— la esclavitud de plantación en América, cuando los amos tenían algún interés en reproducir el poder de trabajo de los esclavos que habían comprado, por lo menos hasta que recibieran una ganancia completa de sus inversiones. Sin embargo, es justo decir que el movimiento laboral bajo el capitalismo industrial produjo un consenso social, apoyado por la mayoría de los Estados del Atlántico Norte y algunos otros, en el cual las poblaciones nacionales fueron vistas como trabajadores y consumidores. El sindicalismo, la disminución de la jornada laboral, el reconocimiento de las vacaciones, el pago diferencial de las horas extras y la igualación del pago a las mujeres son parte de este consenso sobre el derecho a reproducirse de la fuerza de trabajo. Más aún, incluso con producción flexible el capitalismo industrial mantiene ciertas relaciones de proximidad entre quienes controlan —o son dueños de— los medios de producción y los trabajadores. El capital nunca tuvo una cara humana pero con el capital industrial, al menos, llevó una máscara humana.

Con el capital financiero y las complejidades de las conexiones multiestratificadas en la actual economía mundial el capital se quita su máscara humana y parece actuar con su propia lógica inclemente, lejos

del lugar de trabajo y de los trabajadores. El capital financiero emerge como protagonista, por derecho propio, que define, de nuevo, los campos y propósitos de las empresas productivas ahora integradas en su órbita. Pero puesto que el capital financiero no tiene una consideración particular por las empresas productivas tampoco tiene escrúpulos sobre el estatus de la fuerza de trabajo. Esto es particularmente cierto en un contexto donde los fenomenales avances tecnológicos de las últimas décadas significan que la riqueza material creciente ahora es generada por menos y menos trabajadores. Los administradores de las corporaciones pueden hablar honestamente el lenguaje despersonalizado “del mercado” y rechazar toda responsabilidad por los desastres humanos enmascarados por este lenguaje. El discurso dominante de las elites políticas y económicas proyecta las poblaciones nacionales menos como única fuente potencial de trabajo diferenciado que como fuentes diferenciadas de consumidores potenciales. De nuevo la lógica es especulativa: sin importar si muere una cantidad de esos trabajadores apuesto que una minoría sobrevivirá en las fuentes de consumidores elegidas como blancos el tiempo suficiente para que compre lo que tengo para vender —con ganancia, por supuesto. El puente que lleva de esta lógica a la ideología del extremismo del mercado es bastante corto. Muchos lo han cruzado.

La moralidad del crecimiento. La actual defensa descarada del mercado ostenta un extremismo que no reconocería ni Adam Smith. Uno de los argumentos centrales de Smith es que el intercambio económico incontrolado es la única garantía del crecimiento porque la mano invisible del mercado es su propio regulador. Los actuales extremistas del mercado convierten ese argumento en la proposición radical de que esta función reguladora de la mano invisible existe en todas las actividades humanas. El intercambio económico incontrolado es la única garantía del crecimiento y de la productividad en todas las esferas de la vida. Por lo tanto, deben ser abolidas las preferencias sociales y culturales que sucedan en controles políticos que puedan evitar o mediar esos intercambios. El mercado no sólo es el regulador social más confiable sino el único. No requiere criterio político y, por eso, sus actividades y los resultados de esas actividades no necesitan ser sometidas al juicio político, mucho menos al consenso político. ¿El sistema educativo de una sociedad está declinando o no existe? Olvidemos los debates políticos sobre el propósito de la educación a largo plazo. Reduzcamos el papel del gobierno en el establecimiento de las políticas educativas y de metas a mediano plazo. Dejemos que los empresarios establezcan escuelas y universidades con ánimo de lucro: sobrevivirán las mejores instituciones porque los padres y los estudiantes

ejercitan su elección como consumidores. La formula puede ser extendida, con pequeñas variaciones, a todos los campos de la vida: la armonía social resultará de las decisiones individuales de millones de consumidores. La política está mandada a recoger, junto con la intervención del gobierno. El consenso político no tiene que expresarse a través de las instituciones gubernamentales: lo hace en los centros comerciales. El papel del gobierno es dar y proteger el libre acceso a los centros comerciales.

Algunos observadores insisten que estas posiciones extremas son coherentes con todas las formas del liberalismo (Rosanvallon 1999; St-Onge 2000). Pierre Rosanvallon argumentó que si dejamos de pensar en el liberalismo como una doctrina y lo vemos como un modo de pensar o como un campo de visión (*un champ problématique*) el liberalismo económico, el político y el antropológico están entrelazados, si no son inseparables. Así, la posición de los extremistas del mercado podría ser leída como una continuación lógica de las ideas de John Locke o Adam Smith.

Esta línea de argumentación sólo es relevante en el terreno de la historia intelectual, donde las ideas pueden ser estudiadas con independencia de su despliegue. Acepto que en esos tres casos el liberalismo introduce una ruptura ontológica entre un fenómeno y su contexto. Lo que podría ser conceptualizado como un proceso se convierte en una entidad fija —el mercado es separado de la sociedad, la justicia es separada de la política y el individuo es separado de la historia. Sin embargo, en su despliegue histórico concreto el liberalismo económico, el político y el antropológico no siempre se unen. De hecho, muchas veces se contradicen. Por eso la distinción es crucial no sólo para entender tiempos pasados sino un presente en el cual los extremistas del mercado están tomando la delantera política e ideológica del arcoíris liberal. Hay millones de personas que no han leído a Locke o Smith, que creen en los derechos civiles y en el mercado y que, sin embargo, no comparten la idea de que deberíamos ser capaces de comprar un riñón, una esposa, un niño trabajador, un niño como objeto sexual, una dosis de crack, un útero, un ensayo para la universidad, un nombre de familia, una bolsa de heroína, carne podrida, armas biológicas o un equipo de autoayuda para el suicidio sólo porque alguien más está tratando de venderlos. En suma, el liberalismo también tiene contradicciones intrínsecas.

El argumento a favor del mercado llevado al extremo, como han notado algunos críticos, es un argumento contra la democracia liberal (Martin y Schumann 1997; Passet 2000). ¡Sólo imaginen a los partidos políticos vendiendo cartones de votación en los puestos electorales! Aunque suene

aberrante, la propuesta fundamental detrás de esta maquinación —la infalibilidad social del mercado— es cada vez más pregonada por los académicos, por los cabilderos de las corporaciones y por los políticos. Esta repetición tiene un propósito: hacer que la aberración parezca normal. Después de todo, la estrategia funcionó con otras ficciones noratlánticas en otras épocas. Por eso puede ser importante exponer, aunque sea de manera esquemática, algunas de las suposiciones del extremismo del mercado. Estas incluyen:

- Una concepción de la historia como preordenada y regulada que escapa a la intervención humana (i.e., una visión naturalista de la historia).
- Una concepción del individuo como un ser atomizado apenas puesto en un contexto sociohistórico, en vez de ser parcialmente constituido por ese contexto.
- Una concepción de la sociedad como una simple adición de esos individuos atomizados, esto es, como una entidad no más grande que la suma de sus partes.
- Una concepción del bien social —el sentido y propósito de colectividades humanas específicas— como el grado más pequeño de interferencia en los intercambios entre esos individuos atomizados y egoístas.
- Una concepción del bien moral —lo que es justo, razonable y bueno para la humanidad— que no requiere debate sobre la naturaleza y propósito de la humanidad en su conjunto o sobre el valor de cualquier vida humana. El crecimiento se vuelve un fin en sí mismo, un valor moral universal.

Se puede mostrar que cada una de estas proposiciones es falsa en términos teóricos o con referencia a la historia distante o cercana. Incluso la proposición inicial de que el intercambio económico incontrolado es el único garante del crecimiento nacional es desmentido tanto por la historia del despegue económico de la mayoría de los países del Atlántico Norte como por desarrollos más recientes de la economía mundial. Siglos de controles políticos sobre los flujos económicos hicieron de los países del Atlántico Norte los poderes mundiales que son hoy en día. Europa se recuperó de la Segunda Guerra Mundial en gran medida debido a la intervención estatal masiva del Plan Marshall de Estados Unidos. La rápida recuperación de los Tigres Asiáticos a fines del siglo xx muestra que la intervención gubernamental no es obsoleta; esos países superaron su crisis económica mucho más rápido de lo que nadie esperaba desairando al FMI y con intervenciones gubernamentales masivas para rectificar sus economías. Argentina, en cambio, tomó el camino sin regulaciones con resultados desastrosos.

Los extremistas del mercado rara vez siguen sus propias prescripciones. Los mismos grupos e individuos que se pronunciaron en contra de la intervención gubernamental la solicitan cuando los intereses financieros están en riesgo. En 1995 cerca de una docena de poderosos individuos —incluyendo al Presidente Clinton; al Jefe de Personal de la Casa Blanca, Leon Panetta; y al Presidente del FMI, Michel Camdessus— consiguió 50 mil millones de dólares en un tiempo récord para apoyar al peso mexicano. Un banquero de J. P. Morgan describió la operación, apodada “Escudo del peso” por el *Washington Post*, como “un rescate de los especuladores” (Martin y Schumann 1997:41-46). Al final todas las operaciones del capital financiero asumen una estructura social y una infraestructura tecnológica mantenidas y reproducidas por intervenciones gubernamentales masivas. Desde, por lo menos, la debacle de Ahorros y Préstamos en Estados Unidos en la década de 1980⁴² el capital está socializando sus riesgos y pérdidas cada vez más mientras los administradores denuncian, en voz alta, las intervenciones gubernamentales que tienen propósitos sociales.

Pero la economía no es la última frontera en este argumento, aún si la ganancia es la razón fundamental. Los economistas profesionales continúan discutiendo sobre el equilibrio entre las desregulaciones del mercado y las intervenciones estatales que generarán crecimiento, con mayor probabilidad, en una sociedad en un momento histórico específico. Aún más importante, muchos debaten sobre la relevancia del crecimiento en relación con la igualdad dentro y entre fronteras políticas. Así, a finales de la década de 1990 un libro de lecturas sobre la economía del desarrollo (Lundahl y Ndulu 1996) reformuló la noción del desarrollo en términos que dan cuenta, explícitamente, de la relación entre crecimiento e igualdad. Los autores principales escribieron:

42 Durante la presidencia de Ronald Reagan la industria bancaria fue desregulada, incluyendo las asociaciones de Ahorro y Préstamo. En 1989 colapsó Lincoln Savings and Loan Association en California, seguida por otras 800 empresas similares, causando depresiones en Florida, Massachusetts, California y Texas, donde colapsaron nueve de los 10 bancos más grandes del Estado. El costo para quienes pagan impuesto en los Estados Unidos fue de un billón de dólares. Más tarde se descubrió que el presidente de la compañía matriz de Lincoln, Charles Keating, había dado más de un millón de dólares en contribuciones a las campañas de cinco senadores que habían presionado para que terminaran las investigaciones sobre Keating and the Lincoln S&L. En 2002 algunos recordaron este fiasco para entender el escándalo de Enron en 2001 puesto que tanto las compañías de Ahorros y Préstamos como Enron cabildearon por la desregulación de sus respectivas industrias.

El desarrollo tiene lugar cuando el Producto Interno Bruto (o ingreso) per capita crece a un ritmo sostenido en un largo periodo de tiempo *sin empeorar; simultáneamente, la distribución del ingreso y sin aumentar el número absoluto de pobres...* a estos requisitos también se debe añadir una condición con respecto a la sostenibilidad... El crecimiento no debe ser obstaculizado pero también se deben preservar los recursos para las generaciones futuras (Lundahl y Ndulu 1996:1; cursivas añadidas).

En pocas palabras, los economistas profesionales saben que el estudio del proceso económico es irrelevante sin un consenso democrático sobre sus propósitos. Unos pocos reconocen, incluso, que estos propósitos y este consenso son políticos a corto plazo y morales a largo plazo (Sen 1992, 1999). Esos reconocimientos son anatemas para los extremistas del mercado que pretenden que sus propuestas no tienen nada que ver con la ética o la política.

Si miramos de cerca las presunciones del extremismo neoliberal descubrimos que no sólo se nos ha vendido un programa económico. Se nos pide avalar el crecimiento como un valor moral. Se nos pide tomar como una religión —es decir, como un principio incuestionado— la proposición de que la productividad en cualquier campo, en cualquier parte y de cualquier manera es buena para la humanidad en su conjunto. Se nos pide olvidar que la productividad sin consenso sobre su distribución es otro nombre para el lucro total y que cuando el lucro es total sólo unos pocos pueden obtenerlo. Se nos pide renunciar a cosmovisiones que sugieren la solidaridad ética de la humanidad. En suma, se nos pide aceptar una fórmula sobre lo que significa ser un ser humano bueno y correcto en todos los tiempos y lugares, aprobar una visión estrambótica de la humanidad. Las visiones de la humanidad son, desde luego, uno de los temas favoritos de los antropólogos socioculturales. Hemos gastado mucha energía disciplinaria por más de un siglo mostrando cómo esas visiones varían a través del tiempo y el espacio. Debemos tener voz en ese debate. Debemos, por lo menos, demostrar que esta visión de la humanidad es culturalmente localizada.

Esa visión no es políticamente inocente o moralmente benigna. Detrás de las alabanzas descaradas al mercado como regulador social y del crecimiento como valor moral existe un desprecio absoluto por el resto de la humanidad. Los periodistas alemanes Martin y Schumann ofrecen una crítica escalofriante del *globalitarismo*, el término que aplico a la teoría optimista que postula, ingenuamente, que las interconexiones políticas, económicas y personales forjadas en los últimos 50 años no tienen precedentes y que presagian la transferencia feliz a los mecanismos del

mercado de lo que antes fueron funciones del Estado (véase el Capítulo 4). En la reunión a puerta cerrada de la Fundación Gorbachev en San Francisco en 1995 los miembros de lo que se ha vuelto una oligarquía global tranquilamente convinieron que en algún momento del siglo XXI sólo dos décimas partes de la población activa del mundo serán necesarias para sostener la economía mundial. Es posible que las clases medias, como las conocemos, desaparezcan. Pedazos de la humanidad serán irrelevantes. John Gage y Scott McNealy de Sun Microsystems sugieren el *motto* de ese futuro: “Almorzar o ser almorzado.” ¿Cómo hará la próspera quinta parte para apaciguar a quienes no querrán ser el almuerzo de nadie? El ex Asesor de Seguridad Nacional de Estados Unidos Zbigniew Brzezinski, el mismo que acuñó la palabra globalización, dio la respuesta más exitosa: *entetanimiento*⁴³ —como en tetas y maternidad, esto es, leche suficiente para que los pobres sobrevivan pobremente y suficiente entretenimiento para mantener su buen humor (Martin y Schumann 1997:1-5).

La coincidencia en la autoría revela mucho más que el talento del señor Brzezinski para los neologismos; sugiere que no se necesita una teoría de la conspiración para documentar el hecho de que algunas partes del discurso de la globalización son producidas, deliberadamente, para la administración de la imaginación. El globalitarismo es un esfuerzo vagamente concertado —un acuerdo de caballeros, aunque la señora Thatcher estaba en la Fundación Gorbachev, para renovar la fe en una metanarrativa Occidental revitalizada contra la desesperación postmoderna. El rápido desplazamiento de esa metanarrativa al discurso académico —incluyendo la antropología— se lee mejor contra el telón de fondo de una campaña pública sobre los beneficios de la globalización —aparte de las limitaciones internas del postmodernismo académico. Es más que probable que esta campaña pública haya sido discutida en reuniones a puerta cerrada de *think tanks* y en otros centros de formulación de políticas.⁴⁴ También es probable que muchos de los académicos que han contribuido a esa campaña, sin saberlo, no conozcan esas reuniones.

43 *Nota del traductor:* la palabra inglesa *tittytainment* (entetanimiento) se atribuye a Brzezinski, quien la habría creado en 1995 como una combinación de *tits* (tetas) y *entertainment* (entretenimiento). Esta alusión al efecto adormecedor y letárgico de la leche materna se aplica, desde entonces, a la propaganda destinada a proteger los principios capitalistas y neoliberales que dirigen la globalización.

44 El primer capítulo de St-Onge (2000:19-38) insiste en la planeación y organización detrás de la campaña para promover lo que llama “impostura neoliberal,” notablemente el papel de algunos académicos, millonarios que recaudan fondos y *think tanks* políticos.

Las estrategias ideadas en reuniones a puerta cerrada, como las de la Fundación Gorbachev, son apoyadas por pronunciamientos públicos, como la creciente condena explícita de los pobres como causa de su propia pobreza. Muchas explicaciones de la pobreza ahora culpan a las víctimas de la globalización, renovando viejos argumentos con un vocabulario nuevo. Los pobres son pobres porque lo merecen: tienen la cultura equivocada, los valores equivocados o el tipo de comportamiento equivocado (Gilder 1993; Harrison y Huttington 2000). La maniobra es moral, de nuevo —amoral, más bien, en la medida en que absuelve de culpa o responsabilidad a quienes tienen el poder político y económico. También es flagrantemente política. Es un ataque preventivo contra quienes pueden preguntar por qué si la globalización es tan buena para la humanidad ha creado tanta miseria. De hecho, el aumento masivo de la desigualdad en y entre fronteras políticas es una novedad de nuestra época.

Polarización global. El mundo actual está polarizado. Esa polarización toma varias formas. Entre vendedores y compradores, estamos presenciando el surgimiento de oligopolios mundiales: ahora unas pocas compañías controlan el mercado mundial de la mayor parte de las mercancías más importantes. Esta concentración del poder no es el campo de igualdad de condiciones promocionado por los extremistas del mercado; más bien, elimina a los pequeños competidores y excluye a quienes entran. La polarización también ha aumentado entre países. Los sueños desarrollistas que asumían que todos los países estaban en la misma senda han desaparecido. La mayoría de los países y algunas regiones subcontinentales (especialmente África subsahariana) se están volviendo más pobres cada día. Aún más importante, su situación se ha vuelto irrelevante para la economía mundial. Dada la significación decreciente de la geopolítica en la era posterior a la Guerra Fría esto significa, concretamente, que grandes partes de la humanidad son superfluas para los líderes políticos y económicos del mundo. El mapa global tiene cada vez más agujeros negros.

Es sorprendente la concentración de recursos de todo tipo en pocas manos, sobre todo en el Atlántico Norte. En 1998, 74 de las 200 corporaciones internacionales más importantes estaban basadas en Estados Unidos, 41 en Japón, 23 en Alemania, 19 en Francia y 13 en el Reino Unido (Clairmont 2001). La facturación de la mitad de ellas excedió el producto nacional de Francia y empujaba el de México en una relación de seis a uno. Sin importar el terreno, desde comunicaciones hasta energía, desde transporte hasta biotecnología, desde cereales y bananos

hasta ropa, una pequeña cantidad de actores tiene la mayoría de las cartas y está localizada, usualmente, en el Atlántico Norte o Japón.

Esta concentración masiva de poder económico y la polarización, fragmentación y crecimiento relacionado de las desigualdades de todo tipo que la acompañan rara vez aparecen en los titulares. Una advertencia rara y elocuente fue hecha en las páginas de la revista *The Economist*, usualmente conservadora, por el comentarista invitado Robert Wade de la London School of Economics. La presentación de Wade de los datos sobre Paridad en Poder de Compra (PPC), tomados de dos estudios del Banco Mundial, merece ser citada en extenso:

La distribución tiene dos polos. Uno, en la parte más baja, tiene un promedio de ingreso de menos de \$1500 dólares al año. Contiene las poblaciones de la mayor parte de África, India, Indonesia y la parte rural de China. En el otro polo, con un ingreso PPC promedio de más de \$11.500, están Estados Unidos, Japón, Alemania, Francia, Gran Bretaña e Italia. Parte del espacio entre \$1500 y \$11.500 está ocupado por países como China urbana, Rusia y México. Pero noten el extraño “medio perdido:” relativamente pocas personas viven en países con ingresos PPC promedio entre \$5.000 y \$11.500 dólares (Wade 2001:72).

El mundo ahora está caracterizado por una creciente polarización entre países. Para empezar, los más pobres y los más ricos tienden a vivir en países diferentes. El presidente de Morgan Stanley recibió 14 millones de dólares en pagos extras sólo en 1996, más de lo que recibieron muchos países del Tercer Mundo en ayuda de Estados Unidos en el mismo año. En 1993 el salario del principal funcionario de la corporación Disney fue 325.000 veces más alto que el salario promedio de los trabajadores haitianos de las subsidiarias de Disney y en 1998 las tres fortunas personales más grandes del mundo fueron más altas que el producto nacional de 600 millones de personas de los países más pobres de ese mismo mundo (Passet 2000:138-139; véase Clairmont 2001).

Las cifras que cuentan estas historias de magnates y vástagos son tan indecentes que su pregón en revistas como *People* realmente puede distraer la atención de la distribución geográfica de la desigualdad global. Pocos lectores de este libro pueden esperar recibir 14 millones de dólares al año. Por eso muchos residentes del Atlántico Norte pueden sentir que también están del otro lado de la riqueza global. Eso no es cierto. El lugar donde uno vive actualmente hace la diferencia más crucial sobre el ingreso probable que recibirá, en términos absolutos y relativos. Desde mediados de la década de 1980, por lo menos, los países situados en el 10% más rico se han estado volviendo más ricos a un ritmo más rápido

y los situados en el 10% más pobre también se han estado volviendo más pobres a un ritmo más rápido, fomentando las tendencias inherentes al desarrollo del capitalismo mundial. La relación entre el ingreso per capita de los países más pobres respecto de los más ricos fue sólo de 1 a 3 en 1820, 1 a 11 en 1913 y ya 1 a 35 en 1972; esa relación se duplicó hasta 1 a 72 en 1992. El ingreso per capita de 80 países fue más bajo en 1998 que diez años antes (Passet 2000:138). Algunos economista estiman que a la mayoría de los países del África subsahariana —pero Haití y Honduras también vienen a la mente— le llevará 40 a 50 años alcanzar los mediocres niveles de ingreso real que tenía en la década de 1970. Aún más, como Eric Toussaint (1999) señaló, “una espiral de deuda infernal” aumenta, tremendamente, las aflicciones de los países del Sur. Las restricciones y regulaciones impuestas por el FMI, el Banco Mundial, el Club de París (compuesto por los Estados del Atlántico Norte en su capacidad como acreedores) y el Club de Londres (que reagrupa a los más importantes prestamistas privados) colocan a los países periféricos en la situación absurda de tener que llenar un barril sin fondo. Como Toussaint (1999) mostró, entre la crisis de deuda en 1982 y la de finales de la década de 1990 los países periféricos habían pagado más de cuatro veces lo que debían; aún así, la suma de sus deudas externas era cuatro veces más grande en 1998 que en 1992. Los pagos de intereses de la deuda, la baja calificación de la moneda, los bajos salarios y los ajustes estructurales impuestos desde afuera son parte de los factores que contribuyen a la pobreza creciente del Sur y a la riqueza creciente —en términos reales y relativos— de los países de la Tríada. La riqueza y la pobreza tienen cara geográfica, más que nunca antes. Wade (2001:73-74), citando el trabajo de Branko Milanovic, del Banco Mundial, escribió:

En 1993 un estadounidense con el promedio de ingreso del 10% más pobre de la población estaba en mejor situación que dos tercios de la población mundial.” Por haber nacido en Estados Unidos incluso un norteamericano hoy está en mejor situación que dos tercios de la humanidad. Por haber nacido en otra parte, digamos en África subsahariana o en las zonas rurales de la India, uno está automáticamente destinado a la pobreza. No es sorpresivo que la brecha entre los países intermedios y los situados en el 10% más pobre también se esté ampliando.

Por lo menos algunos economistas sostienen que la desigualdad también está aumentando en cada país, aunque sigue siendo cuestionable la evidencia de una tendencia a largo plazo. Wade cree que la brecha entre sectores urbanos y rurales de India y China es tan amplia como para justificar el tratamiento de esos dos países como cuatro entidades

diferentes. Los indicadores de la polarización también predominan en el Atlántico Norte, donde está disminuyendo el porcentaje de familias con ingresos de clase media. Sólo en Quebec decreció de 60% de la población en 1973 a 41% en 1996 (St-Onge 2000:30). De acuerdo con el ex Secretario de Trabajo de Estados Unidos Robert Reich (1991), a comienzos de la década de 1990 a la quinta parte de la población de ese país le estaba yendo muy bien mientras las cuatro partes restantes estaban en un camino descendente. Al final de esa década el 2.7% más rico de los estadounidenses poseía tanto como los 100 millones de sus conciudadanos más pobres (Passet 2000:127). En Europa los programas orientados por políticas socialistas desaceleraron tendencias similares pero están bajo serios ataques políticos de grandes compañías y sus aliados. El Reino Unido, donde el poder político de los negocios ha erodado más notoriamente el papel del gobierno como regulador y redistribuidor de la riqueza en ese lado del Atlántico, ha registrado uno de los aumentos más serios en desigualdad en Europa. También ha visto uno de los aumentos más grandes en las ganancias de las corporaciones. Allí, como aquí, continúa el debate sobre la cantidad de ciudadanos que caerá en el lado malo de la brecha. Algunos economistas insisten que la polarización en cada país sigue siendo extraña y temporal. Para Alberto Figueroa (comunicación personal, 2001) “la evidencia empírica muestra un aumento en el grado de desigualdad entre los países y un cambio viscoso en las desigualdades en cada país a largo plazo.” Sin embargo, el reconocimiento público de que las poblaciones de los países industrializados pueden estar yendo en diferentes direcciones es una característica nueva.

La posibilidad de futuros múltiples y divergentes aumenta una apatía política ya anunciada en la distribución de la desigualdad. En un contexto en el cual el promedio de los más pobres en Estados Unidos aún tiene mayor poder de compra que el de dos tercios de la humanidad se vuelve más difícil motivar a la población de ese país sobre las aflicciones de los ciudadanos de otras partes. Si estas aflicciones son presentadas como inevitables e irreversibles, dictadas por las leyes de la naturaleza —la inevitabilidad del mercado como regulador social— más que como consecuencias de los actuales despliegues del poder, entonces, comprensiblemente, el ciudadano norteamericano promedio no querrá oír hablar de ellas. Ella/él tiene en mente su propio futuro incierto. Para empeorar las cosas los líderes académicos, políticos y corporativos en casi todo el mundo se han unido a lo que Linda Weiss (1997, 1998) llama “la construcción política de la desesperanza,” diciendo a los ciudadanos que no pueden hacer nada contra las consecuencias sociales de la globalización. Ahora

se cuestionan las antes inequívocas suposiciones de que los ciudadanos de las democracias Occidentales tenían algún control sobre la suerte de sus vecindarios, ciudades o hijos. El populismo de derecha se alimenta de esa desesperación, silenciando el hecho de que la polarización social no fue impuesta por un mercado mundial anónimo sino que es resultado, parcial y predecible, de decisiones políticas conscientes hechas por los Estados del Atlántico Norte desde la era Reagan-Thatcher.

Estamos lejos de la visión idílica de una aldea global donde todos están conectados. Más bien, nuestra época está marcada por la conciencia creciente de flujos globales entre poblaciones cada vez más fragmentadas. Las historias mundiales y las historias locales se están volviendo cada vez más entrelazadas y cada vez más contradictorias. La homogeneización es, por lo menos, superficial. El mundo es ciertamente global; pero también es más fragmentado que antes.

Unas pocas corporaciones de Estados Unidos, Japón, Italia y Francia ahora parecen compartir el control cultural global a través de la distribución de entretenimiento y prendas de vestir. La integración planetaria del mercado de bienes de consumo baratos une a las poblaciones mundiales en una red de consumo en la cual los ideales nacionales se están acercando, aun cuando los medios para alcanzarlos se marchiten para una creciente mayoría. La integración de ese mercado, la velocidad de las comunicaciones y los oligopolios de los medios y el entretenimiento contribuyen a proyectar la misma imagen de buena vida en todo el mundo. Más seres humanos que antes, estimulados por los medios de comunicación globales, comparten listas similares de los productos que necesitan consumir y de los objetos que necesitan poseer para alcanzar la satisfacción individual. En ese sentido somos testigos, por primera vez, de una producción global del deseo, especialmente entre los jóvenes.

Esta producción global del deseo y la integración del mercado de bienes de consumo sobre el cual descansa han atraído a muchos analistas a dos ilusiones relacionadas. La ilusión de que una sociedad de un mercado único es deseable y posible descansa en el énfasis del desarrollo de un mercado global de bienes de consumo y a la desatención total de los procesos de diferenciación desatados o reforzados por los mercados financieros y de trabajo.⁴⁵ La ilusión relacionada de una sola cultural global está construida sobre ese énfasis. Señala las similitudes más obvias en el

45 Esa ilusión también asume que la prevalencia de una economía de mercado implica una sociedad orientada al mercado en todas sus ramificaciones. Sin embargo, la historia de Europa del norte y los debates políticos recientes en Francia y Alemania no sólo sugieren que la correlación no es una necesidad lógica o histórica, incluso en una

comportamiento de los consumidores y reduce la cultura, en el peor de los casos, a patrones de consumo o, como mucho, al estilo. La concentración de poder económico y la integración del mercado al detal en las industrias de prendas de vestir, comida y entretenimiento proporcionan las bases empíricas de esta ilusión.

Incluso la integración del mercado global de bienes de consumo no produce fronteras armónicas, por no decir direcciones armónicas. Los mismos procesos que unen a las poblaciones usualmente les dan los medios para afirmar diferencias que cruzan campos políticos, económicos y culturales. No existe un terreno teórico para pretender ni evidencia empírica para sugerir que los patrones de consumo similares conducen, necesariamente, a la homogeneidad cultural o política. Tampoco podemos asumir que sólo el intercambio económico fomenta la integración social, incluso cuando ese intercambio toma la forma de encuentros cara a cara. Así, por ejemplo, la proporción de individuos nacidos en Senegal que vive en Francia o Italia actualmente, comparada con la de épocas anteriores, es menos significativa que la percepción de que su presencia es una invasión —una percepción aumentada por la visibilidad de los pocos senegaleses que venden chucherías en las calles. En este asunto la proximidad no significa la aceptación automática de parte de los nativos; tampoco implica el deseo de los senegaleses residentes en Francia de volverse franceses o italianos en los términos definidos por muchos nativos. De hecho, es igualmente significativo el rechazo creciente de los inmigrantes a mezclarse y desaparecer, culturalmente, en Francia o Italia y su capacidad material para sostener ese rechazo. Sin duda, la visión de la buena vida en Francia e Italia fue lo que los atrajo en primer lugar pero su capacidad material para aceptar o rechazar partes de Francia o Italia está reforzada por una cantidad de procesos globales, incluyendo el desarrollo de un mercado global de bienes de consumo que incluye los tiquetes aéreos que compran y los relojes chinos que muchos de ellos venden en las calles de Turín o París.

En otras palabras, la economía de mercado evita el surgimiento de una sociedad global de mercado porque, contrario a los presupuestos filosóficos de los extremistas del mercado, los seres humanos en cualquier parte han tenido y tendrán metas que no están orientadas por el mercado. Estas metas y los valores morales, códigos culturales e ideales sociales que los sostienen aseguran que los efectos de los procesos económicos nunca puedan ser reducidos a la esfera económica.

misma unidad política, sino que también demuestran que el alcance del mercado en todas las esferas de la vida social es una decisión política.

Desde los fundamentalistas islámicos y los cristianos evangélicos hasta los seguidores del reverendo Moon y la Iglesia de la Cienciología el final del siglo xx fue pródigo en individuos que participaron en prácticas económicas para realizar metas que consideraron básicamente religiosas. Incluso cuando la decisión de involucrarse con esas prácticas surge, fundamentalmente, de necesidades materiales inmediatas las ganancias económicas se despliegan en todas las esferas de la vida. Las vendedoras de los mercados de Haití que compran mercancías baratas en Florida o St. Marteen para revenderlas en Puerto Príncipe o en otras partes del Caribe pueden usar partes sustanciales de sus escasas ganancias para restaurar templos de vudú en sus aldeas de origen. Las ganancias hechas en Turín, Niza o San Francisco a través de la red global de los seguidores murides del jeque Amadou Bamba ayudan a comenzar pequeñas empresas en Dakar, desde taxis hasta puestos de comida y tiendas para turistas. La fortaleza económica global de los murides refuerza su poder socioeconómico en casa. Su influencia creciente en la escena local de Senegal refuerza divisiones étnicas, religiosas y culturales que, eventualmente, podrían amenazar al Estado senegalés.

Aunque la integración del mercado de bienes de consumo y la producción global de deseo refuerzan la homogeneización también contribuyen a exacerbar las tensiones a través del uso diferencial de oportunidades, la polarización social que señalé más arriba, los medios desiguales disponibles para satisfacer nuevos deseos y las discrepancias, siempre específicas, entre modelos globales y locales. No existe un modelo cultural global que atenúe esas discrepancias en parte porque no existe consenso sobre los significados a largo plazo de la vida social —sobre este asunto volveré más adelante. La polarización y los embrollos en y entre fronteras políticas ahora crean nuevas formas de percibir la distancia —temporal, espacial, social y cultural—, dando forma a un nuevo horizonte de historicidad inherente a la “globalidad fragmentada” que marca nuestra época.

Existe una paradoja en esa invención pero los nuestros son tiempos de paradojas e ironía. Por un lado, el cliché de la aldea global es verosímil para la gran parte de la población mundial que es cada vez más consciente de los flujos globales y de su impacto en las rutinas de todos los días. Al mismo tiempo, la mayoría de los seres humanos continúa actuando localmente, aunque con menos confianza de que sus acciones puedan afectar el orden global. La percepción de esta impotencia acentúa, simultáneamente, la apertura cultural y el chauvinismo. Las historias mundiales y locales son percibidas como entrelazadas y contradictorias al mismo tiempo. Es probable que el siglo xxi sea marcado por la velocidad y brutalidad de

esas contradicciones a medida que la aldea global se vuelve una presencia más constante, aunque más elusiva.

Viviendo en un mundo fragmentado

La percepción de impotencia. Ni siquiera las narrativas más sublimes de la globalización pueden conciliar, fácilmente, su glorificación del presente con la percepción de impotencia individual que ayudan a nutrir. Puesto que se dice que “el mercado” se ha convertido en uno de los actores más poderosos en la escena mundial actualmente, aunque siga siendo invisible, individuos prominentes, desde líderes corporativos hasta jefes de Estado, rutinariamente expresan su incapacidad de controlar los eventos. Al comentar la operación “Escudo del peso” Michel Camdessus, presidente del FMI, expresó su impotencia frente a los financistas diciendo que “el mundo está en manos de estos tipos “ (Martin y Schumann 1997:45).

Usualmente estas pretensiones son escudos convenientes para elecciones que protegen la acumulación de capital (Weiss 1998). Las decisiones políticas hechas por los líderes elegidos en el Atlántico Norte entre 1972 y el final de la década de 1990 condujeron a una situación en la cual los mercados financieros aparecen en todo su poder mientras la humanidad es controlada por una clase ascendente de especuladores globales anónimos. Incluso ahora, cuando el proceso de dominación ha alcanzado su propio ímpetu, la impotencia de los líderes políticos sigue siendo una elección. Las pretensiones de impotencia de los poderosos son verosímiles para millones de individuos en el mundo que sienten que tienen poco control, no sólo sobre su propio destino sino, también, sobre los términos bajo los cuales se negocia su presente. Nuestra época es incierta para una cantidad creciente de seres humanos, a pesar de las promesas color de rosa de la globalización. Para los pobres parte de esa incertidumbre es inherente a la polarización económica que describí antes —porque están en el lado equivocado. La naturaleza impersonal de la vida fuera de casa, el creciente peso de las instituciones —de hecho, la creciente necesidad de formas institucionalizadas de organización, pública o privada— y el crecimiento correlativo de las burocracias gubernamentales refuerzan el sentido de vulnerabilidad en muchas personas pobres y no tan pobres. Pero hay más en el relato.

Antes señalé que los seres humanos adoptaron, con rapidez, materiales, cultígenos, animales y costumbres durante el primer momento de la globalidad. Pero nada pudo haber preparado a nuestros predecesores para la deslumbrante velocidad con que se mueve la información hoy en día. El hecho de que sea capaz de escribir estas líneas en el sur de Francia,

tener mi asistente en Chicago verificando hechos y referencias y —dada su diligencia— recibir la cita correcta e incorporarla en mi texto media hora después es algo que pocos de ellos hubieran imaginado, especialmente antes de mediados del siglo XIX, como nos recuerda el trabajo de Julio Verne. Es improbable que incluso esos futuristas pudieran imaginar la ida y el regreso de información que acabo de describir como parte rutinaria de sus vidas. Desde la época del Imperio Romano hasta el siglo XIX las noticias se movieron a velocidades que hoy nos parecen excesivamente lentas. A comienzos del siglo XVI tomaba cuatro días llevar un mensaje de Nuremberg a Venecia. Desde la década de 1490 hasta la de 1730 la distancia promedio que se podía cubrir en 24 horas con cualquier medio de transporte era de unos cien kilómetros (Braudel 1967:318). El historiador Fernand Braudel (1967:416), de quien tomé este dato, añadió: “El correo tardaba semanas, meses, en llegar a su destino.”

Los extraordinarios avances en los viajes por mar “crearon una red global de comunicaciones” (Braudel 1967:415) que sólo determinó qué tan lejos podía llegar la gente, no qué tan rápido. Puesto que la información se movía al mismo ritmo de sus portadores humanos, se movía lentamente. Las noticias de la Revolución Haitiana, tan importante y silenciosa, tardaron cinco semanas en llegar a Europa a través de Jamaica. Las noticias de la Revolución Francesa, entonces considerada (como ahora) un evento muy importante, se movieron lentamente a través de Europa e, incluso, a través de Francia. De acuerdo con Eric Hobsbawm (1962:10) “las noticias de la caída de La Bastilla demoraron trece días en llegar al pueblo de Madrid; pero en Peronne, sólo a 133 kilómetros de la capital, las noticias de París no fueron recibidas hasta el 28.”

En medio de esa revolución la vinculación de Lille y París por el telégrafo óptico de los hermanos Chappe en 1793 rompió, por primera vez, el lazo entre la velocidad de los viajes humanos y la velocidad de la información. Pero el impacto real de los telégrafos ópticos y eléctricos sólo se empezó a sentir en 1857, cuando el primer cable trasatlántico submarino unió Irlanda con Newfoundland. Trece años después un cable submarino unió Brest con Duxbury. La difusión de la radio, el teléfono, el viaje aéreo y la televisión aceleró, considerablemente, los flujos planetarios de comunicaciones en el siglo XX e hizo accesible la información transcontinental diariamente a millones de personas. Desde el último tercio de ese siglo las comunicaciones satelitales y los desarrollos correlativos, como la difusión de la Internet, señalaron el comienzo de otra era. Incluso cuando los viejos medios de comunicación parecen no alterados la nueva tecnología los hace más eficientes y, por lo tanto, más

rápidos o baratos. El costo de una llamada telefónica entre Nueva York y Londres bajó de \$ 245 dólares en 1930 a \$ 3 en 1990 (en dólares de 1990); ya en 1999 era de sólo 35 centavos (Passet 2000:83). El uso individual de estos medios sigue siendo extremadamente desigual. En 1997 tres cuartas partes de los teléfonos del mundo estaban concentradas en los ocho países más ricos. Más o menos en la misma época casi 80% de los usuarios de la Internet estaba en el Atlántico Norte (57% en Norteamérica y 20% en Europa). Esta desigualdad refleja y reproduce la polarización económica que divide continentes, países y poblaciones. Sólo en Estados Unidos, donde el acceso individual a la Internet empuja las cifras del resto del mundo, las minorías étnicas tienen menos acceso a los computadores que los blancos, en y entre categorías de ingreso. Así, el cambio fundamental no es la cantidad —ni siquiera la proporción— de individuos que tiene acceso directo a estos nuevos medios de comunicación, aunque esa cantidad crezca en todas partes; más bien, la magnitud y velocidad de los flujos planetarios de información ahora afectan las prácticas cotidianas de millones de individuos que no están, necesariamente, conectados; al hacerlo contribuyen a la globalidad fragmentada de nuestra época. Una consecuencia básica de la magnitud y velocidad de estos flujos es una creciente dificultad para reconciliar tiempo y espacio —no sólo en términos analíticos sino, también, etnográficos y fenomenológicos— en la experiencia vivida de seres humanos ordinarios.

Si es cierto que los flujos globales masivos han sido parte de la historia del mundo desde el siglo XVI entonces puedo decir que millones de seres humanos antes de nosotros tuvieron que negociar varias temporalidades y espacialidades. Como he señalado los esfuerzos para localizar, definir y aceptar la modernidad tienen que ver con la exploración o redefinición de las relaciones entre el tiempo y el espacio. Aunque esos esfuerzos explícitos son hechos, sobre todo, por teóricos y filósofos la mayoría de los individuos enfrenta esos asuntos todos los días. Con pequeñas modificaciones al trabajo de Braudel y de otros historiadores asociados con la escuela de los Annales podemos generar modelos para dar cuenta de las divergencias y convergencias de tiempo y espacio en diferentes eras históricas, comparar la velocidad de flujos particulares, identificar qué clase de *durées* o *micro-durées* son aplicables a aspectos particulares de la vida, encontrar cuánto tiempo tardaron en llegar las noticias de un área a otra y cómo los habitantes locales asimilaban esta información. Cualquiera que fuese el resultado de este ejercicio sabemos suficiente del registro histórico para sugerir que la mayoría de los individuos y grupos

reconciliaría, *bon gré mal gré*,⁴⁶ estas divergencias en sus experiencias vividas a través de ajustes que fueron posibles, en parte, debido al sentido práctico de la vida cotidiana. Usaré la historia de las plantaciones, otra vez, para delinear un ejemplo.

Un dueño de plantación residente en Barbados en el siglo xvii, Saint-Domingue en el siglo xviii o Brasil, Mauricio o Ceilán en el siglo xix estaba, necesariamente, enredado en múltiples espacialidades y temporalidades. El espacio de la colonia, el espacio del imperio, el espacio de la plantación, el ritmo del mercado, el ritmo del proceso de trabajo y la temporalidad de su propia presencia, usualmente exacerbada por el deseo de estar en la metrópoli, fueron partes necesarias de su experiencia vivida. Afortunadamente existen suficientes diarios y testimonios personales de esos cultivadores para sugerir que dieron sentido a estos fragmentos uniéndolos alrededor de lo que puedo llamar una unidad de espacio-tiempo dominante.

Para simplificar una historia compleja diré que para ese cultivador el espacio de la plantación y los ritmos asociados no sólo dominaron la rutina diaria sino que también proveyeron los términos con los cuales reconcilió, aunque fuera temporalmente, lo que de otra manera hubieran sido espacios y tiempos irreconciliables. La reconciliación de temporalidades y espacialidades múltiples fue realizada a través de su reducción parcial en o alrededor de una unidad central de espacio-tiempo, una unidad fenomenológica que en este caso puedo llamar, por razones de brevedad, “vida de plantación.” La familia o el hogar pueden haber jugado ese mismo papel en otros contextos o para otros individuos, así como el lugar de trabajo, la aldea, el vecindario, la ciudad o la nación lo hacen en otros contextos.

El despliegue de esta unidad de tiempo-espacio dominante fue posible por los retrasos forzosos prevalentes entre la aparición de los eventos y los procesos en otras unidades —más distantes— y su intrusión en el espacio dominante de la experiencia vivida. A pesar de que mucha atención de nuestro cultivador pudo haber estado puesta en los cambios de los precios de las mercancías tropicales en los mercados globales en Burdeos o Liverpool (Braudel 1992:96, 141, 229) o en las fluctuaciones de la bolsa de valores de Ámsterdam había un retraso forzoso entre el advenimiento de esas noticias en Europa y su recepción e integración por ese cultivador. Lo local obtuvo mucha de su coherencia fenomenológica debido a la distancia forzosa entre él y otras fusiones de espacio-tiempo que constituyen lo global. En otras palabras, a nivel de la experiencia

46 *Bon gré mal gré*: de buena gana o de mala gana.

vivida lo global permaneció en el fondo de lo local, incluso cuando fue estructuralmente determinante. La geografía vivida del lugar reconcilió espacios y tiempos diferentes y redujo el sentido de fragmentación de los individuos.

Actualmente esa reconciliación es cada vez más difícil debido a, por lo menos, dos razones. Primero, la creciente inestabilidad de los espacios sociales donde el individuo alguna vez encontró alivio —matrimonio, carrera, vecindario, asociaciones civiles o familias extendidas— hace más difícil la construcción de una unidad fenomenológica dominante. En términos simples, si la familia, como la conocíamos, parece ser cada vez más inestable ¿cómo podemos refugiarnos del mundo en ella? Segundo, incluso cuando esa unidad dominante sigue siendo relativamente estable la velocidad con la cual viajan los flujos de capital, bienes y, especialmente, información y su impacto relacionado —algunas veces simultáneamente— en diferentes unidades de espacio-tiempo reduce su capacidad reguladora. Los eventos que ocurren y los procesos que van a ocurrir en otros lugares son parte de las noticias diarias en la experiencia vivida de las personas que no habitan, de ninguna manera inmediata, las unidades de espacio-tiempo donde se originaron esos eventos o procesos. La velocidad de las reacciones, por lo tanto, también aumenta y puede afectar a los individuos o a las colectividades que no eran parte de las noticias del día o que ni siquiera oyeron hablar de esos eventos. Las noticias de batallas con armas en las calles de Kingston, Jamaica, en 2001 provocaron la reacción inmediata del Departamento de Estado de Estados Unidos a través de una advertencia que afectó a los agentes de viaje de Norteamérica quienes, a su vez, advirtieron a muchos turistas potenciales de que permanecieran alejados de la isla. Importó poco que el norte de Jamaica, la principal área turística de la isla y que cuenta con un aeropuerto propio, permaneció en calma durante la confrontación. Los turistas extranjeros que estaban allá no enfrentaron un peligro mayor al que pudieron haber enfrentado en las calles de Miami o Los Angeles. Sin embargo, es probable que el sustento de unos cuantos trabajadores jamaquinos locales haya sido afectado por la velocidad con la cual las noticias rebotaron en Washington y provocaron reacciones en Miami y Los Ángeles. Incluso es probable que algunos de esos trabajadores jamaquinos evaluaran el impacto de la confrontación sobre sus posibilidades de empleo sólo después de haber oído las noticias por boca de un administrador de hotel que vio los eventos en CNN. Aunque mi argumento descansa en el papel creciente de los medios de comunicación mundiales y de la Internet no requiere la ilusión ingenua de que la mayoría de la

gente pasa el día pegada a CNN o navegando la red; más bien, sugiere que los individuos, grupos y agencias que tienen acceso privilegiado a tipos particulares de flujos —sobre todo de información— pueden usarlo para reforzar una ya desigual distribución del poder.

Incluso quienes tienen mucho poder pueden no reconciliar las unidades de espacio-tiempo fenomenológicamente mejor que los demás. Consideren a este gerente de hotel en Jamaica pegado a CNN, atento al reporte del tiempo de Chicago en el invierno, dando especial atención a la virulencia del conflicto armado en Belén en navidad, ansioso por el poder de compra del dólar o la viabilidad del euro la próxima primavera. De muchas maneras su capacidad de reconciliar estos varios tiempos y espacios disminuye cuando se la compara con el dueño de la plantación que pudo haber estado sentado en el mismo lugar 300 años antes. Los componentes estructurales son comparables: las dos empresas están inscritas en la economía mundial de forma similar. Como empresas orientadas hacia el extranjero en un área periférica dependiente de la economía mundial ambas confían en residentes metropolitanos como proveedores, intermediarios y clientes. Ambas son extremadamente vulnerables a las fluctuaciones entre cualquiera de los grupos y mercados extranjeros de los cuales dependen. El problema del gerente de hotel, en oposición al del dueño de la plantación, es que, gracias a la tecnología recibe de inmediato la información que registra su dependencia. Gracias a la tecnología también debe digerirla inmediatamente. La velocidad es un componente intrínseco de su competitividad. Lo global penetra lo local fenomenológicamente y la distancia entre los dos desaparece en la experiencia vivida. Esa penetración acentúa el sentido de la conexión y una sensación de distanciamiento porque el individuo es consciente del impacto de los eventos que suceden en otra parte pero relativamente impotente para afectarlos. La afirmación del operador financiero de que el largo plazo son los próximos diez minutos puede ser leído como un doble reconocimiento. Por un lado, alardea de su capacidad de manipular los próximos 600 segundos y, posiblemente, de hacer que millones de dólares cambien de manos. Por el otro, reconoce su falta de poder más allá de ese corto marco temporal.

Existe la posibilidad de que las personas que ejercen algún tipo de poder reivindiquen su propia impotencia, no como conspiración o engaño intencionado sino porque no pueden reconciliar, del todo, las contradicciones de diferentes espacios y tiempos en experiencia vivida. Esto sólo puede ser documentado con etnografías de la elite global, incluyendo la elite académica global; si se prueba, esa ambivalencia sería una ironía más

de nuestra globalidad fragmentada, esto es, la globalización engaña a la misma gente que cree en ella y que la hace posible. Pero esa ironía sólo enmascara otro engaño. La incomodidad de la elite global puede no ser sólo un privilegio de su condición sino uno de los muchos factores que hacen creíble su narrativa engañosa, no sólo para sí mismos sino para los demás. Puedo imaginar, con facilidad, al administrador de nuestro hotel, a un agente de viajes, a un corredor de bolsa o a un oficial del Departamento de Estado lamentando el impacto de esos flujos globales sobre los que tienen poco control mientras alaban las virtudes y promesas de la aldea global. Estos son tiempos engañosos.

La muerte de la Utopía: historicidad para nuestra época. Este engaño es, parcialmente, autoinducido y está enraizado en la dificultad de admitir que los afluentes de la Ilustración pueden haberse agotado y de que estamos entrando en un nuevo régimen de historicidad. Aunque es difícil alejarse de estas herramientas conceptuales —el vocabulario y, especialmente, el imaginario propuestos por el Renacimiento, formalizados por la Ilustración e institucionalizados por el siglo XIX— pocos de nosotros podemos negar que este imaginario ha perdido su atractivo. Aunque el mundo actual reproduce, más que nunca, las formas institucionales heredadas del siglo XIX estas formas son, cada vez más, conchas vacías desprovistas del empuje histórico que alguna vez las hizo tan atractivas.⁴⁷ Una novedad central de nuestra era es una nueva relación con la historia o, más precisamente, con el tiempo histórico. Estamos en el umbral de un nuevo régimen de historicidad que implica una relación diferente con el pasado y, especialmente, con el futuro. Esta nueva historicidad desafía el derecho a definir la Utopía que siempre fue esencial para la legitimidad de Occidente; podríamos reconocer este hecho y enfrentar las consecuencias.

La nueva relación con el pasado está marcada por la conciencia de la irreversibilidad. Desde luego, la irreversibilidad del pasado es una vieja noción que no se restringe al Atlántico Norte del post-Renacimiento. Incluso allí coexistió, por siglos, con la posibilidad de la decadencia o con nociones de ciclos históricos que, hasta hace poco, hicieron del renacer una posibilidad, incluso para líderes intelectuales y políticos. Hoy, sin embargo, la irreversibilidad histórica —percibida o real, puesto que, de todas maneras, no podemos predecir el futuro con exactitud— está aumentando pero con el efecto añadido de que evoca daños más que

47 Las elecciones son un buen ejemplo. Ahora ocurren más frecuentemente y en más lugares que antes. Sin embargo, parecen encapsular menos que antes la voluntad política de la gente, una noción cada vez más elusiva, especialmente en el Atlántico Norte.

posibilidades. Aunque los buenos tiempos pueden no volver las heridas pueden ser permanentes. En ningún lugar eso es más claro que en nuestra relación cambiante con el mundo natural. Es probable que las generaciones precedentes hayan infligido daños irreparables al medio ambiente. Lo que es nuevo en nuestra época, por lo menos desde la declaración del Club de Roma en 1972, es el conocimiento difundido en el Atlántico Norte de que la naturaleza no es un bien ilimitado y de que muchos de los daños que le hemos causado son irreversibles. Esta no es una gran noticia fuera de Europa y Norteamérica. Sin embargo, el movimiento ecológico, como grupo de presión empujado por Occidente, es la más clara manifestación de un nuevo sentido de irreversibilidad histórica.

La imposibilidad de recapturar viejos tiempos no sólo aplica a la naturaleza y no sólo es reconocida en el Atlántico Norte. Los horrores de la Revolución Cultural china y los campos de exterminio de Camboya se basaron, en parte y de distintas maneras, en la posibilidad de que la migración del campo a la ciudad podía ser invertida. Algunos programas de desarrollo alternativo también coquetean con esa posibilidad. Ahora la mayoría de los académicos, los gobiernos y, especialmente, los campesinos asumen que la migración rural-urbana es irreversible. Sin embargo, las soluciones a los problemas creados por esta tendencia no son claras, igual que sucede con el medio ambiente. Nadie sabe cómo tratar mejor con el creciente flujo de pobres urbanos. La migración del campo a la ciudad es ejemplo de un fenómeno más amplio. En las Naciones Unidas, el Banco Mundial y la mayoría de los países —con la posible excepción de China— las políticas evitan cualquier idea de reversibilidad. La irreversibilidad signa nuestro presente, aunque sin las promesas de los siglos XIX y XX, a pesar de lo equivocadas que pudieron ser.

La irreversibilidad se arrastra de nuevo, perversamente, en los numerosos llamados de disculpa y reparación por los daños históricos, peculiares a nuestro tiempo. Lo que impulsa estos llamados es, en parte, un deseo de reparar a pesar del conocimiento de que el daño es irreparable. La jugada es similar a la de un padre que demanda negligencia después de la muerte de un hijo. Ninguna suma de dinero ni el reconocimiento de la culpa pueden compensar esa pérdida; sin embargo, los ademanes reparadores se vuelven necesarios para el actor justamente porque el daño es tan grande e irreparable. La imposibilidad para los descendientes de las víctimas o de los perpetradores de imaginar un futuro común, deseable y alcanzable es una de las muchas razones que explican por qué las disculpas históricas se exigen cada vez más pero siguen siendo rituales abortivos (Trouillot 2000).

Nuestra nueva relación con el pasado gira sobre un cambio más fundamental en nuestra relación con el futuro. El cambio es más claro cuando reconocemos las características temporales del progreso señaladas por varios escritores. En ese sentido Reinhart Koselleck (1985:17) escribió:

El progreso abrió un futuro que trascendió lo que hasta ese momento era el espacio predecible y natural del tiempo y la experiencia y desde allí —impulsado por su propia dinámica— produjo prognosis nuevas, transnaturales y a largo plazo.

El progreso produjo y descansó sobre la capacidad de imaginar un largo plazo que fue, simultáneamente, creíble pero improbable. Sin embargo, en los tiempos del progreso también estaba implicado un futuro a mediano plazo que Koselleck nota sólo de paso y que también requirió credibilidad más allá de la experiencia inmediata de los actores. El siglo XIX hizo más obvio este mediano plazo que extendió los límites de la experiencia. Auguste Comte basó su empresa sociológica en ese rango temporal y en su predictibilidad. La creencia conjunta en ese mediano plazo y en la capacidad de prever más allá de la experiencia inmediata hizo posible la inversión masiva en la industria y la institucionalización de las ciencias sociales en los siglos XIX y XX. Hasta hace poco la ciencia política, la economía y la sociología disfrutaron del resplandor de este mediano plazo y en sus pretensiones de control relacionadas. Confiando en análisis generalmente nutridos por la academia los planificadores que establecieron políticas gubernamentales para la construcción de vías, educación e inmigración actuaron con base en esta capacidad de predecir y orientar el comportamiento más allá de las experiencias inmediatas de actores específicos. Igualmente, mientras duró la Guerra Fría Estados Unidos y la Unión Soviética se empeñaron en un juego de ajedrez basado en sus habilidades para administrar el mediano plazo.

Este mediano plazo ahora se está desvaneciendo. El futuro, como lo conocimos, está cada vez más fracturado en dos nuevas partes: un presente cercano que desafía nuestra maestría técnica y un después, fuera del tiempo real, que nuestra imaginación aún tiene que asir. Mientras la distancia entre el ahora y el mañana se acorta la distancia entre el mañana y el largo plazo se vuelve inescrutable. Peor aún, las exigencias de este presente cercano ahora parecen reducir nuestro control de un largo plazo pospuesto para siempre. El contenido de este largo plazo está abierto a la discusión. Esta temporalidad recuerda los ritmos acelerados del capital financiero pero se expande mucho más allá de la vida económica. La necesidad de adaptarse, rápidamente, a las exigencias del mañana, junto con la incapacidad de imaginar más allá de ellas, ahora es parte de la experiencia vivida de un número creciente de seres humanos.

El nuevo futuro a largo plazo no sólo está más lejos; sus contenidos son más turbios. Aquí también es palpable la diferencia entre la temporalidad de la Ilustración y la de nuestra época. Koselleck (1985:15) escribió: “El futuro de este progreso está caracterizado por dos elementos principales: primero, la velocidad creciente con la cual se nos acerca y, segundo, su calidad desconocida.” Sin embargo, hasta el final del siglo xx la planeación del futuro a mediano plazo ayudó a reducir la velocidad del futuro del progreso. La esperanza y las expectativas sirvieron de conexiones afectivas entre el mediano plazo de los planificadores y la prognosis creíble del largo plazo. Aunque el futuro a largo plazo no podía ser predicho sí podía ser invocado o evocado y esas evocaciones e invocaciones contribuyeron a dar forma a un “horizonte de expectativa” (Koselleck 1985) que abarcó las posibilidades de la Utopía.

Hoy es sorprendente que la velocidad de ese futuro a largo plazo se ha vuelto indeterminada mientras la velocidad del corto plazo se ha acelerado —como si el ímpetu de lo que antes fue el largo plazo hubiese sido transferido a los próximos diez minutos de nuestro operador financiero. La urgencia del corto plazo —el futuro como los próximos diez minutos, ahora norma en el mundo de las finanzas— penetra todos los aspectos de la vida. El largo plazo también ha perdido su poder evocativo. Esta idea fue mejor propuesta por Pierre-André Targuieff, cuya obra *L’effacement de l’avenir* (*La borradura del futuro*) (2000) describe lo que puedo llamar un *futur sans avenir*, un futuro sin perspectivas.⁴⁸ Targuieff usó la distinción, marcada lexicalmente en francés, entre *le futur* como un marco temporal que puede no tener contenido y *l’avenir*, que llena ese marco temporal con una sustancia positiva, usualmente.⁴⁹

Targuieff es uno de los escritores más explícitos en sugerir, con aprensión, que nuestra historicidad actual está marcada por la muerte de la Utopía, por la brecha creciente entre futuros posibles y deseables. Hoy no somos capaces ni estamos dispuestos a evocar o invocar el futuro del progreso a largo plazo subrayado por Koselleck. Los seres humanos en todo el mundo renuncian a la vieja nostalgia de los tiempos por venir que coloreó la historicidad noratlántica desde, por lo menos, los escritos de Thomas More y sobre la cual descansó el conjunto de la

48 El *futur sans avenir* (mi invención basada en Targuieff) no se puede traducir bien al español porque las palabras francesas *futur* y *avenir* usualmente son traducidas con la misma palabra, “futuro.”

49 Si digo *cet homme est sans avenir* (este hombre no tiene futuro) no conozco, necesariamente, sus oportunidades temporales —i.e., que morirá mañana— sino que su futuro está vacío de marcadores positivos, i.e., que tiene pocas perspectivas.

Ilustración. Recordemos que Occidente, como proyecto inicialmente delineado durante el Renacimiento, requirió la Utopía. Recordemos que las pretensiones Occidentales de legitimidad global descansan, en parte, en la capacidad de proyectar a toda la especie humana los sueños noratlánticos de los futuros posibles como benéficos y necesarios. A la luz de esta trayectoria el siglo xx terminó con una ironía. La Utopía, que alguna vez fue un derecho noratlántico para proponer un futuro soñable para el resto del mundo, murió justo cuando el mundo redescubrió la globalidad.

Para que mi argumento no sea malinterpretado insistiré que no estoy sugiriendo que los académicos o intelectuales deban abandonar el proyecto de la Ilustración, por no hablar de sus promesas más generosas. Más bien, sugiero que ya no tenemos esa opción.⁵⁰ Actualmente el voluntarismo de unos cuantos intelectuales y la postura de unos cuantos políticos no son suficientes para hacer atractivo o significativo este proyecto para la mayoría de los seres humanos. La geografía de la imaginación de Occidente, como la conocemos, no puede funcionar sin la Utopía; sin embargo, un cambio fundamental en la historicidad ha vuelto impenetrable al futuro para la prognosis utópica.

La caída del comunismo es un marcador de ese cambio. A finales de la década de 1970 el comunismo todavía era una ideología sintonizada con el futuro, una evocación de las cosas por venir —la promesa del infierno para sus oponentes, la promesa de justicia y paz para quienes creían en él. Quince años después el comunismo se había convertido en una ideología irrevocablemente vuelta al pasado. Para sorpresa de todos menos de una década después de la caída del Muro de Berlín a la democracia de mercado —la alternativa ganadora— no le iba mucho mejor. Como perspectiva o como logro la democracia global de mercado no es presentada ni vivida como una Utopía, aunque sólo sea porque como idea o ideal no puede alcanzar el plano trascendental donde funcionan las Utopías. Hoy más personas están dispuestas a morir en nombre del fascismo, del comunismo, del nacionalismo y del separatismo de toda clase que en nombre de la globalización. Los individuos que, más probablemente, tomarían riesgos personales a nombre de la globalización son quienes protestan contra ella en las calles. Pero incluso los movimientos de base contra la globalización aún tienen que proponer un futuro a largo

50 Podemos escoger lamentar ese proyecto y silenciar el daño que trajeron sus promesas. Podemos pretender que el proyecto todavía está vivo como conjunto pero que se ha vuelto cada vez más irrelevante. O podemos decidir analizar el conjunto, su historia, su atractivo y su caída para reimaginar el futuro en términos distintos. Ese no es el proyecto central de este libro.

plazo que sea común, deseable y alcanzable. Las decenas de miles de manifestantes que desafiaron el programa de la Organización Mundial del Comercio en las calles de Seattle en 1999 y los doscientos mil que desafiaron la reunión del G8 en las calles de Génova en 2001 comparten el rechazo del presente, tal como es presentado por los apóstoles de la globalización, más que una visión común a largo plazo. A medida que crece el número de manifestantes y de movimientos de base que desafía el globalitarismo puede alcanzarse el consenso de un programa positivo.

Es posible que un programa de ese tipo no surja fácilmente. Mientras tanto la mayoría de los seres humanos pierde la fe en lo que eran los caminos más convenientes a la Utopía hasta los últimos veinticinco años del siglo xx. La ciencia, la religión y la política están perdiendo su poder, no sólo como futuros posibles sino, también, como medios imaginados para alcanzar esos futuros a largo plazo. La conexión entre la ciencia y la Utopía está rota. La fe estridente y ciega de Condorcet en que el conocimiento —sino la ciencia— produciría, necesariamente, la mejoría social y moral de toda la especie humana parece una religión extranjera.⁵¹ Las religiones mundiales organizadas, especialmente las monoteístas, ya no son refugios temporales desde los cuales se pueda imaginar el futuro de la humanidad. El papel utópico de las principales iglesias está en poder de sectas religiosas cuyo atractivo se debe a una necesidad aún sin llenar más que a una visión global renovada.

Es aún más claro que los caminos a la Utopía se están estrechando cuando consideramos el tercer medio tradicional para alcanzar un futuro soñado: el cambio institucional fundamental imaginado por Thomas More, globalizado por la Revolución Francesa, renovado por Marx y popularizado por los movimientos revolucionarios hasta el final del siglo xx. Con la caída del bloque soviético las sociedades del Atlántico Norte, en particular la de Estados Unidos, han encontrado cada vez más difícil generar un significado y un propósito unificados sobre la vida social para sus propios ciudadanos, por no hablar de un acuerdo sobre un ideal que pueda ser vendido a otros (Resch 1992; Laidi 1993, 2001). Las pocas sociedades fuera del Atlántico Norte que alguna vez coquetearon con esa pretensión —sobre todo los líderes semiperiféricos del ahora difunto Movimiento de los No Alineados— han abandonado cualquier pretensión de modelamiento global. Las variadas mezclas de política y religión

51 Cuando leo los clásicos de las ciencias sociales Occidentales con mis estudiantes de postgrado casi siempre sobresale Condorcet, no como el menos entendido o el menos querido sino como el más peculiar —un escritor de otro planeta.

en países como Afganistán (antes de la guerra con Estados Unidos en 2001), Irán o Arabia Saudita ya no descansan en la pretensión de una visión global que pueda ser compartida con el resto de la humanidad; al contrario, ostentan su excepcionalismo —incluso cuando está expresado en términos de una visión universal alternativa para la humanidad.

El postmodernismo identificó una característica central de nuestra época: la caída de las grandes narrativas y la dificultad creciente para generar visiones alternativas del futuro a largo plazo. Pero en la medida en que rehúsa reconocer que su ánimo nostálgico y su sentimiento negativo dan por sentadas las narrativas que llora, el postmodernismo puede ser leído como uno de los últimos ardides de una modernidad atrapada en su propia producción (Harvey 1989; Targuieff 2000). Es una solución que todavía rehúsa cuestionar la primacía de la geografía de la imaginación de Occidente. Desafortunadamente, muchas de las soluciones ofrecidas, hasta ahora, no cuestionan esta primacía, independientemente del tono como son propuestas (Bessis 2001). Los globalitaristas, con un tono triunfante bastante diferente del usado por los postmodernistas, hoy tratan de restaurar la fe en una metanarrativa Occidental centrada en el mercado como el valor humano fundamental. Como sugiere este libro los resultados son desiguales porque el atractivo innegable del globalismo sigue estrellándose con la realidad vivida de los espacios locales.

Abundan algunas soluciones sutiles y menos ambiciosas, que no puedo mencionar en su totalidad. Entre ellas es notable la reciente interpretación revisionista de la “civilización Occidental” como “herencia” judeocristiana,” no obstante la continuidad del antisemitismo en el Atlántico Norte desde la Edad Media hasta ahora y el hecho de que Occidente construye su universalismo, parcialmente, en la espalda del judío considerado, desde el principio, como su salvaje interno (Bessis 2001). También es notable la alabanza renovada de una modernidad sin perspectivas, el aplauso indiferente del movimiento por el movimiento, simbolizado en los círculos académicos por la glorificación del perfecto *flâneur* de Baudelaire y por las interpretaciones neonihilistas de Walter Benjamin. Aún más sutil, pero de interés más directo para la antropología, son las acciones —no siempre conscientes— para restaurar el nicho del Salvaje sin referencia a la Utopía, manifiestas en lo que llamo el elogio de la Otridad.

En alabanza de la diferencia. En el capítulo anterior resalté la adopción del maíz por chinos y africanos en comparación con la adopción del café espresso en Norteamérica para atemperar el entusiasmo sobre la supuesta apertura cultural de nuestra época. No hay manera de probar que los ciudadanos de Estados Unidos en el siglo xx eran más abiertos a artículos

y prácticas extranjeras que los africanos en el siglo xvi. La idea de que la apertura cultural de los grupos humanos puede ser medida, de alguna manera, en una sola escala y que progresó a lo largo de esa escala desde el Renacimiento hasta nuestros días es una de las ilusiones inscritas en las narrativas noratlánticas de la historia mundial.

Puesto que la discriminación legalizada es inmediatamente medible sabemos que muchas de sus manifestaciones flagrantes han declinado por doquier y esta no es una mala cosa; tampoco deja de ser importante que el racismo científico esté retrocediendo casi en todas partes como ideología oficial y como proposición intelectual sería porque ese retroceso hace más difícil legitimar la discriminación. La mayoría de los sistemas legales en el mundo —especialmente en el Atlántico Norte— cada vez reconoce más libertades individuales que no sólo influyen en los ciudadanos y en las prácticas que antes fueron prohibidas sino que mejoran la vida moral y política del país entero. Creo que la sociedad de Estados Unidos es mejor por haber sacado de los libros las leyes contra los matrimonios interraciales, ilegales en algunos Estados hasta la década de 1960, y por haber pensado, por lo menos, en eliminar las leyes aún existentes contra la sodomía que escasamente enmascaran la discriminación forzada contra las prácticas homosexuales. Creo que Alemania es ahora un mejor país por reconocer el derecho de los niños nacidos en suelo alemán a ser ciudadanos alemanes. Ha habido grandes cambios institucionales en la arena sociopolítica que sólo podría tildar de positivos. También creo que hay bastantes desarrollos en la dirección contraria, aquí y en otras partes, pero mi preocupación principal en este asunto no es una simple hoja de balance, positiva o negativa, de marcadores sociológicos y políticos. De hecho, más característica de nuestra época que cualquier mejoría sociopolítica es una aguda preocupación por una hoja de balance que no sólo sea sociopolítica sino, fundamentalmente, moral y la pretensión asociada de que ahora somos, de alguna manera, más abiertos culturalmente, más diversos, más receptivos de la alteridad que nunca antes, sobre todo en el Atlántico Norte. Aún más peculiar es la manera como se realiza esta pretensión.

Aún si aceptamos o rechazamos la diferencia, especialmente cuando decimos acogerla, nos valoramos públicamente por hacerlo y esperamos que los demás tengan una opinión similar. Este premio moral sobre la diferencia, aceptada o rechazada, elogiada o atacada, pero proyectada como un valor universal bueno o malo, parece estar en aumento entre los extremistas que, en voz alta, rechazan a los extranjeros, a los judíos, a los africanos, a los musulmanes, a los homosexuales —o cualquier otra

población marcada— con base en una supuesta pureza amenazada. Ellos también piensan que “nosotros” somos más abiertos que nunca antes; de hecho, argumentan que nos hemos vuelto “demasiado abiertos.” Pero el premio moral es más visible entre quienes dan la bienvenida a esta apertura de manera estridente. Usualmente el premio sobre la diferencia toma una forma doblemente halagüeña —alabanza del Otro y del yo que lo alaba. Quiero cuestionar este elogio indiscriminado de la alteridad. Uno de sus resultados más perversos es la reproducción del nicho del Salvaje —y, por lo tanto, de Occidente—, a pesar de las buenas intenciones.

La conveniencia del indiferenciado. La alabanza al por mayor de la Otridad nos empuja a aceptar la equivalencia sociohistórica de todas las manifestaciones de la alteridad y, por lo tanto, la equivalencia política de todas las formas de discriminación y reparación. Esa alabanza reproduce una característica básica del nicho del Salvaje: borrar la especificidad histórica del Otro. Todos los otros son Otros y lo son de la misma manera. El estatus de minoría, con excepción del género, se convierte en mero atributo de la demografía. La alteridad es extraída de los contextos sociohistóricos donde nació y de aquellos donde es renovada y continúa operando. Por ejemplo, es sorprendente la manera como la raza es proyectada como un subconjunto de la etnicidad, especialmente en Estados Unidos. También es sorprendente la ecuación de las minorías sexuales que, llevada al extremo, realmente silencia la historia de las desigualdades de género. El valor añadido de la pobreza —siempre específico y diferente y, por lo tanto, histórico— que fue desplegado y sentido en la producción y reproducción de estos numerosos otros es excluido de esta ecuación de todas las diferencias. Nadie se volvió homosexual de la misma manera que se volvió mujer o negro. Nadie se volvió hombre homosexual de la misma manera como se volvió lesbiana. Tampoco se volvió negro en los Estados Unidos de la misma manera como otros se volvieron *beurs*⁵² en Francia o negros en Gran Bretaña, si vamos al caso. La violencia física y simbólica ejercida para crear y hacer cumplir estas categorías en tiempos y lugares específicos y las identidades ligadas a ellas siempre fue y sigue siendo diferente e incommensurable. Las necesidades y los medios para remediar las desigualdades producidas no pueden ser los mismos.

Aún peor, usualmente la reparación es un asunto secundario —cuando no totalmente superficial— en este elogio. El empuje hacia la equivalencia sociohistórica de las manifestaciones de la alteridad corre parejo con un

52 *Nota del traductor:* el término *beur*, generalmente peyorativo, se usa para designar a personas nacidas en Francia de padres inmigrantes del norte de África.

movimiento hacia la equivalencia moral y política de todas las formas de contacto con los Otros producidos de esta manera. Las excepciones son los contactos explícitamente derogatorios o físicamente violentos. El lenguaje se purifica hasta la estupidez —por eso los debates vacuos sobre los defectos y virtudes de la corrección política que enmascaran, aún más, las desigualdades sociológicas y las diferencias en poder simbólico. No se vilipendia al Otro en radio o televisión. No se dicen los Otros nombres. No se ataca al Otro con las manos desnudas o con piedras, aunque las bombas son permitidas si Washington lo aprueba.

Aparte de estas excepciones el premio es sobre la presencia de ese Otro, como quiera que sea mediado —o, mejor aún, sobre el mero hecho del contacto con el Otro más que en las relaciones entre el Otro y nosotros. No importa, por lo tanto, si esa relación reproduce la otredad del Otro, un asunto sobre el cual volveré más adelante. Las estrategias de la diversidad en Estados Unidos —en el gobierno, en la academia, en la planificación urbana y en el sector privado— reflejan bien este premio del contacto por el contacto. Sin embargo, deberíamos ser conscientes de que el modelo estadounidense, inicialmente desarrollado alrededor de las relaciones entre blancos y negros en medio de la desegregación y del movimiento de los derechos civiles, está siendo alabado e introducido en otros lugares en parte porque ha reivindicado resultados más visibles que muchos otros. Pero también ha producido mayores problemas y mayores decepciones que otros exactamente porque ha reducido la re-presentación a la presencia o, más precisamente, a la asistencia.

Llevando al extremo esta estrategia basada en la ilusión de que la mera presencia del Otro es un signo de buenas relaciones, a principios de este siglo la presidencia de George W. Bush se las ingenió para producir un precedente histórico: el equipo de líderes más “diverso” pero el más conservador en la historia de Estados Unidos desde el final de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, antes de que volvamos a los conservadores chivos expiatorios debemos recordar que esta estrategia fue diseñada, inicialmente, por blancos y negros que se creyeron políticos liberales. Recuerdo vívidamente haber estado entre un grupo de académicos —todos indiscutiblemente tirados a la izquierda y, sobre todo, feministas— el día cuando Madeleine Albright fue nombrada como la primera mujer Secretaria de Estado en Estados Unidos. Se planteó si debíamos celebrar el evento. En ese momento ninguno de nosotros sabía algo sobre Albright. No teníamos idea de cómo sus visiones políticas pudieran afectar la política exterior de Estados Unidos, incluyendo las relaciones con países donde los gobiernos aplican prácticas flagrantes de discriminación de

género. El mero hecho de su presencia fue tomado como un signo positivo, un paso hacia la reducción de la alteridad. Sin embargo, la historia del colonialismo, la esclavitud y el racismo fácilmente podría enseñarnos que el contacto y la proximidad nunca han sido las panaceas que reivindica el elogio del Otro. La historia de amor entre Thomas Jefferson y Sally Hemings —si realmente ocurrió— no borró su esclavitud ni su negritud. Pero Jefferson nunca dijo que lo haría. Públicamente, por lo menos, nunca pretendió que el mundo era mejor debido a esa relación. Esa ilusión es muy característica de nuestra época.

Las ilusiones no sólo enmascaran ciertas realidades; también permiten otras realidades al posibilitar ciertas prácticas. No es suficiente pretender que la equivalencia social e histórica de todas las formas de alteridad y la equivalencia moral y política de todas las formas de contacto son meras ilusiones. Necesitamos preguntar: ¿qué clase de prácticas son permitidas por estas nuevas ilusiones y cuáles son las principales consecuencias de estas prácticas actualmente?

La primera de estas consecuencias es la conveniencia creciente del indiferenciado. Si el contacto siempre es bueno, si la mera proximidad del Otro es un signo de la diversidad entonces quien quiera que no sea Otro tiene mayor espacio que antes para definir el carácter de esa relación. Los individuos o grupos que están en la categoría indiferenciada de cualquier alteridad (blancos, heterosexuales, hombres, ciudadanos por nacimiento, etc) tienen mayor poder para definir la forma, la naturaleza y el significado del contacto y, por lo tanto, lo que significa ser “sensible,” “diverso,” “abierto” o, de hecho, “no discriminador.” Si, además, todas las alteridades son equivalentes entonces entre más pertenezca a las categorías indiferenciadas de un lugar específico más puedo escoger a quién abrazar entre mis muchos Otros y cómo abrazarlo. La alteridad es adicionalmente conveniente para mí como uno de los indiferenciados: la defino, decido cómo superarla y sólo yo decido que ha sido derrotada. Entonces exijo el reconocimiento de todos los asuntos anteriores.

Numerosos estudios sobre el progreso de la integración racial en Estados Unidos exponen esta conveniencia del indiferenciado. Una y otra vez la mayoría de los blancos sobreestima el ingreso de los negros, su nivel de educación, la disminución de la brecha entre éstos y otros indicadores socioeconómicos y los de los blancos. La malinterpretación no es sólo sociológica. Estas sobreestimaciones están acompañadas por sentimientos y creencias de que la desigualdad racial está decayendo, de que la igualdad ha sido alcanzada o que “hemos hecho suficiente por ellos.” En el extremo opuesto, la mayoría de los negros sabe que su

situación —o la de aquellos con quienes está asociada— no ha mejorado tanto como piensan los indiferenciados. No sólo no entienden los sentimientos de satisfacción que viene junto con este cuento de la Otridad vencida sino que su resentimiento aumenta hacia quienes difunden estas falsas noticias y quieren todo el crédito por hacerlo. Debo insistir que este desacuerdo no es sólo sobre hechos sociológicos y su interpretación política, aunque la sociología es su terreno inescapable. Este desacuerdo tampoco es sólo ideológico, aunque la ideología racial y la desconfianza mutua juegan un papel. El aspecto moral lo define: los indiferenciados difunden una obra de teatro moral en la cual ellos son los buenos. En el otro lado de la alteridad los Otros se sienten más ofendidos por ese fraude que perturbados por su desaliento social.

Para que no pensemos en los Estados Unidos como el único lugar de la decepción debemos ver los también numerosos estudios —algunos más serios que otros— que publicitan el malentendido a través de líneas de género —aunque no exclusivamente— en todo el Atlántico Norte. Una y otra vez, en el hogar y en el trabajo, los hombres despliegan su asombro ante reclamos por desigualdades de género, discriminación o acoso mientras las mujeres se encuentran genuinamente consternadas porque, de alguna manera, deberían estar satisfechas con la situación actual. El escenario se repite con los inmigrantes árabes y sus descendientes inmediatos en Francia, con los paquistaníes en Inglaterra, con los cubanos y los brasileños de piel oscura en sus países o con las mujeres en muchos países del Medio Oriente que dicen haberse modernizado. De un lado oímos versiones del tipo “hemos hecho lo que podíamos;” en el otro, del tipo “ustedes no han hecho nada.” Este “nada” rara vez referencia una medida sociológica; más bien, expresa la rabia moral del Otro sobre la conveniencia del indiferenciado.

Identities restrictivas. Mientras la conveniencia moral y política define la situación del indiferenciado el elogio de la alteridad restringe, aún más, los márgenes de maniobra del Otro testimonial y de la población que, supuestamente, representa. Una consecuencia aún más perversa del elogio de la Otridad es la producción de identidades restrictivas que da pocas elecciones a la mayoría de los Otros en la definición de sí misma o en el cambio de los términos de su relación con el indiferenciado. Esta producción de identidades restrictivas para las minorías es la otra cara de la moneda de la conveniencia del indiferenciado.

Cada vez que un *français de souche* (un ciudadano francés blanco dotado con francesidad desde tiempos inmemoriales) dice tener amigos norafricanos, negros o, incluso, de Europa Oriental —y que, implícita-

mente, espera ser reconocido por ese hecho— también verifica su derecho de ser francés —y, por lo tanto, universal— pero abierto a la diversidad. Esta pretensión bloquea, aún más, a los “amigos” que se convierten, simplemente, —por lo menos por el momento— en instancias de la Otredad y, por definición, no universal. Cada vez que un ejecutivo de una corporación, un decano de una universidad o un constructor en Estados Unidos, Canadá o Australia señala la cantidad de “minorías en residencia” refuerza el poder simbólico de las fronteras que crearon y reprodujeron estas minorías. La mayoría de estos actos surge de deseos genuinos por reducir algunas de las brechas más dañinas que hay en y entre las poblaciones. Tengo demasiados amigos, de todos los tonos y definiciones, que agonizan por este asunto como para dudar de su sinceridad. Sin embargo, con el respeto debido a estos amigos estoy diciendo, sin excusas, que las buenas intenciones usualmente producen resultados perversos y que, en este caso particular, el reforzamiento de las identidades restrictivas es uno de esos resultados. Frecuentemente el reforzamiento de las identidades de ese tipo es el único resultado durable de esos actos.

Es aún más infortunado que las minorías que se definen de esta forma se atrapan, a sí mismas, en estas autodefiniciones confinantes. La atracción es entendible. ¿Cómo podemos rehusar representar o defender el mismo grupo que, supuestamente, no sólo hace qué somos sino quiénes somos? ¿Cómo podemos ser ciegos a las desigualdades cuya marca lleva? Sin embargo, este papel tiene precio y el otro lado siempre lo fija. Algunas veces ese precio es soportable —aunque nunca aceptable. En algunos casos vale la pena enfrentar el desafío. Sin embargo, usualmente ese precio incluye una restricción implícita o, incluso, explícita: está prohibido que el Otro reivindique habilidad, control o relevancia fuera de un nicho del Salvaje repentinamente elogiado de maneras que niegan su potencial universal. Esta división separatista del trabajo alcanza extremos caricaturescos en algunas universidades norteamericanas donde los profesores negros reivindican —o les ofrecen— el monopolio de temas “negros,” los homosexuales el monopolio en temas homosexuales y las mujeres el veto *de facto* sobre temas de género, inconscientes o reacios a admitir que el precio por este monopolio es la incapacidad de ramificarse o exigir relevancia fuera de él. La alabanza de los ocupantes del nicho enmascara el hecho de que el territorio es restringido y de que un toque de queda ha sido impuesto sobre él. Entiendo la frustración de los políticos conservadores, los mejores candidatos a protestar contra ser la minoría en residencia de alguien más. Pero su solución, que implica una negación diferente de la historia y de la historicidad, no es más aceptable. Ellos

son, de hecho, la minoría de alguien: no pueden escoger o rechazar ese estatus. Las identidades restrictivas se imponen desde fuera.

El dilema es bastante real, especialmente para quienes tienen identidades más restrictivas. Si las rechazan se vuelven tráfugas. Si las vuelven insignias de orgullo ganan en respeto pero también confirman su clasificación en el nicho del Salvaje y legitiman, aún más, las restricciones simbólicas impuestas sobre ellas. El dilema no es menos real para aquellos indiferenciados que buscan la igualdad del Otro puesto que, hasta ahora, la mayoría de las soluciones pasa por, al menos, una mínima reproducción de las brechas que quiere borrar. No estoy seguro que alguien pueda encontrar una fórmula con aplicación universal puesto que su atractivo puede esconder otras trampas. Así, comprendo el argumento, propuesto por muchos Estados —sobre todo por el francés—, de que las categorías raciales en los datos estadísticos usualmente ayudan a perpetuar imágenes negativas. Las bien publicitadas estadísticas sobre porcentajes criminales entre las minorías en los Estados Unidos confirman el valor de ese argumento. Sin embargo, también acepto el argumento de que los datos estadísticos que usan categorías étnicas o raciales podrían aumentar la conciencia de muchos franceses sobre las desigualdades sociológicas que impiden que la mayoría de los ciudadanos franceses de descendencia caribeña, subsahariana o norafricana disfrute los privilegios de ser parte de la república, así como no quiero descartar la idea de que la ausencia de datos detallados sobre las desigualdades socioeconómicas raciales en Brasil refuerza el mito brasileño de la ceguera al color. El dilema —como se presenta hoy— es verdaderamente característico de nuestra época. Sospecho que la salida a este dilema implica levantar algunas de las restricciones rígidas impuestas sobre las identidades más restrictivas, aunque no tengo ningún plan sistemático sobre cómo levantarlas mejor. Para llegar allá necesitamos, al menos, la voluntad colectiva para establecer una distancia más crítica frente al elogio de la Otridad. No se trata de evitar, a la fuerza, ni de desafiar, públicamente, a los racistas y fanáticos de todo tipo. Deberíamos desafiarlos; pero ese trabajo es el más fácil porque aunque usualmente su discurso es más potente y su influencia política más fuerte de lo que muchos observadores ingenuos creen ese discurso es anacrónico en muchos sentidos: no define nuestra época; de allí las contorsiones que tienen que hacer las figuras públicas que adoptan las ideologías más racistas o exclusivistas para no perder su legitimidad moral. Hay que tener más coraje político para cuestionar, públicamente, el elogio ciego de la alteridad; ese coraje se necesita, especialmente desde que la equivalencia de todas las alteridades también

ayuda a encubrir las contorsiones que mencioné. También necesitamos más estudios etnográficos sobre cómo se producen y refuerzan las identidades restrictivas, tanto por los indiferenciados como por los Otros que definen. No estoy tomando la ruta usual de escape de los académicos (“necesitamos más investigación.”) En vez de admitir que necesitamos explicar cómo perciben este dilema varios individuos y grupos a nivel de la experiencia vivida estoy admitiendo que, hasta cierto punto, todos estamos atrapados por él.

La reproducción de Occidente. Pero estamos atrapados sólo hasta cierto punto. Al final del día algunos estamos más atrapados que otros. Incluso entre las minorías algunas identidades son más restrictivas que otras porque el indiferenciado contra quien están colocadas tiene más alcance y poder como categoría predeterminada. En este asunto el género es importante pero también lo son la raza y la religión. Otras identidades son más restrictivas porque están ligadas a poblaciones más restringidas en términos socioeconómicos. Las líneas de separación entre ellas y sus respectivos indiferenciados tienen tanta profundidad histórica, social y económica que su lugar en la geografía de la imaginación es paralelo a su posición en la geografía de la administración. La clase es importante pero también lo son las desigualdades entre países, que señalé antes.

Supongamos que raza y clase tienden a sobreponerse en un individuo o grupo específico, que las líneas de separación de la desigualdad global son paralelas a las de raza y religión o que raza y género definen un tercero. Entonces las restricciones materiales y simbólicas que señalé no sólo se multiplican con la cantidad de líneas de separación. Podemos ver este asunto más claramente a nivel individual. Ser musulmán y mujer en Francia no es una doble minoría; más frecuentemente es ser incapaz de reclamar lo que sea que permanece del poder simbólico de las dos localizaciones subalternas a las que pertenecemos en términos sociológicos. Podemos no encontrar refugio en el Islam contra la francesidad. Sin embargo, podemos encontrar menos alivio del Islam en el feminismo francés. Ser negro y homosexual en Estados Unidos supone experimentar una restricción simbólica que muchos de los homosexuales que no son negros y muchos de los negros que no son homosexuales no pueden comenzar a imaginar; esas restricciones no sólo hacen más difícil huir de la identidad impuesta sino, incluso, localizar su posición real con certeza estratégica. Algo del trabajo de James Baldwin, los aspectos de su vida y su necesidad declarada de escapar, físicamente, de Estados Unidos para poder respirar señalan este asunto de manera conmovedora.

Tengamos en mente el patetismo de la vulnerabilidad impuesta sobre el individuo por la sobreposición de identidades restrictivas. Tengamos en mente que una consecuencia de la globalización es una creciente desigualdad socioeconómica y que el conocimiento de estas desigualdades ha aumentado a nivel mundial. Recordemos que esta gran división de escala entre quienes tienen y quienes no tienen ocurre al mismo tiempo que las grandes narrativas del desarrollo o las narrativas de la revolución inspiradas en el marxismo han perdido su persuasividad. Ahora menos seres humanos están convencidos de que toda la humanidad está yendo en la misma dirección que en, por ejemplo, la década de 1960. A esto añadan el hecho, no tan escondido, de que la mayoría de quienes se piensa no se están moviendo, no suficientemente rápido o están condenados a nunca moverse también es probable que sea descrita como no Occidental, viva o no —o haya nacido— en los países noratlánticos. El resultado es una renovación pasmosa del poder simbólico de Occidente en la escena global. Este renovado poder global repara y revitaliza el nicho del Salvaje y resuena en las arenas locales hasta los encuentros individuales.

Las identidades menos restrictivas son impuestas sobre aquellos Otros cuyo estatus como Occidentales es incuestionada e incuestionable, aunque puedan caer en el lado dominado de una alteridad específica (e.g., identidad sexual de género). Las feministas de color, especialmente en Estados Unidos, han señalado lo mismo desde hace tiempo, aunque ha sido usualmente malinterpretado —y, a veces, dicho de manera incorrecta— como si fuese un mero reclamo de pertenencia a múltiples minorías. El closet de la vergüenza donde la mayoría de los homosexuales se escondió marca el tema perversamente, tanto como su considerable salida del closet recientemente en los países del Atlántico Norte; también lo hace su mayor dificultad de salir del closet fuera del Atlántico Norte. La habilidad para definir y afectar las muchas elecciones y permutaciones que acabo de evocar es compartida, de manera desproporcionada, por los indiferenciados universalmente, esto es, por la mayoría de las personas cuyo estatus como Occidentales es incuestionado e incuestionable. Para simplificar el argumento pondré un ejemplo fácil pero conmovedor: los homosexuales blancos en los países noratlánticos tienen el poder de reproducir la marcación de los negros de una manera desproporcionada al poder de los negros sobre la marcación de la orientación sexual. El elogio de la Otredad no sólo ayuda a reproducir el nicho del Salvaje; también reduce, aún más, el poder de los Otros universalizados y su capacidad de salir de ese nicho.

Tanto la percepción de impotencia como el premio moral a la diferencia exacerban las tensiones y aumentan la confusión dentro y entre las fronteras estatales. Ambos contribuyen a esconder lo que es realmente nuevo en este momento de la historia mundial. Ambos dificultan entender las relaciones entre lo global y lo local. Ambos son constitutivos de la globalidad fragmentada que marca nuestra época.

Esta fragmentación multiestratificada aumenta, aún más, debido a la creciente incapacidad de los Estados nacionales para funcionar como contenedores culturales incontestados. De hecho, otra marca distintiva de nuestra época y una fuente de confusión es la figura cambiante del Estado, a la cual dedicaré el próximo capítulo.

CAPÍTULO 4

ANTROPOLOGÍA DEL ESTADO EN LA ÉPOCA DE LA GLOBALIZACIÓN: ENCUENTROS CERCANOS DEL TIPO ENGAÑOSO

La antropología sociocultural usualmente surge de la banalidad de la vida cotidiana. Comenzaré este capítulo con tres relatos banales. En enero de 1999 Amartya Sen, Premio Nobel de Economía, fue detenido en el aeropuerto de Zurich, Suiza, cuando iba a un congreso en Davos porque entró al país sin visa. No importó que el señor Sen llevara sus tarjetas de crédito ni que tuviera el permiso de residencia en Estados Unidos. No importó que dijera que los organizadores del evento le habían prometido la visa al llegar al aeropuerto. Los norteamericanos y los europeos occidentales pueden entrar a Suiza sin visa, vayan o no a un congreso. El señor Sen, sin embargo, usó su pasaporte hindú. La policía suiza estaba preocupada de que se convirtiera en un dependiente del Estado, como usualmente sucede con los hindúes. La ironía de esa historia es que el señor Sen iba en camino al Foro Económico Mundial. El tema del foro ese año era “Globalidad responsable: manejando el impacto de la globalización.”

Menos divertida pero no menos irónica es la historia del “turco” de catorce años que fue deportado a Turquía por el gobierno de Alemania —cuando, de hecho, nunca había estado en Turquía puesto que había nacido y crecido en Alemania. Esta historia fue menos divertida pero igualmente banal porque los casos similares no son raros. Los gobiernos de Francia y Estados Unidos frecuentemente deportan a los “extranjeros” cuyos hijos en edad escolar son ciudadanos de esos países por nacimiento.

Aún menos divertido fue el encuentro entre un tal Turenne Deville y el gobierno de Estados Unidos en la década de 1970. Al saber que el Servicio de Inmigración y Naturalización lo iba a deportar a Haití el señor Deville se ahorcó en su celda. Una historia trágica pero banal porque el suicidio del señor Deville no es más dramático que las apuestas de cientos de refugiados haitianos que siguen buceando —literal y figurativamente—

en los mares de Florida, apostando que derrotaran a los tiburones, a las olas y a los guardacostas de Estados Unidos.

¿Se trata de encuentros con el Estado? En los tres casos vemos un gobierno —o una agencia del gobierno— diciendo a la gente dónde puede estar y dónde no. Si, como James Scott (1998) y otros han sostenido, la localización de la gente, incluyendo su sedentarización forzada, es una de las mayores características del arte de gobernar, los encuentros que acabo de describir parecen ser casos en los cuales el poder del Estado fue cedido para hacer cumplir la localización física.

Mis tres relatos hablan de fronteras, del espacio entre gobiernos centralizados con reclamos territoriales nacionales donde los encuentros entre los individuos y el poder del Estado son más visibles. Sin embargo, millones de encuentros banales y no tan banales del mismo tipo también ocurren dentro de las fronteras nacionales o regionales: el dueño de un carro que enfrenta leyes estatales sobre emisión de gases en California; una familia enfrentada con el lenguaje escolar en Cataluña, India o Belice; una pareja tratando con un nuevo embarazo en China; una persona sin hogar decidiendo dónde dormir en San Francisco, Río de Janeiro o Nueva York; un palestino en los Territorios Ocupados teniendo que decidir qué línea cruzar y cuándo; o un ciudadano de Singapur o Malasia teniendo que adecuarse al comportamiento prescrito en un edificio público.

Detrás de la banalidad de estos millones de encuentros entre los individuos o los grupos y los gobiernos descubrimos la profundidad de la presencia gubernamental en nuestras vidas, independientemente de los regímenes y de las particularidades de la formación social. El enunciado inicial de la obra sobre el Estado de Ralph Miliband (1969:1) todavía sigue siendo verosímil: “Ahora más que nunca los hombres viven a la sombra del Estado.” Incluso puedo argumentar que el Estado penal ha aumentado en tamaño y alcance en una gran cantidad de países desde que Miliband escribió —sobre todo en Estados Unidos con el aumento del espacio penal y la rutinización de la pena de muerte.

Sin embargo, este sólo es un lado del relato. De hecho, aunque abundan en todas partes los signos de la rutinización de la presencia gubernamental en las vidas de los ciudadanos, el inicio del siglo *xxi* también nos ofrece imágenes del poder gubernamental siendo desafiado, desviado o, simplemente, dando lugar a instituciones infra o supranacionales. De Chiapas a Kosovo, a Kigali y a Trincomale los movimientos separatistas se han vuelto cada vez más vocales en todos los continentes. En una escala diferente varios analistas sugieren que la globalización hace al Estado irrelevante, no sólo como actor económico sino, también, como conte-

nedor social y cultural; además, señalan la significación de las prácticas que rechazan o eluden el poder nacional del Estado —como los “nuevos” movimientos sociales— o señalan el poder de las organizaciones transestatales, desde ONGs y corporaciones globales hasta el Banco Mundial y el FMI, como signos concretos de esa mengua relativa.

Este siglo comenzó, entonces, con dos grupos de imágenes contradictorias. El poder del Estado nacional algunas veces parece más visible e invasivo y otras veces menos efectivo y menos relevante. Este capítulo explora cómo podemos los antropólogos dar sentido a esa tensión e incorporarla en nuestro análisis del Estado. Para hacerlo necesitamos reconocer tres proposiciones relacionadas: (1) el poder del Estado no tiene fijeza institucional en términos teóricos o históricos; (2) así, los efectos del Estado nunca se logran sólo a través de instituciones nacionales o en sitios gubernamentales; y (3) estas dos características, inherentes al Estado capitalista, han sido exacerbadas por la globalización. Esta última, por lo tanto, autentica un enfoque particular de la antropología del Estado que permite un doble énfasis en teoría y etnografía.

Si el Estado no tiene fijeza institucional o geográfica su presencia se vuelve más engañosa de lo que se pensaba y necesitamos teorizarlo más allá de lo empíricamente obvio. Sin embargo, esta remoción de las fronteras empíricas también significa que el Estado se vuelve más abierto a las estrategias etnográficas que toman en cuenta su fluidez. Sugiero esa estrategia, que vaya más allá de las instituciones gubernamentales o nacionales y se enfoque en los múltiples sitios donde son reconocibles los procesos y las prácticas del Estado a través de sus efectos. Estos efectos del Estado incluyen:

- (1) un efecto de aislamiento, esto es, la producción de sujetos individualizados y atomizados moldeados y modelados para la gobernanza como parte de un “público” indiferenciado pero específico;
- (2) un efecto de identificación, esto es, la reordenación de las subjetividades atomizada a lo largo de líneas colectivas donde los individuos se reconocen como iguales;
- (3) un efecto de legibilidad, esto es, la producción de un lenguaje y de un conocimiento para la gobernanza; de herramientas teóricas y empíricas que clasifiquen, serialicen y regulen a las colectividades; y de las colectividades engendradas de esta manera;
- (4) un efecto de espacialización, esto es, la producción de las fronteras —internas y externas— de los territorios y de la jurisdicción.

Este capítulo es una formulación exploratoria de esa estrategia.

Pensando el Estado

Este ejercicio, aunque exploratorio, requiere una base conceptual. Necesitamos determinar a qué nivel(es) podemos conceptualizar mejor el Estado. ¿El Estado es una entidad concreta, algo “allá afuera,” o es un concepto necesario para entender algo allá afuera? ¿Es una ideología que ayuda a enmascarar algo más allá afuera, un escudo simbólico del poder, por así decirlo?

Desafortunadamente los antropólogos socioculturales no han puesto la atención que merecen estas preguntas. En una revisión de la antropología del Estado Carole Nagengast (1994:116) escribió: “En la medida en que la antropología ha tratado con el Estado lo ha tomado como un supuesto sin analizar.” Lo interesante es que el tratamiento del Estado de la propia Nagengast en el contexto de su evaluación no intenta volver objeto de estudio este supuesto no analizado.⁵³ De hecho, ¿existe un objeto que estudiar?

El antropólogo A.R. Radcliffe-Brown respondió esta pregunta con un “no” rotundo que debe llevarnos a pensar, incluso si no estamos de acuerdo con su extremismo. En su introducción de 1940 a *African political systems* (*Sistemas políticos africanos*), de Meyer Fortes, Radcliffe-Brown (1955 [1940]:xxiii) escribió:

En los escritos sobre instituciones políticas existe una gran cantidad de discusión sobre la naturaleza y origen del Estado, usualmente representado como una entidad situada sobre y encima de los individuos que forman una sociedad, teniendo como uno de sus atributos algo llamado “soberanía” y del que se dice que tiene una voluntad (la ley se define como la voluntad del Estado) o que da órdenes. En este sentido el Estado no existe en el mundo fenoménico; es una ficción de los filósofos. Lo que existe es una organización, i.e. una colección de seres humanos individuales conectados por un complejo sistema de relaciones... No existe el poder del Estado.

Uno puede llamarla muerte por conceptualización en la medida en que Radcliffe-Brown conceptualizó el Estado para olvidarlo. Sin duda, esa respuesta lleva el peso añadido del individualismo empirista y metodológico. Sin embargo, Radcliffe-Brown no sólo estaba diciendo que “ejército” es sólo el plural de “soldados;” tampoco estaba diciendo que el Estado no existe porque no lo podemos tocar. Las instituciones gubernamentales tienen diferentes niveles de complejidad, incluso por el bien de la funcionalidad —cuando no por el bien del funcionalismo. Así, una

53 Los intentos antropológicos de ver, etnográficamente, las instituciones del Estado nacional desde la publicación de esa revisión incluyen los trabajos de Gupta (1995), Heyman (1998, 1999) y Nugent (1994).

lectura generosa de Radcliffe-Brown, que eliminaría el equipaje filosófico adicional de su escuela y de su época, aún nos deja con una respuesta poderosa. El Estado no es algo que esté afuera ni un concepto forzoso. Cada vez que usamos esa palabra otras palabras, como “gobierno,” podrían hacer el trabajo conceptual y podrían hacerlo mejor.

No estoy de acuerdo con esa respuesta, como espero mostrar; sin embargo, me parece que los antropólogos no pueden seguir ignorándola. La respuesta de Radcliffe-Brown sobre la pregunta del Estado contiene una advertencia que los antropólogos deben tener en mente. Puesto que el Estado no puede ser un supuesto empírico, ni siquiera en segundo grado (la manera, digamos, como pueden ser pensados los gobiernos específicos), ¿dónde y cómo encuentra la antropología al Estado, acaso? ¿Cuáles pueden ser los términos de nuestro encuentro analítico con el Estado? ¿Qué significa, por ejemplo, una etnografía del Estado?

En un artículo importante escrito en 1977 Philip Abrams revivió las advertencias de Radcliffe-Brown. Abrams hizo una demostración sofisticada de las razones para rechazar la existencia del Estado como una entidad y levantó serias dudas sobre el poder analítico del concepto Estado. Abrams (1988:76) escribió:

El Estado... no es un objeto similar al oído humano. Ni siquiera es un objeto similar al matrimonio. Es un objeto de tercer orden, un proyecto ideológico. Es, sobre todo, un ejercicio de legitimación.... El Estado, en suma, es un intento por obtener apoyo para lo insostenible y tolerancia de lo intolerable al presentarlos como algo más que ellos mismos, esto es, una dominación legítima y desinteresada.

Al contrario de Radcliffe-Brown Abrams admitió que los estudios sobre el Estado tenían un objeto: el proceso de legitimación del poder que proyecta la imagen de una entidad supuestamente desinteresada, “la idea del Estado.”⁵⁴ Como señalé la “idea del Estado” de Abrams no es inmediatamente propicia para la etnografía pero es una advertencia que balancea a Radcliffe-Brown. Algo pasa allá afuera que es más que gobierno. La pregunta es qué.

Los teóricos han dado respuestas diferentes a esa pregunta, que no revisaré aquí. Para el propósito de esta discusión sólo diré que mi visión evolucionada del Estado comienza con su noción “ampliada,” inicialmente propuesta por Antonio Gramsci. También encuentro fructífero el retrabajo que hizo Nicos Poulantzas de Marx y Gramsci. Sigo obteniendo beneficios de varios escritores como Ralph Miliband (1969), Louis Althusser (1971),

54 Puesto que el Estado es una proyección ideológica el propósito de los estudios sobre el Estado es descifrar este ejercicio de legitimidad, los procesos detrás de la idea del Estado y su aceptación cultural.

Paul Thomas (1994), James Scott (1998) y Etienne Balibar (1997).⁵⁵ Con esto quiero decir que mi conceptualización no es original; más bien, espero contribuir a un diálogo en marcha prestando atención al tipo de investigación mejor desempeñado por los antropólogos socioculturales (cf. Trouillot 1997).

La mayoría de los escritores que he mencionado insiste que el Estado no es reducible al gobierno. En palabras de Miliband (1969:49) “Lo que ‘el Estado’ significa es un número de instituciones particulares que, juntas, constituyen su realidad y que interactúan como parte de lo que puede ser llamado el sistema estatal.” El tratamiento excesivamente sociológico de ese sistema por Miliband debe ser apoyado por las conceptualizaciones más elaboradas de Poulantzas y Gramsci sobre el Estado como un sitio privilegiado de poder y lucha. En ese sentido es fundamental la insistencia de Gramsci de pensar juntos al Estado y a la sociedad civil por medio de conceptos como hegemonía y bloque histórico. Me parece que Gramsci estaba diciendo que en el contexto del capitalismo las teorías del Estado deben cubrir toda la formación social y articular la relación entre el Estado y la sociedad civil. No se puede teorizar el Estado y, después, teorizar la sociedad o viceversa; más bien, el Estado y la sociedad están unidos por el bloque histórico que toma la forma del contrato social específico de —y, por lo tanto, la hegemonía desplegada en— una formación social

55 La visión ampliada del Estado de Gramsci es inseparable de conceptos como hegemonía, sociedad civil y bloque histórico y otorga el punto fundamental de partida de que, en el contexto del capitalismo, las teorías del Estado deben cubrir toda la formación social porque el Estado y la sociedad civil están entrelazados. Las implicaciones intelectuales y políticas de ese punto de partida no pueden ser sobre-estimadas (véanse Macchiocci 1974; Buci-Glucksmann 1975; Trouillot 1990, 1996a; Thomas 1994.) Miliband (1969) presentó la crítica marxista de las implicaciones del leninismo de que tomar el control del gobierno equivalía a tomar el control del poder del Estado; esa crítica, implícita en Gramsci, surgió, tímidamente, en la década de 1960 y creció en la de 1970, especialmente en Inglaterra y Francia. Para Miliband el Estado no es reducible al gobierno aunque este último esté investido con el poder del Estado. El liderazgo de la elite del Estado incluye individuos que no están en el gobierno pero que, generalmente, pertenecen a clases privilegiadas. Miliband apenas mencionó a Lenin pero la crítica es evidente. Miliband (1969:49) también sugirió que el estudio del Estado debe comenzar con el problema preliminar de su existencia. “Es un hecho que ‘el Estado’ no es una cosa y que, como tal, no existe. Lo que ‘el Estado’ significa es un número de instituciones particulares que, juntas, constituyen su realidad y que interactúan como parte de lo que puede ser llamado el sistema estatal.” Sobre la contribución de Poulantzas véanse Thomas (1994) y Jessop (1985); sobre Althusser véase Resch (1992).

particular. “Un contrato social es la confirmación del carácter de la nación, la confirmación de la sociedad civil por el Estado, la confirmación de la mismidad y de la interdependencia a través de las fronteras de clase” (Trouillot 1997:51). Sin embargo, incluso esa expresión debe ser calificada para que no parezca que refuerza la homología del siglo XIX entre Estado y nación.

La ciencia social del siglo XIX, institucionalizada en departamentos que otorgaban títulos en un contexto en el cual la fe en el progreso fue incuestionada, construyó sus categorías bajo la idea de que el mundo en el cual nació no sólo era el presente de un pasado lineal sino el augurio de un futuro ordenado. Para la mayoría de sus practicantes el mundo pudo no haber sido eterno pero los referentes de las categorías —sino la categorías mismas— usadas para describir el mundo eran eternas. La ciencia social del siglo XIX usualmente asumió la fijeza ontológica de las fronteras que observó; las fronteras estatales eran prominentes entre ellas porque proveían los marcos naturales donde ocurrían los procesos estudiados por los científicos sociales (Wallerstein *et al.* 1996:80). En su forma más simple su presupuesto metodológico, también compartido por los estudiosos de la literatura, seguía las siguientes líneas: Francia era, obviamente, un Estado-nación; por lo tanto, tenía una sola economía, una sola historia y una sola vida social que podían ser estudiadas por la disciplina apropiada; todo esto está circunscrito, fundamentalmente, en el territorio político distintivo llamado Francia.

La fusión de Estado y nación fue naturalizada porque parecía obvia en ese presente —a pesar de la evidencia contraria. Pero ¿qué pasaba si la correspondencia entre la estatalidad y la nacionalidad, ejemplificada por la historia reivindicada por el Atlántico Norte y naturalizada por su ciencia social, era histórica?⁵⁶ De hecho, no existen terrenos teóricos donde se pueda afirmar el carácter forzoso de esa correspondencia y existen algunos terrenos históricos desde donde se puede cuestionar.

Si suspendemos la homología del Estado-nación, como sugiero, alcanzamos una visión más poderosa del Estado, más abierta a la etnografía, porque descubrimos que, teóricamente, no hay, necesariamente, un sitio para el Estado, institucional o geográfico. En esa visión el Estado aparece como un campo abierto con múltiples fronteras y sin fijeza institucional —lo que quiere decir que debemos conceptualizarlo a más de un nivel. El Estado no es un aparato sino un conjunto de procesos, aunque está ligado a una cantidad de aparatos, no todos gubernamentales. No está

56 Para una evaluación crítica de la homología Estado-nación véase Trouillot (1990:23-26).

necesariamente ligado a ninguna institución y ninguna institución puede encapsularlo totalmente. En ese nivel su materialidad reside menos en las instituciones que en el retrabajo de los procesos y las relaciones de poder para crear nuevos espacios para el despliegue del poder. Como señalé en otra parte (Trouillot 1990:19) “En un nivel la división entre el Estado y la sociedad civil tiene que ver con el contenido. En otro nivel tiene que ver con la metodología en sentido amplio.” Las consecuencias de esa posición son cruciales para el entendimiento de los cambios que definen nuestra época.

Cambiando contenedores

La idea de que el Estado era un contenedor natural —y, de hecho, el único legítimo— de las poblaciones y de las prácticas que las definían fue propuesta en términos más vigorosos, inicialmente, por el gobierno de los francos bajo Francisco I. Aunque la Francia absolutista trató de poner esta idea en práctica a través de la francecización forzada del hexágono, desde Francisco I hasta Luis XIV y la Revolución, su éxito sólo fue parcial. La historia lingüística también ilustra este asunto: el idioma de la Isle de France, que más tarde se volvió el francés estándar, no era la lengua madre de la mayoría de los ciudadanos franceses en la época de la Revolución Francesa (Calvet 1974:166). La tarea de nacionalizar, totalmente, el Estado Francés recayó en un pequeño corso cuyo primer idioma no era el francés —y que nació menos de un año después de que el ejército francés tomara el control de su isla. También requirió, desde luego, la hegemonía política y cultural de la burguesía francesa.

La lección es clara: la fusión del Estado y de la nación es un proceso que requiere tiempo, intervención constata y mucho poder político. Las reformas napoleónicas de las instituciones francesas y sus correcciones sucesivas hasta la Segunda Guerra Mundial casi alcanzan el sueño de lograr una Francia culturalmente unificada. Pero incluso entonces la realidad introdujo sus discrepancias inevitables. En sus escritos autobiográficos el Premio Nobel de Literatura de 1947 Andre Gide (1929), educado como protestante en un país mayoritariamente católico, recordó su niñez multilingüe y su carencia de raíces nacionales; mostró esta ausencia de ruinas como una insignia de honor en su famosa respuesta al nacionalista de derecha Maurice Barrès, cuya novela *Les déracinés* (1897) pedía una nueva estimación de las raíces francesas.⁵⁷ Aún así

57 “Nacido en París, de un padre de Uzès y de una madre normanda ¿dónde quiere usted, señor Barrès, que yo eche raíces?”

puedo argumentar que los gobiernos burgueses del siglo XIX fueron más capaces de hacer cumplir la idea del Estado como un contenedor natural —y las sociedades burguesas del siglo XIX más dispuestas a aceptarlo. De hecho, en un lapso de tiempo sorprendentemente corto la naturalización del Estado-nación se volvió una de las ficciones más poderosas y persuasivas de la modernidad, una parte esencial de las narrativas noratlánticas sobre la historia mundial.

El problema actual con esta narrativa es que se ha vuelto, repentinamente, menos persuasiva, aunque no estamos enteramente seguros de qué debe reemplazarla, acaso. Los cambios en las funciones y fronteras de los Estados nacionales generan confusión, incluso entre los científicos sociales, en parte porque ahora la globalización produce espacialidades —e identidades— que atraviesan las fronteras nacionales de manera más obvia que antes y en parte porque las ciencias sociales tienden a dar por hecho estas fronteras. Los científicos sociales argumentan sobre la relevancia decreciente del Estado, los políticos y los activistas debaten sobre la medida en que el Estado debe ser multicultural y los reaccionarios en todo el Atlántico Norte vociferan sobre la necesidad de asegurar sus fronteras contra los inmigrantes no deseados.

El patrón ya debería ser conocido: hace eco de otros patrones expuestos en este libro. La idea inicialmente propuesta por el Renacimiento europeo en términos poderosos, aunque indistintos, fue institucionalizada en el siglo XIX, rápidamente, obteniendo el poder de un universal forzoso, sólo cuestionado por las experiencias cambiantes que singularizan nuestra época.

La solución que propongo también debería ser conocida. Primero, debemos tomar distancia del siglo XIX y rechazar los términos restrictivos con los cuales enmarcó los legados del Renacimiento. Estaremos mejor equipados para evaluar los cambios que caracterizan nuestra época si los abordamos con la conciencia sobria de que el Estado nacional nunca fue el contenedor cerrado e inevitable —en términos económicos, políticos o culturales— que pretendieron los políticos y los académicos desde el siglo XIX. Una vez veamos la necesidad del Estado nacional como una ficción vivida de la modernidad tardía —de hecho, posiblemente como un corto paréntesis en la historia humana— estaremos menos sorprendidos por los cambios que enfrentamos ahora y podremos responderlos con la imaginación intelectual que merecen.⁵⁸

58 Como parte de su movida audaz para ligar la economía, la sociedad y los principios ideológico-culturales del neoliberalismo en esta época Comaroff y Comaroff (2000:318-330) proporcionaron una síntesis más ambiciosa del debate sobre el Estado y la globalización que la que yo puedo hacer en este libro.

Segundo, necesitamos rechazar la tentación de buscar una tendencia lineal única que dé cuenta de los cambios que marcan esta época, la tentación de sugerir que los Estados están ganando o perdiendo poder en todas partes de la misma manera y al mismo tiempo. Las pretensiones de que la relevancia del Estado está declinando a lo largo de líneas globalitarias son, por lo menos, prematuras aunque sólo sea porque presuponen ese *continuum*.

Hay otros problemas con varias afirmaciones sobre la creciente irrelevancia de los Estados. Primero, generalmente descansan en la ilusión de que lo político es una esfera analítica específica, una proposición cuestionada por Talcott Parsons (1951:126ff) hace tiempo y explícitamente rechazada por la mayoría de los teóricos del Estado que he citado, especialmente Gramsci. Un segundo descuido teórico es la ilusión de que los Estados son equivalentes a los gobiernos. Puesto que muchos de los tipos de intervención que se supone, tradicionalmente, caen dentro de la competencia de los gobiernos no son tan fácilmente alcanzables hoy día o, simplemente, son imposibles los globalitaristas concluyen que el Estado ha declinado. Una tercera réplica teórica a la tesis de la relevancia decreciente es que el Estado y el sistema internacional de Estados —sin el cual cada Estado es impensable— son condiciones de posibilidad forzosas para la globalización.

En realidad, la globalización no es teórica o históricamente concebible sin un número de Estados fuertes y, sobre todo, sin un sistema estatal internacional y sin la constante intervención del Estado. Ya sea que fechemos la nueva libertad permitida al capital financiero con la terminación del sistema Bretton Woods por parte de los Estados Unidos en 1971 o con las desregulaciones impuestas por los gobiernos de Reagan y Thatcher en la década de 1980 el paisaje económico de la globalización es fruto de un número de decisiones gubernamentales calibradas, sistemáticamente, para producir un terreno más favorable para el capital financiero. En dos décadas los gobiernos del Atlántico Norte liderados por Estados Unidos y por el Reino Unido derribaron las viejas instituciones de varios siglos que regularon las operaciones del capital financiero (Labarde y Maris 1998:100-105). Si hoy en día la política parece irrelevante la situación que produjo esa irrelevancia fue producto de decisiones políticas concertadas.

Esta situación —en la cual los Estados son, supuestamente, irrelevantes— es mantenida por la presencia de fondo y por las intervenciones constantes de Estados muy poderosos que ayudan a mantener el sistema interestatal. Nunca antes los Estados habían castigado a otros Estados, tan frecuente y sistemáticamente, a través de sanciones económicas y

embargos como en esta era de supuesta irrelevancia del Estado. Sin embargo, mientras los embargos (aunque rutinarios) pueden ser explicados como anomalías del sistema la libertad del capital financiero —la columna vertebral del sistema— sólo puede ser garantizada por el poder militar de los Estados más fuertes y por las leyes reconocidas del sistema interestatal. Las corporaciones que se mueven, libremente, a través de fronteras políticas lo hacen porque confían en la protección estatal dentro de esas fronteras. Sin esa protección política —y militar— la libertad de la economía desaparece en el aire. El comportamiento apropiado de cada Estado individual se basa en el poder de ejecución del sistema estatal internacional. En la teoría y en la práctica, en términos históricos y estructurales, la globalización es un fenómeno político inconcebible sin la intervención del Estado.

Como sugerí en el Capítulo 3 la nuestra es una época de dislocación, polarización y fragmentación. Con los antecedentes de esta globalidad fragmentada podemos evaluar mejor los cambios en la efectividad del Estado nacional como sitio fundamental para el intercambio económico, la lucha política o la negociación cultural. Estos cambios no pueden ser medidos cuantitativamente en una escala singular. Aún si redujéramos los Estados a los gobiernos una comparación rápida de Irán, México, India, Francia, Irak y Estados Unidos dentro y entre sus fronteras reconocidas sugiere que no se puede medir el poder gubernamental en un *continuum*. Los cambios que tipifican nuestra época no son unilineales sino múltiples y, como sugerí antes, algunas veces contradictorios (Comaroff y Comaroff 2000). Señalaré los más significativos.

Primero, y directamente relacionado con globalización en los términos con los cuales la definí, los dominios de intervención de los gobiernos nacionales están cambiando, rápidamente. Se necesita cautela para no exagerar nuestros marcadores empíricos. Frecuentemente las compañías privadas y los individuos han ejercido lo que se puede abreviar como poder estatal o se han hecho cargo de las funciones estatales desde, por lo menos, el siglo xv. Ya mencioné el poder transnacional de los mercaderes de Ámsterdam, quienes estaban por encima de muchos reyes europeos de los siglos xvii y xviii (véase el Capítulo 2). Mucho antes, en 1453, la ciudad de Génova entregó el control político y administrativo de la isla de Córcega al Banco de San Jorge, una firma comercial y financiera. Mucho después, en 1892, el administrador de correos de los Estados Unidos, actuando como agente de bolsa y ciudadano privado, compró la deuda externa de República Dominicana. Entre esas fechas podríamos encontrar muchos ejemplos.

Una diferencia fundamental, actualmente, es la medida en que un discurso global dominante empuja a los gobiernos en todo el mundo a renunciar a los dominios de intervención que habían sido firmemente establecidos como parte del control del Estado en el siglo XIX y la mayor parte del siglo XX. Esta nueva construcción de impotencia del Estado con relación a la eficiencia privada —que, debo insistir, es una elección política— facilita la transferencia de jurisdicciones y responsabilidades.

Segundo, y muy importante para los antropólogos socioculturales, ahora el desempeño de los Estados nacionales como contenedores ideológicos y culturales es menos eficiente, especialmente —pero no sólo— en el Atlántico Norte. Tercero, nuevos procesos y prácticas que parecen rechazar o eludir la forma estatal —como los nuevos movimientos sociales— se deslizan en los intersticios abiertos. Cuatro, los procesos y prácticas semejantes al Estado también se logran en sitios no gubernamentales, como ONGs, o instituciones multilaterales, como el Banco Mundial. Estas prácticas producen efectos estatales tan poderosos como los de los gobiernos nacionales.

Para complicar el asunto aún más nada de esto significa que los gobiernos nacionales hayan dejado de intervenir en la economía o en otros asuntos de la vida. El número de Estados soberanos se ha más que cuadruplicado entre 1945 y el final del siglo pasado. Pero han cambiado los tipos de intervención que desempeñan los gobiernos nacionales —en ocasiones considerablemente. Como Terry Turner (2002) notó con agudeza podemos ver en retrospectiva que desde el final de la Segunda Guerra Mundial la intervención militar en el Atlántico Norte se ha vuelto obsoleta como medio para capturar el liderazgo de la economía del mundo capitalista.⁵⁹ Más recientemente los cambios en la composición y espacialización del capital han hecho que las intervenciones gubernamentales en el comercio internacional sean menos necesarias y menos efectivas.⁶⁰

59 Irónicamente los dos grandes perdedores de la Segunda Guerra Mundial formalizaron esta tendencia mejor y más rápidamente que sus competidores. Japón y Alemania Occidental cosecharon los beneficios de haber renunciado, por elección y a la fuerza, a la amenaza de la guerra. Pero este argumento no invalida los beneficios de la máquina de guerra en la renovación de la economía nacional, como demostraron los gobiernos de Reagan y Clinton.

60 Hay áreas de gran controversia, como sugieren las guerras actuales del banano entre Estados Unidos y la Unión Europea. Las intervenciones gubernamentales transestatales para remover barreras comerciales tienden a presionar más al Sur para que elimine sus tarifas y protecciones que al Norte.

Resulta aún más crucial para los antropólogos socioculturales que el Estado nacional ya no funcione como el contenedor social, político e ideológico incuestionado de las poblaciones que viven dentro de sus fronteras. Sin duda, nunca fue un contenedor tan sólido como se nos pidió creer; sin embargo, por lo menos en el Atlántico Norte y, en menor grado, en los primeros Estados americanos de la primera oleada de descolonización frecuentemente aseguró los límites externos de la lucha política, el intercambio económico y la negociación cultural. A pesar de su desempeño usualmente se esperó —y pretendió— que los gobiernos nacionales actuaran como contenedores culturales. Ahora ni los ciudadanos ni los líderes de los gobiernos esperan que el Estado cumpla ese papel con efectividad.⁶¹

Esto se debe, en parte, a la incapacidad de los gobiernos (especialmente en el Sur) o a su falta de voluntad (especialmente en el Atlántico Norte) para tratar con la desigualdad creciente provocada por la globalización y, más importante, para tratar con la percepción que tiene la ciudadanía sobre esa mezcla de incapacidad y falta de voluntad. Eso también se debe a la incapacidad de los gobiernos nacionales, de Irán y China a Francia y Estados Unidos, para desempeñar un papel de liderazgo en la configuración de prácticas culturales, modelos e ideales. Casi en todas partes la correspondencia entre el sistema estatal y lo que Louis Althusser (1971) llamó “aparatos ideológicos del Estado” ha declinado a medida que esos aparatos reflejan, más que desvían, las tensiones que se viven localmente, sobre todo las de raza y clase.⁶² La ficción de entidades nacionales aisladas construidas por los políticos y los intelectuales del siglo XIX ya no se ajusta a las experiencias vividas de la mayoría de las poblaciones.

Las grietas en la ficción aparecieron poco después de la Segunda Guerra Mundial. En el Atlántico Norte la relevancia decreciente de la guerra como camino al liderazgo económico global también significó la disminución en el uso y en la efectividad de la retórica nacionalista —parcialmente enmascarada y retrasada, especialmente en Estados Unidos, por la existencia del bloque soviético. Los profundos temblores sentidos

61 La historia reciente de Francia ilustra este asunto. De Francisco I a Luis XIV, de Napoleón a De Gaulle y Mitterand, los gobiernos franceses siempre han tomado en serio el papel del Estado como contenedor cultural. Contra ese telón de fondo es diciente la velocidad con la cual han declinado las expectativas en ese sentido en los últimos años.

62 La total erosión de los aparatos ideológicos del Estado en las antiguas colonias es obvia. Una visión de conjunto de la Iglesia Católica en Francia o del sistema educativo en Estados Unidos desde la década de 1950 hasta hoy podría ilustrar este punto para el Atlántico Norte.

en África y Asia durante la segunda oleada de descolonización⁶³ fueron malos augurios de una supuesta homogeneidad nacional. Dónde y cómo delinear las fronteras de nuevos países africanos y asiáticos mostró ser, con frecuencia, un dilema imprevisto. La partición por decreto en casos tan variados como India-Paquistán, Israel-Palestina y Togo francés y alemán expuso la artificialidad y el uso del poder inherentes a las prácticas de construcción de fronteras. Casos como el de los *pièds noirs*⁶⁴ de Argelia mostraron que incluso la distinción entre el hogar y el otro lugar no era tan fácil como alguna vez se creyó.

Desde la década de 1950 hasta la de 1990 la Guerra Fría, a pesar de su retórica, también trajo a casa la relevancia de los eventos que ocurrían en otras regiones del globo. En Norteamérica Vietnam —y, después, la toma de rehenes en Teherán— jugó un papel fundamental en hacer posible ese entendimiento. En las décadas de 1970 y 1980 los ciudadanos del Atlántico Norte descubrieron su dependencia parcial de importaciones extranjeras después de que la mayoría de los países de la OPEP asumió la propiedad de sus campos de petróleo.

Sin embargo, se puede sugerir, sin peligro, que los cambios geopolíticos y económicos en la escena mundial fueron menos cruciales en la ruptura de la ficción de entidades impermeables que la manera como esos cambios han afectado las vidas cotidianas de los ciudadanos comunes en el Atlántico Norte desde la década de 1970. Sólo por dar un ejemplo el grado objetivo de la participación de Estados Unidos en Indochina en la década de 1960 fue menor que el de España en el México del siglo xvii, el de Francia en el Saint-Domingue/Haití del siglo xviii o el de Gran Bretaña en la India del siglo xix. Esa participación pudo no haber contribuido a cambiar la imaginación de los norteamericanos sino es por el hecho de que la televisión hizo de la Guerra de Vietnam una ocurrencia diaria en sus hogares, precisamente como después haría de la confrontación entre Irán y Estados Unidos un asunto de rutina nocturna. Los refugiados golpeando en la puerta, los nuevos patrones de inmigración y la reconfiguración del paisaje étnico y cultural en las principales ciudades del Atlántico Norte trajeron, aún más que la televisión, el otro lugar al frente doméstico. La velocidad y el volumen de los flujos globales —incluyendo el flujo de

63 La primera oleada de descolonización ocurrió en América en el siglo xix con las declaraciones de independencia sucesivas en Estados Unidos, Haití, las antiguas colonias españolas y Brasil.

64 *Nota del tardoctor*: este término se usó para referir a los ciudadanos franceses que vivían en Argelia colonizada. Cuando ese país se independizó en 1962 muchos de ellos volvieron a Francia; entonces el término adquirió un sentido peyorativo, si ya no lo tenía.

poblaciones consideradas diferentes y que, usualmente, reivindican su diferencia al mismo tiempo que insisten en ser aceptadas— socavaron, profundamente, la noción de entidades confinadas, y no sólo en un nivel abstracto. Los bárbaros estaban en la puerta, lo que ya era suficientemente malo, pero también exigían que “nuestra” casa pudiera ser suya.

Los nativos del Atlántico Norte rechazaron y se acomodaron a esa presencia cotidiana. A pesar de las prácticas segregacionistas, la mercantilización de las costumbres y productos exóticos, del Zen y el yoga a las camisetas y dashikis de Mao, facilitó una aceptación cultural vigilada. La comida jugó un papel preponderante en ese proceso. Los almacenes de vegetales “coreanos” en Estados Unidos y de comestibles “árabes” en Francia proveyeron servicios necesarios. Una ola de restaurante “étnicos” inundó París, Londres, Ámsterdam y Nueva York a comienzos de la década de 1970 y ahora trae couscous, curry o sushi a ciudades del interior que antes se creyeron impermeables a las importaciones culturales del Tercer Mundo. La presencia cotidiana del Otro, mediatizada, mercantilizada, estrechamente controlada y, sin embargo, aparentemente inevitable —como Otro— en la pantalla o en la calle es un tropo básico de la ideología globalitarista. Ese tropo funciona, por lo menos en parte, porque muestra a las poblaciones locales las dificultades del Estado nacional cuando funciona como contenedor, incluso en el Atlántico Norte. Existen más de esos tropos. La consolidación del voto “étnico” en Estados Unidos es uno de los más flagrantes.

Para que el argumento no sea malinterpretado diré, una vez más, que no adhiero a las tesis dominantes sobre la relevancia decreciente del Estado. Estoy totalmente de acuerdo con que la Unión Europea sólo tiene sentido contra el telón de fondo de Estados nacionales que siguen siendo tan poderosos como siempre. Su renuncia de parte de su poder tradicional a la construcción de Europa también les permite incrementar su alcance en casa. También acepto que en muchas áreas del mundo, desde Europa Oriental hasta el sur de Asia y el Caribe, los Estados se aferran, cada vez más, a su papel en la definición de la ciudadanía y su contenido étnico o cultural. Evaluando el influyente trabajo de Benedict Anderson (1983) sugerí, hace más de una década, que la nación no es una comunidad política imaginada sino una comunidad imaginada proyectada contra la política, más específicamente contra el poder del Estado (Trouillot 1990:25-26). No creo que los Estados nacionales se hayan vuelto irrelevantes como contenedores de los ingleses o de los franceses —los polos opuestos de la Unión— o como proyectos para palestinos, cachemires, kurdos, nevisianos, vascos, martiniqueños, puertorriqueños, corsos o

gitanos, por citar sólo algunos. Los movimientos de liberación nacional de todo tipo nos recuerdan la potencia del llamamiento. Que ahora sean llamados “separatistas” también nos recuerda que este llamamiento está basado en una ficción noratlántica que se volvió universal, aunque se trata de una ficción para la cual todavía no tenemos alternativa. No necesitamos formular una alternativa específica para reconocer el hecho de que la eficiencia de estos contenedores y la conveniencia de estos proyectos ahora enfrentan nuevos obstáculos. Al contrario, entre más reconozcamos las contradicciones que marcan nuestra época podremos atravesar, mejor, su globalidad fragmentada y será más probable que encontremos soluciones imaginativas a los dilemas que nos diferencian de épocas anteriores.

Para una etnografía del Estado

Nada de lo que he señalado antes supone la relevancia decreciente del Estado, si por Estado entendemos más que el aparato de los gobiernos nacionales. Si el Estado es un conjunto de prácticas y procesos y los efectos que producen tanto como una manera de mirarlos necesitamos rastrear esas prácticas, procesos y efectos, ya sea que se fundan o no alrededor de los sitios centrales de los gobiernos nacionales. En la era de la globalización las prácticas, funciones y efectos estatales se logran, cada vez más, en sitios distintos de los nacionales pero que nunca evitan, del todo, el orden nacional. El desafío para los antropólogos es estudiar estas prácticas, funciones y efectos sin prejuicio de los sitios o las formas de los encuentros. Señalaré las posibilidades de ese enfoque delineando, aún más, los efectos estatales que mencioné al comienzo de este capítulo como punto de partida para una etnografía del Estado.

Nicos Poulantzas (1972) identificó lo que llamó “efecto de aislamiento” —que entiendo como la producción de tipos particulares de sujetos como miembros atomizados de un público— como una característica fundamental del arte de gobernar. A través del aislamiento de los conflictos socioeconómicos, sobre todo de las divisiones de clase, el Estado no sólo garantiza su autonomía relativa frente a las clases dominantes sino que, también, produce ciudadanos atomizados e individualizados que parecen iguales en una esfera pública supuestamente indiferenciada. Los Estados modernos producen sujetos cuya conciencia y agencia canaliza a través de formas individuales restrictivas. En definitiva el individuo está aislado —solo en el lugar de votación, en el tribunal o en la oficina del recolector de impuestos— y, teóricamente, es igual a todos los individuos de ese

tipo. Así, el efecto de aislamiento separa a los individuos de la misma historia social que los produjo como individuos distintivos en primer lugar.

Actualmente en muchas sociedades la esfera pública nacional está fracturada de manera diferente a la época cuando Poulantzas escribió. Al mismo tiempo el alza relativa del poder judicial en casi todos los países del Atlántico Norte sugiere que la atomización individual está en marcha mientras los mecanismos de homogeneización también adquieren nuevas formas. Las políticas de la identidad señalan, notablemente, nuevas configuraciones de la ciudadanía. Las crecientes nociones de derechos humanos universales y la difusión global de la filosofía y las prácticas legales noratlánticas producen efectos de aislamiento, tanto en el Norte como el Sur, y a veces con el apoyo de gobiernos nacionales o con el aún tímido apoyo de instituciones transnacionales semejantes al Estado. El efecto de aislamiento —incluyendo el enmascaramiento de las divisiones de clase, la producción conjunta de un público y los sujetos atomizados que lo componen— aún predomina pero los procesos y las prácticas —y, por lo tanto, el poder— que lo producen están siendo desplegados en sitios inesperados.

Siguiendo el enfoque y la terminología de Poulantzas podemos identificar un número de efectos estatales sobre los cuales no insistió con nombre. Al efecto de aislamiento podemos añadir, como sugerí, uno de identificación, otro de legibilidad y uno más de espacialización. En todos estos casos observamos un desplazamiento de las funciones estatales, un movimiento que se aleja del sistema estatal descrito por Miliband o, incluso, del aparato estatal descrito por Althusser. El poder del Estado está siendo red desplegado, los efectos estatales aparecen en nuevos sitios y en casi todos los casos es un movimiento que se aleja de los sitios nacionales hacia sitios infra, supra o transnacionales. Una etnografía del Estado puede y debe capturar estos efectos en estos sitios cambiantes.

Podemos llamar “efecto de identificación” a esa capacidad para desarrollar la convicción compartida de que “estamos en el mismo barco” y, por lo tanto, de interpolar sujetos como miembros homogéneos de varias comunidades imaginadas (Poulantzas 1972; Balibar 1997; Trouillot 1997; Scott 1998). Este proceso de homogeneización, que una vez se consideró competencia fundamental del Estado nacional, ahora es compartido por el Estado nacional y por un número de sitios y procesos competidores, incluyendo la región, el género, la raza y la etnicidad. Las políticas de la identidad ayudan a redefinir lo nacional, para bien y —frecuentemente— para mal. Los llamados “nuevos” movimientos sociales también se han convertido en sitios para acumular, redireccionar o desplegar un poder

social y político que, usualmente, trata de superar o desafiar a los Estados nacionales, aunque con éxito limitado.⁶⁵ Muchos son parroquiales y globales al mismo tiempo, con múltiples fronteras.⁶⁶ Pocos —ni siquiera la milicia de Michigan en Estados Unidos— consideran las fronteras nacionales como la única línea de demarcación de sus actividades.

El Estado nacional también produce lo que llamo “efecto de legibilidad,” siguiendo el planteamiento de James Scott (1998) sobre las prácticas de legibilidad. Esos efectos son producidos por los instrumentos que permiten la planeación gubernamental, las prácticas que van de la producción de un idioma y un conocimiento para gobernanza hasta la elaboración de herramientas teóricas y empíricas que clasifican y regulan las colectividades. Los gobiernos miden las poblaciones en unidades seriadas, desde el ingreso o los grupos de edad hasta los distritos electorales, que tienen vida propia a través de estas divisiones forzadas y, en el proceso, se convierten en blancos manejables del poder del Estado; sin embargo, como sugiere Scott, los gobiernos no son los únicos actores que “ven como el Estado.” Sobre todo en el Sur las ONGS y las instituciones transnacionales, desde el Banco Mundial hasta el FMI, ahora actúan así —a veces mejor que los Estados— y producen efectos de legibilidad similares, sino más potentes. Las estadísticas de la UNESCO o de la OIT son más confiables que las de muchos gobiernos. La capacidad de planeación de las ONGS a nivel local y regional en el Sur y el poder del Banco Mundial y del FMI para imaginar y promover, en todas partes, un futuro basado en su evaluación del presente —aunque sea cuestionable— han llevado a que muchas prácticas estatales dejen de ser nacionales. En términos analíticos se trata de instituciones semejantes al Estado, para bien o para mal.

Puesto que muchos efectos estatales pueden ser capturados, en parte, a través de los sujetos que contribuyen a producir, los etnógrafos están bien posicionados para seguir este emplazamiento mundial de las funciones y las prácticas estatales. Parte de la dificultad para estudiar el Estado en la actualidad surge de una metodología limitada que siguió la senda de las prácticas estatales, asumidas como observables inmediatamente, desde las instituciones gubernamentales hasta las poblaciones civiles. En un contexto en el cual las instituciones no actúan como se espera esta

65 Emily's List o el Club Sierra en Estados Unidos, tanto como el destino de los Verdes en Alemania, sugieren que la capacidad de los movimientos sociales —feministas, ecologistas o de otro tipo— para superar una institucionalización nacional semejante a la del Estado no es tan evidente como alguna vez se creyó.

66 Casi todos los movimientos separatistas tienen ramas fuera de las fronteras geopolíticas del Estado que impugnan.

metodología limitada conduce a callejones sin salida o al redescubrimiento de lo obvio. Si nos enfocamos en los efectos del Estado a través de la experiencia vivida de los sujetos podemos construir una etnografía del Estado desde la base. Podemos descubrir cuándo y cómo se logran esos efectos, sus condiciones de producción y sus límites.

Para dar un ejemplo manifiesto estamos bien equipados para seguir a las ONGS “en el terreno,” para evaluar su capacidad de interpelar poblaciones específicas y la aceptación o rechazo consciente de esa interpelación. La etnografía que hizo Kamran Ali (1996, 2000) de una campaña de planificación familiar en Egipto —que involucró a la USAID, a ONGS internacionales y al gobierno nacional— sugiere que uno de los resultados potenciales de la campaña es la producción de sujetos “modernos” recién atomizados. Me parece que Ali quiere decir que las prácticas gubernamentales y no gubernamentales ahora se combinan en la producción de ciudadanos bastante nuevos pero bastante “egipcios.” Igualmente, las ONGS que tratan de reformar a los niños de la calle de Ciudad de México también producen nuevos sujetos, aunque mexicanos, con diferentes mezclas de acomodación y resistencia por parte de la ciudadanía formada de esta manera (Magazine 1999). Varía cómo los sujetos emergentes reconocen la naturaleza *quasi* estatal de las ONGS y de otras instituciones pero hay indicaciones de que está creciendo la conciencia sobre su papel. Beatrice Pouligny (comunicación personal) reportó que algunos haitianos dicen, refiriéndose a las ONGS: “yo fè leta” (literalmente, “hacen el Estado”). En el idioma haitiano (en el cual la palabra *leta* puede significar “Estado” o “matón”) la frase sugiere que algunos ciudadanos, por lo menos, ven a las ONGS como un sitio de poder igual al Estado y capaz de desafiarlo, pero también como matones potenciales.⁶⁷

Las ONGS son sólo los casos más obvios que claman por una etnografía de los efectos estatales. Es necesario señalar, sin embargo, que encajan en un movimiento más general de privatización de las funciones del Estado (e.g., Hibou 1999; Gill 2001), del cual son manifestaciones evidentes el crecimiento de las cárceles manejadas por firmas privadas, la proliferación de ejércitos privados en África y América Latina y la privatización de empresas públicas en todo el mundo. Sólo las etnografías cuidadosas nos

67 Por lo menos algunos niños de la calle en México parecen ser conscientes de las superposiciones sociales y de los flujos entre el personal de las agencias estatales y de las ONGS; esta superposición no es exclusiva de México. Me parece que Magazine (1999) quiso decir que la divisoria entre lo gubernamental y lo no gubernamental no es significativa para los niños de la calle. Véase el trabajo de Beatrice Pouligny sobre el poder y los límites de las ONGS como fuerzas transnacionales.

dirán cómo producen efectos estatales estas manifestaciones —u otras menos visibles y emergentes.

Caos postcolonial

Las etnografías de los efectos estatales —como se registran en la experiencia vivida de los sujetos— son más urgentes en las sociedades postcoloniales; allí las instituciones nacionales nunca produjeron esos efectos tan exitosamente como en la mayoría de los países industrializados y allí el emplazamiento producido por la globalización encuentra mucha menos resistencia. Desafortunadamente la idea común de que los Estados independientes emergieron en la periferia de la economía mundial como reemplazo de las unidades políticas coloniales no ha generado el debate necesario sobre su especificidad o la del Estado colonial (pero véanse Alavi *et al.* 1982; Trouillot 1990; Comaroff 1997; Coronil 1997). El Estado postcolonial no sólo tiene muchas heridas coloniales; también desarrolló características propias que hacen que el encuentro con las fuerzas de la globalización sea significativamente diferente que el del Atlántico Norte. Usando mi trabajo previo sobre el Estado postcolonial (Trouillot 1990) señalaré algunas de las características que ahora merecen una atención más cercana y que estimulan etnografías que no confían en la obvedad de las instituciones nacionales.

Todos los Estados miran hacia fuera, en alguna medida, dada su inserción en el sistema interestatal del cual dependen para su viabilidad, su reproducción y su capacidad de reclamar jurisdicción. El aislamiento impuesto desde afuera o la retórica aislacionista generada desde adentro escasamente atenúan esta centrifugalidad pero en el Atlántico Norte las conexiones externas, acaso indispensables, dan el apoyo que permite que los efectos estatales se logren en casa a través de las instituciones locales. Por contraste, en la periferia las fuerzas centrífugas inherentes a la dependencia política y económica ganan fuerza suficiente para desafiar la dirección centrípeta del Estado. Las unidades políticas periféricas no sólo miran hacia afuera sino que sus prioridades domésticas sólo pueden ser establecidas y alcanzadas a la luz de la posición subalterna del país en la economía mundial y en el sistema interestatal. La dependencia aparta al Estado periférico de los países industrializados.

En muchas sociedades postcoloniales la disyunción entre el Estado y la nación, usualmente enmascarada con éxito parcial en el Atlántico Norte, se expande tanto que puede volverse una característica cotidiana (Trouillot 1990). La ficción de las entidades homogéneas nunca prevaleció en el Sur o en Europa Oriental. El Estado periférico nunca produjo

un efecto de identificación de manera tan competente como lo hizo el Estado en Francia, Gran Bretaña, Alemania o Estados Unidos. Esta gran disyunción entre el Estado y la nación, como la dependencia, antecede a la independencia política. En un ensayo importante sobre la especificidad del Estado colonial John Comaroff (1997:15) señaló que, a diferencia de los países europeos, “las colonias nunca fueron lugares de homogeneidad, ni siquiera tenuemente imaginada.” En las postcolonias los gobiernos sucesivos no solamente tuvieron que imponer la homogeneidad a través de la violencia, como hicieron por siglos en Italia, Francia, Alemania y el Reino Unido, sino que tuvieron que hacerlo con menos recursos y mucho menos tiempo para cosechar los resultados esperados. El éxito fue raro y muchos gobiernos nacionalistas vieron cómo sus proyectos homogeneizadores fueron enfrentados con resistencia armada. En vista de los intereses otros ni siquiera trataron, contentándose con gobernar sobre parches nacionales.

La inquieta interfaz entre el Estado y la nación en la periferia está ligada a una discrepancia similar entre el poder político y económico, exacerbando características inherentes al despliegue del poder del Estado. El poder estatal, al contrario de los que postulan los análisis simplistas del marxismo ortodoxo, nunca es sinónimo de dominación de clase (Trouillot 1990:27). En la periferia, donde las clases dominantes tienden a ser las que tienen lazos más fuertes con el capital internacional y están más abiertas a la influencia extranjera, el poder estatal y —consecuentemente— la legitimidad de los gobiernos nacionales requieren profundizar esa distancia. La postura nacionalista se volvió una característica forzosa de las políticas estatales, la garantía de un pequeño espacio de maniobra para la mayoría de los líderes políticos frente a las clases dominantes, la justificación esencial de independencia política. El populismo nacionalista usualmente emergió como la mezcla que mejor combinó las aspiraciones individuales de los líderes locales y las múltiples reacciones de varias partes de la ciudadanía con la visibilidad de la dependencia económica.

Dados los límites de este populismo, su incapacidad para modificar la estructura de clases local o las estructuras de dependencia dentro de la economía mundial, generalmente floreció alrededor de figuras mesiánicas. Desde la India de Nehru hasta la Argentina de Perón y el Haití de Aristide el Tercer Mundo ha producido un grupo espectacular de figuras mesiánicas cuya popularidad en casa sólo puede ser comparada con su relativa impotencia frente a las estructuras de dependencia.

La globalización, tal como la he definido, ha cambiado tanto las reglas del juego que es cada vez más difícil mantener la posición nacionalista,

especialmente en su forma populista y mesiánica. Primero, la producción flexible y la dominación del capital financiero han aumentado la dependencia económica, la prominencia manifiesta que ahora es parte del paisaje político. Los oficiales del FMI dan órdenes directas y públicas a muchos jefes de los Estados periféricos, cuyo mesianismo ahora parece una pose vacía. Mientras tanto muchos miembros de la clase media abandonan los símbolos de un nacionalismo cultural del cual fueron, hasta la segunda mitad del siglo xx, los partidarios más tenaces.

Segundo, el mesianismo del Tercer Mundo siempre estuvo situado en una relación simbiótica con las Utopías noratlánticas. Los mesías políticos prometieron o se esperaba que elevaran a sus naciones, que idearan un salto mágico que ayudara a su gente a superar los obstáculos impuestos por la modernidad del Atlántico Norte o a alcanzar sus versiones de la modernidad hecha en casa. En cualquier caso estas prognosis y promesas descansaron, implícitamente, en visiones noratlánticas del progreso y la Utopía, aunque sólo sea como contrapunto a un futuro hecho en casa. Siempre asumieron una linealidad de la historia mundial para unirse a ella, para romperla o para evitarla. Con el desmoronamiento de las Utopías del Atlántico Norte los mesianismos del Tercer Mundo perdieron su habilidad para aprovechar el poder del Estado a través de un impulso profético porque carecen de una narrativa universalista que dé sentido a sus profecías como visiones de un futuro alternativo.⁶⁸

Actualmente el efecto de identificación —la producción de sujetos que se reconocen como parte de colectividades sobrepuestas, entre las cuales la nacionalidad fue la dominante durante un siglo— escapa a la competencia del Estado periférico. La fragmentación que acompaña a la globalización mina, aún más, la legitimidad del Estado y reduce el impacto del discurso nacionalista en la cotidianidad. Con la salvedad de los eventos que se consideran excepcionales (como los conflictos armados con un enemigo extranjero tradicional) es más probable que los individuos en la postcolonia se identifiquen con un grupo étnico o lingüístico, una religión, una secta, un movimiento político o, incluso, una aldea o una pandilla

68 No es probable que la Revolución Iraní se repita ahora, no sólo debido a los cambios en el equilibrio de fuerza dentro de la periferia sino, también, debido a la manera como los cambios en el Atlántico Norte han afectado la percepción que tiene la periferia de sí misma. Sin embargo, la incapacidad de replicar el modelo no quiere decir que esté muerto o que haya perdido su poder inspirador. Por el contrario: ahora resuena más fuertemente que antes entre los pocos para quienes todavía tiene sentido. El fanatismo de estos pocos no garantiza que convencerán o controlarán a la mayoría de los ciudadanos el tiempo suficiente para explotar el poder del Estado por un período de tiempo considerable.

a que se aferren a una identidad nacional que dice abarcar a todos los ciudadanos por igual pero que no provoca una chispa representativa en su imaginario político. También es menos probable que los principales líderes de esas pandillas, sectas o movimientos con los cuales se identifican los individuos tomen el poder del Estado en su propio nombre o, si lo hacen, que adquieran legitimidad en el sistema interestatal. Algunos de los grupos religiosos que interpelan a una ciudadanía fragmentaria —desde el Falong Gong en China hasta las sectas evangélicas en América Latina y el Caribe pero con base en Estados Unidos— dicen no tener interés en el poder político directo. Esta pretensión puede cambiar a medida que crezca su número. A pesar de todo, mientras las tensiones separatistas, étnicas y faccionales alimentan y reproducen la fragmentación nacional aumenta la probabilidad de conflictos intestinos en los países situados fuera del Atlántico Norte; también aumenta la probabilidad de conflictos fronterizos que ayuda a encubrir, aunque sea temporalmente, la debilidad interna del Estado. La globalización ha hecho explícita la debilidad congénita del Estado periférico: su dificultad para producir efectos de identificación. Las etnografías centradas en la experiencia vivida de los sujetos tendrán que demostrar cuándo se producen esos efectos, a través de qué grupos institucionales y explorar las consecuencias de este desplazamiento. Como sugiere esta discusión los intereses políticos son suficientemente altos como para justificar esa investigación; también lo son los intereses intelectuales.

El debilitamiento del Estado periférico —más obvio en la identificación de los sujetos— se reproduce con relación a los efectos señalados en este capítulo. Ya mencioné el poder creciente de las ONGs y de las instituciones trans y supranacionales en la producción del aislamiento y de la legibilidad de los efectos del Estado en las sociedades periféricas. Las organizaciones internacionales, privadas o patrocinadas por el Estado, ahora ayudan a formar una esfera pública incipiente en la periferia que se expande más allá de los confines nacionales. Para bien o para mal esta nueva arena incorpora los tropos dominantes del Atlántico Norte, desde el lenguaje del movimiento ecológico hasta el discurso sobre los derechos humanos individuales y la retórica de las preferencias étnicas o raciales. El conocimiento necesario para administrar las poblaciones locales en la postcolonia tiende a acumularse en manos extranjeras, privadas y con patrocinio estatal. Esos desarrollos recientes sólo confirman la necesidad de etnografías detalladas que documenten la extensión del emplazamiento y revelen si implica la producción de sujetos fundamentalmente nuevos y cambios básicos en el alcance y la potencia del poder del Estado.

¿Los gobiernos nacionales en la postcolonia son recuerdos obsoletos de historias ficticias? ¿Son, en todas partes, simples sobrevivientes de épocas terminadas? ¿Fueron dejados sólo para vigilar las fronteras —de manera ineficiente? Los tres relatos con los cuales comencé este capítulo sugieren que el gobierno todavía desempeña el papel de guardián.⁶⁹ Independientemente de la efectividad relativa de los gobiernos en las patrullas fronterizas el Estado nacional todavía produce —y muy efectivamente en algunas poblaciones— un efecto de espacialización. Es probable que los ciudadanos en el mundo estén poco dispuestos a creer en el eslogan de que todos los nacionales están en el mismo barco pero siguen siendo conscientes de que “nosotros” (como quiera que sea definido) vivimos en un lugar definido, usualmente y en parte, por una frontera política.

Aunque el efecto de espacialización se puede producir en otros sitios es menos probable que los gobiernos nacionales abandonen su poder en este tema. Con la excepción espectacular de la Unión Europea —una formación verdaderamente innovadora y cambiante, cuyas consecuencias políticas a largo plazo, dentro y fuera de Europa, ni siquiera podemos imaginar— es probable que los Estados nacionales retengan su poder de definir fronteras políticas. Primero, en un contexto marcado por la obvia incapacidad de los Estados nacionales para funcionar como contenedores culturales la protección de las fronteras se vuelve una fácil ficción política con la cual se puede conseguir el apoyo de una ciudadanía confundida. Segundo, el derecho de definir fronteras sigue siendo un componente fundamental de la soberanía al cual deben aferrarse los gobiernos nacionales en una época cuando muchas de las funciones estatales se logran en otra parte. Para decirlo sin rodeos los Estados nacionales producen países y los países siguen siendo, fundamentalmente, espaciales. La globalización produce desigualdades que son, también, básicamente espaciales. Las perspectivas económicas de la mayor parte de los individuos, su acceso a la salud y a la educación, su expectativa de vida, su habilidad para expresarse como individuos y como ciudadanos, dependen, básicamente, del país donde residen. Por lo tanto es entendible que la emigración se haya vuelto un lugar favorecido del mejoramiento individual. Como corresponde a

69 Estos tres relatos sugieren que el guardián del Estado no siempre es eficiente —o, por lo menos, que su desempeño es estropeado por la ambigüedad creciente. Después de todo el señor Sen fue a Davos, donde recibió una disculpa pública del gobierno suizo. Desde 1999 Alemania reconoce *jus solis* (la ciudadanía por nacimiento) y *jus sanguinis* (derecho por descendencia). Las otras dificultades que enfrentan los turcos étnicos están siendo examinadas por las cortes alemanas, un signo más de la expansión global de la retórica judicial y su alcance.

nuestra era especulativa la economía mundial ha enseñado a la mayoría las tres reglas de los bienes raíces: localización, localización, localización. Sin embargo, la mayoría de los seres humanos continúa actuando localmente casi todo el tiempo, aunque mucha gente diga pensar globalmente. Uno de los muchos desafíos de la antropología en este siglo puede ser prestar una merecida atención a las tensiones inherentes a esa contradicción.

La actual reespacialización de varios efectos y funciones estatales ocurre en un contexto ya marcado por la reespacialización diferencial de los mercados. Estas especialidades incongruentes producen tensiones inevitables en la localización del poder del Estado y en la percepción y reacción de los ciudadanos sobre su despliegue. Una antropología del Estado tiene que tomar estas tensiones como tema primario de su programa de investigación. Estas tensiones no sólo se encontrarán en la política organizada sino, también, en las muchas prácticas a través de las cuales los ciudadanos no sólo encuentran a los gobiernos sino a una miríada de otras instituciones y procesos, similares al Estado, que los interpolan como individuos y como miembros de varias comunidades. La antropología puede no encontrar al Estado ya hecho y esperando por nuestra mirada etnográfica en los sitios conocidos del gobierno nacional. Las instituciones y prácticas gubernamentales deben ser estudiadas, desde luego, y podemos deplorar una antropología que no haya contribuido a su estudio suficientemente. Sin embargo, los antropólogos están mejor capacitados para estudiar el Estado desde abajo a través de etnografías centradas en los sujetos producidos por los efectos y los procesos estatales. Tendremos que buscar esos procesos y efectos en sitios menos obvios que aquellos de la política institucionalizada y de las burocracias establecidas. Tendremos que insistir en los encuentros no inmediatamente transparentes y en que nuestros colegas en otras disciplinas reconozcan su importancia. Tendremos que regresar a la aparente banalidad intemporal de la vida cotidiana.

Coda

Esta banalidad es un asunto de perspectiva. Como todas las perspectivas, sólo es reveladora bajo ciertas circunstancias. A medida que nos acerquemos a temas etnográficos y metodológicos quizás queramos detenernos y hacer más explícitas las lecciones aprendidas en esta exploración del Estado.

La lectura crítica de Radcliffe-Brown y Abrams, entre otros, debería alertarnos de que los conceptos no son palabras ni definiciones; tampoco son términos que pueden, simplemente, ser reemplazados por una glosa

más o menos equivalente. El gobierno y el Estado pueden o no ser palabras intercambiables pero decidir que no lo son —como he sostenido— depende de la conceptualización, de una construcción teórica particular del objeto de estudio. Así estemos de acuerdo o no con las variadas y sobrepuestas conceptualizaciones del Estado presentadas por Gramsci, Poulantzas, Abrams u otros —cuyas virtudes he tratado de integrar— podemos estar de acuerdo en que estas virtudes se reducen a enmarcar el objeto de estudio para abrirlo a la investigación —sobre todo, pero no solamente o siempre, a la observación empírica.

Una lección relacionada de las lecturas de muchos de los autores que he citado, de Radcliffe-Brown a Abrams, de Gramsci a Poulantzas a través de Althusser, se vuelve casi inevitable. Si los conceptos no son palabras y si las conceptualizaciones proveen el marco teórico que ayuda a construir el objeto de estudio entonces éste nunca puede ser lo que aparece ante el ojo desnudo, a pesar de lo afilada que pueda ser su visión. El objeto de estudio no puede ser el objeto de observación.

A estas tres lecciones teóricas —la distancia forzosa entre los conceptos y las palabras, la construcción necesaria del objeto de estudio y la brecha esencial entre el objeto de estudio y el objeto de observación— podemos añadir la necesidad de establecer distancia del estadocentrismo de las producciones académicas del siglo XIX. Este estadocentrismo influyó, grandemente, el enfoque de la antropología sobre sus objetos de estudio, incluyendo el despliegue temprano del concepto de cultura en Norteamérica, el tema del próximo capítulo.

CAPÍTULO 5

ADIEU, CULTURA: SURGE UN NUEVO DEBER

*Surge un nuevo deber. Ya no podemos mantener la
búsqueda de la verdad como el privilegio del científico.*

Franz Boas

La cultura importa

El núcleo conceptual detrás de la “cultura,” como se desplegó en la antropología norteamericana, proporciona una lección útil y fundamental sobre la humanidad. Sin embargo, actualmente la palabra cultura está irremediabilmente contaminada por la política de la identidad y de la culpa —incluyendo la racialización del comportamiento que estaba destinada a evitar. Al contrario de muchos de los críticos útilmente revisados por Robert Brightman (1995) no creo que el concepto sea inherentemente defectuoso en términos teóricos. Estoy de acuerdo con Richard Shweder (2001) en que sigue siendo necesario un concepto similar al de cultura, no sólo para la antropología como disciplina sino, también, para la ciencia social en general. Sin embargo, la distinción entre concepto y palabra es básica para mi argumento; también lo es el énfasis relacionado con sitios y procesos de despliegue y con las formas de compromiso que median entre conceptos y palabras. Si los conceptos no son sólo palabras la vitalidad de un programa conceptual no puede girar sobre el simple uso de un sustantivo. Podemos abandonar la palabra y estar mejor en términos políticos y teóricos. Sin esa abreviatura tendremos que describir rasgos específicos en términos etnográficos y evaluar, analíticamente, los distintos dominios que antes condensábamos en ella. Entonces podremos seguir, mejor, una práctica enraizada en el concepto.⁷⁰

70 El uso de la primera persona en este capítulo registra localización(es) estratégica(s) más que identidad: el(los) antropólogo(s) que enfatiza(n) los procesos socioculturales y escribe(n), sobre todo, desde —o contra el telón de fondo de— la hegemonía institucional norteamericana.

El éxito popular de la cultura es su desaparición teórica. Su difusión académica ha generado nuevos agrupamientos institucionales en las universidades norteamericanas: estudios culturales —y multiculturales. Fuera de la academia la cultura ha ingresado al léxico de publicistas, políticos, negociantes y planificadores económicos hasta los escalones más altos del Banco Mundial y de las páginas editoriales del *New York Times*. Así, el “milagro asiático” de la década de 1980 pudo ser atribuido, en grados variables, a la cultura japonesa, cuando no asiática —sea lo que sea; también lo fue la incapacidad de América Latina para seguir el ejemplo. Ahora la cultura explica todo —la inestabilidad política en Haití, las guerras étnicas en los Balcanes, las dificultades laborales en el lugar de trabajo de las maquiladoras mejicanas, las tensiones raciales en las escuelas británicas y las dificultades en el mercado de trabajo de los receptores de asistencia social en Nueva York.

A medida que aumenta el poder explicativo de la cultura muchos antropólogos reaccionan, negativamente, a lo que ven como el abuso de una de sus categorías favoritas por parte del público en general, de los periodistas y, especialmente, de los colegas —reservando sus ataques más emocionales a los practicantes de los estudios culturales.⁷¹ Dejando de lado la irritación aguda y ocasional la mayoría de los antropólogos académicos tiene una conciencia limitada sobre la dimensión de este abuso y sobre cómo sirve ahora causas políticas conservadoras. Confieso una triple debilidad: la narrativa y las soluciones esbozadas en este libro sólo son válidas si tenemos un problema conceptual y uno público —político, por lo tanto—, si estos problemas están entrelazados y son urgentes y si la exportación masiva de visiones esencializadas y racializadas de la(s) cultura(s) desde Estados Unidos aumenta su urgencia teórica y política.

La reciente difusión masiva de la palabra “cultura” espera por su etnógrafo pero inclusive la trivialidad es reveladora. Un motor de búsqueda en la Internet produjo más de cinco millones de páginas sobre “cultura,” incluso después de excluir la mayoría de las referencias al cultivo y a la agricultura. Cuando la cultura fue unida a la antropología o a la etnografía el número bajó a 61.000 páginas. Mientras el motor de búsqueda de

71 El énfasis exagerado en los estudios culturales, que ha convertido a los colegas académicos en blancos políticos de primera calidad, y las reacciones a las primeras versiones de este capítulo, diferentes en alcance y relevancia, incluyen algunos temas dominantes: no tenemos un problema público, sólo un problema académico que puede ser resuelto dentro de la academia; tenemos un problema público pero puede ser resuelto con ajustes conceptuales; tenemos sólo un problema norteamericano: la cultura —y los estudios culturales— está saludable en otras partes.

una importante empresa de venta de libros por la Internet produjo más de 20.000 títulos con la palabra cultura la lista se redujo a 1.350 títulos cuando la cultura se unió a la antropología o a la etnografía en el índice temático. La cultura está allá afuera pero los antropólogos no tienen control sobre su despliegue.⁷²

Entre esos 20.000 títulos es prominente *Culture matters* (*La cultura es lo que importa*) (Harrison y Huntington 2000), una antología elogiada por *The Wall Street Journal*, *Time* y pesos pesados de la política como Patrick Moynihan y el presidente del Banco Mundial. El argumento subyacente en la mayoría de los ensayos del libro, como es explícito en la introducción de Harrison, es que la cultura explica la situación actual del mundo, especialmente las desigualdades económicas entre países e, incluso, continentes.⁷³ La cultura importa, de hecho, pero de maneras que reconocerían pocos antropólogos.⁷⁴ Sin embargo, el éxito de la palabra

72 Yo, que soy un ávido lector de noticias, no veo la necesidad de documentar cómo la “cultura” ahora opera en los sitios de poder donde es reciclada para el consumo de las masas. Los trozos de evidencia están desperdigados por el mundo y los antropólogos sólo necesitan afinar sus ojos para reconocer la urgencia. Algunos de mis asuntos favoritos incluyen la campaña de 1994-1995 por la legislación contra los trabajadores desempleados como mecanismo para terminar “la cultura del bienestar,” un slogan pronto imitado en Massachusetts, Chile, Canadá e Inglaterra, donde se convirtió en una frase favorita del Primer Ministro Tony Blair; la promoción del libro de Lynne V. Cheney (1995) como estrategia para recapturar la “cultura norteamericana” de las demandas exageradas de los postmodernistas y de las minorías; la forma como fue recibido el libro *Culture matters* (Harrison y Huntington 2000). A principios de 2001 un nuevo presidente en Estados Unidos explicó como un paso hacia “una cultura de la vida” su primera orden ejecutiva negando fondos federales a las agencias que reconocieran el derecho de las mujeres al aborto en cualquier parte del mundo.

73 África y el Caribe son blancos principales en esta política de la culpa. *Culture matters* hace eco de los argumentos de Harrison (2000) sobre Nicaragua y, sobre todo, Haití (donde fue oficial de la USAID) y cuyos problemas atribuyó a la “política vudú” y a “la huella de la cultura africana” —nótese el singular. Véase Trouillot (1994) para una refutación de estos argumentos. El enfoque en África y el Caribe recuerda la retórica del movimiento eugenista, cuando figuras prominentes como Charles Davenport y Lothrop Stoddard usaron sus interpretaciones supuestamente “científicas” de Jamaica y Haití para documentar un programa político en el frente doméstico. La “ciencia” funciona semióticamente en la mayoría de los ensayos incluidos en *Culture matters*, tal como funcionó en los textos eugenistas —una estrategia que Boas reconoció, quizás demasiado tarde.

74 No es accidental que Richard Shweder sea la única voz realmente contraria en *Culture matters*.

es, en parte, reflejo del éxito corporativo de la antropología en Estados Unidos y, en ese sentido, podemos preguntar si la crítica antropológica del despliegue de la cultura no debería empezar en casa.

Las palabras no son conceptos y los conceptos no son palabras. Las palabras y los conceptos se interrelacionan de maneras complejas, algunas veces sobreponiéndose, algunas veces anulándose mutuamente. La misma palabra puede expresar varias conceptualizaciones. Una conceptualización puede sobrevivir a la desaparición de la palabra que alguna vez la encapsuló. Las conceptualizaciones, encapsuladas o no por una sola palabra, sólo adquieren significación plena en el contexto de su despliegue.

Ese contexto es inherentemente multiestratificado. Se extiende más allá de las paredes de la academia y no sólo incluye otros conceptos —despliegues académicos, legos y políticos de palabras claves (Williams 1983)— sino el entorno social que es la condición de posibilidad de cualquier conceptualización. Las teorías están construidas sobre palabras y con palabras pero siempre las une un momento específico en el proceso histórico. En suma, las conceptualizaciones siempre están situadas históricamente.

La trayectoria norteamericana del concepto de cultura parece ofrecer una contradicción cuando se historiza de esta manera. El núcleo de la conceptualización enseña lecciones fundamentales sobre la humanidad que no fueron hechas tan claramente antes de su despliegue y que no pueden ser olvidadas fácilmente; sin embargo, aunque el despliegue actual de la palabra “cultura” evoca este núcleo conceptual lleva consigo un programa esencialista y, usualmente, racista fuera y, especialmente, dentro de Estados Unidos.

La conexión entre estos dos estados de cosas no es la apropiación indebida, por parte de los no antropólogos, de un concepto que, de otra manera, sería “limpio;” más bien, el desprecio teórico de la antropología norteamericana por el concepto de desigualdad —y, especialmente, el racismo— que permitió el surgimiento de la conceptualización también condenó su despliegue. Esta es una contradicción sólo si tomamos los conceptos como verdades incorpóreas; si miramos el contexto como una condición de posibilidad de cualquier conceptualización surge una historia diferente —la de una jugada política en la teoría que niega sus condiciones de posibilidad. La trayectoria de la cultura es la de un concepto que se distancia del contexto de su práctica; como esto sucedió, un concepto creado, en parte, como respuesta teórica a un problema político estadounidense perdió su potencia teórica y su potencial político progresista —y, al hacerlo, también perdió su universalismo.

Para los propósitos de esta narrativa quiero destacar dos contextos: la academia y la sociedad en general. Dentro de la primera el concepto cultura aparece como un anticoncepto, *una jugada política en la teoría*, cuyos beneficios son cada vez más restringidos por el estatus de la antropología como disciplina, el estadocentrismo de las ciencias humanas y las microprácticas de reproducción, como las tesis doctorales. Dentro de la segunda el concepto cultura aparece como una *jugada teórica de la política*, esto es, una práctica teórica que silencia sus condiciones de posibilidad.

Una jugada política en la teoría

Dos proposiciones sustantivas son centrales para la conceptualización de la cultura como es desplegada en la antropología norteamericana:

- (1) El comportamiento humano tiene patrones. Existen recurrencias en pensamiento y comportamiento dentro de poblaciones históricamente específicas que no son contingentes sino estructuralmente condicionadas y que son, a su vez, estructurantes.
- (2) Esos patrones son aprendidos. Las recurrencias no pueden ser ligadas a un mundo natural dentro o fuera del cuerpo humano sino a la interacción constante dentro de poblaciones específicas. La estructuración ocurre a través de la transmisión social y de la codificación simbólica con algún grado de conciencia.

Estas dos proposiciones son indispensables en las definiciones de cultura más influyentes propuestas en Estados Unidos —con la posible excepción de Leslie White.⁷⁵ Es posible que la mayoría de quienes obtuvieron títulos en antropología en Estados Unidos acepte que estas dos proposiciones son un lugar básico de partida para su práctica. Sin embargo, no son exclusivas de la antropología norteamericana o, incluso, de la antropología como disciplina.⁷⁶ La primera es necesaria para la política de Machiavelli y fundamental para la geografía sociocultural de Montesquieu. La segunda hace eco de pensadores europeos, desde Machiavelli, Montaigne o Montesquieu a Kant y Vico. Estas proposiciones tampoco agotan todas las definiciones antropológicas de cultura. Como cimientos conceptuales de la antropología norteamericana anteceden, por lo menos

75 White reconoció la codificación simbólica pero la hizo epifenoménica hasta la irrelevancia.

76 Después de insistir que las representaciones simbólicas son parte del comportamiento humano Nadel (1951:29) escribió: “El tema de nuestra investigación son los *patrones de comportamiento estandarizados*; su totalidad integrada es la *cultura*” (cursivas en el original).

en una década —sobre todo en los escritos de Franz Boas—, el uso rutinario de la palabra que más tarde las incorporaría.⁷⁷

Así, *este núcleo conceptual no impone una interpretación esencialista en la definición o en el uso de la palabra cultura*; tampoco predispone una interpretación racialista. Cómo la cultura se encontró en el camino esencialista con una curva racialista es un asunto que tiene menos relación con la verdad de las definiciones que con el contexto, menos con la historia intelectual que con la historia del poder que el concepto acostumbra silenciar. La raza y el racismo son centrales en ese contexto.

Los antropólogos norteamericanos adoran reclamar, con no poco orgullo, que la respuesta de la antropología boasiana al racismo de su país fue su impulso teórico para separar raza, lengua y cultura. Si ese reclamo es verdadero, como creo, el concepto cultura no sólo es un producto intelectual remotamente conectado con la sociedad —si algo así puede existir— sino una maniobra intelectual contra el telón de fondo del contexto social, político e intelectual. Describiré esa maniobra como *una jugada política en la teoría*.

En su contexto inicial de despliegue la cultura es, en primer lugar, un anticoncepto; está atada, inherentemente, a la raza, su némesis. La cultura es el repelente de la raza —no sólo lo que la raza no es sino lo que evita que la raza ocupe en el discurso antropológico el lugar definitorio que ocupa en la sociedad norteamericana en general. Dentro de ese espacio privilegiado el concepto cultura puede limitar el impacto de nociones y descripciones ligadas a la herencia biológica. Cuando Boas escribió, en 1930, que las “culturas humanas y los tipos raciales están distribuidos de tal manera que cada área tiene su propio tipo y su propia cultura” (Boas 1940:265) fue para insistir que la raza (que entendió como la herencia biológica distintiva de un grupo) no tiene influencia en la cultura. El constante movimiento de Boas entre los ejercicios antropomórficos y los artículos programáticos sobre investigación cultural también destaca la antinomia raza-cultura (Stocking 1974, 1982; Darnell 1997, 1998; Baker 1998; Cole 1999).

77 En los escritos tempranos de Boas la palabra cultura fue usada de manera intercambiable con civilización y había una preferencia marcada por la forma adjetiva “cultural” (como en “rasgos culturales”) sobre el sustantivo en las descripciones concretas. Debo enfatizar, aunque debería ser claro, que no hago la equivalencia entre definiciones y conceptualizaciones. Las primeras, como mucho, son atajos conceptuales; de ninguna manera pueden encapsular una conceptualización ni son necesarias para hacerla.

Las consecuencias de ese posicionamiento son de largo alcance pero inevitables. Como un anticoncepto la peculiaridad de la cultura en la teoría antropológica norteamericana surge menos de sus posibles predecesores alemanes o de su distancia de las abstracciones de Malinowski que de la peculiaridad de las nociones norteamericanas sobre raza y de las prácticas del racismo. Lo que hace a la cultura única en el contexto académico de Estados Unidos no es una característica definitoria o una combinación de esas características sino su despliegue en una sociedad con una “regla de una gota”⁷⁸ peculiar (Harris 1964) donde cualquiera de los Dumas hubiera sido un “escritor negro”⁷⁹ y donde la sangre negra no sólo se vuelve una cosa —una relación objetivada, como hubiera dicho Marx— sino, también, donde esa relación suplanta otros conjuntos similares. Lo que hace a la “cultura” boasiana y postboasiana peculiar y necesaria es la mirada norteamericana sobre la negritud —la pieza central de la conciencia racial de Estados Unidos— que justifica su función de guardián.⁸⁰ Desafortunadamente la carrera académica de la cultura sólo reforzó las cualidades de guardián que hicieron posible y necesario su nacimiento. La cultura, presentada como la negación de la raza, también se volvió la negación de la clase y de la historia. La cultura, presentada

78 *Nota del traductor:* la regla de una gota (*one-drop rule*) es un término de clasificación racial usado en Estados Unidos para significar que una persona con huellas de ancestro africano es negra.

79 El primer Alexandre Dumas, un general francés, nació en lo que ahora es Haití de un mezquino noble francés y su esclava congoleña, Cessette Dumas. Su hijo, mejor conocido como Alexandre Dumas padre, escribió *Los tres mosqueteros* y otras novelas épicas. Las obras de teatro de su nieto, Alexandre Dumas hijo, incluyen *La dame aux camellias* (*La dama de las camelias*).

80 El despliegue del mismo núcleo conceptual, el núcleo indispensable de la “cultura,” en Europa antes y después de Boas no generó la misma excitación o los mismos equívocos, a pesar de las prácticas racistas de muchos europeos blancos. Un aspecto importante del asunto es la relación entre la conciencia racial y las prácticas racistas, incluyendo las prácticas institucionales. No estoy diciendo que los norteamericanos blancos son más (o menos) racistas que los blancos de otras partes; tampoco estoy diciendo que las prácticas racistas sólo pueden ser encontradas en el comportamiento de los blancos contra los negros. En un pasado no muy distante no todos los blancos eran igualmente blancos (Jacobson 1998). Mi aseveración es que la centralidad de la brecha negro/blanco en la construcción de la conciencia racial norteamericana informa, de manera única, el despliegue conjunto de “raza” y “cultura” en Estados Unidos y que, incluso, las variaciones de la blancura —u otras oposiciones frente a ella— pueden ser mejor entendidas dentro de ese contexto.

como un escudo contra algunas de las manifestaciones del poder racial, protegió a la antropología, eventualmente, de todos los campos y aparatos conceptuales que hablaron del poder y de la desigualdad. La cultura se convirtió en lo que no era la clase, lo que evadía el poder y lo que podía negar la historia. Cómo sucedió esto tiene mucho que ver con el contexto. La *jugada política en la teoría* fue aún más restringida por la posición de la antropología dentro de las disciplinas humanas y por la tentación de sus practicantes de imitar a las ciencias “sociales” centradas en el Estado. Su potencial esencialista fue también intensificado por microprácticas de reproducción dentro de la disciplina. La “cultura” fue parte del precio que pagó la antropología sociocultural para ganar un punto de apoyo legítimo en la academia norteamericana.

El precio del poder

Antes formulé dos proposiciones que constituyen el núcleo sustantivo del concepto cultura. Pero la carrera del concepto también estuvo ligada a una tercera proposición, epistemológica y metodológica, que impulsó —si no requirió— el uso de la palabra “cultura” y sus afines. Puedo sintetizar esa proposición así: el análisis cultural es un lente legítimo de observación que se relaciona con un dominio distinguible de la actividad humana. La cultura es una manera de ver las poblaciones, de la misma forma que la economía.

En esos términos esta proposición metodológica no es más esencialista que las proposiciones sustantivas del núcleo de la conceptualización. De ella se pueden derivar posiciones fuertes contra el esencialismo y el empirismo filosófico. En el mejor de los casos el dominio de la cultura es un corte producido por el analista pero no existe independientemente del mundo fenoménico. Esa lectura es una interpretación legítima del trabajo de Franz Boas y de sus seguidores hasta la segunda década del siglo xx. Sin embargo, desde la década de 1910, pero, más seguramente, desde la de 1920 y, especialmente, en las cuatro décadas siguientes la cultura dejó de ser un dominio de análisis para pasar a ser algo “allá afuera” (Stocking 1982).

Estoy menos interesado en reconstruir todos los pasos de esa historia que en destacar algunas características prominentes del contexto académico de su despliegue. En ese contexto las posibilidades teóricas de lo que he descrito como una *jugada política en la teoría* se restringieron cada vez más, mucho menos por argumentos teóricos que por prácticas que permitieron la solidificación de la antropología como una disciplina universitaria.

En la segunda mitad del siglo XIX la nueva disciplina trajo al nicho del Salvaje algunos de los presupuestos metodológicos compartidos por los campos que estudiaban el Atlántico Norte, como historia, sociología y economía. Uno de esos presupuestos fue el estadocentrismo al que me referí en el Capítulo 4. La antropología evitó ese presupuesto con facilidad cuando volvió su atención a tiempos antiguos, estudiando movimientos masivos y transcontinentales como la propagación de los cereales o de los animales domésticos; sin embargo, cuando tuvo que estudiar a sus “primitivos” contemporáneos imitó el estadocentrismo de las otras ciencias sociales, usualmente asumiendo una versión diluida del Estado-nación, cuyas fronteras se pensaron tan obvias e impermeables como las de las entidades del Atlántico Norte.⁸¹

Puesto que esa unidad política suavizada sólo fue una mala copia no podía proporcionar la estabilidad metodológica o la naturalidad de las fronteras que hacían obvias unidades de análisis a los países noratlánticos. Desde la década de 1890 hasta la de 1950 los antropólogos compensaron esa borrosidad, cada vez más. En Francia e Inglaterra, sobre todo, enfatizaron la rigidez de conceptos como “hecho social total” o “estructura social,” cada uno de los cuales produjo en la mente del observador, supuestamente, una clausura difícil de demostrar en el terreno. En Estados Unidos la “cultura” proporcionó una clausura más densa.

La solidez de esa clausura fue menos producida por la proposición metodológica que señalé antes que por la manera como fue usada. La cultura como un dominio se convirtió en algo a lo que los antropólogos norteamericanos pudieron aferrarse en oposición a, digamos, sociólogos o economistas (Stocking 1982; Darnell 1997, 1998; Cole 1999). Pero el énfasis en la distinción también implicó la aceptación de un modelo: la producción de unidades de análisis evidentes del tipo producido por las ciencias sociales “duras” y el reconocimiento implícito de una esencia

81 Eric Wolf también ligó la división académica del trabajo y la solidificación de las entidades geohistóricas: “El hábito de tratar a las entidades nombradas como iroqueses, Grecia, Persia o Estados Unidos como entidades fijas que se oponen unas a otras por una arquitectura interna estable y por fronteras externas interfiere con nuestra capacidad de entender su encuentro mutuo y su confrontación... Parece que, en algún momento crítico en el pasado, tomamos el desvío equivocado en el conocimiento, una elección falsa que aqueja nuestro pensamiento actual. Ese momento crucial es identificable. Ocurrió a mediados del siglo [XIX], cuando la investigación sobre la naturaleza y las variedades de la humanidad se separó en especialidades y disciplinas separadas (y desiguales). Esa separación fue fatal” (Wolf 1982:7). Véase Trouillot (1991).

dentro de estos límites. La cultura se volvió una cosa a semejanza de otras entidades cosificadas como el mercado, la economía, el Estado y la sociedad.

A medida que la cultura se volvió una cosa también empezó a hacer cosas. Parodiando al mercado y al modelo establecido por los economistas la cultura pasó de herramienta conceptual descriptiva a concepto explicativo. Entre más explicaba se volvía más rígida y reificada, precisamente como el mercado o el Estado. En el proceso los antropólogos norteamericanos injertaron una noción esencialista de la cultura en las unidades evidentes del nicho del Salvaje que reprodujo el estadocentrismo de las otras ciencias humanas. Así como Francia o Estados Unidos obviamente tenían una economía, una historia y una vida social los iroqueses, los samoanos, los dobu, los zuni o los japoneses, para el caso, sólo podían tener una de ellas. Qué tanto importaban su economía o su historia dependía de los intereses y de la benevolencia del observador. Qué tanto importaban las desigualdades entre ellas fue parcialmente silenciado por la aversión liberal al marxismo y por las precondiciones del nicho del Salvaje que hizo de los pueblos sin historia “sociedades sin clase.” La cultura funcionó como un anticoncepto, igual que el Salvaje en épocas anteriores. Para Colón o Montaigne los salvajes eran quienes no tenían Estado, religión, vestidos ni vergüenza —porque tenían naturaleza. Para la antropología norteamericana los primitivos fueron quienes no tenían complejidad, clase ni historia realmente importante —porque tenían cultura. Aún mejor, cada grupo tenía una cultura propia con límites evidentes. Así la antropología cultural norteamericana reconcilió el programa boasiano con el estadocentrismo de las ciencias sociales duras y con los esquemas taxonómicos (Silverstein 2000) de las aún más duras ciencias naturales, sobre todo zoología y biología.

No todos los antropólogos acogieron el giro esencialista. Algunos lo rechazaron en voz alta, sobre todo Edward Sapir (Brightman 1995; Darnell 1997). Muchos reconocieron influencias externas (Stocking 1982).⁸² Su profundo conocimiento de la historia usualmente condujo a los primeros antropólogos a reconocer la difusión y, de este modo, a veces a eludir los límites que habían erigido alrededor de la cultura. En un capítulo impresionante de *The spread of culture* (*La difusión de la cultura*) Clark Wissler (1923) recordó la historia del caballo y demostró

82 Esos reconocimientos fueron hechos, con demasiada frecuencia, como meros argumentos entre adversarios teóricos. Cuando Franz Boas (1940:286) elogió a Elsie Clews Parsons por un estudio que demostró las influencias europeas sobre los zuni lo hizo, sobre todo, para probar la imposibilidad de establecer leyes generales de la evolución cultural.

cómo ese animal, cuyo avance en América usualmente antecedió al de los europeos que lo habían introducido en el Nuevo Mundo, fue totalmente integrado en muchos grupos indígenas. En el mismo sentido Wissler (1923:13) aceptó, con facilidad, que las identidades no siempre eran fijas. Era perfectamente concebible que a medida que los europeos avanzaron por las montañas Alleghenies “un hombre pudo haber vivido parte del año como un indígena y parte como un colono.” Sin embargo, el mismo Wissler dijo que deberíamos rechazar esos casos porque no eran comunes y procedió a encontrar en el área que sería Estados Unidos “seiscientas culturas separadas... una para cada tribu,” agrupadas en siete tipos culturales, provincias o áreas. Puede no ser accidental que esa taxonomía replicara el modelo afilado para establecer divisiones raciales, como señalaré más adelante.

Como se ha reconocido la antropología boasiana exageró el concepto de cultura, no sólo para inscribir su espacio dentro de la academia sino, también, como respuesta al determinismo biológico. A pesar de sus nobles propósitos, sin embargo, a medida que la antropología norteamericana se volvía más poderosa y popular el centrismo cultural —sino el determinismo— oscureció los mejores puntos del programa intelectual para el público y los estudiantes de postgrado.⁸³

La especialización creciente imposibilitó que los escritores, individuales o en grupo, mantuvieran el movimiento de ida y vuelta entre raza y cultura que caracterizó el trabajo inicial de Boas. La definición de raza de Boas ahora parece defectuosa pero jugó en contra de la cultura y viceversa. La cultura y la raza hablaron entre ellas en el contexto restringido del discurso antropológico y el “Hombre” siguió siendo un ser físico.

El aumento de la especialización, sin embargo, facilitó el dualismo mente/cuerpo. El hombre hacedor de símbolos fue liberado de las realidades físicas de su ser y de su mundo. La cultura fue abandonada a su suerte, incluso dentro de la antropología. Sus límites se engrosaron; su referencia negativa a la raza se volvió más borrosa. La historia de “contacto,” “cambio” o “aculturación” —incluyendo la historia de poder que condujo a esos contactos— fue tratada de manera separada, en libros especializados o capítulos distintos, cuando no fue totalmente silenciada.⁸⁴

83 Pregunto hasta qué punto las formulaciones extremas de la antropología boasiana estaban ligadas a su incapacidad para controlar su propia retórica al tiempo que estaban atrapadas por el poder institucional en un contexto racista y conservador.

84 Los estudios del contacto cultural o aculturación aumentaron en Inglaterra y Estados Unidos en las décadas de 1940 y 1950. Su impacto no obstante limitado puede ser mejor visto en las conclusiones de un

El difusionismo, una escuela que dejó serias marcas en Estados Unidos y, especialmente, en Alemania en el siglo XIX al trazar el movimiento de rasgos y artefactos, prácticamente desapareció de la antropología cultural. Antropólogos como Ruth Benedict (1959) y Ralph Linton (1955) enfatizaron la “integridad” de las distintas culturas, un tema revivido, después, por el trabajo de Clifford Geertz (1973).⁸⁵

Inclinada, como estaba, hacia la clausura sólo la teoría no hubiera bastado para sostener la noción de las culturas como totalidades aisladas. Los pronunciamientos aislacionistas extremos, como los de Benedict o Linton, no fueron recibidos con unanimidad en la disciplina (Brightman 1995; Darnell 1997). Los datos arqueológicos siguieron recordando a los antropólogos socioculturales la importancia de la difusión en tiempos antiguos y bajo condiciones de contacto más difíciles. Las actividades de campo cotidianas cuestionaron el mito, constantemente, incluso entre quienes estaban inclinados a aceptarlo como un acto de fe. Los antropólogos encontraron en el campo a personas que no seguían las reglas, que no compartían las creencias dominantes, que no reproducían los patrones esperados y que tenían sus ojos bien abiertos en el Otro Lugar. La presencia de los antropólogos en el campo y el sistema de apoyo que hizo posible su investigación niega la posibilidad de una cuarentena cultural.

influyente simposio de Wenner-Gren sobre la cuestión de los indígenas norteamericanos. “[Muchos] de los grupos indígenas actualmente identificables que residen en reservas (áreas que hace tiempo conocen como su hogar) continuarán, indefinidamente, como unidades sociales distintivas, preservando sus valores básicos, su personalidad y la forma de vida indígena al mismo tiempo que hacen ajustes continuos, usualmente de naturaleza superficial, a las demandas económicas y políticas de la sociedad en general” (Provinse 1954:389).

- 85 Sigue siendo debatible si este énfasis en la totalidad fue inherente a las ideas de Boas o no. Sin embargo, no veo evidencia de una ruptura teórica fundamental entre Boas y sus estudiantes —una ruptura que exigiría la pregunta de por qué tantos boasianos prominentes interpretaron mal a Boas en un escenario que evocaría las confusas relaciones entre Marx y el marxismo. En ese caso, como en éste, creo que, por lo menos, algunas semillas de las muchas “malinterpretaciones” estaban en la fruta y que las malinterpretaciones —si así queremos llamarlas— fueron resultados posibles entre muchos otros. Es una característica de los grandes pensadores que su trabajo conduzca a varios caminos pero esa riqueza hace que sea injusto colocar todo el peso de los desarrollos futuros en los seguidores equivocados. Boas, como Marx, puede sobrevivir la crítica. Más aún —y el paralelo con Marx sigue siendo válido—, no estoy diciendo que el esencialismo fue un resultado teórico forzoso del trabajo de Boas sino producto del contexto histórico de su despliegue teórico.

Sin embargo, las dudas individuales sobre la práctica de campo se estrellaron contra las paredes corporativas de la institucionalización. Las disciplinas institucionalizadas imponen, forzosamente, ritos de pasaje que aseguran y confirman la profesionalización. A medida que la antropología ganó poder demográfico e institucional la monografía etnográfica se volvió la mejor prueba de su profesionalización en Francia, Inglaterra y, especialmente, Estados Unidos, donde el apoyo al trabajo de campo estaba más disponible. La producción de, por lo menos, un trabajo de ese tipo se volvió el rito de pasaje más fácil —y, pronto, el más privilegiado— a la profesión. En el contexto norteamericano se volvió la única credencial reconocida, unánimemente, para entrar en el gremio (Cohn 1987).

La institucionalización de la tradición monográfica, sobre todo a través de las disertaciones doctorales y de las publicaciones de las editoriales universitarias, reforzó lo que llamo trilogía etnográfica: un observador, un tiempo, un lugar. Puesto que lo accesible a la mirada de un solo observador que permanece en un solo sitio por sólo un periodo de tiempo es inherentemente limitado la trilogía etnográfica, como se inscribió en el rito de pasaje, fue una invitación a la clausura práctica.

Al contrario de críticos recientes no creo que esa clausura sea inherente al trabajo de campo, como argumentaré en el Capítulo 6. Más bien, en términos teóricos una epistemología ingenua, fuertemente influida por el empirismo, predispuso a los antropólogos a fetichizar el trabajo de campo —primero, y sobre todo, al desdibujar la distinción necesaria entre el objeto de estudio y el objeto de observación y, segundo, al evitar la discusión sobre el estatus epistemológico de la voz nativa (Trouillot 1992). Más aún, en términos prácticos, en la primera mitad del siglo xx los procedimientos de aceptación en el gremio proporcionaron incentivos individuales y corporativos adicionales para la fetichización del trabajo de campo. Para decirlo sin rodeos, en algún momento hay que cerrar el libro y la manera más fácil de hacerlo es decir que se agotó el territorio. Las tesis doctorales pretendieron —no siempre de manera implícita— poner entre dos cubiertas todo lo que era esencial conocer sobre “la cultura” estudiada. La tradición monográfica puede haber tenido más impacto que la teoría en la clausura de la cultura en la academia porque hizo cumplir la práctica, incluso entre quienes no creían, necesariamente, que las culturas eran totalidades integradas y aisladas.⁸⁶ En cualquier caso,

86 La proliferación relativamente reciente y el reconocimiento oficial de subcampos como antropología económica, antropología médica, parentesco y género bajo el paraguas amplio de la antropología socialcultural ha aliviado la necesidad de reivindicar exhaustividad cultural en una sola monografía.

hacia mediados del siglo xx estas unidades de análisis fueron tomadas como naturales, obvias y, para todo propósito práctico, impermeables en ambos lados del Atlántico y la “cultura” en Estados Unidos se convirtió en la frontera impenetrable de esas unidades.

Un refugio teórico

El relato que he descrito es académico en la mayoría de los sentidos de la palabra. Sucede dentro de la academia. Sus consecuencias pueden parecer un lugar común, dentro y fuera de ese contexto. La semejanza con el despliegue de términos como economía, Estado o sociedad es evidente. Cada una de estas tres palabras ha sido tan reificada como la cultura. Sin embargo, hay una diferencia: hoy ninguno de esos términos sugiere el opuesto exacto de lo que originalmente significó ni naturalizó lo que debía cuestionar. La paradoja de la cultura promovida por la antropología norteamericana es única. Una palabra desplegada en la academia para frenar las denotaciones racialistas generalmente se usa, hoy en día, con connotaciones racialistas, dentro y fuera de la academia. Una palabra destinada a promover el pluralismo usualmente se vuelve un tropo en los programas conservadores o en las últimas versiones liberales del proyecto civilizador. El relato de cómo sucedió no es sólo académico. Es el relato de un alejamiento de la política, el relato de una conceptualización cuyo despliegue negó sus condiciones de posibilidad.

La jugada política en la teoría que describí antes no fue necesariamente fatal, ni siquiera con las limitaciones mencionadas. Dentro de la academia la cultura pudo ser interpretada como un paso atrás con relación a la política; este paso hacia atrás pudo haber sido saludable si el espacio privilegiado que creó hubiera servido para hablar al poder, aunque fuera indirectamente. Desafortunadamente el péndulo nunca regresó. El espacio privilegiado se volvió un refugio. La cultura nunca salió para hablar al poder.

No estoy sugiriendo que los antropólogos socioculturales deberían volverse activistas políticos; tampoco los estoy culpando por evitar las posiciones políticas correctas. En lo que respecta a las organizaciones académicas la American Anthropological Association ha tomado más de una posición que puede ser descrita como políticamente progresista. Estoy dispuesto a aceptar mucho, pero sólo en terrenos políticos. Dentro de los términos de su historia de despliegue el concepto cultura fracasó en enfrentar su contexto. Lo que veo como un alejamiento de la política es inherente a ese despliegue y a los silencios que produjo. Los silencios en los que insisto no son políticos —aunque también hubo bastante de

ellos. Son silencios teóricos que escudaron a la teoría de la política o, mejor dicho, de lo político. Dos de ellos son muy dicentes: primero, el benigno tratamiento teórico de la raza; segundo, el fracaso en conectar raza y racismo en Estados Unidos y en otras partes, junto con la negativa relacionada a asumir como objeto etnográfico las relaciones entre negros y blancos en Estados Unidos.

Para Boas la raza era un hecho biológico. No necesitaba ser conceptualizada pero tenía que ser documentada. Entre esa cuidadosa documentación —en términos de la época, sin duda— y el desarrollo de un programa de investigación cultural la antinomia raza-cultura se realizó en el trabajo de Boas (Stocking 1982; Darnell 1998). Sin embargo, a medida que el determinismo biológico pareció desvanecerse del discurso público con la mengua del racismo científico, a medida que las definiciones decimonónicas de raza empezaron a ser cuestionadas en la academia y a medida que los antropólogos se subespecializaron, aún más, dentro de la disciplina la cultura y la raza tomaron caminos distintos (Baker 1998:168-187). El resultado es que hoy hay más confusión entre los antropólogos sobre raza que la que había a principios del siglo pasado.

Eugenia Shanklin (2000), quien hizo una cuidadosa inspección de los libros de texto en antropollogía de finales del siglo xx, señaló que “los antropólogos estadounidenses dan mensajes incipientes sobre el entendimiento antropológico de raza y racismo.” Haciendo eco del trabajo pionero de Leonard Lieberman y de sus asociados (1989, 1992) documentó las inconsistencias y lagunas que se combinan para hacer que la antropología “parezca ignorante, atrasada, engañada e indiferente” sobre raza y racismo.⁸⁷ ¿Deberíamos estar preocupados? Los antropólogos socioculturales también han propuesto montones de definiciones de cultura, tal vez su categoría favorita. No es una sorpresa que no estén de acuerdo en las definiciones sobre raza.

Sin embargo, esta respuesta a la sentencia de Shanklin sólo tiene sentido si reducimos las conceptualizaciones a meras definiciones. Si volvemos al núcleo conceptual que esboqué antes los dos casos son diametralmente opuestos. Detrás de las diferencias en las definiciones sobre cultura hay un núcleo de entendimiento de la noción compartido por la mayoría de los antropólogos socioculturales. Los debates sobre

87 El estudio de Lieberman sobre raza entre profesores de universidades norteamericanas que otorgan doctorado encontró que 31% de los antropólogos culturales y 50% de los antropólogos biológicos están de acuerdo con el enunciado de que “hay razas biológicas en la especie *Homo sapiens*.” Desde luego, los antropólogos biológicos no estuvieron de acuerdo en lo que cuenta como raza biológica.

las definiciones de cultura son, de hecho, batallas por el control de ese núcleo conceptual.⁸⁸ Lo contrario es cierto en relación con la raza: las divergencias en las definiciones revelan la falta de un núcleo conceptual.

La ausencia de un núcleo conceptual es verificable —a veces inadvertidamente— por numerosas entradas en la *Anthropology Newsletter* de octubre de 1997 y en números posteriores, cuando la American Anthropological Association (AAA) presentó su tema para 1997-1998, “¿Es ‘raza’? Antropología y diversidad humana.” La declaración que anunció ese tema y los debates subsiguientes confirmaron lo que ya hubiéramos podido concluir del trabajo de Lieberman: es evidente que falta algo parecido al núcleo que señalé para la cultura.⁸⁹

Me parece que las investigaciones de Lieberman y Shanklin confirman mi intuición de que pocas personas dentro de la antropología quieren tener control sobre el concepto de raza, excepto los políticamente ingenuos o los antropólogos biológicos conservadores. Es como si los antropólogos norteamericanos —especialmente, tal vez, quienes se consideran liberales en política— estuvieran preocupados por decir, sin rodeos, qué es raza, incluso como un asunto de debate intelectual. De la investigación de Shanklin y de las entradas de la *Newsletter* aprendemos mucho más sobre lo que no es la raza que sobre lo que sí es. Si existiera una opinión mayoritaria sobre un concepto de trabajo se reduciría a la siguiente declaración: la herencia biológica no puede explicar la transmisión de patrones de pensamiento y comportamiento. La cultura (y/o la práctica social) lo hace, incluyendo la transmisión de la creencia de que la herencia biológica desempeña ese papel.

Parecería una buena noticia, y lo es. En un contexto marcado por el racismo vale la pena repetir, en voz alta, esa afirmación tantas veces como sea posible, como insisten Shanklin y Yolanda Moses, quienes redactaron la declaración de la AAA. Sin embargo, con los antecedentes del despliegue de la cultura como un anticoncepto esa declaración nos lleva de regreso al punto de partida. En lo que respecta a la antinomia raza-cultura hemos regresado al punto de partida. Hemos reafirmado nuestra creencia en el

88 Los debates tienden a centrarse en el grado de integración de los patrones involucrados, el grado de conciencia sobre esos patrones dentro de las poblaciones que los comparen y la dimensión de los patrones. En ese sentido, tienden a orientar el núcleo conceptual en una dirección o en otra pero, al hacerlo, también lo refuerzan.

89 Las entradas de *Anthropology Newsletter* y los datos de Shanklin llevan a cuestionar si existe o no un consenso fundamental, incluso entre los antropólogos, sobre el dominio dentro del cual y por el cual se logra ese núcleo conceptual de la cultura.

núcleo conceptual. Pero, a pesar de ese núcleo, dentro de la antinomia la cultura es lo que no es la raza y ésta es lo que no es la cultura. En términos conceptuales no hemos ganado absolutamente nada en la relación raza-cultura, la tensión original que impulsó la conceptualización. Aún peor, de otra forma la cultura ha sido liberada de su medio original de concepción, de la tensión política que hizo necesario su despliegue. Puede funcionar sola. Se ha vuelto un refugio teórico.⁹⁰

Algunos pueden objetar la dureza de ese juicio. ¿Acaso no hemos aprendido que la raza es una “construcción?” En efecto, lo hemos aprendido. Sin embargo, este tema sólo afirma que la raza es un interés de investigación adecuado para los antropólogos socioculturales, como otro tipo de construcciones como lengua, historia, matrimonio, ritual, género o clase. Dice poco sobre cómo conceptualizar esta construcción particular, sobre los mecanismos específicos de su producción o sobre sus modos especiales de operación.⁹¹ Para decirlo en términos más simples, si la raza no existe, el racismo sí; y la mera acuñación de la raza como construcción nos da poco asidero con el racismo.

El trabajo de Shanklin verifica esa conclusión. Las menciones sobre racismo parecen más raras que las menciones sobre raza en los textos norteamericanos. La tendencia dominante en el asunto no es la divergencia sino la negligencia. Mientras no está de acuerdo en lo que es raza la antropología norteamericana usualmente pasa por alto las prácticas del racismo. Ese resultado era predecible. Los estudios sobre racismo por antropólogos norteamericanos son extremadamente raros. Sin duda, como recordó Roger Sanjek (1994:10) en la introducción a la antología que editó con Steven Gregory, hay algunos antropólogos “que nunca se alejaron [de la raza] en sus vidas o en su trabajo académico.” El trabajo de Sanjek (1998), como el de Gregory (1998) y otros, es una excepción obvia. Pero son excepciones. También lo son los trabajos sobre negros en Estados Unidos, aunque en este tema se pueden señalar unos cuantos títulos brillantes, sobre todo *The myth of the negro past (El mito del pasado del negro)*, de Melville J. Herskovits (1958). Sin embargo, el

90 Déjenme repetir que el asunto central no es una crítica de los silencios políticos. Al mismo tiempo, si mi crítica es legítima también es más políticamente relevante que una mera crítica de las posiciones políticas. El refugio teórico de la cultura hace muy difícil que la disciplina pueda tratar con el racismo.

91 Nótese que esta acuñación sólo pospone el tema de los marcadores biológicos y fenotípicos de las poblaciones humanas. Véase Memmi (2000) para una crítica de las definiciones de racismo —incluyendo sus ideas anteriores— que evita estas dimensiones fenotípicas y biológicas.

desplazamiento de Herskovits desde su proposición de que “[los negros] han absorbido la cultura norteamericana” hasta su celebración de una cultura afroamericana distintiva (Mintz 1990) revela, conmovedoramente, el dilema político del esencialismo cultural y augura la recaptura de la cultura por la raza.

El hecho de que los antropólogos tradicionalmente estudian gente en lugares remotos no basta para explicar estas bajas cifras. Desde hace mucho tiempo los indígenas norteamericanos han sido un objeto favorito de investigación de la antropología. En un artículo fascinante, desafortunadamente aún no traducido al inglés, Sidney W. Mintz (1971a) yuxtapuso la aversión de la antropología norteamericana hacia el estudio de las víctimas negras de la dominación blanca y su predilección por los “rojos.” Mintz hizo varias sugerencias para explicar esta extraña polaridad. Me gustaría insistir en una de ellas para que no se pierda entre líneas. Los indígenas se adaptaron muy bien al nicho del Salvaje. Los afroamericanos lo hicieron menos bien. Las razones combinadas son teóricas y políticas de la manera que he sugerido. Mientras que cada “cultura indígena” —con la complicidad del aislamiento forzado— pudo ser proyectada como una unidad de análisis distintiva es imposible describir o analizar los patrones de pensamiento y de comportamiento entre quienes pasan por negros en Estados Unidos sin referirse al racismo y sus prácticas. Sin esa referencia la antropología seguirá siendo irrelevante para la mayoría de los negros.⁹² Con esa referencia el péndulo se devolverá. La cultura tendrá que dirigirse al poder.

Un espacio liberal de Ilustración

¿Por qué el poder parece ser el escollo de la teoría antropológica en casi todos los puntos de este relato? Me parece que la suposición recurrente detrás de las dificultades y silencios que hemos encontrado sobre la cultura y la raza es la ilusión de un espacio liberal de ilustración dentro del cual

92 La relación entre la antropología y los negros de Estados Unidos se ha deteriorado mucho desde la época de la primera generación de estudiantes negros que Boas atrajo al campo disciplinario. Actualmente la cantidad de phds en antropología aumenta mucho más rápidamente que en otros campos; la mayoría de los diplomas va a mujeres. Sin embargo, mientras atraemos un número creciente de asiáticos, indígenas norteamericanos y latinos (excepto puertorriqueños, cuyo número es vergonzosamente bajo) los negros sólo recibieron 3.5% de nuestros títulos doctorales en 1999. Ese año el promedio nacional de negros en todos los campos fue 5.9%, excluyendo a las escuelas profesionales. Es claro que, en comparación con las disciplinas cercanas, la antropología se ha vuelto poco atractiva para los negros (Sanderon *et al.* 1999, 2000).

pueden ser evaluadas las palabras-como-conceptos, sin tener en cuenta su contexto de despliegue.

En la primera página del número de octubre de 1997 de la *Anthropology Newsletter* hay otro título: “La AAA dice a los federales que eliminen la ‘raza.’” La AAA recomendó a la Oficina de Administración y Presupuesto eliminar la raza de la Directiva 15 sobre “Estándares étnicos y de raza para las estadísticas federales y los reportes administrativos.” La razón fue que la raza y la etnicidad son indistinguibles y usualmente malentendidas y mal usadas. Por lo tanto, la Oficina de Censos debería dejar de clasificar a los estadounidenses con base en la raza. La AAA, reafirmando propuestas ya hechas por Ashley Montagu (e.g., 1974), sugirió que, primero, se acoplaran raza y etnicidad y, después, se eliminara la raza progresivamente.

El acoplamiento parece embarazoso: es probable que los informantes nativos sientan que no se es afroamericano de la misma manera que se es italoamericano, especialmente desde que la reconsolidación de la blancura ocurrió poco después de que Montagu hiciera su propuesta inicial (Jacobson 1998). Esta reconsolidación hace fácil reclamar la equivalencia de todas las alteridades y subsumir la raza bajo la etnicidad (véase el Capítulo 3). Sin embargo, como señalé en otra parte (Trouillot 1995:133), “No todos los guiones son iguales en la olla que no derrite. La segunda parte del conjunto —irlandés-americano, judío-americano, anglo-americano— siempre enfatiza la blancura. La primera parte sólo mide su compatibilidad con la segunda en un momento histórico dado.” Sólo cuando se confirma esa compatibilidad es posible volverse “étnico” en el contexto de Estados Unidos.⁹³ Allí, como en otras partes, la etnicidad y la raza necesitan ser conceptualizadas en conjunto (Williams 1989), no igualadas, empírica o teóricamente. Shanklin (2000), con razón, castigó a los autores de libros de texto que subsumen la raza bajo la etnicidad.

93 Los intentos por adecuarse a la regla del guión (e.g., afroamericano) o por evitarla (e.g., latino) a través de la mera manipulación de rótulos no reemplazan la necesidad de encontrar una equivalencia para la blancura que verifica el proceso de rotulación —véase Williams (1989) para uno de los tratamientos más complejos de los rótulos clasificatorios y de la identidad. Lo que importa en este asunto es cómo la construcción cambiante de la blancura intersecta con el mantenimiento de la brecha blanco/negro que estructura todas las relaciones raciales en Estados Unidos. Un indicador importante del futuro de las relaciones raciales en Estados Unidos es si una cantidad significativa de quienes ahora son llamados latinos o asiático-americanos —o una cantidad significativa de sus hijos “mezclados” con blancos— se vuelven blancos a prueba y, por lo tanto, refuerzan la estructura o no.

Moses implicó, correctamente, que el cambio de rótulo no tendrá sentido mientras “blanco” siga siendo una categoría incuestionada. Pero ¿realmente podemos borrar la blancura con un simple trazo de la pluma?

Una aseveración básica de la posición oficial de la AAA en 1997 es que el público está haciendo mal uso de las categorías étnicas, especialmente del concepto de raza. La antropología, que puede haber guardado silencio sobre la raza, tiene que reclamarla y proporcionar un concepto mejor y unificado para ilustrar al público. La única manera como podemos aceptar esta solución como la respuesta fundamental de la disciplina es asumir un espacio liberal de ilustración —un espacio ciego al mundo, aislado del desorden de la vida social, dentro del cual el concepto de raza pueda pasar a través de su propio proceso de limpieza intelectual y del cual emerja con la pureza necesaria para edificar un mundo demasiado social y político.⁹⁴

Las prácticas dentro de las cuales estos conceptos y categorías son movilizadas y llegan a la plena realización fueron dejadas fuera de la discusión de la Directiva 15. El problema con estos conceptos no es de exactitud científica, de su supuesta relación referencial con entidades existentes “allá afuera.” El meollo del asunto es el uso que se da a estas categorías, el propósito por el cual son movilizadas y las contiendas políticas que hacen necesaria esa movilización. En este asunto se entrelazan las vidas académicas, legas y políticas de los conceptos (Williams 1989).⁹⁵ No abordar esta superposición se reduce a asumir la impenetrabilidad del espacio privilegiado. Ese es un supuesto enorme; sin embargo, es común en la práctica antropológica, tanto que cubre el despliegue del concepto cultura.

Al separar raza y cultura Boas notó “los errores” de las teorías racia- listas. Al contrario de muchos de sus seguidores mencionó la discriminación racial en sus escritos académicos y en los que dirigió a una audiencia

94 La incapacidad de conectar teoría y práctica explica una cantidad de inconsistencias en la posición oficial de la AAA, donde hay un grupo de antropólogos negros. Todavía tenemos que pedir, sistemáticamente, a los administradores en las universidades de Estados Unidos que eliminen la raza o el color de los formatos de admisión de los estudiantes o de las discusiones sobre la vinculación de profesores.

95 Williams (1989:402) escribió: “La etnicidad, sin embargo, como la raza o la clase, junto con el sistema de clasificación asociado con ella en diferentes lugares, ha sido, y continúa siendo, producto combinado de clasificaciones científicas, legas y políticas. Como resultado los esfuerzos contemporáneos por entender qué rotulan estos conceptos y qué lugares marcan estos rótulos en los procesos de formación de identidad deben identificar *las suposiciones subyacentes a los lazos* entre sus significados legos, políticos y científicos” (cursivas añadidas).

popular (e.g., Boas 1945). Sin embargo, la estrategia fundamental fue desconectar raza y cultura en la antropología, no conectar raza y racismo dentro y fuera de la disciplina. Dentro de ese espacio de ilustración —y la cortesía que garantiza— Boas (1940:263) criticó los “intentos ambiciosos de [Conde Arturo de] Gobineau por explicar las características nacionales debido a la descendencia racial” (1940:263).

Es abrumadora la evidencia de que Franz Boas, el individuo, quiso ir más allá de ese espacio y de sus reglas de compromiso. Son bien conocidos su activismo y sus esfuerzos por llevar los resultados de su investigación al espacio público (Hyatt 1990). Al final de su vida, lleno de cicatrices por sus peleas institucionales y consternado por los horrores del nazismo, Boas pareció cuestionar la idea de que la verdad producida dentro de la academia puede ser, simplemente, proyectada al público sin una forma distinta de compromiso que implique una teorización de la relación entre los conceptos y el mundo.

Los ensayos recogidos póstumamente en *Race and democratic society* (*Raza y sociedad democrática*) (Boas 1945), leídos en orden cronológico y contra el telón de fondo de *Anthropology and modern life* (*La antropología y la vida moderna*) (Boas 1932), insinúan una progresión dual más que una ruptura fundamental. Desde, más o menos, 1925 a 1941 los temas —tanto como el cambio gradual en vocabulario— registran un desplazamiento desde la descripción de asuntos políticamente neutrales (e.g., raza en 1925, sentimientos de raza en 1932) a *categorías inherentemente políticas* (e.g., prejuicio en 1937, injusticia racial en 1937 y racismo en 1940). La introducción y la conclusión interrogaron el supuesto aislamiento de las instituciones académicas —y, por lo tanto, su mero papel como exportadoras de buenos conceptos. Boas se asombró de la dimensión de la influencia de los “demagogos” en el conocimiento académico y de los prejuicios y de la estructura institucional de la sociedad en general. “Una democracia fanática puede ser tan hostil a la libertad intelectual como un Estado totalitario” (Boas 1945:216). Sin duda, “la llama helada de la pasión de buscar la verdad por la verdad debe seguir ardiendo... Pero surge un nuevo deber. Ya no podemos mantener *la búsqueda de la verdad* como el privilegio del científico” (Boas 1945:1-2; cursivas añadidas). Si este no es un programa completo sí es lo más cerca de la realidad que llegó la antropología en la primera mitad del siglo pasado.

Como regla, sin embargo, la teoría en la antropología sociocultural nunca siguió esa dirección. Quizás la voluntad política faltaba en —o fue pobremente canalizada a través de— la disciplina como un sitio

institucional.⁹⁶ Muchos de quienes estaban menos dispuestos a aceptar la antropología como refugio —St. Clair Drake, Otto Klineberg, Allison Davis o Eugene King— nunca fueron sus tenores. Tal vez la necesidad de establecer la antropología como una “ciencia” objetiva limitó los términos del compromiso. Sería inútil dividir hoy los ancestros antropológicos con criterios maniqueos. El panfleto de Ruth Benedict sobre las *The races of mankind* (*Las razas de la humanidad*) (1943), en coautoría con Gene Weltfish, quien más tarde fue víctima del macartismo, fue prohibido por el ejército por “propaganda comunista” (di Leonardo 1998:196). Sin embargo, a pesar de su activismo antirracista Benedict rara vez cuestionó la evaluación implícita del avance blanco. Peor aún, el panfleto reprodujo, diestramente, algunos de los principios ideológicos dominantes de la época al separar razas “reales” (negros, caucásicos y mongoloides) de las menos reales (celtas, judíos, etc.), muchas de las cuales estaban formadas por blancos.⁹⁷ Boas nunca fue tan lejos como Montagu (1974, 1946, 1964), cuya pretensión de 1941 de que la raza era una falacia completa hizo de varias de sus construcciones un tema forzoso de investigación sociohistórica. En cualquier caso, el estudio de las “relaciones de raza” abandonado por la antropología siguió siendo competencia de la sociología —usualmente con la infortunada premisa de que la raza es un supuesto biológico. Insertada entre *The races of mankind* y *Race and democratic society* la mucho más influyente publicación de Gunnar Myrdal (1944), *An American dilemma: the negro problem and modern democracy* (*Un dilema americano: el problema negro y la democracia moderna*), señaló la absorción de la cultura por la raza y su captura gemela por los antropólogos en la arena pública. Myrdal consideró “la cultura negra norteamericana” como una distorsión patológica de la cultura norteamericana general (i.e., blanca).

La resonancia pública de las tesis de Myrdal sólo verificó una vieja división de trabajo en la academia, rara vez reconocida por los historiadores de la antropología (pero véase Baker 1998). El monopolio de la antropología sobre la palabra y el concepto de cultura sólo prevaleció cuando su uso fue restringido al nicho del Salvaje; cuando se trató de los negros salvajes en las ciudades, de los inmigrantes blancos o de la

96 Darnell (1998:274) citó una carta de 1947 de Kroeber a White en la cual el primero contrastó su interés casual en asuntos raciales con el de Boas, quien “pone tanta energía y fortaleza detrás de sus convicciones que tuve la impresión de que debe haber algo importante sobre las creencias.”

97 Benedict no sólo contribuyó a la reconsolidación de la blancura sino que, también, reafirmó la brecha entre ciencia y contexto que Boas había comenzado a cuestionar.

mayoría de la población otros científicos sociales, como politólogos o sociólogos —sobre todo la Escuela de Chicago—, tomaron la delantera. Sus diferentes nociones de cultura a veces desafiaron la brecha boasiana entre raza y cultura. Pero incluso cuando los no antropólogos aceptaron la brecha boasiana la política de la raza y de la asimilación y la creencia en el excepcionalismo norteamericano condujeron a estos académicos a enfatizar la “cultura norteamericana blanca” asumida por Myrdal.

Decir que los sociólogos acuñaron el concepto equivocado o que distorsionaron el concepto adecuado para un público en general obsesionado con la raza es no entender el asunto. La persona política y la carrera profesional de Clark Wissler ilustran cuánto de estos desarrollos públicos provino de las ambigüedades teóricas de la antropología. Después de obtener un doctorado en psicología Wissler se dedicó a la antropología cultural y se convirtió en una figura importante en ese campo con lazos con Boas, Kroeber, Lowie y Mead, cuyas investigaciones contribuyó a financiar.⁹⁸ Sus escritos sobre áreas culturales y sobre las “culturas indígenas norteamericanas” se adecuaron, en líneas generales, al paradigma boasiano. Cuando Wissler enfocó su mirada en la “cultura euroamericana,” en cambio, su manejo conceptual revela la dimensión de la sobreposición de ambigüedades conceptuales y políticas. Identificó tres “supercaracterísticas principales” de “nuestra cultura [norteamericana],” una de las cuales era la práctica del sufragio universal y la creencia de que el voto es uno de los “derechos inalienables y sagrados del hombre” (Wissler 1923:10). Esta propuesta, extraña en muchos sentidos, se vuelve sospechosa cuando recordamos que Wissler escribió estas líneas en una época cuando casi cuarenta Estados tenían leyes contra la miscegenación y cuando el abuelo, los escrutinios y las leyes sobre alfabetismo —entre otros rasgos del aparato Jim Crow⁹⁹— impedían votar a la mayoría de los negros en el sur de Estados Unidos.

La posición de Wissler se volvió conceptualmente extraña y políticamente más clara en su discusión de la relación entre raza y cultura —un tema “donde todo el mundo debe tener cuidado.” Apoyó su reserva sobre la miscegenación evocando el sufragio universal, ese principio básico de “nuestra” cultura norteamericana. Wissler (1923:284) escribió:

98 Wissler enseñó antropología en Columbia por recomendación de Boas y también en Yale. Fue curador principal en la División de Antropología del Museo Americano de Historia Natural.

99 *Nota del traductor:* las llamadas leyes Jim Crow fueron disposiciones estatales y federales de segregación racial en Estados Unidos entre 1876 y 1965.

...si se puede mostrar que, bajo condiciones favorables, los negros pueden jugar una parte equivalente *en la cultura de los blancos* aún es adecuado cuestionar la conveniencia de una participación conjunta de esa clase (cursivas añadidas).

El primer tema es susceptible de “tratamiento científico;” el segundo sólo depende de “las preferencias de la mayoría de los individuos interesados” (Wissler 1923:287). En otras palabras, la miscegenación no era un tema de estudio antropológico sino un asunto político que debía resolverse por el sufragio universal.

Puede no parecer sorprendente que el mismo Wissler, quien agradeció a los miembros de la Galton Society en el prefacio de su libro sobre la cultura por “muchas sugerencias iluminadoras,” también fue miembro del Comité Ejecutivo del Segundo Congreso Internacional de Eugenesia en 1921 y del Consejo Consultivo de *Eugenics, A Journal of Race Betterment* hasta 1931, por lo menos.¹⁰⁰ Probablemente Wissler influyó para que Melville J. Herskovits escribiera en *Eugenics*, donde este último hizo una refutación cortés de quienes veían la mezcla interracial como una receta para obtener mutantes indeseados (Davenport *et al.* 1930).¹⁰¹

100 El Congreso de 1921 ayudó a lanzar la *American Eugenics Society*, cuya revista *Eugenics* fue publicada por Galton Publishing. La Galton Society —de la que Wissler fue miembro— fue fundada en 1918 en la casa del futuro supervisor de Wissler en el museo, Henry Fairfield Osborn, por el racista y anticomunista declarado Madison Grant, autor de *The passing of the great race (La caída de la gran raza)*. Aunque no todos los eugenistas eran racistas declarados y aunque el movimiento tuvo prestigio académico por poco tiempo ambas sociedades fueron dominadas por figuras como Grant, Stoddard y Davenport, cuyo racismo no puede ser cuestionado, a pesar de las referencias académicas de algunos (Allen 1995; Kamin 1995).

101 El género es una parte inherente de ese relato. La obsesión de Davenport sobre la potencia de la sangre negra y las pesadillas de Stoddard con esclavos haitianos violando mujeres blancas lo demuestran. La refutación de Herskovits cayó por la escotilla de la “ciencia.” No podemos responder con certeza si la mezcla desacredita las cualidades de las razas “superiores” puesto que el conocimiento de la biología está en su infancia y las poblaciones mundiales contemporáneas ya son producto de la mezcla de razas. Por lo tanto no hay razón para estar “excesivamente alarmado” (Herskovits, citado por Davenport *et al.* 1930:59). Compárese con la respuesta de Frank H. Hankins sobre el mismo asunto. Unos pocos años más tarde Herskovits y Wissler participaron en el libro de lecturas *Making mankind (Haciendo la humanidad)*, editado por Baker Brownell (Wissler *et al.* 1929).

No estoy diciendo que Wissler fue un representante estándar de los boasianos —si existió algo así.¹⁰² Estoy diciendo que sus posiciones no sólo demostraron la incapacidad de producir *una respuesta teórica clara a las prácticas racistas* desde el espacio creado por los boasianos sino, también, la posibilidad de arruinar la cultura como un anticoncepto, desde dentro (Wissler/Benedict) y desde fuera (desde Davenport y Myrdal hasta Murray y Harrison). El espacio entre la política y la “ciencia” que usó Wissler fue creado por los dos desplazamientos descritos que aislaron, totalmente, a la cultura (mejor abordada desde la academia) de asuntos del poder, incluyendo el racismo, y la hicieron relevante sólo para el mundo situado alrededor de los muros de la Liga de Hiedra.¹⁰³ La posición de Wissler pudo ser teóricamente consistente con la mayor parte de la antropología boasiana, justo como las prácticas racistas actuales bien pueden aceptar la creencia de que la “raza” es una construcción. Un clima político que mezcla el nativismo con el excepcionalismo también es parte del relato del camino de la cultura hacia el esencialismo.¹⁰⁴ Aunque los norteamericanos no tienen el monopolio del excepcionalismo o el esencialismo hay una mezcla específica de los dos en las ciencias sociales de Norteamérica. Tomo de Dorothy Ross (1991) la idea de que la particularidad norteamericana es una confluencia de tres tendencias: una confianza metodológica en los modelos de las ciencias naturales, una confianza política en el individualismo liberal y una confianza política en el excepcionalismo norteamericano. El liberalismo y el excepciona-

102 Wissler tenía un grado en psicología (Wissler 1901). Algunas de sus afirmaciones contradijeron las de Boas sobre la herencia biológica pero, por lo menos, muchos antropólogos culturales no sabían que sus posiciones y afiliaciones eran públicas. Stocking (1982:217, capítulo 3 *passim*), quien señaló los lazos de Wissler con el movimiento eugenista, a regañadientes le otorgó una apariencia de neutralidad en la pelea institucional que opuso a los boasianos con los antiboasianos en las primeras dos décadas del siglo xx. Estoy de acuerdo con la interpretación de Stocking pero añadiría que las restricciones en los términos del debate permitieron que Wissler mantuviera la sospecha de “neutralidad” que lo volvió un agente de poder institucional (cf. Cole 1999:251-253).

103 La “reacción científica contra la antropología cultural” (Stocking 1982) y, sobre todo, el discurso eugénico publicitado por individuos como Davenport (1930) puede ser vista como el uso político —a veces exitoso— de una supuesta neutralidad científica para derrotar el concepto de cultura en la esfera pública. Véase la mayoría de los artículos y las cartas de los lectores en *Eugenics* de 1929 a 1931.

104 Agradezco a Richard G. Fox por hacerme notar el papel del excepcionalismo en las primeras décadas del siglo xx.

lismo permean la manera como Benedict rechazó el racismo como una aberración de la democracia norteamericana.¹⁰⁵

Los continuadores de Boas, inspirados de diversas maneras por la confluencia de estas tendencias, contribuyeron a reforzar el aislamiento del espacio que él creó para la cultura, especialmente desde que se solidificó la disciplina de la antropología. Las actuales reacciones de muchos antropólogos sobre lo que consideran usos inadecuados del concepto cultura descansan en la misma suposición; peor aún, la nutren. La declaración, bastante común, de que los antropólogos deberían recapturar la palabra cultura anima la creencia en ese espacio impenetrable. Si la cultura puede regresar adonde pertenece, el mundo sería edificante. Pero ¿quién puede decir adónde pertenece la cultura?

El deseo de ocupar un espacio privilegiado de ilustración es una característica frecuente, aunque no exclusiva, del liberalismo filosófico y político; hace eco de las ideologías dominantes de la sociedad norteamericana, sobre todo la voluntad de poder. El liberalismo quiere que exista un mundo de sujetos individuales de libre albedrío apenas estorbados por los arreos estructurales del poder. A esto sigue la dudosa proposición de que si los individuos ilustrados en verdad pueden unirse en su espacio ilustrado podrían cambiar la “cultura” o la “raza” y liberar a otros individuos con libre albedrío de sus engaños colectivos. Pero ¿el racismo es un engaño sobre la raza?; ¿el racismo hace notoria a la raza? Ese es el meollo del asunto.

Albert Memmi (2000:143) puede haber sido el primer académico en proclamar, en voz alta, que “el racismo siempre es un discurso tanto como una acción,” una actividad estructurante con propósitos políticos. Memmi señaló que el contenido semántico y la evidencia científica importan menos que la denuncia de ese propósito.¹⁰⁶ En el mismo sentido Etienne Balibar (1991) preguntó cómo podemos eliminar algunas de las prácticas del poder enraizadas en identidades ambiguas cuando no

105 En su notable libro *Whiteness of a different color* (*Blancura de un color diferente*) Jacobson (1998) hizo una crítica mordaz de Benedict —entre otros— exactamente en esos términos. Una interpretación más compasiva puede encontrarse en di Leonardo (1998:183-190, 194-196). Boas vaciló sobre el excepcionalismo norteamericano hasta el final de su vida, cuando fue capaz de afirmar, en voz alta, que el racismo era constitutivo de la democracia norteamericana (e.g., Boas 1945).

106 Memmi (2000:95) escribió sobre quienes sostienen ideas racistas: “Podemos denunciar su información como falsa o revelar que es un pseudo conocimiento... No hay diferencia.” En el mismo sentido Haroun Jamous advierte que es un grave error ver el racismo como el engaño colectivo de un grupo de sujetos o de un grupo sujeto.

estamos de acuerdo con la política de estas prácticas. Balibar argumentó que no podemos deshacernos de estas prácticas a través de la represión, esto es, prohibiendo algunas clases de pensamientos o de hablas; tampoco podemos deshacernos de ellas a través de la predicación, esto es, por la mera infusión de nuevas clases de pensamientos y de hablas.

No necesitamos devaluar la importancia del pensamiento y del habla para reconocer que la solución básica que la teoría antropológica ha tendido a proponer para los problemas que muchos antropólogos quieren genuinamente resolver es la infusión de nuevos tipos de palabras.¹⁰⁷ La reducción de conceptos a palabras ha empeorado desde la apuesta boasiano temprana hasta las recomendaciones sobre raza o cultura —por eso ha ocurrido la fetichización de la “cultura” en detrimento de su núcleo conceptual. Ha aumentado la distancia entre la teoría y su contexto de despliegue, y no sólo dentro de la antropología. Ahora las presiones para encontrar refugio en un espacio privilegiado de ilustración donde las palabras estén protegidas y, a su vez, protejan a sus escritores son mucho más grandes que en la época de Boas (véase el Capítulo 6).

Ese espacio no existe. Los conceptos con los cuales trabajamos toman vida propia una vez han sido lanzados; siguen trayectorias que no siempre podemos predecir o corregir. Podemos ponerlos en órbita, diseñarlos teniendo en mente una dirección que, sabemos, será desafiada dentro y fuera de la academia. Aún entonces no hay garantía de que el significado final será el nuestro; sin embargo, sin una atención de ese tipo al contexto más amplio de despliegue es más probable que las palabras que encapsulan nuestros conceptos se vuelvan irrecuperables. Eso, me parece, es lo que ha sucedido con la “cultura.”

¿Fuera de órbita?

Continúa el debate sobre cuánta distancia pueden tomar los antropólogos de su propio medio. No necesitamos aceptar los términos usualmente esencialistas de ese debate para reconocer que el concepto cultura, como lo he sintetizado en este libro, no es exclusivamente norteamericano sino universalista en sus supuestos y pretensiones. También debemos reconocer que su despliegue hace eco del voluntarismo característico de las ideologías liberales que permean la sociedad de Estados Unidos.

107 La relexificación política —el simple reemplazo de palabras viejas por nuevas— también es central en las estrategias de la “corrección política.” Estas estrategias, aparte de exigir un debate público, también dependen de un espacio privado ilustrado donde las elites políticas e intelectuales puedan decidir qué palabras podemos usar los demás.

Mientras los antropólogos debatían sobre la cultura dentro de su espacio privilegiado la palabra y el concepto fueron puestos en órbita en el mundo exterior —sobre todo por no antropólogos.

Esa posibilidad fue basada en un despliegue académico que negó la historización del objeto de estudio. La cultura hubiera sido más difícil de desplazar si hubiese permanecido atada a la antinomia raza-cultura, incluso con rodeos como los del Boas temprano —manteniendo, por lo tanto, un compromiso con la biología o con los antropólogos biológicos—, o, más importante, si su despliegue antropológico hubiese obligado a hacer referencias a procesos sociohistóricos —como los mecanismos de desigualdad. Lanzada en algún camino conceptual, todavía pudo haber sido atrapada en órbita. Pero como entidad auto-generada, singularizada y esencializada fue, literalmente, tomada por cualquiera.¹⁰⁸

La complejidad de los debates privados de los boasianos (Brightman 1995; Darnell 1997) no fue inmediatamente accesible al público en general. Incluso dentro de la disciplina los grupos de especialistas integraron partes diferentes de un vasto corpus y sólo heredaron secciones de un programa cada vez más amplio. Mientras algunos antropólogos cuestionaron, con éxito, el determinismo biológico en lo que respecta al comportamiento grupal algunos antropólogos biológicos lo pudieron haber reforzado respecto al comportamiento individual.¹⁰⁹ La separación de raza y cultura anunciada por Boas, el más importante propósito público del concepto cultura, se filtró, lentamente, a algunos sectores de la ciudadanía (Baker 1998). Para entonces se había convertido, para todo propósito práctico, en un mero asunto de terminología. El racismo no sólo sobrevivió a los boasianos; los sobrevivió bastante bien. Peor aún, convirtió a la cultura en un accesorio.

108 Eric Wolf (1999:19) expresó una proposición similar: “Adherida a una noción de ‘cultura’ como un aparato mental autogenerado y autoimpulsado de normas y reglas de comportamiento la disciplina ha tendido a despreciar el papel del poder en la construcción, mantenimiento, desmantelamiento o destrucción de la cultura. Enfrentamos una situación de ingenuidad complementaria por la cual la antropología ha enfatizado la cultura y descontado el poder mientras la ‘cultura’ fue descontada, hace ya tiempo, en las otras ciencias sociales hasta que llegó a ser un eslogan en los movimientos para alcanzar reconocimiento étnico.”

109 Para que no se piense que estoy singularizando a la antropología biológica como chivo expiatorio déjenme recordar que muchos antropólogos biológicos —incluyendo a la mayoría de quienes creen en la existencia de razas biológicas— fueron entrenados en departamentos con cuatro subcampos dominados por culturalistas. El asunto real es cómo la antropología conecta cultura y racismo, no las fronteras biológicas de la raza.

Aunque el concepto cultura ayudó a cuestionar la relevancia teórica de la raza en algunos círculos cultos, no afectó al racismo en la esfera pública. Como mucho, el racismo que evoca el determinismo biológico simplemente hizo campo a un racismo paralelo enraizado en el esencialismo cultural. A veces las dos formas de racismo se contradicen. Con más frecuencia se refuerzan, dentro y fuera de la academia. Los determinismos biológicos de un Charles Murray o un Vincent Sarich implican una noción esencialista de la cultura sin la cual no se sostiene el paquete biológico. Muchos de los capítulos de *Culture matters* implican una postura esencialista en conjuntos raciales, religiosos o geoétnicos proyectados como aislados culturales. En vez del efecto cultura versus raza que Boas esperaba muchas personas en la sociedad norteamericana ahora abrazan una ideología de la cultura como raza que se está propagando, rápidamente, al resto del mundo.¹¹⁰

La cultura se ha convertido en un argumento para una cantidad de posiciones políticas conservadoras y se le han dado usos que bastantes antropólogos cuestionarían, desde la desaprobación de adopciones interraciales hasta la necesidad de representación política basada en el color de la piel. También ha revivido, con mucho menos críticas de los antropólogos, versiones sobre la carga del hombre blanco. La defensa del “argumento cultural” ahora tiene precedentes en la jurisprudencia de Estados Unidos. La “cultura del bienestar” es una frase favorita de los expertos en todas partes. Desde que en la década de 1970 Edward Banfield (1974) hizo de algunos atributos sociales de las clases trabajadoras y bajas un asunto de elección cultural la cultura se volvió la explicación preferida de la desigualdad socioeconómica, dentro y entre los países. A lo largo de esta trayectoria pública han aumentado las connotaciones conservadoras y racialistas de la “cultura.”¹¹¹

110 Sólo señalaré algunos marcadores. El reporte Moynihan fue una apropiación explícita del determinismo cultural con una inclinación racialista en el espacio público norteamericano (pero la senda retrocede hasta Myrdal). En la década de 1980 el político David Duke lanzó una campaña racista en defensa de la “cultura Occidental.” En la primavera de 2000 la serie del *New York Times* “Cómo se vive la raza en Estados Unidos” documentó, inadvertida pero totalmente, la ecuación de raza y cultura en todas las esferas de la vida norteamericana.

111 La senda de papel es enorme. Como ejemplos véanse:

- “Cortes: diciendo que los valores culturales llevaron a una mujer a tratar de matar a sus hijos los abogados recordarán un episodio de 1985.” *Los Angeles Times*, 17 de febrero de 2000.
- “Hermanos bajo la piel. ¿Por qué la adopción transracial se considera una mala idea?” *The Independent*, 9 de enero de 2000.

El uso políticamente conservador de la cultura y las versiones liberales tardías sobre la carga del hombre blanco tienen raíces teóricas en la antropología: primero, en el desenfrenado poder explicativo que muchos antropólogos otorgaron a la cultura; segundo, en el uso de la cultura para delinear unidades de análisis cada vez menores. Estas delimitaciones (“la cultura de la ciencia,” “la cultura de la academia,” “la cultura política,” etc.) hacen menos relevantes el concepto de sociedad y el campo de las relaciones sociales, analítica y políticamente, que cualquier tema estudiado. El orden social no necesita ser analizado, por no decir que se necesita actuar sobre él; sólo necesitamos cambiar las subculturas moralmente dudosas o políticamente ineficaces. En una escala diferente, pero de una manera similar, ahora el peso del Atlántico Norte puede ser formulado como el deber de llevar la ilustración del liberalismo protestante al resto del mundo (Harrison y Huttington 2000).¹¹²

Muchos antropólogos culturales están consternados por estos usos, que descubrieron demasiado tarde, en cualquier caso.¹¹³ De hecho, pocos no antropólogos se toman el trabajo de preguntarnos qué queremos decir

-
- “El laberinto burocrático engendra la frustración, la cultura de la violencia y la pobreza. Debe convertirse en esperanza, en oportunidad.” *Denver Rocky Mountain News*, 31 de julio de 1995.
 - “Un sistema de asistencia social quebrado amenaza quebrar la sociedad norteamericana.” *The San Diego Union-Tribune*, 4 de septiembre de 1995.
 - “Doblan las campanas porque la legislación sobre asistencia social enfrenta decisiones difíciles a medida que Colorado mueve a los pobres al mercado de trabajo.” *Denver Rocky Mountain News*, 29 de diciembre de 1996.
 - “Existe poca evidencia de que el trabajo a cambio de asistencia social conduce a trabajos de tiempo completo.” Serie: ¿Funciona el trabajo a cambio de asistencia social? *The New York Times*, 12 de abril de 1998.
 - “El trabajo de reforma de la asistencia social sólo ha comenzado.” *The San Francisco Chronicle*, 10 de enero de 1999.
 - “Los receptores de larga data de asistencia social enfrentan muchos desafíos en nuevos trabajos.” *The Buffalo News*, 6 de junio de 1999.
 - “Giuliani proclama éxito en su promesa de frenar la asistencia social.” *The New York Times*, 29 de diciembre de 1999.

112 Doy gracias a Brackette Williams, cuya crítica temprana del “multiculturalismo” (Williams 1993) y sus comentarios recientes a este artículo me ayudaron a expresar este asunto.

113 Shanklin (2000) parece sorprendida por las opiniones negativas sobre la antropología que descubrió en su estudio de la opinión pública. Sin embargo, la blancura de la disciplina (extrema entre las ciencias humanas y hecha más flagrante por los objetos de estudio favoritos de la antropología), los despliegues conservadores y esencialistas de la cultura y la casi total desconexión entre la antropología como práctica teórica y

por cultura puesto que usualmente se asume que, de todas maneras, nuestra habilidad está limitada a las culturas del nicho del Salvaje. Desde principios de la década de 1980 una vibrante discusión en economía se ha centrado en la relación entre la cultura y el desarrollo (e.g., Mayhew 1987; Buchanan 1995), con poca participación de los antropólogos. Usualmente somos dejados de lado en los debates de los círculos que establecen las políticas sobre multiculturalismo que se acepta que son, “realmente,” sobre raza. Cuando se nos pide compromiso lo rechazamos, prefiriendo el aislamiento de nuestro lugar de ilustración. Incluso dentro de la academia estamos perdiendo terreno frente a los estudios culturales en el debate sobre la apropiación de la palabra cultura, una pérdida que parece irritar a algunos de nosotros aún más que la captura política de la palabra por el mundo exterior. Seguimos diciendo a todos: están equivocados. Pero mucho de ello lo tomaron de nosotros —no sólo a través de nuestra epifanía de la cultura sino, también, a través de la manera como nos aferramos a un espacio donde nos sentimos conceptualmente seguros. La antropología tiene que aceptar parte de la culpa si algunos afrocentristas hoy creen que un muchacho del centro de Chicago está más cerca, culturalmente, de un bosquimano del Kalahari que de su contraparte blanca en la parte norte de la ciudad y si las desigualdades entre los dos son adscritas a la cultura, a pesar de lo mal definida que pueda estar.

Adieu, cultura

La culpa no es suficiente; tampoco es la actitud más efectiva. Necesitamos soluciones. No vendrán de un solo individuo o grupo sino del compromiso colectivo de la disciplina con el contexto dentro del cual operamos. No hablo de un compromiso político, un asunto de elección individual. La principal respuesta de la antropología como disciplina no puede ser una declaración política, a pesar de lo tentadora o necesaria que sea esa solución en circunstancias críticas. Aunque el principal contexto de nuestra práctica como profesionales sigue siendo el mundo académico el contexto final de su relevancia es el mundo exterior, usualmente comenzando con el país donde publicamos más que con el país sobre el cual escribimos.¹¹⁴ No estoy sugiriendo que los antropólogos abandonen la teoría por el

los despliegues públicos de conceptos e imágenes llevan a un desastre de relaciones públicas. La sorpresa es que la imagen no es peor.

114 Dado el poder de Estados Unidos es obvia la responsabilidad relativa de quienes escribimos allí.

discurso político; estoy pidiendo una teoría consciente de sus condiciones de posibilidad, incluyendo la política de su alrededor.

El siglo XIX produjo un modelo particular de las relaciones entre academia y política basado en una supuesta diferencia de naturaleza entre prácticas científicas y sociales. Aunque, a veces, este modelo fue desafiado continúa dominando la vida académica del Atlántico Norte. Acaso la alternativa más visible surgió en la década de 1960 y sigue viva bajo varios atuendos, incluyendo algunas tendencias de la política de la identidad. Ese modelo alternativo niega la autonomía y la especificidad de la vida académica y de la investigación. Resuelve el problema de la relación entre la academia y la política uniéndolas: la ciencia es política y la teoría es insurgencia. Hacemos política en el salón de clase o en las revistas académicas. No necesitamos problematizar una relación entre la academia y su contexto porque las dos entidades son lo mismo, excepto que la primera es una versión disfrazada de la segunda.

Ninguno de estos modelos es convincente. Mientras el primero asume un espacio liberal de ilustración donde los conceptos pueden ser limpiados por los académicos el segundo menosprecia las reglas específicas de compromiso de la academia y el poder relativo de diferentes locaciones institucionales. Perniciosamente permite que los académicos reclamen el capital social de la relevancia política mientras se confortan en su espacio privilegiado. Sin embargo, los conceptos afilados en la academia se vuelven muy problemáticos en su despliegue no académico, independientemente de su inclinación política en su contexto inicial y muchos antropólogos actuales se sentirían incómodos con el papel que la “cultura” ha venido a jugar en la política y por cuán poca influencia tienen ahora sobre su uso. Una gran esperanza detrás de este libro es que los antropólogos pueden explorar, juntos, la posibilidad de un tercer modelo de compromiso que refleje nuestra conciencia del verdadero poder y los límites de nuestra posición como académicos.

Ningún individuo, en particular, puede o debe definir ese modelo; sin embargo, aventuro decir que su elaboración colectiva requiere una reflexividad responsable. En verdad hablamos desde un espacio privilegiado pero ese privilegio es, fundamentalmente, institucional, menos enraizado en nuestra sabiduría individual o colectiva que en los escudos económicos y administrativos que rodean a la academia. Dentro de las democracias del Atlántico Norte, acaso imperfectas, somos pagados para expresarnos con relativamente pocos riesgos personales y debemos usar ese privilegio, de manera responsable pero completa, para que nadie nos lo quite. Para los antropólogos culturales, en particular, una reflexividad

responsable incluye la conciencia de que constituimos una fuente básica de conocimiento “experto” sobre poblaciones no europeas en cualquier parte y que el conocimiento que producimos importa mucho más afuera que adentro de la disciplina.

Hasta tanto se manifieste, con fuerza, un compromiso colectivo que haga uso de esta reflexividad ¿qué hacemos con la cultura? Si el relato contado en este libro es acertado la antropología perdió esa palabra por un futuro previsible. Reconocerlo no es admitir la derrota;¹¹⁵ más bien, es enfrentar la realidad de que no existe un espacio privilegiado dentro del cual los antropólogos, solos, puedan rehacer el mundo. Ahora la cultura está en una órbita donde sólo podemos perseguirla con una empresa conservadora, un romance de retaguardia con un pasado inventado cuando la cultura realmente significaba la cultura —como si la cultura alguna vez significó sólo la cultura. Si los conceptos no son palabras entonces Brightman (1995) está en lo cierto cuando afirma que las estrategias de “relexificación” tampoco son útiles.¹¹⁶ Hay un núcleo conceptual que defender pero esa defensa no tiene que estar atada a una palabra que el público, en general, esencializa con base en nuestra propia fetichización.¹¹⁷ Necesitamos abandonar esa palabra mientras defendemos, con firmeza, el núcleo conceptual que alguna vez encapsuló. Necesitamos usar el poder del lenguaje etnográfico para expresar los componentes de lo que llamábamos cultura.

Con bastante frecuencia la palabra cultura enturbia, en vez de dilucidar, los hechos que deben ser explicados. Añade poco a nuestra descripción de los flujos globales que caracterizan esta época o a nuestro entendimiento de su impacto en poblaciones localizadas —especialmente desde

115 Mi solución no es pasiva pero es rotundamente antivoluntarista: no cambiamos el mundo simplemente pretendiendo que es diferente. Al evaluar, correctamente, el balance de fuerzas recurro a la noción de Gandhi de lucha prolongada y a la de Gramsci de guerra de posiciones.

116 Es fútil inventar una nueva palabra si el problema central está en los términos del compromiso; es como renombrar una moneda sin prestar atención a la producción y a los términos del intercambio. Aunque me parece útil la crítica de Brightman (1995) a la relexificación y a la amnesia disciplinaria me pregunto si su unión de la mayoría de las críticas de la cultura bajo la “relexificación” no oculta importantes avances conceptuales. No siempre la relexificación puede prevalecer sola; también puede ser índice de un debate conceptual.

117 Wolf (1999) resumió poderosos argumentos para la defensa del núcleo conceptual —más que para la defensa de la cultura como unidad de análisis. Sin embargo, no estoy de acuerdo con su ecuación implícita entre palabra y concepto porque es desmentida por su propio trabajo, incluyendo algunos de los casos tratados en ese libro.

que la globalización se ha cosificado más rápidamente que la cultura. Las expresiones que sólo siguen la corriente —como “cultura global” o “cultura mundial”— tienen poco poder metodológico. Su efectividad metodológica e, incluso, descriptiva todavía tiene que ser demostrada. Palabras como estilo, gusto, cosmología, *ethos*, sensibilidad, deseo, ideología, aspiraciones o predisposiciones describen mejor los hechos que necesitan ser estudiados porque tienden a limitar mejor el rango de rasgos y patrones cubiertos y están —por lo menos en su uso actual— más fundadas en los detalles que describen pueblos vivos, situados históricamente y localizados.¹¹⁸ En realidad estas palabras permiten un mejor despliegue del núcleo conceptual al cual me aferro.

¿Ganamos o perdemos cuando describimos los enfrentamientos entre *beurs* y jóvenes blancos en Francia como un enfrentamiento entre la cultura árabe (o musulmana) y la francesa (u Occidental)? ¿Qué tan cerca queremos estar del choque de civilizaciones de Huntington? ¿La propagación de McDonald's en Francia o China es una prueba de la globalización de la cultura norteamericana —sea lo que sea? Podemos ser más precisos explorando cómo exitosos capitalistas norteamericanos exportan los gustos de consumo de la clase media norteamericana. Quizás querremos investigar cómo las corporaciones de Estados Unidos —usualmente dominadas por hombres blancos— venden formas de hablar, códigos de vestido y estilos de desempeño desarrollados en las ciudades norteamericanas bajo condiciones de segregación como “cultura negra.” La “cultura negra” que ahora se promueve, mundialmente, es un producto reciente de las industrias del entretenimiento y el espectáculo basado en un cuidadoso reempacamiento de estos estilos con propósitos comerciales. ¿Cuáles son los mecanismos a través de los cuáles estas formas y estilos son aceptados, rechazados o integrados en el sur de Estados Unidos, en el resto del mundo anglófono, en África, en Brasil o el Caribe o en vecindarios europeos que tienen grandes números de inmigrantes africanos? Podemos estudiar cómo la expansión y consolidación del mercado mundial de bienes de consumo alimenta una “producción global de deseo” más que crea una “cultura global.” ¿Qué fuerzas y

118 “Un asunto básico es cuánto, cómo y por qué se desarrollaron patrones que pueden ser sostenidos ideacionalmente —lo que (¿llamábamos?) llamamos ‘rasgos culturales’— entre grupos específicos localizados en tiempo y espacio de una manera peculiar. El trabajo de campo nos ayuda a tratar con ‘cuánto’ se logran estos patrones, pero también necesitamos demostrar cómo se logran. No podemos ignorar las preguntas sobre el ‘por qué’ de los orígenes, las causas o las posibles alternativas a la explicación de esos patrones” (Wolf 1999:47-49).

factores ahora reproducen la misma imagen de la buena vida en todo el mundo y empujan a los individuos en sociedades muy diferentes a desear los mismos bienes? Querremos preguntar cómo la ola actual de disculpas colectivas por los pecados históricos está impulsada por la producción de nuevas sensibilidades y subjetividades y por la presencia virtual de un coro griego ahora llamado, ingenuamente, “comunidad internacional” (Trouillot 2000). La producción de estos nuevos sujetos, el surgimiento de nuevas fuerzas y nuevos sitios, hace que sea crecientemente peligroso colgar nuestro destino teórico de una sola palabra, sobre cuya trayectoria no tenemos control alguno.

Abandonar la palabra “cultura” liberaría a los practicantes desde dentro de todos los subcampos de la disciplina y mejoraría el diálogo entre los antropólogos socioculturales, los arqueólogos y, especialmente, los antropólogos biológicos. Estos últimos no tendrían que encontrar la “cultura” en el comportamiento de los humanos o de otros primates; más bien, tendrían que especificar cómo la biología establece patrones en instancias particulares de cognición, volición y actividad entre los grupos —humanos o de otra clase— que estudian y detallar cómo las construcciones simbólicas informan estos patrones. Los debates se centrarían en especificidades, no en generalidades. Sin duda, los antropólogos encontrarán que esas especificidades pueden abrir nuevas discusiones al establecer lazos entre las fronteras disciplinarias.

Ashley Montagu (1964:27), quien urgió a sus colegas en la antropología física a abandonar la palabra “raza,” escribió que “el significado de una palabra es la acción que produce,” sugiriendo que las únicas razones para desplegar los términos raciales eran políticas. Los antropólogos socioculturales necesitan demostrar un coraje similar. El valor intelectual y estratégico de la “cultura” depende ahora, como entonces, del uso y del contexto histórico (Knauff 1996:43-45). Actualmente no hay razón para encerrar algún segmento de la población mundial dentro de una sola cultura delimitada e integrada, excepto por cuarentena política. Entre menos se permita que la cultura sea un atajo para tantas cosas, más podrá prosperar la antropología sociocultural dentro de su dominio escogido de excelencia: documentar cómo son los patrones del pensamiento y del comportamiento humano y cómo son producidos, rechazados o adquiridos. Sin la cultura seguiremos necesitando la etnografía. Sin la cultura podemos, incluso, revitalizar el núcleo conceptual boasiano porque tendremos que ir al terreno para describir y analizar las cabezas cambiantes de la hidra que alguna vez singularizamos.

CAPÍTULO 6

TENER SENTIDO: LOS CAMPOS EN LOS CUALES TRABAJAMOS

La antropología no pudo haber, simplemente, aterrizado donde lo hizo si el despliegue del concepto cultura no hubiera influenciado su camino disciplinario. Preguntar adónde va —o debería ir— la antropología actualmente es preguntar de dónde viene y evaluar, críticamente, la herencia que debe reclamar. También es preguntar sobre los cambios que han ocurrido en el mundo que nos rodea, dentro y fuera de la academia, y cómo esos cambios deberían afectar nuestro uso de esa herencia y qué es mejor dejar atrás como obsoleto, redundante o, simplemente, equivocado en este nuevo contexto de transformaciones globales.

Cuando Charles Darwin escribió *The descent of man (La descendencia del hombre)* (1871) la humanidad que pretendió conectar con sus parientes animales tenía mil millones de personas. Los *Homo sapiens* crecieron, al azar, por más de 200.000 años hasta alcanzar cerca de 200 millones en la época de Jesús de Nazaret.¹¹⁹ Desde que la humanidad reforzó su dominio sobre una gran cantidad de especies sólo tomó 1500 años para que esa cifra fuera doblada. Desde que empezaron las transformaciones globales enfatizadas en este libro el ritmo del crecimiento demográfico aceleró aún más. La población mundial saltó a 750 millones en 1750; un siglo después era de más de un mil millones; cien años después era más del doble; en 2003 alcanzó la marca de 6.3 mil millones. Hacia el final del siglo xx la humanidad añadió más miembros en un solo año que en cualquiera de los siglos antes de que Colón llegara a América. Hacia 2025 habremos superado la barrera de diez mil millones, excepto que ocurra una gran catástrofe.

Muchos observadores ven en estas cifras la premonición de más cambios masivos, especialmente cuando se las yuxtapone con la rata de crecimiento tecnológico, incluyendo el crecimiento en la tecnología de las comunicaciones. Otros han insistido en los efectos de la velocidad más

119 Las cifras de la población mundial siempre son impugnadas, sobre todo las anteriores al siglo xvii, debido a los debates sobre la población de América antes de la conquista.

que en la masa. A medida que aumenta la velocidad del cambio también lo hace la velocidad de la respuesta inmediata, como hemos visto antes; pero también lo hace la brecha entre la devastación causada por nuevos problemas y la aplicación de estrategias a largo plazo. La humanidad enfrenta una creciente incapacidad de imaginar e implementar soluciones durables a las transformaciones que genera (Bodley 1976).

¿La antropología sociocultural —una empresa laboriosa que requiere lentos años de preparación y disfruta de la observación a largo plazo de grupos pequeños— juega algún papel en ese mundo veloz y masivo? La respuesta a esa pregunta depende, en gran medida, del tipo de antropología que tengamos en mente y de quién toma parte en la conversación que le da forma. Por ahora la situación es equívoca. Muchos antropólogos aspiran a que ocurran cambios fundamentales en la disciplina: de hecho, creen que son inevitables. Sin embargo, hay poco debate abierto sobre la herencia por reclamar o las direcciones por seguir.

Los antropólogos aceptarán más fácilmente que otros académicos que el mundo ha cambiado y que nuestra disciplina debe enfrentar esos cambios, en primer lugar porque —para bien o para mal y por razones todavía poco claras— la disciplina ha valorado la novedad sobre la acumulación en lo que respecta a la teoría (Barrett 1984). Segundo, las poblaciones tradicionales de los estudios antropológicos están entre las más visiblemente afectadas por los flujos globales recientes. Con los refugiados en la puerta, las diásporas en el medio y los hijos de los campesinos soñando con zapatillas Nike la mayoría de los antropólogos no puede negar que el mundo ha cambiado y que, por lo tanto, la disciplina que dice cubrir toda la humanidad debe cambiar también.

Sin embargo, la práctica antropológica tiende a vacilar entre el rechazo demasiado estridente de los pensadores anteriores y una reproducción tranquila de las mismas técnicas de investigación y supuestos metodológicos. Bastantes antropólogos sienten la necesidad de distanciarse de sus predecesores cuando anuncian sus nuevos productos en un mercado cada vez más sintonizado con el cambio. Las pretensiones de que la rueda acaba de ser inventada ahora son comunes dentro de la academia: la novedad se vende en todas partes, desde la crítica literaria hasta la epistemología de la ciencia. Los comités de promoción y selección en todas las disciplinas ahora insisten en esas pretensiones como condición de avance.

Es sorprendente que en la antropología, por lo menos, esas pretensiones no siempre están soportadas una vez se ha abierto el paquete.¹²⁰ El

120 Solía pedir a los estudiantes de postgrado en las clases de teoría que no leyeran los prefacios y las introducciones de los libros basados en diser-

rechazo estridente de los mayores y la reproducción de su práctica también debilita al gremio como fuerza intelectual; juntos, sin embargo, aumentan el reconocimiento individual, lo que explica, en parte, su elasticidad: la pretensión de novedad con la garantía de ciencia normal se combinan para producir grandes carreras. Sin embargo, en lo que respecta al futuro de la antropología una tercera estrategia puede ser más productiva —una estrategia que abraza, explícitamente, el legado disciplinario como condición necesaria de la práctica actual pero que, sistemáticamente, identifica cambios específicos que ayudarían a redefinir esa práctica.

Admito que esta proposición repetitiva genera, inmediatamente, dos tipos de preguntas. Primera, puesto que el pasado siempre es una construcción, una elección que silencia algunos antecedentes para privilegiar otros, ¿qué legado debería reclamar la antropología y por qué? ¿Cómo establecer una distancia crítica frente a ese legado? Segunda, puesto que no todas las innovaciones pueden ser igualmente benéficas, ¿cómo medimos su valor intelectual relativo? ¿Cómo distinguimos entre las modas que apelan a nuestras sensibilidades académicas y las ideologías de nuestros tiempos, y los métodos, enfoques y temas que es probable que sean relevantes en un futuro distante que sólo podemos imaginar? ¿Cuáles son las zonas de último refugio y los riesgos que vale la pena tomar? Finalmente, ¿cómo ayudamos a alcanzar, sino un futuro mejor, por lo menos una mejor interpretación de futuros posibles? Obviamente estas son preguntas públicas y mis respuestas a ellas sólo pueden ser contribuciones a un debate público.

Mi respuesta inicial sobre los legados que debe reclamar la antropología es que necesitamos volver a aquellas tradiciones disciplinarias que mejor nos ayudan a entender el mundo actualmente. Si nuestra época está marcada, en verdad, por cambios en el tamaño, la velocidad y las direcciones de los flujos globales —y la fragmentación y la confusión que crean esos cambios— la antropología debería reivindicar, de nuevo, las tradiciones que prestaron especial atención a esos flujos. Si nuestra época también está marcada por la muerte de la Utopía y si la geografía de la imaginación de Occidente liga Utopía, orden y salvajismo entonces la antropología también debería reclamar los legados que desafían, con

taciones sino que trataran de imaginar, *a posteriori*, qué tan innovadores eran los autores a partir de la lectura de las secciones etnográficas. No era un estudio científico, desde luego, pero confirmaba mi prejuicio de que se desplegaban estrategias empiristas con la misma ingenuidad que fue su sello desde, por lo menos, el siglo XVIII, a pesar de asentimientos de autofelicitación por la desconstrucción y de muchas referencias a autores como Foucault o Derrida.

mayor probabilidad, el nicho del Salvaje desde dentro y desde fuera. La profunda conexión entre la historia y la antropología toma nueva relevancia bajo esa luz.

Historia y poder: la configuración del mundo moderno

A través de la mayor parte de su carrera como práctica intelectual distintiva la antropología se ha superpuesto con la historia. La famosa expresión de F. W. Maitland de que la antropología sería historia o no sería nada —totalmente plagiada y malentendida (Cohn 1987:53)— todavía resuena en la disciplina porque no sólo reflejó un deseo sino, también, la percepción de la situación. Cuando la antropología comenzó a emerger como una profesión separada en las décadas de 1870 y 1880 los poco antropólogos practicantes en Estados Unidos eran un tipo de historiadores que estaba recogiendo historia material —sobre todo artefactos no europeos para museos o historias orales de los indígenas norteamericanos para las agencias del gobierno. Las figuras académicas que descollaron, intelectualmente, en el nuevo campo emergente en Europa y en Estados Unidos consideraron a la historia, cultural o legal, como su material básico. Henry Maine (1861), Lewis Henry Morgan (1877) y Edward B. Tylor (1881) —sólo por citar tres nombres ahora reconocidos como figuras fundadoras— escribieron tratados sobre “sociedades antiguas” o sobre “la historia temprana de la humanidad.”

Desde el comienzo la historia de la antropología difirió de la de los historiados agremiados, entonces cada vez más obsesionados con el pasado nacionalizado de sus Estados de origen. En cambio, los primeros antropólogos históricos enfatizaron la historia mundial. Ese “mundo,” sin embargo, fue una categoría residual, una variación del nicho del Salvaje que incorporó, potencialmente, cualquier cosa que se considerara segura fuera de las memorias recientemente nacionalizadas de las poblaciones del Atlántico Norte. La relevancia de la historia universal de la antropología fue su propia vaguedad, su capacidad de hablar de la “humanidad” sin hablar a nadie en particular. Sin embargo, habló de la humanidad en el contexto de la época y la historia universal continuó influenciando los trabajos antropológicos hasta bien entrado el siglo xx (White 1949; Wolf 1982).

Al final del siglo xix la antropología hizo un segundo giro histórico, mucho más preciso. Las nuevas tendencias —como el difusionismo en Alemania y la antropología con orientación histórica que emergió con Boas en Estados Unidos— impulsaron a muchos practicantes a investigar, de distintas manera y (usualmente) con propósitos distintos, cómo los

grupos particulares de personas llegaron a poseer los atributos culturales y los artefactos que los caracterizaban, según se decía.¹²¹ Es justo decir que al comienzo del siglo pasado la mayoría de los antropólogos sabía que las “tradiciones locales eran inventadas,” mucho antes de que la frase se pusiera de moda a fines de la década de 1980. También es justo aceptar que aunque este reconocimiento fue generalizado en la teoría, se volvió menos relevante para la práctica antropológica con la institucionalización de la disciplina en las universidades. En Norteamérica, donde los practicantes boasianos se enfocaron —casi exclusivamente— en los indígenas locales, la historia de la antropología se volvió el relato del pasado anterior a la conquista, cuya lejanía garantizó que los pueblos estudiados estuvieran separados “de la sociedad industrial moderna donde vivieron, de la que no pudieron escapar y a la que estuvieron sujetos” (Mintz 1984:15).

En Estados Unidos, como en Europa, la institucionalización también significó una especialización geográfica muy limitada. Los individuos se volvían expertos en un subcontinente, en un área cultural o, incluso, en una sola tribu. El estrechamiento adicional de la especialización geográfica reforzó la ceguera histórica. Como señalé en el capítulo anterior entre más estudiantes de doctorado produjeran monografías dedicadas, supuestamente, a grupos y culturas discretos la trilogía etnográfica enfatizaría, aún más, la cultura o la estructura a expensas de la historia.

Los temblores políticos de finales de la década de 1960 hicieron que la historia volviera, vigorosamente, al centro de la práctica antropológica. Los enfrentamientos políticos e ideológicos de esa época generaron preguntas vitales para las cuales muchos antropólogos sintieron que su tradición disciplinaria no tenía respuestas (Gough 1968a, 1968b; Hymes 1972). ¿Cómo el mundo se convirtió en lo que es, tan variado y, sin embargo, tan unificado? ¿Cuáles deben ser los términos de la relación entre el Atlántico Norte y el resto de ese mundo? ¿Las contribuciones de la antropología en la formación de esas relaciones deben ser éticas, prácticas o académicas de manera segura? ¿Los antropólogos tenían el deber de estar del lado de la gente que estudiaban? Estas preguntas, que resonaron a través del Atlántico Norte, fueron exarcebadas en Estados Unidos cuando las noticias del uso clandestino de antropólogos con propósitos de inteligencia en América Latina y el sureste de Asia sacudieron a la American Anthropological Association.

121 Boas (1940:284) escribió: “Todo el problema de la historia cultural aparece ante nosotros [antropólogos norteamericanos] como un problema histórico. Para entender la historia es necesario no sólo entender cómo son las cosas sino cómo han llegado a ser.”

Una creciente minoría de practicantes que buscaba respuestas mientras se empeñaba en “reinventar la antropología” volvió a la historia, incluyendo la historia de la antropología misma. Pero ese tercer giro histórico en la evolución de la disciplina fue diferente de sus predecesores de dos maneras relacionadas. Primero, fue una historia destinada a poner el pasado en relación directa con el presente más que una bifurcación destinada a descartar o, incluso, a esconder esa relación. En marcado contraste con los primeros boasianos la historia sirvió para salvar las distancias entre las culturas más que para aislarlas.¹²²

Segundo, el poder —hasta entonces un oxímoron teórico fuera del área reservada a la antropología política— se volvió el mediador clave de la nueva relación entre el pasado y el presente. Puesto que el poder lanzado en una escala global fue lo que unió a las poblaciones del mundo se convirtió en el eje teórico que conectó antropología e historia, el concepto central —algunas veces implícito, otras explícito— para dar cuenta de las muchas maneras como el pasado ayudó a dar forma al presente.

Las repetidas apariciones de palabras hasta entonces ausentes del vocabulario estándar de la antropología —como colonialismo, racismo, imperialismo, dominación o resistencia— son sólo signos superficiales de ese giro hacia la historia del poder que comenzó a finales de la década de 1960. Fue más importante el ahora generalizado reconocimiento de que el mundo donde vivimos es producto de la expansión capitalista, de la cual la dominación de pueblos no europeos es un capítulo inherente. Los pueblos no europeos dejaron de ser “primitivos” para un número creciente de antropólogos para pasar a ser oprimidos, marginados, colonizados o minorías raciales en algún momento de la década de 1970 (Whitten y Szwed 1970; Hymes 1972). Más o menos al mismo tiempo la relación entre la antropología y las formas de dominación —sobre todo el colonialismo— fue expuesta repetidas veces (Leclercq 1972; Asad 1973), lo que generó una cantidad no despreciable de exámenes de conciencia —y culpa— entre algunos practicantes del Atlántico Norte.

Pero la culpa o la postura política no podían generar solas un programa de investigación fecundo. A medida que se marchitó la excitación de la década de 1960 la exploración sobria de los lazos entre el colonialismo, el capitalismo y la expansión europea pronto se volvió el desarrollo más tangible de la nueva antropología con orientación histórica. Desde

122 El interés cronológico se enfocó, al contrario de la historia en Maine o Tylor, en la época posterior al Renacimiento más que en la historia antigua.

mediados de la década de 1970 esa exploración ha generado una parte sustancial de la producción antropológica en el Atlántico Norte.

En ese contexto Marx, quien había estado muy ausente de la antropología —y mantenido a raya en Estados Unidos por la era del macartismo—, se volvió un interlocutor clave y un predecesor reclamado (Godelier 1973; Meillassoux 1975; O’Laughlin 1975; Mintz *et al.*, eds., 1984;).¹²³ Los antropólogos se comprometieron con varias mezclas de marxismo con pretensiones históricas mundiales, como la teoría de la dependencia (Frank 1969) y la teoría del sistema-mundo (Wallerstein 1976). Las proposiciones más controversiales (pero las más importantes) de estos esquemas, sobre todo la unidad histórica del mundo moderno, ya han sido integradas en la disciplina. La antropología contemporánea asume lazos constitutivos entre el pasado y el presente, el Aquí y el Otro Lugar, los colonizadores y el colonizado, el Atlántico Norte y la post-colonia (Smith 1984; Stoler 1985; Ong 1988; Trouillot 1988; Chatterjee 1989; Feierman 1990; Alexander y Alexander 1991; Comaroff y Comaroff 1991; Heath 1992; Nash 1992; Blanchetti-Revelli 1997; Carter 1997).

Sin embargo, incluso cuando son abiertamente comprensivos a los esquemas históricos mundiales los antropólogos rara vez los adoptan sin serias modificaciones. Los antropólogos practicantes rara vez están satisfechos con afirmar o, incluso, demostrar que el mundo actual es producto del poder o que el colonialismo, dentro de un sistema capitalista mundial mal definido, fue una manifestación crucial de ese poder en una escala global. Más bien, tienden a poner atención —al menos más atención que otros— a las maneras menos obvias como se despliega el poder e impacta, sutilmente, las interacciones globales. Favorecen los mecanismos menos obvios de la dominación noratlántica —códigos de vestir, campañas religiosas, cocina, programas de alfabetismo, cambios lingüísticos y jardines botánicos— sobre despliegues militares y políticos del poder más obtuso (Brockway 1979; Heath 1992).

La mayoría de los antropólogos que trabaja en el modo histórico también tiende a enfocar sus investigaciones en dinámicas locales dentro de las colonias y las postcolonias, prestando gran atención a las particularidades de lo que Sidney Mintz (1977) llamó “iniciativas y

123 Las citas de Marx fueron extremadamente raras en antropología en la primera mitad del siglo xx. En los Estados Unidos, donde la disciplinas humanas fueron ahogadas por la cacería de brujas anticomunista, las menciones de Marx, marginales y tímidas, comenzaron poco años después del final oficial de esa cacería y de la censura del senador McCarthy (Wolf 1959:252).

respuestas locales.”¹²⁴ De hecho, las dinámicas locales y el poder global son lo que distingue mejor este giro histórico de la antropología de sus predecesores. Los primeros antropólogos, como Maine y Tylor, estaban interesados en la historia universal. Los primeros boasianos enfocaron historias particulares separadas del mundo. Los antropólogos históricos contemporáneos tratan con la historia global en contextos locales. Están ansiosos por demostrar cómo el despliegue global del poder en el terreno nunca alcanza, del todo, los resultados esperados por quienes lo desatan. Yuxtaponiendo estructuras y eventos, necesidad y contingencia, esperan documentar cómo las respuestas locales varían de una reducción relativa a una incorporación relativa en el sistema mundial, de una acomodación relativa a la resistencia sutil o abierta (Trouillot 1982; Price 1983; Comaroff y Comaroff 1991). A veces las respuestas locales pueden ser la integración de la presencia del colonizador en las estructuras simbólicas que precedieron el contacto y la conquista —un refuerzo, quizás extraño y tal vez temporal, de la misma tradición desafiada por el despliegue del poder del Atlántico Norte (Sahlins 1985). Otras veces la resistencia puede adoptar la forma de una tradición recién inventada adoptada por los grupos colonizados, una reelaboración del pasado como respuesta a ese despliegue del poder.

Ese tipo de antropología es, por definición, multidisciplinaria y se abre a los historiadores y a otros científicos humanos (Cohn 1987);¹²⁵ ha desarrollado fuertes lazos con otros intentos por escribir una historia desde abajo, como los estudios subalternos (Chatterjee 1989; Said 1993; Trouillot 1995), y termina cuestionando la historicidad noratlántica que lo hizo posible en primer lugar. En última instancia el análisis del poder problematiza el poder para escribir el relato.

... Y entonces llegó el trabajo de campo

El interés de larga data de la antropología por el tiempo y la historia se superpone a una relación más ambigua con el espacio y con el lugar. Una concepción ingenua convirtió los espacios en lugares —o, más exactamente, en locales y localidades: cosas que existían allá afuera,

124 Las controversias más sonoras han sido sobre la naturaleza de esa respuesta y sobre la manera como importa (Obyesekere 1992; Sahlins 1995; Price y Price 1999).

125 Véanse, en particular, los primeros dos capítulos de Cohn (1987) para una discusión penetrante y viva de la relación entre historia y antropología y sobre el estado de la antropología histórica hasta mediados de la década de 1980.

cuya realidad, aunque central a la práctica antropológica, no se debía cuestionar o analizar. El excesivo énfasis de la antropología en las localidades, estimulado por una epistemología empirista que, usualmente, hizo la equivalencia entre el objeto de observación y el objeto de estudio, precedió el surgimiento del trabajo de campo como marca de la disciplina. El trabajo de campo reforzó la influencia de esa epistemología y la centralidad de las localidades en la práctica antropológica. Las críticas y elogios actuales del trabajo de campo sólo alcanzan su potencial pleno en la medida en que abordan los supuestos empiristas y la construcción ingenua de locales y localidades.

Cuando la antropología se solidificó como disciplina en el siglo XIX el tratamiento ingenuo del espacio ocurrió al mismo tiempo que una tendencia general en las ciencias humanas por establecer, empíricamente, los límites del objeto de estudio y de dar por hecha la unidad de análisis. Se creyó que ese objeto y esa unidad estaban contenidos dentro del espacio observado. Varias disciplinas se definieron o redefinieron al imponer su marca en el objeto de observación preferido: el cuerpo, el Estado-nación, la superficie de la Tierra, el lenguaje, las organizaciones sociales o las instituciones políticas. Ninguno podía ser el dominio reservado de la antropología porque pretendió a la mayoría de ellos. Más importante, el nicho del Salvaje restringió las pretensiones de la antropología de tener una competencia especializada en pueblos no Occidentales. El objeto de observación de la antropología terminó siendo definido, básicamente, como una localidad —sobre todo después del relativo declive de la historia universal defendida por individuos como Maine y Tylor.

Aunque los matices entre locación, local y localidad pueden ser sutiles son cruciales en este asunto. Podemos ver la locación como un lugar que ha sido situado, localizado cuando no siempre encontrado. Necesitamos un mapa para llegar allá y ese mapa señala, necesariamente, a otros lugares sin los cuales la localización es imposible. Podemos ver el local como un lugar de encuentro, un lugar definido, sobre todo, por lo que pasa allí: un templo como local de un ritual, un estadio como lugar para un juego. Lo localidad se puede percibir, mejor, como un sitio definido por su contenido humano, probablemente una población separada. Podemos creer que una localidad de pesca está poblada por pescadores y sus familias, una localidad agrícola por granjeros y un área cultural por gente que comparte culturas similares. El local y la localidad, por lo tanto, son lugares donde algo o alguien puede ser localizado, incluso si su situación como locación sigue siendo vaga. El débil tratamiento antropológico del campo como un sitio para nuestro trabajo tiene que

ver con el hecho de que la disciplina siempre ha tendido a concebir los lugares como locales, en el mejor de los casos, y como localidades, en el peor, en vez de concebirlas como locaciones.

Cuando los antropólogos escriben que los *tolai* de Nueva Bretaña y los *rukuba* de Plateau State contribuyen al pago matrimonial mientras los *kekchi* de Pueblo Viejo prefieren el servicio de la novia importa poco que Pueblo Viejo quede en Belice, Plateau State en Nigeria y Nueva Bretaña en Papua Nueva Guinea. Los nombres geográficos referencian localidades más que locaciones; son lugares específicos pero relevantes, sobre todo debido a la clase de arreglos matrimoniales que ocurren allí y a sus efectos clasificatorios sobre las poblaciones. Para que la declaración sobre pago matrimonial tenga sentido y sea operativa en el discurso antropológico no necesita abordar el hecho de que los tres lugares que acabo de mencionar son locaciones impugnadas. No importa que sus nombres, límites y formas de incorporación en el mundo hayan estado y todavía estén abiertos a debates, usualmente sangrientos. Que en 1943 los bombarderos de la 5 y 13 división de la Fuerza Aérea de Estados Unidos bombardearon tanto Nueva Bretaña que establecieron un nuevo record de carga de bombas en la historia de la guerra es absoluta y objetivamente irrelevante en ese discurso.¹²⁶

De manera similar, las listas de los antropólogos de escritorio que derivaron su información de observadores ocasionales pueden ser interpretadas como catálogos variados de localidades y locales. El tratamiento que algunos antropólogos —sobre todo los historiadores universalistas y los difusionistas— dieron a estos lugares preparó el terreno para una problematización del espacio que pudo, eventualmente, cuestionar la naturalidad de locales y localidades. Sin embargo, a medida que los antropólogos británicos y franceses se especializaron a lo largo de líneas coloniales y a medida que las áreas culturales en América se volvieron colecciones de localidades y pueblos la reducción del objeto de estudio a un lugar definido por su contenido humano discreto se volvió aún más importante. Las culturas y las localidades fueron como la mano y el guante, contenidos perfectos para el contenedor más conveniente. Para cuando el trabajo de campo se convirtió en el momento constitutivo de la práctica antropológica fue obvio el tratamiento de los lugares como localidades, contenedores aislados de distintas culturas, creencias y prácticas.

126 La devastación de Cape Gloucester (Nueva Bretaña) fue tan grande que la palabra “gloucesterización” pasó a significar la destrucción completa de un blanco en la jerga de la Quinta Fuerza Aérea.

El trabajo de campo no es el villano teórico en este asunto; sólo es accesorio a una borradura teórica. Primero, como señalé antes, el tratamiento ingenuo del espacio como locales y localidades precedió la fetichización del trabajo de campo etnográfico. Segundo, la noción del campo como fuente de datos fue compartida por las ciencias humanas y naturales en el siglo XIX (Stocking 1987; Kisklick 1997). Tercero, la reducción de la práctica antropológica al trabajo de campo y la reducción relacionada del trabajo de campo a la recolección de datos etnográficos son más recientes de lo que muchos antropólogos reconocen. Cuarto, esta doble reducción no provino de una reevaluación teórica; al contrario, el trabajo de campo sólo confirmó la tachadura de las locaciones.

Cuando en 1922 se publicó, por primera vez, *Argonauts of the Western Pacific* (*Argonautas del Pacífico Occidental*), de Bronislaw Malinowski, ahora tenido o criticado como la etnografía por excelencia, sólo una minoría lo vio como una línea divisoria metodológica en la práctica antropológica. Quienes lo vieron así no insistieron tanto en el trabajo de campo inusualmente largo y cuidadoso detrás de él; más bien, su alabanza metodológica inmediata se enfocó en la exhortación de Malinowski para que los antropólogos pusieran al desnudo los medios con los cuales consiguieron sus hechos y las relaciones que produjeron entre hechos y declaraciones.¹²⁷ La consagración de Malinowski o Boas como trabajadores de campo arquetípicos, la reducción de la etnografía al trabajo de campo y la fetichización del trabajo de campo como el momento de definición de la antropología sociocultural pertenecen más a la segunda parte del siglo XX que a la primera.¹²⁸ Sólo después de la Segunda Guerra Mundial la etnografía se volvió sinónimo de trabajo de campo,

127 Malinowski (1922:3) escribió: “En etnografía usualmente la distancia es enorme entre el material de información en bruto... y la presentación final autorizada de los resultados... Generalizaciones al por mayor se ponen delante de nosotros y no se nos informa, de ninguna manera, a través de qué experiencias reales los escritores han llegado a su conclusión.” En la medida en que los antropólogos —como todos los investigadores profesionales, desde los historiadores del arte hasta los físicos— deriven conclusiones estimables de información privilegiada la admonición de Malinowski sigue siendo relevante a pesar de tres asuntos relacionados a los cuales no puede ser reducida: (1) si Malinowski atendió su llamado o no; (2) si los historiadores del arte, los antropólogos y los físicos construyen la información de la misma manera; (3) si construyen —o deberían construir— el mismo tipo de conexiones entre la información y las conclusiones.

128 En 1935 T. K. Penniman (1974:9-17), de Oxford, definió la etnografía como “el estudio de una raza, pueblo o área particular *por cualquiera de los métodos de la antropología*.... Proporciona los datos requeridos por

especialmente en el mundo anglófono, y los antropólogos se volvieron, sobre todo, trabajadores de campo.¹²⁹ Sólo entonces proliferaron declaraciones tan fuertes como la de S. F. Nadel (1951:9): “El antropólogo, como el sociólogo práctico, es un trabajador de campo, sobre todo.”¹³⁰ Una década después Joseph Casagrande (1960:x) fue aún más enfático: “Para el antropólogo el campo es la fuente del conocimiento y le sirve como laboratorio y biblioteca.”¹³¹

Los cambios en el mundo estaban detrás de esta euforia, más que una reflexión teórica sobre el estatus epistemológico de la etnografía. La Segunda Guerra Mundial, que siguió a una depresión mundial y terminó con la victoria contra la maldad, transformó, fundamentalmente, el ánimo y la composición de las universidades del Atlántico Norte. Un mundo diferente se abrió a los jóvenes que entraron a los programas de postgrado en aquella época y que dieron forma a varios campos de conocimiento en los siguientes cincuenta años. En la antropología la guerra incrementó el deseo y la viabilidad del trabajo de campo, por lo menos en el mundo anglófono (Penniman 1974; Cohn 1987:26-31). La década de 1960 se levantó sobre esa base. La explosión demográfica en las ciencias sociales norteamericanas —impulsada por relaciones más estrechas entre el Estado federal y la academia y por la expansión de la economía mundial— ofreció a los antropólogos, entre otros, lo que Bernard Cohn (1987:30) llamó, con humor mordiente, “oportunidades irresistibles” de crecimiento. Con la especialización creciente que justificó la expansión el trabajo de campo se convirtió en la primera credencial del especialista, la prueba de su pericia en su localidad.¹³²

la antropología y emplea los métodos basados en esos datos” (cursivas añadidas).

129 En una adición de 1955 a ese libro (1974:366) Penniman señaló que el largo trabajo de campo de Malinowski le dio la oportunidad única de analizar las estructuras sociales a la luz de los principios de Durkheim.

130 El trabajo de toda la vida de Nadel cualifica esa declaración.

131 Nadel y Casagrande vieron la antropología a través del modelo de ciencia natural del siglo XIX y Casagrande ignoró el hecho de que la biblioteca y el laboratorio son construcciones académicas.

132 El “campo” tiene un sentido de género con la dominancia de figuras masculinas en la disciplina y la preeminencia de Margaret Mead en la esfera pública, por lo menos en Estados Unidos. La tensión entre la esfera pública y las prácticas gremiales permea otros aspectos del trabajo de campo. A pesar de las pretensiones públicas, sólo el trabajo de campo rara vez es una condición suficiente de preeminencia, aunque (usualmente) es una condición necesaria para acceder al gremio. Pocos antropólogos han obtenido notoriedad en la disciplina con una monografía basada en

Sin embargo, las localidades —como los locales— precedieron el trabajo de campo, que no puede ser culpado por aislarlas, artificialmente, de los flujos y transformaciones globales. Ese aislamiento se basó, inicialmente, en el nicho del Salvaje. Recordemos que la geografía de la imaginación inherente a Occidente requiere un espacio complementario; también recordemos que ese espacio no tiene que ser localizado. Como lugar puede estar en cualquier parte. También recordemos que el relativo desprecio de la antropología por la geografía de la administración, también inherente a Occidente, separó el estudio de las poblaciones consideradas no Occidentales del despliegue del poder del Atlántico Norte.

La incapacidad de construir lugares como locaciones deriva de estas dos elecciones fundamentales; también deriva de una epistemología empirista que redujo el objeto de estudio a la cosa observada. También descansa en una negativa a abordar el estatus epistemológico de la voz nativa. La especificidad de la antropología no es “el campo” sino cierta manera de hacer trabajo de campo que está basada en la localidad como lugar separado del mundo y constitutivo del objeto de estudio. El énfasis en el trabajo de campo, inducido por la reproducción y expansión institucionales, sólo fundió la localidad como lugar observado con el lugar dentro del cual ocurre la observación.

Margaret Mead entendió muy bien las conexiones que critico aquí —excepto que las aprobó. Así concluyó un artículo de 1933 sobre métodos de campo:

El etnólogo ha definido su posición política en términos de un campo de estudio más que de un tipo de problema o una delimitación de investigación teórica. Ese campo son las culturas de los pueblos primitivos (Mead 1933:15).

Todo el artículo está basado en la relación triangular y la equivocación entre el campo como objeto de estudio, el campo como objeto de observación (el lugar observado) y el campo como el lugar dentro del cual ocurre la observación.

Construyendo “el campo”

Desde ese punto de vista las críticas al trabajo de campo que surgieron en las décadas de 1980 y 1990 (e.g., Ruby 1982; Marcus y Fischer 1986; Gupta y Ferguson 1997; Marcus 1997) iniciaron una muy necesaria reevaluación de la práctica más aclamada de la antropología. Su implacable

trabajo de campo tradicional en tierras exóticas —sobre todo después de la década de 1950, esto es, durante la época cuando el trabajo de campo fue anunciado como la práctica distintiva de la disciplina.

asalto a la ingenuidad epistemológica y a la ingenua noción de espacio sobre las que descansa el trabajo de campo condujo a la reevaluación de las suposiciones que hicieron a cierto tipo de trabajo de campo tan central a las pretensiones y a la práctica de la antropología. El problema no es el trabajo de campo *per se* sino dar por hechas las localidades sobre las que se construye la fetichización de un cierto tipo de trabajo de campo y las relaciones entre esas localidades, supuestamente aisladas, y culturas supuestamente distintas.

Las dos ilusiones están entrelazadas y una reevaluación crítica completa de la etnografía requiere una crítica del concepto cultura (Abu-Lughod 1991; Capítulo 5 de este libro). Pero mientras la ilusión de las culturas auto-contenidas todavía atrae a muchos antropólogos la obviedad de los flujos globales masivos hace imposible que los antropólogos mantengan la ilusión de localidades separadas. No es sorprendente que una cantidad de asuntos nuevos, temas emergentes o —más raro— propuestas explícitas se une en una nueva tendencia que evita las localidades tradicionales que una vez se vieron como sitios necesarios de la investigación antropológica. Celebro esas nuevas tendencias: objetos complejos de observación pueden conducir, ciertamente, a estudios complejos. Sin embargo, si las localidades son sólo los subproductos de un tratamiento ingenuo del objeto de estudio estos nuevos giros en la práctica antropológica sólo pueden tener éxito si llevan a nuevas formas de construir el objeto de observación y el objeto de estudio.

Un ejemplo es suficiente: el de la etnografía multisituada, una práctica que, de alguna manera, precedió la crítica de la década de 1980 (Steward *et al.* 1956) y reemergió en la década de 1990 como una propuesta más sistemática (e.g., Marcus 1997). La etnografía multisituada, como la etnografía en equipo, puede ser una respuesta parcial a las limitaciones de la trilogía etnográfica (un observador, un tiempo, un lugar). Sin embargo, esa respuesta parcial es insuficiente si no aborda, directamente, el papel de las localidades como objetos de observación. Después de todo, los antropólogos del siglo XIX obtuvieron sus datos en más de un sitio. No hay razones teóricas para decir que una etnografía del vudú haitiano situada, simultáneamente, en Nueva York, el sur de Cuba y la zona rural de Haití abordaría, inherentemente, el asunto de la localidad mejor que una etnografía que siga a los campesinos haitianos de su casa al campo y a la ciudad. Asumirlo así es asumir que lo multisituado significa cruzar las fronteras de los Estados nacionales, una idea que nos regresa a los postulados del siglo XIX. Una etnografía multisituada es bastante reconciliable con una epistemología empirista si construye el objeto de estudio como

una mera multiplicación de los lugares observados. La multiplicación de localidades no resuelve el problema de su construcción como entidades dadas “allá afuera.”

Otra forma de alejarse de la localidad tradicional es el desarrollo en marcha de una antropología que trata de capturar los encuentros globales en su movimiento, una antropología de corrientes y flujos en proceso, que toma como objeto de observación los lazos, las coyunturas y las fronteras creados o transformados por los movimientos globales, cuando no el movimiento mismo (Pi-Sunyer 1973; Rouse 1991; Hannerz 1992; Clifford 1994; Heyman 1995). Esa antropología toma como sitios favoritos las mercancías, las instituciones, las actividades y las poblaciones que constituyen lazos o corrientes centrales —aunque no siempre obvios— en el movimiento de los flujos globales. Así, una mercancía como las algas, desconocida por la mayoría pero aditivo básico de la industria alimenticia, enlaza a Filipinas con Estados Unidos a través de las hamburguesas de McDonald’s (Blanchetti-Revelli 1997). Un restaurante de McDonald’s en Beijing se vuelve un sitio privilegiado para acceder no a la “cultura china” *per se* sino a las transformaciones culturales producidas por lo que muchos chinos perciben como una nueva forma de comer y socializar de primera categoría (Yan 1997).

Este último ejemplo es la clase de ocurrencia que el sentido común identifica como un signo básico de la globalización y que las industrias de la alimentación, el vestido y el entretenimiento exhibe como prueba de una nueva cultura global. Sin embargo, una etnografía cercana de ese vínculo plantea varios asuntos que van más allá de lo obvio, incluyendo en qué medida esa nueva presencia es una intrusión cultural. ¿Qué tanto de la dirección sociocultural de McDonald’s en Beijing es redirigida por grupos e individuos chinos de varias edades y clases? En este caso, como en otros —como las etnografías basadas en la observación de clínicas dirigidas por ONGs, oficinas de inmigración, empresas de publicidad y bancos—, el paso de las localidades etnográficas tradicionales a sitios donde los flujos globales son empíricamente inescapables no resuelve la necesidad de localizar. Al contrario, la visibilidad de los flujos globales en estos nuevos sitios exige la pregunta sobre su situacionalidad: ¿qué más hay allí que deba conocer sobre los individuos vistos en ese lugar?

Los marcadores empíricos globales hacen de estos lugares sitios fascinantes para hacer trabajo de campo en esta época; proporcionan oportunidades claras para localizar los lugares que marcan pero también pueden cegar al etnógrafo sobre la situacionalidad de estos sitios y sus condiciones locales de posibilidad. Los antropólogos no pueden caer en la

semejanza obvia de los salones de estar de los aeropuertos. Un almacén de Nike en Mumbay no es el mismo sitio que un almacén de Nike en Johannesburgo y no debe ser tratado de igual manera. Al contrario, el desafío etnográfico es descubrir las particularidades ocultas por esta semejanza. Sólo los marcadores empíricos globales no pueden transformar estas localidades, recién encontradas, de nuevos consumidores de productos globales en locaciones históricamente situadas, cada una de las cuales exhibe marcadores globales, aunque únicos.

El paso para evitar las localidades tradicionales también es inherente, y más obvio, al número creciente de estudios que se enfocan en flujos globales humanos como turistas, migrantes, diásporas y refugiados: personas atrapadas entre el Aquí y el Otro Lugar y portadores de direcciones múltiples. En este asunto, de nuevo, las oportunidades son numerosas pero las trampas abundan, aunque sólo sea debido a las sensibilidades involucradas.¹³³

Los flujos de población han marcado la historia de la humanidad desde sus comienzos y la conquista de América produjo algunas de las diásporas más importantes de todos los tiempos. Así, de alguna manera, las migraciones en masa no son nuevas (véase el Capítulo 2). Más aún, los flujos actuales no son tan masivos como algunas veces parece. La gran mayoría de seres humanos continúa creciendo y siendo enterrada en la misma área inmediata de su nacimiento. Esto es cierto, incluso, en los Estados noratlánticos y, más todavía, en América Latina y el Caribe, África o Asia.

De otra manera, sin embargo, el crecimiento demográfico y las transformaciones que he enfatizado en este libro señalan diferencias cualitativas. La población mundial creció desde una cifra impugnada de 300 millones de personas hasta más de seis mil millones en los 500 años que van desde el inicio de la conquista castellana de América hasta nuestra época. La

133 Los refugiados, las diásporas y el turismo se han vuelto visibles para los académicos, repentinamente, en parte debido a su papel creciente en la formación de las conciencias sociales y geográficas de las poblaciones del Atlántico Norte. Las diásporas, en particular, están destinadas a permanecer como arquetipos del estado actual de las transformaciones culturales a escala mundial debido a su impacto en los países receptores, incluyendo sus instituciones académicas. Una antropología de las diásporas no sólo requiere una conciencia del cambio y de la continuidad sino, también, la conciencia de sus condiciones de posibilidad, incluyendo las sensibilidades que impulsan la investigación. Sin embargo, ¿qué tanto de la investigación académica sobre las diásporas —lo mismo que la investigación sobre otros flujos globales obvios— sólo refleja el sentido común del Atlántico Norte?

definición de lo que constituye una migración en masa cambia a la luz de ese crecimiento. Los flujos de población toman diferentes significados en ese contexto cambiante. Esos significados no sólo son formados por las cantidades involucradas sino, también, por la historia específica de quienes viajaron y de quienes los vieron partir o llegar. Decirlo de esta manera sugiere, inmediatamente, que el objeto de observación no sólo pueden ser los individuos que componen la población diaspórica en el presente en el cual viven y en el espacio que ocupan; sugiere un giro necesario a múltiples espacios y tiempos, relevantes para nuestro entendimiento del manejo de una diáspora específica por instituciones locales y transnacionales, de sus respuestas a estas presiones institucionales y de los sentidos cambiantes que precedieron, siguieron o acompañaron esta recepción y estas respuestas. Así como la etnografía del Estado no puede tomar el Estado como un objeto de observación dado “allá afuera” (véase el Capítulo 4) una etnografía de las diásporas no puede asumir la fusión del objeto de estudio y el objeto de observación.

Vale la pena explicar la lección porque las diásporas, como tema, evitan la noción ingenua de la localidad aislada basada en el trabajo de campo etnográfico tradicional mejor que cualquiera de los otros temas o sitios nuevos estimulados por la visibilidad empírica de los flujos globales en la actualidad. Podemos escribir la etnografía de una aldea turística como una mera localidad a través de la cual fluyen las poblaciones. Podemos pretender estudiar un campo de refugiados como un sitio temporal auto-contenido para poblaciones trasplantadas. En ambos casos —como en el de los bancos, agencias o restaurantes— los hechos empíricos más obvios no nos empujan fuera del sitio, necesariamente —visto como una localidad. Nos empujan en esta dirección pero podemos resistir y rehusarnos a ver los signos del mundo más amplio, justo como los antropólogos de antes algunas veces rehusaron ver los lazos entre sus aldeas y el mundo alrededor de ellas. Comparen la posibilidad de dos etnografías: de una aldea de pescadores (localidad definida por el contenido) en la isla caribeña de Dominica y de un vecindario paquistaní (localidad también definida por el contenido) en Leeds. En este caso Leeds es mucho más operacional que Dominica. Es mucho más difícil pretender que un vecindario paquistaní en Leeds no está localizado en Leeds y que Leeds no está localizado en Inglaterra. Todo sobre ese vecindario nos recuerda su localización. Aunque los asuntos teóricos y metodológicos son los mismos en estas dos situaciones nuestra percepción hace que algunos atajos sean más difíciles de tomar en el caso del vecindario paquistaní. Puesto que la situacionalidad de las diásporas es obvia y, de hecho, parte

de su definición la etnografía de las diásporas evita, inherentemente, la localidad.¹³⁴ Sin embargo, al mismo tiempo esta situacionalidad nos obliga a admitir que la desaparición de la localidad no borra la necesidad de localizar y que el objeto de estudio —aquí como allá— no puede ser reducido al objeto de observación.

Si todo sobre el vecindario paquistaní de Leeds evoca localización todo lo que está allí y alrededor también nos recuerda que esta localización no es un supuesto empírico. En mi etnografía de ese vecindario no necesito (no puedo, de hecho) decir todo lo que sé, por no decir todo lo que está allí para ser conocido, sobre Leeds, Inglaterra o Paquistán. Sin embargo, todo lo que quiero decir sobre ese vecindario tiene que ver con el hecho de que es localizado.¹³⁵ Así, no sólo se trata de que debo ser selectivo en términos empíricos. La imposibilidad de aferrarse a una localidad ficticiamente cerrada me impone el hecho de que la localización no es un proceso empírico. La localización es parte del proceso a través del cual construyo mi “campo,” es parte de la construcción del objeto de observación en su relación con el objeto de estudio.

Aunque los datos empíricos nunca hablan por sí mismos los antropólogos no pueden hablar sin datos. Incluso cuando se expresa en los términos más interpretativos la antropología requiere observación —realmente, a menudo observación de campo— y depende de datos empíricos en formas y grados que la distinguen de los estudios literarios y culturales como práctica académica. Que esos datos siempre están constituidos y que esa observación siempre es selectiva no quiere decir que la información que transmiten no pueda pasar cualquier examen de exactitud empírica. La muy bienvenida conciencia de que nuestra base empírica es una construcción no borra la necesidad de esa base. Al contrario, esta conciencia nos llama a reforzar la validez de esa base tomando más seriamente la construcción de nuestro objeto de observación. Idealmente, esta construcción también informa sobre la construcción del objeto de estudio en

134 Podemos restaurar la localidad, conscientemente, por ejemplo mirando un barrio diaspórico específico con el modelo anacrónico de la comunidad corporativa cerrada. Actualmente pocos antropólogos están tentados a hacer esto, aunque sólo sea por el ridículo que harían.

135 Las sensibilidades que impulsaron y dieron forma a nuestro trabajo pueden estar funcionando de maneras que tienen que ser determinadas. Por qué es posible escribir sobre una aldea de pescadores en el Caribe o describir un ritual en Indonesia como si no estuvieran localizados mientras es obvio que no podemos describir un barrio paquistaní en Leeds como si no fuera Inglaterra puede tener menos que ver con los hechos en el terreno —los marcadores empíricos— que con nuestra reacción a cierto tipo de marcadores.

un movimiento de ida y vuelta que empieza antes del trabajo de campo y continúa mucho después de él. Pero la conceptualización preliminar del objeto de estudio sigue siendo la luz guía de la observación empírica: “¿qué necesito saber para saber lo que quiero saber?”¹³⁶

Lo que quiero saber en este caso no es nunca, solamente, un hecho empírico, por no hablar de lo que puedo aprender de alguien más —de un libro, por ejemplo. Es el conocimiento que quiero producir. Es lo que quiero decir sobre este tema, este sitio, esta gente —las “preguntas quemantes” que quiero compartir, incluso conmigo mismo como interlocutor. En este sentido la construcción del objeto de estudio siempre es dialógica.¹³⁷ Pero si es así los asuntos de metodología y epistemología están atados, inherentemente, a asuntos de propósito. ¿Cuál es el propósito de este diálogo? ¿Quiénes son los interlocutores? ¿Para quién debe —y debería— tener sentido?

Preguntas quemantes

En la medida en que los antropólogos hemos compartido nuestras preguntas quemantes, nuestros diálogos han sido entre interlocutores dentro del Atlántico Norte. La limitación es práctica, en parte: la gran mayoría de nuestros lectores reside en Europa y Norteamérica. También tiene una dimensión política: la distribución de escritores y lectores refleja la distribución desigual del poder económico y político a escala mundial. Me gustaría insistir, sin embargo, en una dimensión epistemológica de esta limitación que está directamente relacionada con la discusión de la etnografía como práctica que produce conocimiento —el asunto del estatus de la voz nativa en el discurso antropológico. Ese asunto abre la puerta a una evaluación crítica de los privilegios y limitaciones de la posición de la antropología en las ciencias sociales y las humanidades.

El intelectual y el texto. El discurso académico nunca otorga estatus epistemológico total al habla producida fuera de la academia. Desde que las universidades —e instituciones similares— se volvieron los centros principales de la producción académica en el Atlántico Norte a mediados del siglo XIX parte de la distinción de la academia es reclamar un nivel de competencia —una relación con la verdad establecida a través de la

136 Debo esta expresión a Niloofar Haeri.

137 El contenido y la expresión de este párrafo refleja años de compartir “preguntas quemantes” con Brackette F. Williams.

construcción especializada del objeto de estudio— que no puede ser alcanzado fuera de ese marco institucionalizado.¹³⁸

No debería sorprendernos que los antropólogos nunca dan a quienes estudian el derecho a ser tan conocedores o, más precisamente, a tener el mismo tipo de conocimiento sobre sus propias sociedades que los etnógrafos. Los sociólogos, economistas o politólogos del Atlántico Norte no extienden ese derecho a la gente de Noruega, Alemania, Italia o Canadá. Sólo aceptan que las poblaciones observadas tengan información empírica y experiencias fenomenológicas. Los académicos franceses podrían admitir, con unanimidad, que los habitantes de Normandía saben cómo producir los mejores quesos crudos del mundo; también podrían aceptar que estos campesinos tienen fuertes sentimientos sobre la prohibición de Estados Unidos a la importación de queso crudo de Francia. Pocos químicos franceses, sin embargo, admitirían que los campesinos de Normandía entienden el proceso químico involucrado en la producción de queso de la manera como lo entiende un químico y ningún economista francés admitiría que el entendimiento de los campesinos de los intereses económicos detrás de la prohibición de Estados Unidos es igual al de un graduado de la *École Nationale d'Administration*. En el lado que ocupan las humanidades en el *continuum* parte de la pretensión de la crítica literaria es su competencia sobre el significado de la voz de un autor que se extiende más allá de cualquier autobiografía o autoanálisis producidos por el autor en cuestión.

Los científicos sociales y los críticos literarios difieren en su construcción de la autoría y de la autoridad. La pretensión de los sociólogos, economistas y politólogos más cuantitativos, con una inclinación positivista, es que han sintetizado la voz de los participantes de tal manera que la experiencia vivida integrada en esa voz ha dejado de tener importancia. La emoción ha sido transformada en referencia. Las creencias se pueden reducir a acciones. En el otro extremo del espectro muchos críticos literarios están ansiosos por convencernos de que si los leemos estaremos mejor capacitados para entender o apreciar las voces de un

138 En las ciencias naturales los laboratorios privados, cuya eminencia sólo se remonta al siglo xx, jugaron con las mismas reglas. Las únicas dos diferencias con los centros de investigación financiados por el gobierno es la financiación y la posibilidad explícita de lucro. En la segunda década del siglo xx incluso los intelectuales cuya fama no surgió, directamente, de un lugar institucional se volvieron plenos interlocutores de los académicos a través de su reconocimiento institucional. Aún más, ese reconocimiento —siempre póstumo— es raro. En las disciplinas humanas Antonio Gramsci fue una excepción espectacular en el siglo xx porque no tenía un lugar institucional dentro de la academia.

Joyce o un Baudelaire. Pero es probable que pocos críticos literarios nos digan que no necesitamos leer a Baudelaire o Joyce si leemos sus críticas. Nadie osaría sugerir que el efecto de leer su trabajo es el mismo de leer a Baudelaire o Joyce. Mientras los estadísticos —los sintetizadores extremos— pueden decirnos que la experiencia vivida no importa una vez que ha sido resumida en un lenguaje referencial los críticos literarios, como intérpretes, nos están diciendo que la experiencia vivida —en este caso nuestro encuentro estético con la voz de un autor— sólo puede ser consumida cruda, esto es, leyendo el texto.

Por diferentes razones estas dos construcciones de la autoridad permiten cierta autonomía a la voz del observado —o a la voz observada, como en el caso de la crítica literaria. Incluso los economistas, sociólogos y politólogos más ingenuos en términos epistemológicos asumen —usualmente de manera implícita— que al resumir la voz contenida en la experiencia vivida deben crear, de alguna manera, un objeto de estudio que es ligeramente distinto de esa voz. La experiencia pura no puede encapsular el objeto de estudio totalmente: se vuelve datos.¹³⁹ En el otro lado del *continuum* los críticos literarios aceptan que su objeto de estudio es diferente de lo que dice la voz del autor sobre sí mismo. En ambos casos el reclamo de una competencia singular pasa por un reconocimiento doble. El observador reconoce una diferencia mínima entre el objeto de estudio y el objeto de observación y una autonomía relativa de la voz del primer actor. Incluso cuando ese doble reconocimiento surge de una aceptación reticente (como ocurre con la mayoría de los positivistas) o cuando es implícito (como ocurre con la mayoría de los académicos de la literatura) es necesario para el reclamo de competencia del académico.

El nativo en el texto. El control de la antropología sobre la voz nativa es único si lo proyectamos contra ese telón de fondo. La antropología, atrapada entre las ciencias sociales y las humanidades, hace reclamos de competencia que cubren todo el espectro de las disciplinas humanas. La diferenciación de la etnografía descansa en su pretensión de resumir la voz del nativo de una manera similar a la de un encuestador; sin embargo, también pretende encapsular la experiencia vivida encarnada en esta voz de manera que la interpretación de Baudelaire o Joyce sería

139 Vemos este asunto con mayor claridad en las noches postelectorales, cuando los encuestadores y los periodistas posan de científicos sociales. Deben decir algo más que sólo resultados, so pena de que los resultados “hablen” por sí mismos. Sin embargo, estos analistas deben aceptar —por lo menos en contextos democráticos— que la gente ha hablado, cualquiera que sea su segunda interpretación.

redundante. Esta es la pretensión profunda detrás del famoso comentario de Clifford Geertz en el sentido de que la pelea de gallos es “una interpretación balinesa de la experiencia balinesa, un relato que ellos cuentan sobre sí mismos” (1973:448) y que el etnógrafo lee sobre los hombros de los nativos.

La prosa de Geertz es tan atractiva que podemos no darnos cuenta del hecho de que la palabra “lee” refiere dos operaciones o experiencias diferentes. Los tres “textos” tratados aquí no tienen el mismo estatus. La pelea de gallos, como interpretación de la experiencia balinesa que debe ser interpretada por el etnógrafo, no es un texto primario; es un comentario de esa experiencia. Una primera conceptualización de ese pasaje tendría al etnógrafo viendo un comentario textual balinés (la pelea de gallos) sobre el texto primario de la producción cultural balinesa (la experiencia cotidiana balinesa). La colectividad balinesa es tanto Baudelaire y Joyce escribiendo sus textos primarios como comentando sus escritos —como autores y críticos. Si es así, ¿qué hace Geertz? ¿Sólo reporta, a los lectores, lo que los comentaristas balineses han escrito sobre sus propios textos? Si es así, el etnógrafo no produce conocimiento nuevo, a diferencia de los encuestadores y de los críticos literarios; sólo interpreta, en el sentido más literal.

Esta visión de la etnografía como mero reportaje hubiese satisfecho a bastantes antropólogos por más de un siglo —desde, más o menos, la década de 1880 hasta la de 1980—,¹⁴⁰ aunque hoy pueda parecer ingenua. Actualmente, sin embargo, la visión de la etnografía como mero reportaje realista resulta insatisfactoria para la mayoría de los etnógrafos.¹⁴¹ La mayor parte de los antropólogos optaría por la solución que hace que la segunda lectura o el tercer texto —el del etnógrafo— también sean

140 Primero, el reportaje, en sí mismo, fue satisfactorio porque por mucho tiempo los antropólogos, junto con los Orientalistas, fueron los únicos académicos del Atlántico Norte en prestar seria atención empírica a los no europeos. Segundo, la posibilidad de un mero reportaje se basó en un realismo ingenuo: los hechos estaban allí para ser observados y recolectados por el etnógrafo. Esos “hechos” incluían ideas, motivos, cosmologías, prácticas matrimoniales, mitos o relatos, todos los ítems que constituyen, colectivamente, “las culturas de los pueblos primitivos” (Mead 1933), y la interpretación o el análisis podían continuar. Pero no siempre eran necesarios.

141 Esta insatisfacción no se originó en un debate teórico sobre el estatus del nativo; más bien, el segundo momento de la globalidad, incluyendo la propagación de las comunicaciones, hizo de la etnografía realista como reportaje sobre la cultura de los pueblos primitivos un ejercicio redundante. La crítica de la representación vino después (véase el Capítulo 1).

interpretación. El énfasis en la etnografía como descripción realista y del etnógrafo como observador ha sido reemplazado por un énfasis en la etnografía como género literario y en el etnógrafo como autor. Esa es la dirección que prefiere Geertz (1988). En esa segunda conceptualización el etnógrafo como crítico lee a Baudelaire y a Joyce y lo que Baudelaire y Joyce escribieron sobre su propio trabajo.

Si ese es el caso el estatus de los dos primeros textos en relación con su(s) autor(es) es muy diferente del estatus de los textos escritos por Baudelaire y Joyce, según los consideran los críticos literarios. Baudelaire y Joyce no sólo eran conscientes de su producción primaria; también eran conscientes de que cualquier comentario que hicieran sobre ella era un comentario. El crítico literario necesita asumir esa doble conciencia para proceder con un tercer nivel de análisis que construye el objeto de estudio de una manera diferente.

El etnógrafo está en la posición opuesta. Geertz (1973:452) escribió: “La cultura de la gente es un conjunto de textos, ellos mismos conjuntos, que el antropólogo se esfuerza por leer sobre los hombros de aquellos a quienes pertenecen.” Este asunto es borroso. ¿El etnógrafo lee la experiencia cotidiana de los balineses —el texto primario como cultura— o el comentario cultural de ese texto primario o ambos? Podemos aceptar que la línea entre el texto primario y un metatexto (como comentario) es borrosa —que Baudelaire comentó sobre la escritura dentro de su propia escritura. Pero esa concesión todavía requiere que demos a la voz de Baudelaire un grado de autonomía y autodefinición. Justo lo contrario ocurre en las pretensiones de la etnografía, ya sea como mero reportaje o como interpretación. Los balineses no tienen que ser conscientes de que están produciendo una cultura que es un conjunto de textos; tampoco que están comentando ese texto para que el etnógrafo pueda proceder. Los balineses pueden no saber —y no necesitan saber— que la pelea de gallos es un relato sobre sí mismos que están contando a sí mismos.¹⁴² Todavía peor, entre menos sepan los balineses sobre las peleas de gallos como comentario la etnografía será más relevante.

Esta pretensión extraordinaria no se debe a la arrogancia de los antropólogos; tampoco comienza con Geertz, cuya fama y brillantez en las formulaciones hacen de él la ilustración más obvia. La posición interpretativa de Geertz sólo pone de relieve una relación de dominio que siempre

142 Geertz (1973:440) concluyó la lista de reglas de la pelea de gallos en Bali con esta declaración, inusualmente torpe: “Finalmente, los campesinos balineses son bastante conscientes de todo esto y pueden exponerlo, por lo menos a un etnógrafo, aproximadamente en los mismos términos que yo he usado.”

fue parte de la antropología pero que fue enmascarada por las ilusiones de las ciencias sociales positivistas. Ese dominio sobre la voz nativa surge, primero, de la posición de la antropología en las disciplinas humanas;¹⁴³ también surge de la relación constitutiva de la antropología con el nicho del Salvaje. Aunque los antropólogos derivan consecuencias —algunas muy debatibles— de su hibridez académica rara vez consideramos las consecuencias académicas de nuestra inserción en el nicho del Salvaje.

Los antropólogos son conscientes de la ambigüedad inherente al hecho de que cabalgan las humanidades y las ciencias sociales. Geertz mismo (1988) escribió:

La antropología tendrá que saber si continúa siendo una fuerza intelectual en la cultura contemporánea... si su condición de mula (pregonada madre científica del hermano, padre literario renegado) no conducirá a la esterilidad de la mula.

Pero ¿los antropólogos están dispuestos a ir tan lejos como sus padres literarios renegados? Cuando se publicó la correspondencia de Baudelaire los críticos literarios tuvieron que integrar en su discurso sus declaraciones personales sobre su trabajo. Esta incorporación requirió que los críticos le atribuyeran lo que algunos de ellos llamaron un “efecto de competencia,” un reconocimiento limitado de la autoridad de Baudelaire sobre Baudelaire como escritor. Los pasajes en las cartas a su madre, sus amantes y sus amigos en los que habló de literatura no se volvieron “científicos.” No tienen el estatus epistemológico de la prosa de los críticos, pero no pueden ser ignorados. Así, Baudelaire se volvió interlocutor, aunque a un nivel más bajo de intercambio. Cuando usó el derecho de escribir sobre estética y modernidad, aunque no era un académico, se volvió un interlocutor legítimo porque el crítico no puede evitar la relación entre el discurso académico de Baudelaire y sus escritos.

Geertz está muy equivocado, entonces: la herencia dual de la antropología (de las ciencias sociales y de las humanidades) no es un impedimento; es una bendición que no debería conducir a la esterilidad. Sin embargo, el lujo de esa mezcla ha sido usado, normalmente, para proteger al antropólogo del nativo, independientemente de las posiciones teóricas en la antropología. Mientras los antropólogos con una inclinación positivista tienden a asumir la pasividad epistemológica de su objeto de observación los antropólogos con una inclinación interpretativa construyen esa pasividad silenciando el efecto de competencia de la voz nativa

143 No es accidental que la historia sea la disciplina en la que podemos encontrar, con toda probabilidad, reclamos similares, especialmente en su tratamiento de los eventos.

en su comentario. Aunque Geertz (1973:449) insistió que el tratamiento de la pelea de gallos como texto hizo evidente el “uso de emociones con propósitos cognitivos” el lector realmente no sabe qué sabe el balinés, qué piensa que sabe o qué espera saber de la sociedad balinesa. Al final, la pelea de gallos balinesa es una obra de teatro geertziana, más geertziana que balinesa. Importa más en el mundo del etnógrafo que en el mundo que, supuestamente, describe. Está escenificada en ese primer mundo.

La localización de este escenario tiene poco que ver con Geertz como académico o, incluso, con su posición interpretativa extrema. Tiene que ver con la relación de la antropología con el nicho del Salvaje. La retórica del nicho del Salvaje asegura que la voz del nativo esté completamente dominada por la voz del antropólogo. Geertz tenía las posiciones correctas: los antropólogos se encuentran, ciertamente, detrás de los nativos. Pero no estamos leyendo sobre sus hombros; estamos escribiendo en sus espaldas.

Este posicionamiento está confirmado por el flagrante desprecio de la antropología por las formas más obvias y reconocidas del comentario metasocial que emana de las voces locales: los discursos de los políticos locales, los medios locales y, especialmente, los intelectuales locales. La coartada usual de que las voces de los intelectuales locales son, por definición, elitistas no resiste el escrutinio. No hay razón para decidir, *a priori*, que los orígenes elitistas hacen irrelevantes esas voces en términos teóricos. Pocos de nosotros se atreverían a estudiar la reproducción social en Francia sin considerar a Pierre Bourdieu o Alain Touraine como interlocutores serios, especialmente si no estamos de acuerdo con su análisis de Francia. El argumento es poco sincero en tanto la distancia entre los intelectuales y la población lega se mida de manera diferente en países donde los intelectuales no pueden ganarse la vida protegidos por las torres de marfil de la academia sino que también trabajan como periodistas, abogados, médicos o políticos, como lo hacen, por ejemplo, en Haití. Hay otras trampas en este posicionamiento. Sin embargo, cuando una antropóloga norteamericana me dice que puede estudiar Haití con un conocimiento escaso del francés porque ésta es la lengua de las elites está afirmando su derecho a descartar el conocimiento local que muchos haitianos creen necesario para estudiar su propio país.¹⁴⁴ Aún peor, está afirmando su derecho a decidir cuáles haitianos pertenecen al nicho del Salvaje.

144 Al contrario, sólo imaginen el desprecio de los académicos por un investigador que no habla o lee la lengua dominante en una situación diglósica en el Atlántico Norte.

Una minoría brillante de escritos antropológicos demuestra, vívidamente, que mientras el nativo no puede enfrentar al antropólogo algunos antropólogos han tratado de enfrentar al nativo. Las formas y los medios de un encuentro disciplinario que toma la voz nativa más seriamente —como conocimiento, como emoción o como proyecto— son variadas y reflejan las elecciones morales, políticas y estéticas de antropólogos específicos. Aún así, las elecciones están allí para ser exploradas y debatidas. Sólo mencionaré tres casos que reflejan el rango de esta exploración y las posibilidades de un debate de ese tipo.

El trabajo de Richard Price (1983, 1990) sobre la conciencia histórica saramaka (1983, 1990) da al discurso histórico saramaka un efecto de competencia pocas veces visto en antropología. Price sigue siendo la voz dominante en este encuentro (Trouillot 1992:24), así como el crítico que toma a Baudelaire como un interlocutor serio retiene la primacía epistemológica y el poder para reorganizar la voz de Baudelaire. Pero esta reorganización va más allá de la simple colección de lo que escribió Baudelaire sobre su trabajo o lo que dicen los saramaka sobre la historia y da, inmediatamente, un estatus nuevo a la voz citada. Puesto que Price intenta enfrentar a sus nativos, sus lectores pueden leer por encima de sus hombros y vislumbrar a los saramaka, como historiadores, directamente y el tiempo suficiente para pretender convertirse en un tercer interlocutor. En una vena diferente y con propósitos distintos la etnografía de Jennie Smith sobre Haití rural (2001) buscó, sistemáticamente, una visión del desarrollo, la justicia social y los cambios sociales en Haití que daría igual competencia a los campesinos haitianos. En un registro diferente Anna Lowenhaupt Tsing (1993) usó cambios creativos para posicionar al autor, al nativo y al lector para permitir a los *meratus dayakos* de Indonesia devolver la mirada Occidental. El lector puede desarrollar la impresión de que la mirada es devuelta porque podemos leer por encima de los hombros de Tsing.

Estos ejemplos demuestran que los etnógrafos puede hacer mucho más de lo que la mayoría ha hecho hasta ahora para dar a la voz nativa un efecto de competencia que la vuelva una interlocutora inescapable y, por lo tanto, específica —incluso si es parcial. Al restaurar la especificidad de la Otredad —las voces haitianas no pueden ser iguales a las de los *dayakos* o de los saramaka si son tomadas en serio— estas estrategias socavan la estabilidad del nicho del Salvaje. Estas estrategias también tienen límites porque encima y más allá de la elección del etnógrafo

la mirada Occidental sigue siendo el escollo que evita que el nativo se convierta en un interlocutor pleno.¹⁴⁵

La retórica del nicho del Salvaje

Es una crítica al nicho del Salvaje que el nativo nunca enfrente al observador. En la retórica del nicho del Salvaje éste nunca es un interlocutor sino evidencia en un argumento entre dos interlocutores Occidentales sobre los futuros posibles de la humanidad. Más de quinientos años después del debate de Valladolid sobre la humanidad de los indígenas americanos el expediente de Las Casas contra los argumentos de Sepúlveda sigue siendo un ejemplo poderoso —y brillante— de esa retórica. Puedo resumir sus tres pasos así:

- (1) Usted sugiere que hay diferentes niveles de humanidad porque el Salvaje es un caníbal, un pagano;
- (2) Le mostraré que el salvaje es humano porque su comportamiento demuestra que es perfectible y, por lo tanto, abierto a la palabra de Cristo;
- (3) Para que podamos, usted (mi interlocutor cristiano) y yo, imaginar un futuro en el cual la humanidad se vuelva una bajo Dios.

La primera proposición resume el argumento del interlocutor —un argumento apoyado, usualmente, por evidencia de la vida del Salvaje o por evidencia considerada universal. La segunda proposición desafía ese argumento con base en evidencia empírica supuestamente recolectada a través de la observación meticulosa —o de la evidencia que conduzca a un análisis más preciso— del Salvaje. La tercera proposición vuelve al futuro posible imaginado con el interlocutor, un futuro en el cual el Salvaje no es un participante activo ni un sujeto que decide puesto que ha cumplido su papel como evidencia y ya no tiene más relevancia epistemológica o decisiva.

Con pequeños cambios y con la dosis necesaria de humor podemos reproducir el esquema *ad infinitum* en los discursos del Atlántico Norte sobre los pueblos no Occidentales, dentro y fuera de la antropología:

- (1) Usted ha argumentado que los seres humanos sólo pueden ser controlados por el miedo señalando los estados de salvajismo, pasados y contemporáneos;
- (2) Le mostraré casos en los cuales los salvajes eligen organizarse;

145 Ninguno de estos autores aborda, satisfactoriamente, el asunto del discurso académico local o explica su irrelevancia, aunque en sus últimos trabajos Price trata con los intelectuales de Martinica como interlocutores serios, aunque no está de acuerdo con ellos.

(3) Para que podamos imaginar un futuro basado en nuestro libre albedrío.

(1) Usted ha sugerido que el comportamiento humano procede de la codicia individual;

(2) Le mostraré salvajes cuyo comportamiento no puede ser explicado en términos individualistas o materiales;

(3) Para que podamos imaginar un futuro en el cual el comportamiento humano individual esté impulsado por valores distintos del dinero.

(1) Usted ha sugerido que la descendencia biológica determina el comportamiento;

(2) Le mostraré que las creencias, las actitudes y las acciones varían dentro y entre líneas raciales, incluso entre los salvajes;

(3) Para que podamos imaginar un futuro en el cual una raza no domine a otra.

(1) Usted ha argumentado que Haití no puede alcanzar la democracia porque los haitianos son cuestionados culturalmente o son demasiado ignorantes para concebir una situación de ese tipo;

(2) Le mostraré que los campesinos haitianos tienen un sentido sofisticado de la justicia social y que las dificultades haitianas se deben, de hecho, a la hegemonía extranjera;

(3) Para que usted y yo podamos imaginar un mundo donde el gobierno de Estados Unidos no imponga su voluntad sobre América.

(1) Usted ha sugerido que el capitalismo es invencible al señalar su conversión (o dominación) de pueblos no Occidentales;

(2) Le mostraré cómo resisten los salvajes los avances del capitalismo en su mundo;

(3) Para que usted y yo podamos imaginar un futuro que no esté impulsado por la mera acumulación.

Vale la pena anotar dos cosas sobre esta retórica. Primero, es más poderosa cuando no oculta sus fundamentos, esto es, cuando los intereses se vuelven públicos, inmediatamente, ya sea porque el interlocutor es identificado o porque el uso retórico del Salvaje es explícito. El poder del debate de Valladolid es que la pelea fue pública, las posiciones explícitas y los oponentes bien conocidos. Esa publicidad anunció el hecho de que el interés definitivo no fue el rango de razones detrás del supuesto canibalismo de los indios ni su humanidad sino la concepción que tenía la Cristiandad latina de la humanidad y si esa concepción permitía una Iglesia Católica (i.e., universal) compatible con el control colonial. En un modelo diferente, el poder del Salvaje de Rousseau en *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Discurso

sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres) es que el filósofo era muy consciente y, de hecho, dejó en claro —aunque algunos lectores no lo comprenden— que la transición del salvajismo a la civilización es una construcción necesaria. Rousseau construyó en las espaldas del Salvaje una plataforma desde la cual imaginó un contrato social basado en el libre albedrío que no procedía de los impulsos individualistas de Locke ni del *Leviathan* de Hobbes.

La incómoda posición de Rousseau ilustra el segundo punto sobre esta retórica: usualmente surge de —y apela a— un optimismo moral sobre la humanidad. Ese optimismo fue agudizado, en este caso, por el escepticismo social y político de Rousseau, quien no compartió la certeza del progreso o la mejoría forzosa de la humanidad en términos teleológicos. Al contrario de muchos pensadores de su época no vio la inevitabilidad de la gran marcha hacia adelante. Sin embargo, de todas maneras Rousseau dio un salto, pero hacia atrás, digamos, hacia el salvajismo: si no puedo apostar por el Salvaje ¿cómo puedo apostar por nosotros? Debió asumir, sin razón, que la humanidad es esencialmente buena, a pesar de su historia.

Este optimismo moral permea la antropología en diferentes grados. Acecha detrás de la lista simulada de argumentos que hice más arriba; sostuvo la defensa antropológica del relativismo cultural, desde Boas hasta Mead y la conferencia magistral de Geertz sobre el “anti anti-relativismo” (1984) —uno de sus mejores trabajos justamente porque no esconde los intereses para los antropólogos y los no antropólogos. Sin embargo, los antropólogos rara vez hacen explícito ese optimismo. Primero, una construcción falsa de la objetividad —que niega al observador el derecho a las sensibilidades, como si éstas pudieran desaparecer por decreto— empuja a los antropólogos a una negación más profunda del salto moral, a pesar del hecho de que este salto —y la generosidad que implica hacia la humanidad en su conjunto— puede ser el principal atractivo de la disciplina para los estudiantes de postgrado de primeros semestres. Segundo, a medida que los estudiantes de postgrado maduran, aprenden —incorrectamente— a asociar ese optimismo moral con el optimismo social, con la teleología y, peor aún, con la ingenuidad política. Los dos se acercan sólo cuando ese optimismo es vergonzoso, cuando rehúsa presentarse como un acto principal de fe en la humanidad, a pesar de lo cualificado que pueda estar por la historia y la política.

De cara al nativo, de cara a Occidente

Este optimismo moral es la mejor apuesta de la antropología en estos tiempos de globalidad fragmentada, marcados por la muerte de la Utopía

y cuando los futuros son tan inciertos (véase el Capítulo 3). Pero este optimismo llega con deberes, responsabilidades y alguna incomodidad personal; no lo podemos sepultar bajo análisis sociales débiles sabORIZADOS por el optimismo político a la manera como hacemos, a veces, en los estudios sobre resistencia que cualquier dictador semianalfabeta en el Caribe o en África puede rechazar, fácilmente, como ejemplos de ingenuidad política liberal. Cuando hacemos eso añadimos un insulto a la injuria porque sólo estetizamos el dolor de los nativos para aliviar nuestra incomodidad personal. Más bien, el optimismo requiere que abandonemos algunas de las comodidades del nicho del Salvaje y tomemos algunos riesgos. Veo cuatro riesgos que vale la pena tomar:

(1) Un esfuerzo explícito por reevaluar el estatus epistemológico de la voz nativa en la etnografía, por reconocer su competencia para hacer del nativo un interlocutor potencial —si no total;

(2) Un esfuerzo explícito para identificar, públicamente, a los interlocutores escondidos de la antropología en Occidente, los blancos finales de nuestro discurso;

(3) Un esfuerzo explícito por publicitar los intereses de este intercambio sobre la humanidad en Occidente;

(4) Una pretensión explícita al optimismo moral que puede ser el mayor atractivo de esta disciplina y, sin embargo, su secreto mejor guardado.

Ya he mencionado ejemplos de estrategias que ponen más atención al estatus de la voz nativa y buscan restaurar la especificidad de la Otredad en la etnografía. Además de la siempre limitada promoción de esos interlocutores nativos la antropología también necesita abandonar su desprecio del discurso académico local. Todas las sociedades producen un discurso formalizado sobre sí mismas dentro del cual existe un componente académico. Touraine cree que este metacomentario es indispensable para la historicidad de una sociedad; si está en lo cierto eso significa que la antropología no sólo ha producido pueblos sin historia sino pueblos sin historicidad. Si reconocemos los discursos académicos locales como parte de ese comentario —como hacemos con las sociedades del Atlántico Norte— lo construimos, necesariamente, como cambiante, impugnado y múltiple. Así reconocemos la historicidad de la sociedad y pluralizamos al nativo; cuando hayamos hecho esto último la categoría nativo se volverá insostenible y el nicho del Salvaje quedará listo para su desconstrucción.

La antropología también necesita identificar, claramente, a sus interlocutores inescapables dentro de Occidente. Si en la retórica del nicho del Salvaje éste es evidencia en un debate entre dos interlocutores Occidentales, si esa retórica es más poderosa cuando está expresada

como respuesta a un destinatario claramente identificado entonces la antropología debería abandonar la ficción de que no es, fundamentalmente, un discurso para Occidente, por Occidente y, en última instancia, sobre Occidente como proyecto. Al contrario, deberíamos seguir los pasos de Las Casas al dirigirnos, directamente, a los Sepúlvedas de nuestro tiempo; al identificar, claramente, los oyentes definitivos. Algunos antropólogos prominentes lo han hecho de formas diferentes. Margaret Mead y Claude Levi-Strauss son dos ejemplos sorprendentemente diferentes. He argumentado que Franz Boas vio su trabajo sobre la raza y la cultura como un contrapunto y vio la necesidad, al final de su vida, de hacer más explícita esta posición contrapuntual. Sin embargo, entre más se solidificó la antropología como una disciplina que otorgaba títulos las mecánicas de la institucionalización hicieron que los antropólogos actuaran como si su interlocutor principal no fuera Occidente y como si el principal propósito de la disciplina no fuera ser un contrapunto argumental —aunque inherentemente diverso y siempre renovado, enriquecido y recapitulado— de algunas narrativas fundamentalmente Occidentales. Debemos volver, con tanta confianza como Boas quiso (aunque tarde), a la identificación de estos interlocutores básicos sin quienes el desvío al nicho del Salvaje continúa siendo un ejercicio de autofelicitación.

Entre mejor identifiquemos a esos interlocutores —dentro y fuera de la antropología y, de hecho, fuera de la academia, desde teóricos de la escogencia racional, historiadores y críticos culturales hasta oficiales del Banco Mundial y ONGs bien intencionadas— será mayor la oportunidad para que los salvajes entren a la discusión, para que se establezcan como interlocutores y desafíen el lugar, aún más, reclamando su propia especificidad directamente.¹⁴⁶ La identificación de los interlocutores y de sus premisas facilita la identificación de los intereses. Las Casas y, especialmente, Rousseau son precursores espectaculares que mostraron un gran coraje político e intelectual al manifestar, abiertamente, lo que vieron como intereses detrás de sus contrapuntos argumentales. La antropología institucionalizada ha tendido a escoger la comodidad por

146 Sólo ellos pueden adquirir ese estatus por sí mismos. Ningún antropólogo —ni siquiera quienes nacieron y crecieron fuera del Atlántico Norte, quienes arriesgan convertirse en las nuevas zonas de confort de la antropología, como ha sucedido en la crítica literaria y en los estudios culturales— puede conferirles ese derecho. Sólo podemos facilitar su ingreso.

encima del riesgo, enmascarando la relevancia de sus debates y posiciones y evitando su papel público.¹⁴⁷

Ya pasó el tiempo cuando los antropólogos podían encontrar consuelo en la pretensión de que nuestro principal deber civil —y la justificación para nuestro apoyo público— era la constante reafirmación de que los bongobongo son “tan humanos como nosotros.” Ahora cada término de esa frase es un terreno impugnado, públicamente, atrapado entre las políticas de la identidad y la turbulencia de los flujos globales. Muchos de los bongobongo ahora viven en las casas de al lado y unos pocos de ellos pueden ser antropólogos con sus propias ideas sobre sus sociedades o sobre sus vecinos del Atlántico Norte. Los nativos del Atlántico Norte que los rechazan lo hacen con pasión. Quienes los aceptan no necesitan antropólogos en el comité de bienvenida. El campo político dentro del cual opera la disciplina es fundamentalmente diferente de aquel de la época colonial y de aquel del mundo en la década de 1950. No se ha depositado suficiente polvo para señalar un refugio seguro de neutralidad inequívoca. La contribución sustantiva de la antropología en este contexto modificado debería ser un asunto de debate entre los antropólogos, dentro y fuera de la academia, pero la relevancia dependerá, probablemente, de cómo la disciplina se deshaga de su timidez y explique, detalladamente, sus intereses a una audiencia más amplia.

Eso no será fácil. Las dos últimas décadas del siglo xx vieron la apertura del discurso antropológico a otras disciplinas, con antropólogos como Geertz influyendo en los practicantes de todas las ciencias humanas. Sin embargo, el mismo período también vio cómo el discurso académico se cerraba a los problemas sentidos por la mayor parte de la población mundial. A pesar de lo que dicen los medios la influencia de las investigaciones académicas que podríamos tildar de políticamente “progresistas” ha decrecido —incluso si sólo fuera porque esos trabajos son, cada vez más, inaccesibles para los lectores legos. Más allá de la absoluta necesidad de un vocabulario técnico al cual contribuye la investigación y sin el cual

147 El número de antropólogos que practica en y fuera de la academia creció, tremendamente, en las últimas décadas del siglo xx. Los antropólogos han llevado su conocimiento especializado a los gobiernos, a las agencias internacionales, a las organizaciones de base y a los anunciantes de clase alta. Sin embargo, esos compromisos individuales no se funden en tendencias en parte porque la antropología académica, el núcleo institucional de la disciplina, no ha meditado mucho sobre su papel público. Así como la antropología protegió a sus “primitivos” y sus “culturas” prístinas también se protegió de la mirada pública o, por lo menos, evitó entrar a la esfera pública por la puerta de enfrente (di Leonardo 1998).

no puede sostenerse, más allá de la necesidad específica de estructuras sintácticas que expresen la complejidad del pensamiento y la elegancia del lenguaje, los académicos —especialmente en las humanidades— han disfrutado de lo que llamo “estetización de la teoría,” un proceso por el cual la teoría no sólo adquiere su propio derecho de nacimiento —una pretensión legítima, de hecho— sino que pasa su vida girando en un círculo proselitista cuyo propósito principal es verificar su propia belleza.

Este repliegue, más críticamente sentido en Estados Unidos y Gran Bretaña, puede ser una consecuencia retrasada de la era Reagan-Thatcher a medida que la academia se adapta, lentamente, a amplios cambios económicos e institucionales; también puede estar ligado a la percepción de que el *laissez-faire* capitalista ha eliminado todas las posibles alternativas a sus propias reglas de sobrevivencia. Ahora la economía de mercado reina en la distribución mundial de bienes de consumo. La tentación de ver en ese dominio el presagio de una sociedad global de mercado es entendible, aunque equivocada (véase el Capítulo 3). También es entendible la retirada de los alarmados académicos hacia una estética de la teoría, desgarrados entre la sospecha y la seducción y aturrida por la velocidad y las múltiples direcciones de los flujos globales.

Esa solución, sin embargo, no es la única al alcance; tampoco es la más segura en tanto que la expectativa de vida de la irrelevancia tiende a ser corta. Más valiente y saludable es reconocer los muchos caminos sin salida en las disciplinas sociales provocados o revelados por las transformaciones globales actuales, incluida la muerte de la Utopía. También debemos admitir que las ciencias humanas pueden necesitar más que un simple estiramiento de cara; varias serán profundamente modificadas y otras pueden desaparecer en su forma institucional actual. A medida que cambia el mundo también lo hacen las disciplinas.

Los antropólogos están bien ubicados para enfrentar estos retos, sobre todo porque los documentan de manera consistente con nuestra historia disciplinaria. Las poblaciones que tradicionalmente estudiamos son, usualmente, las más visiblemente afectadas por la polarización en marcha creada por la nueva espacialidad de la economía mundial; ellas descienden, directamente, de quienes más sufrieron las transformaciones de épocas anteriores. Estamos bien situados para detallar los efectos del poder desatado por cinco siglos por las geografías gemelas de Occidente. Estamos particularmente bien situados para documentar estos efectos en la experiencia vivida de gente real en todas partes, especialmente de quienes son los más desechables desde el punto de vista del capital. La necesidad de renovar nuestros intereses temáticos es real pero no debe

conducir a la tentación de estetizar al nativo o de estudiar sólo nativos que, repentinamente, se nos parecen. No podemos abandonar los cuatro quintos de la humanidad que el Club Gorbachev considera inútiles para la economía mundial, no sólo porque construimos una disciplina en las espaldas de sus ancestros sino porque, también, la tradición de esa disciplina ha sostenido, desde hace mucho tiempo, que el destino de cualquier grupo humano no puede ser irrelevante para la humanidad.

La pretensión es, de alguna manera, filosófica pero los valores están entre los intereses más altos en y detrás de todos los argumentos sobre nuestra globalidad fragmentada. Los antropólogos están bien situados para hacer públicos esos intereses porque se fundan en temas sobre los cuales reclaman cierta competencia: concepciones de humanidad, diferencias religiosas, relativismo cultural e ideales, ideologías y modelos sociales específicos a grupos particulares, por nombrar sólo algunos de esos intereses. Mientras prominentes científicos sociales ven la homogenización cultural como el único camino a la felicidad global (Harrison y Huntington 2000) los antropólogos están bien situados para mostrar qué concepciones de humanidad están detrás de esta idea, qué visión del futuro promueven y qué imaginario evoca. Cuando poderosos financistas, políticos y economistas dicen a miles de millones de seres humanos que deben adoptar el mercado como el único regulador social los antropólogos están bien situados para mostrar que lo que se presenta como una necesidad lógica es, realmente, una elección. Podemos demostrar que esa elección sirve los intereses materiales de ciertos grupos y que no es necesariamente benéfica para la mayoría de la humanidad, ni siquiera en términos materiales. Podemos exponer la especificidad histórica y cultural de esta nueva fe: ¿por qué y cómo emerge aquí y ahora esta religión secular y quiénes son sus sacerdotes? ¿Cuál es su idioma de conversión, cuáles sus prácticas rituales? Podemos recordar a nuestros lectores, dentro y fuera de la academia, que una especificidad cultural de esta nueva fe es la habilidad de predecir futuros sociales, una especificidad que los líderes del Atlántico Norte han reclamado desde el siglo XVI —especialmente desde el siglo XIX— con una rata de fracaso rotunda. Podemos comparar estos nuevos presagios con los viejos y ver cómo se sobreponen o difieren. Podemos estudiar su carisma sin caer en su atracción (Tsing 2000; Ohnuki-Tierney 2001).

Una descripción densa de esta nueva religión también requiere que expongamos sus fundamentos en una visión de la humanidad que construye el crecimiento económico como el máximo valor humano. Debemos a nuestros interlocutores y a nosotros mismos decir, en voz

alta, que hemos visto visiones alternativas de la humanidad —de hecho, más que cualquier otra disciplina académica— y que sabemos que ésta puede no ser la más respetuosa del planeta que compartimos, ni siquiera la más precisa ni la más práctica; también debemos decir que no es la más bella ni la más optimista.

Al final del día, en esta época cuando los futuros son turbios y las Utopías simples recuerdos de una inocencia perdida, necesitamos replegarnos en el optimismo moral que ha sido el mayor atractivo de la antropología —aunque haya sido subrayado. Pero necesitamos separar ese optimismo de la ingenuidad que ha sido el escudo más conveniente del liberalismo. Necesitamos asumirlo como una elección —ya sea que la llamemos moral, filosófica o estética, en el mejor sentido. Necesitamos asirnos a ella, no porque seamos histórica, social o políticamente ingenuos —de hecho, como científicos sociales no podemos darnos el lujo de ser ingenuos— sino porque este es el lado de la humanidad que hemos escogido preferir y porque esta elección es la que nos llevó a la antropología desde el principio. Necesitamos asumir ese optimismo porque las alternativas son terribles y porque la antropología, como disciplina, es el lugar a través del cual Occidente puede mostrar una fe inmortal en la riqueza y variabilidad de la humanidad.

REFERENCIAS

- Abrahams, Roger D.
1992 *Singing the master: the emergence of African American culture in the plantation south*. Pantheon Books, Nueva York.
- Abrams, Philip
1988 Notes on the difficulty of studying the State. *Journal of Historical Sociology* 1(1):58-89.
- Abu-Lughod, Janet
1991 Writing against culture. En *Recapturing anthropology: working in the present*, editado por Richard G. Fox, pp 137-162. School of American Research Press, Santa Fe.
- Adda, Jacques
1996a *La mondialisation de l'economie. 1: La genese*. La Découverte, París.
1996b *La mondialisation de l'economie. 2: Les problemes*. La Découverte. París.
- Ainsa, Fernando
1988 L'invention de l'Amérique. Signes imaginaires de la découverte et construction de l'utopie. *Diogenes* 145:104-117.
- Alavi, Hamza, P. L. Burns, G. R. Knight, P. B. Mayer y Doug McEachern
1982 *Capitalism and colonial production*. Croom Helin, Londres.
- Alexander, Jennifer y Paul Alexander
1991 Protecting peasants from capitalism: the subordination of javanese traders by the colonial State. *Comparative Studies in Society and History* 33: 370-94.
- Ali, Kamran Asdar
1996 The politics of family planning in Egypt. *Anthropology Today* 12(5):14-19.
2000 Making "responsible" men: planning the family in Egypt. En *Fertility and the male life-cycle in the era of fertility decline*, editado por Caroline Bledsoe, Susana Lerner y Jane Guyer, pp 119-143. Oxford University Press, Oxford.
- Allais, Denis Vairasse d'
1677-1679 *The history of the Sevarites or Sevarambi, a nation inhabiting part of the third continent commonly called Terrae*

australes incognitas, with an account of their admirable government, religion, customs, and language / written by one Captain Siden, a worthy person, who, together with many others, was cast upon those coasts, and lived many years in that country. Henry Brome, Londres.

Allen, Garland E.

1995 Eugenics comes to America. En *The Bell curve debate: history, documents, opinions*, editado por Russell Jacoby y Naomi Glauberman, pp 441-475. Random House, Nueva York.

Althusser, Louis

1971 *Lenin and philosophy, and other essays*. Monthly Review Press, Nueva York.

American Anthropology Association

1997-1998 *Anthropology Newsletter*.

Anderson, Benedict

1983 *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso, Londres.

Andre-Vincent, Philippe

1980 *Bartholomé de Las Casas, prophète du nouveau-monde*. Librairie Jules Tallandier, París.

Andrews, Charles M.

1937 Introduction. En *Famous utopias: being the complete text of Rousseau's Social contract, More's Utopia, Bacon's New Atlantis, Campanella's City of the sun*, editado por Charles M. Andrews. Tudor Publishing, Nueva York.

Angell, Norman

1910 *The great illusion: a study of the relation of military power in nations to their economic and social advantage*. G. Putnam's Sons, Nueva York.

Anghiera, Pietro Martire d'

1516 *De orbe nouo décadas*. Impressae in contubernio Arnaldi Guillelmi, Alcalá de Henares.

Appadurai, Arjun

1991 Global ethnoscapas: notes and queries for a transnational anthropology. En *Recapturing anthropology: working in the present*, editado por Richard G. Fox, pp 191-210. School of American Research, Santa Fe.

1996 *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Arac, Jonathan

- 1986a Introduction. En *Post-Modernism and politics*, editado por Jonathan Arac, pp ix-xxiii. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Arac, Jonathan (Editor)

- 1986b *Post-modernism and politics*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Aronowitz, Stanley

- 1988 Post-modernism and politics. En *Universal abandon? The politics of post-modernism*, editado por Andrew Ross, pp 46-62. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Asad, Talal (Editor)

- 1973 *Anthropology and the colonial encounter*. Ithaca Press, Londres.

Atkinson, Geoffroy

- 1920 *The extraordinary voyage in french literature before 1700*. Columbia University Press, Nueva York.
- 1922 *The extraordinary voyage in french literature from 1700 to 1720*. Librairie Ancienne Edouard Champion, París.
- 1924 *Les relations de voyage du XVIIe siècle et l'évolution des idées; contribution a l'étude de la formation de l'esprit du XVIIIe siècle*. Librairie Ancienne Edouard Champion, París.

Bacon, Francis

- 1660 *New Atlantis*. John Crooke, Londres.

Baker, Lee D.

- 1998 *From savage to negro: anthropology and the construction of race*. University of California Press, Berkeley.

Balibar, Étienne

- 1991 Racism and nationalism. En *Race, nation, class: ambiguous identities*, editado por Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, pp 37-68. Verso, Londres.
- 1997 *La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx*. Galilée, París.

Banfield, Edward C.

- 1974 *The unheavenly city revisited*. Little, Brown, Boston.

Barrett, Stanley R.

- 1984 *The rebirth of anthropological theory*. University of Toronto Press, Toronto.

Barrès, Maurice

- 1897 *Les déracinés*. Bibliotheque-Charpentier, París.

Baudelaire, Charles

1999 *Les fleurs du mal*. Hazan, Paris. [1857].

Baudet, Henri

1965 *Some thoughts on European images of non-European man*. Yale University Press, New Haven.

Beaud, Michel

2001 *Le basculement du monde*. La Découverte, Paris.

Benedict, Ruth

1959 *Patterns of culture*. Houghton Mifflin, Boston. [1934].

Benedict, Ruth y Gene Weltfish

1943 *The races of mankind*. Public Affairs Committee, Nueva York.

Bernal, Martin

1987 *Black Athena: the afroasiatic roots of classical civilization. The fabrication of ancient Greece 1785-1985*, Vol. 1. Rutgers University Press, New Brunswick.

Bessis, Sophie

2001 *L'Occident et les autres: histoire d'une suprématie*. La Découverte, Paris.

Blanchetti-Revelli, Lanfranco

1997 Keeping meat and dairy consumers slim: Philippine seaweed, American carrageenan and the USDA. *Anthropology Today* 13(5):6-13.

Boas, Franz

1932 *Anthropology and modern life*. W. W. Norton & Company, Nueva York.

1940 *Race, language and culture*. Macmillan, Nueva York.

1945 *Race and democratic society*. J. J. Augustin, Nueva York.

Bodley, John H.

1976 *Anthropology and contemporary human problems*. Cummings Publishing Company, Menlo Park.

Boucher, Pierre

1964 *Histoire véritable et naturelle des moeurs & productions du pays de la Nouvelle France, vulgairement dite le Canada*. Société Historique de Boucherville, Boucherville. [1664].

Braudel, Fernand

1967 *Civilisation matérielle et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle*. A. Colin, Paris.

1992 *The wheels of commerce. Civilization and capitalism, 15th-18th century*, Vol. 2. University of California Press, Berkeley.

- Brewer, David
 1985 Diderot et l'autre féminin. En *L'Homme des lumières et la découverte de l'autre*, editado por Daniel Droixhe y Pol-P Gossiaux, pp 81-91. Editions de l'Université de Bruxelles, Bruselas.
- Brightman, Robert
 1995 Forget culture: replacement, transcendence, relexification. *Cultural Anthropology* 10(4):509-546.
- Brockway, Lucille H.
 1979 Science and colonial expansion: the role of British Royal Botanic Gardens. *American Ethnologist* 6(3):449-465.
- Buchanan, James
 1995 Economic science and cultural diversity. *Kyklos* 48(2): 193-200.
- Buci-Glucksman, Christine
 1975 *Gramsci et l'état: pour une théorie matérialiste de la philosophie*. Fayard, París.
- Budé, Guillaume
 1967 *De l'institution du prince*. Gregg P., Farnborough. [1518-1519].
- Calvet, Louis-Jean
 1974 *Linguistique et colonialisme*. Payot, París.
- Campanella, Tommaso
 1998 *La citta del sole*. UNICOPLI, Milán. [1602].
- Carter, Donald Martin
 1997 *States of grace: senegalese in Italy and the new European immigration*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Casagrande, Joseph B. (Editor)
 1960 *In the company of man: twenty portraits of anthropological informants*. Harper Torchbooks, Nueva York.
- Castaneda, Carlos
 1968 *The teachings of Don Juan: a yaqui way of knowledge*. University of California Press, Berkeley.
 1973 *Sorcery: a description of the world*. Disertación doctoral, Departamento de Antropología, University of California, Los Angeles.
- Chartier, Roger (Editor)
 1989 *A history of private life, Vol. 3: Passions of the Renaissance*. Belknap Press, Cambridge.

Chatterjee, Partha

- 1989 Colonialism, nationalism, and colonized women: the context in India. *American Ethnologist* 16(4):622-633.

Chaudhuri, Kirti Narayan

- 1990 *Asia before Europe: economy and civilisation of the Indian Ocean from the rise of Islam to 1750*. Cambridge University Press, Cambridge.

Cheney, Lynne V.

- 1995 *Telling the truth: why our culture and our country have stopped making sense and what we can do about it*. Simon & Schuster, Nueva York.

Chesnais, François

- 1994 *La mondialisation du capital*. Syros-Alternatives Economiques, París.

Chinard, Gilbert

- 1934 *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Librairie de Medicis, París.

Cioranescu, Alexandre

- 1971 Utopia, land of Cocaigne and golden age. *Diogenes* 75:85-121.

Clairmont, Frederic

- 2001 The global corporation: road to serfdom. *Economic and Political Weekly*, enero 8-14.

Clifford, James

- 1983 On ethnographic authority. *Representations* 1(2):118-146.
1986a Introduction: Partial Truths. En *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, editado por James Clifford y Georges E. Marcus, pp 1-26. University of California Press, Berkeley.
1986b On ethnographic allegory. En *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, editado por James Clifford y Georges E. Marcus, pp 98-121. University of California Press, Berkeley.
1994 Diasporas. *Cultural Anthropology* 9(3):302-338.

Clifford, James y George E. Marcus (Editores)

- 1986 *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. University of California Press, Berkeley.

Cohn, Bernard S.

- 1987 *An anthropologist among the historians and other essays*. Oxford University Press, Delhi.

- Cole, Douglas
 1999 *Franz Boas: the early years, 1858-1906*. University of Washington Press, Vancouver.
- Comaroff, John L.
 1997 Reflections on the colonial State, in South Africa and elsewhere: factions, fragments, facts, and fictions. *Bulletin, Institute of Ethnology, Academia Sinica* 83:1-50.
- Comaroff, Jean y John Comaroff
 1991 *Of revelation and revolution: christianity, colonialism, and consciousness in South Africa*, Vol. 1. University of Chicago Press, Chicago.
 2000 Millennial capitalism: first thoughts on the second coming. *Public Culture* 12(2):291-343.
- Comte, Auguste
 1974 *The essential Comte*, editado por Stanislaw Andreski. Barnes & Noble, Nueva York. [1830-1842].
- Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marqués de
 1955 *Sketch for a historical picture of the progress of the human mind*. Weidenfeld and Nicholson, Londres. [1793].
- Cordellier, Serge (Editor)
 2000 *La mondialisation au-delà des mythes*. La Découverte, París.
- Cordellier, Serge y Beatrice Didot (Editor)
 2000 *L'état du monde: annuaire économique géopolitique mondial*. La Découverte & Syros, París.
- Coronil, Fernando
 1997 *The magical State: nature, money, and modernity in Venezuela*. University of Chicago Press, Chicago.
- Darnell, Regna
 1997 The anthropological concept of culture at the end the Boasian century. *Social Analysis* 4(3):42-54.
 1998 *And along came Boas: continuity and revolution in americanist anthropology*. John Benjamins, Amsterdam.
- Darwin, Charles
 1871 *The descent of man*. Humboldt Publishing, Nueva York. [1885-1886].
- Davenport, Charles B., Louis I. Newman, Charles Goethe, Melville J. Herskovits, Frank H. Hankins y Aleš Hrdlička
 1930 Intermarriage between races. A eugenic or dysgenic force? *Eugenics* 3(2):58-62.

Davies, Hunter

1991 *In search of Columbus*. Sinclair-Stevenson, Londres.

De Certeau, Michel

1975 *L'écriture de l'histoire*. Gallimard, Paris.

1986 *Heterologies: discourse on the other*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Debien, Gabriel

1974 *Les esclaves aux Antilles françaises (xviième-xviiième siècle)*. Sociétés d'Histoire de la Guadeloupe et de la Martinique, Fort de France.

Defoe, Daniel

1719-1720 *The life and strange surprising adventures of Robinson Crusoe, of York, mariner: who lived eight and twenty years, all alone in an uninhabited island on the coast of America, near the mouth of the great river Oroonoque; having been cast on shore by shipwreck, wherein all the men perished but himself. With an account how he was at last as strangely deliver'd by pyrates. Written by himself*. W. Taylor, Londres.

De Mille, Richard

1976 *Castaneda's journey: the power and the allegory*. Capra Press, Santa Barbara.

De Mille, Richard y James A. Clifton (Editores)

1980 *The Don Juan papers. Further Castaneda controversies*. Ross Erickson Publishers, Santa Barbara.

Diderot, Denis

1965 Les bijoux indiscrets. En *Oeuvres romanesques*, editado por Henri Benac. Gamier, Paris. [1748].

1955 *Supplement au voyage du Bougainville*. Droz, Lille, Giard, Ginebra. [1784].

Di Leonardo, Micaela

1998 *Exotics at home: anthropologies, others, American modernity*. University of Chicago Press, Chicago.

Donner, Florinda

1982 *Shabono*. Delacorte Press, Nueva York.

Droixhe, Daniel y Pol-P Gossiaux (Editores)

1985 *L'homme des lumières et la découverte de l'autre*. Editions de l'Université de Bruxelles, Bruselas.

Du Tertre, Jean-Baptiste

1973 *Histoire générale des Antilles habitées par les François*. Editions des Horizons Caraïbes, Fort de France. [1667].

- Duby, Georges (Editor)
 1988 *A history of private life. Vol. 2: Revelations of the medieval world.* Harvard University Press, Cambridge.
- Duchet, Michele
 1971 *Anthropologie et histoire au siècle des lumières.* Maspero, Paris.
- Dumas, Alexandre
 1846 *Les trois mousquetaires.* P. Gaillardet, Nueva York.
- Dumas, Alexandre, hijo
 1880 *La dame aux camelias.* F. Rullman, Nueva York.
- Dussel, Enrique
 1993 Eurocentricism and modernity. *Boundary* 220(3):65-76.
- Eagleton, Terry
 1987 Awakening from modernity. *Times Literary Supplement*, 20 de febrero.
- Eliav-Feldon, Miriam
 1982 *Realistic utopias: the ideal imaginary societies of the Renaissance, 1516-1630.* Clarendon Press, Oxford.
- Erasmus, Desiderius
 1997 *Education of a christian prince.* Cambridge University Press, Cambridge. [1516].
- Feierman, Steven
 1990 *Peasant intellectuals: anthropology and history in Tanzania.* University of Wisconsin Press, Madison.
- Fénelon, François de Salignac de La Mothe
 1987 *Les aventures de Télémaque.* Gamier, Paris. [1699].
- Fouchard, Jean
 1981 *The Haitian maroons: liberty or death.* Edward W. Blyden Press, Nueva York.
- Fox, Richard G. (Editor)
 1991 *Recapturing anthropology: working in the present.* School of American Research, Santa Fe.
- Frank, André Gunder
 1969 *Latin America: underdevelopment or revolution. Essays on the development of underdevelopment and the immediate enemy.* Monthly Review Press, Nueva York.
- Froidevaux, Gerald
 1989 *Baudelaire: representation et modernité.* J. Corti, Paris.

Gage, Thomas

- 1958 *Travels in the New World*. University of Oklahoma Press, Norman. [1648].

Gaonkar, Dilip Parameshwar

- 1999 On alternative modernities. *Public Culture* 11(1):1-18.

Geertz, Clifford

- 1973 *The interpretation of cultures*. Basic Books, Nueva York.
1984 Distinguished lecture: anti anti-relativism. *American Anthropologist* 86(2):263-78.
1988 *Works and lives: the anthropologist as author*. Stanford University Press, Stanford.

Genette, Gerard, Hans Robert Jauss, Jean-Marie Schaffer, Robert Scholes, Wolf Dieter Stemple y Karl Vietor

- 1986 *Théorie des genres*. Editions du Seuil, París.

Gide, André

- 1929 *Si le grain ne meurt*. Gallimard, París.

Gilder, George

- 1993 *Wealth and poverty*. Institute for Contemporary Studies, Oakland.

Gill, Lesley

- 2000 *Teetering on the rim: global restructuring, daily life, and the armed retreat of the Bolivian State*. Columbia University Press, Nueva York.

Glissant, Edouard

- 1989 *Caribbean discourse: selected essays*. University of Virginia Press, Charlottesville.

Godelier, Maurice

- 1973 *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Maspero, París.

Godzich, Vlad

- 1986 Foreword. En *Heterologies: discourse on the other*, de Michel De Certeau, pp vii-xxi. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Gonnard, René

- 1946 *La legende du bon sauvage: contribution a l'étude des origines du socialisme*. Librairie de Medicis, París.

Gough, Kathleen

- 1968a New proposals for anthropologists. *Current Anthropology* 9(5):403-407.
1968b Anthropology: child of imperialism. *Monthly Review* 19(11):12-27.

Graff, Gerald

- 1977 The myth of the post-modernist breakthrough. En *The novel today: contemporary writers on modern fiction*, editado por Malcolm Bradbury, pp 217- 249. Manchester University Press, Manchester.

Grant, Madison

- 1916 *The passing of the great race; or, the racial basis of European history*. C. Scribner, Nueva York.

Gregory, Steven

- 1998 *Black corona: race and the politics of place in an urban community*. Princeton University Press, Princeton.

Gregory, Steven y Roger Sanjek (Editores)

- 1994 *Race*. Rutgers University Press, New Brunswick.

Gupta, Akhil

- 1995 Blurred boundaries: the discourse of corruption, the culture of politics, and the imagined State. *American Ethnologist* 22(2):375-402.

Gupta, Akhil y James Ferguson (Editores)

- 1997 *Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science*. University of California Press, Berkeley.

Hale, John Rigby

- 1977 *Renaissance Europe. Individual and society, 1480-1520*. University of California Press, Berkeley.

Hannerz, Ulf

- 1992 The global ecumene as a network of networks. En *Conceptualizing society*, editado por Adam Kuper, pp 34-56. Routledge, Nueva York.

Harris, Marvin

- 1964 *Patterns of race in the Americas*. Walker, Nueva York.

Harrison, Lawrence E.

- 2000 *Underdevelopment is a state of mind*. Madison Books, Lanham.

Harrison, Lawrence E. y Samuel P. Huntington (Editores)

- 2000 *Culture matters: how values shape human progress*. Basic Books, Nueva York.

Hartog, François

- 1988 *The mirror of Herodotus: the representation of the other in the writing of history*. University of California Press, Berkeley.

Harvey, David

- 1982 *The limits to capital*. University of Chicago Press, Chicago.

- 1989 *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*. Blackwell, Nueva York.
- Heath, Deborah
- 1992 Fashion, anti-fashion, and heteroglossia in urban Senegal. *American Ethnologist* 19(1):19-33.
- Herskovits, Melville J.
- 1975 *Life in a Haitian valley*. Octagon Books, Nueva York. [1937].
- 1958 *The myth of the negro past*. Beacon Press, Boston.
- Heyman, Josiah McC.
- 1995 Putting power in the anthropology of bureaucracy: the Immigration and Naturalization Service at the Mexico-United States border. *Current Anthropology* 36(2):261-277.
- 1998 State effects on labor exploitation: the INS and undocumented immigrants at the Mexico-United States border. *Critique of Anthropology* 18(2):157-80.
- 1999 United States surveillance over Mexican lives at the border: snapshots of an emerging regime. *Human Organization* 58(2):430-438.
- Hibou, Beatrice (Editora)
- 1999 *La privatisation des états*. Karthala, París.
- Higman, B. W.
- 1984 *Slave populations of the British Caribbean 1807-1834*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Hobbes, Thomas
- 1670 *Leviathan*. Joannem Blaeu, Amsterdam. [1651].
- Hobsbawm, Eric
- 1962 *The age of revolution, 1789-1848*. World Publishing Company, Cleveland.
- Howells, William Dean
- 1894 *A traveler from Altruria*. Harper & Brothers, Nueva York.
- Hyatt, Marshall
- 1990 *Franz Boas, social activist: the dynamics of ethnicity*. Greenwood Press, Nueva York.
- Hymes, Dell H. (Editor)
- 1972 *Reinventing anthropology*. Pantheon Books, Nueva York.
- Ibn Battuta
- 1983 *Travels in Asia and Africa, 1325-1354*. Routledge and Keegan Paul, Londres. [c. 1354].

- Jacobson, Matthew Frye
 1998 *Whiteness of a different color: European immigrants and the alchemy of race*. Harvard University Press, Cambridge.
- Jameson, Fredric
 1984 Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism. *New Left Review I* 146:53-92.
- Jamous, Haroun
 1982 *Israel et ses juifs: essai sur les limites du volontarisme*. Maspero, París.
- Jencks, Charles
 1986 *What is post-modernism?* St. Martin's Press, Nueva York.
- Jessop, Bob
 1985 *Nicos Poulantzas: marxist theory and political strategy*. St. Martin's Press, Nueva York.
- Kamenka, Eugene (Editor)
 1987 *Utopias: papers from the Annual Symposium of the Australian Academy of the Humanities*. Oxford University Press, Melbourne.
- Kamin, Leon J.
 1995 Lies, damned lies, and statistics. En *The Bell curve debate: history, documents, opinions*, editado por Russell Jacoby y Naomi Glaubergerman, pp 81-105. Random House, Nueva York.
- Kisklick, Henrika
 1997 After Ishmael: the fieldwork tradition and its future. En *Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science*, editado por Akhil Gupta y James Ferguson, pp 47-65. University of California Press, Berkeley.
- Knaft, Bruce M.
 1996 *Genealogies for the present in cultural anthropology: a critical humanist perspective*. Routledge, Nueva York.
 2002a Critically modern: an introduction. En *Critically modern: alternatives, alterities, anthropologies*, editado por Bruce Knaft, pp 1-54. Indiana University Press, Bloomington.
- Knaft, Bruce M. (Editor)
 2002b *Critically modern: alternatives, alterities, anthropologies*. Indiana University Press, Bloomington.
- Koselleck, Reinhart
 1985 *Futures past: on the semantics of historical time*. MIT Press, Cambridge.

- Labarde, Philippe y Bernard Maris
1998 *Ah Dieu! Que la guerre économique est jolie!* Albin Michel, Paris.
- Labat, Jean Baptiste
1972 *Nouveau voyage aux isles de l'Amérique*. Editions des Horizons Caraïbes, Fort de France. [1722].
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe
1985 *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. Verso, Londres.
- Laidi, Zaki
1993 *L'ordre mondial relâché : sens et puissance après la guerre froide*. Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris.
2001 *Un monde privé de sens*. Hachette, Paris.
- Las Casas, Bartolomé de
1992 *In defense of the Indians: the defense of the most reverend lord, Don Fray Bartolome de las Casas, of the Order of Preachers, late Bishop of Chiapa, against the persecutors and slanderers of the peoples of the New World discovered across the seas*. Northern Illinois University Press, DeKalb. [1552].
- Latour, Bruno
1993 *We have never been modern*. Harvard University Press, Cambridge.
- Leclercq, Gerald
1972 *Anthropologie et colonialisme: essai sur l'histoire de l'africanisme*. Fayard, Paris.
- LeGuat, François
1708 *Voyage et aventures de Francois Leguat & de ses compagnons, en deux isles desertes des Indes Orientales*. David Mortier, Londres.
- Levin, Harry
1958 *The power of blackness: Hawthorne, Poe, Melville*. Faber and Faber, Londres.
- Lewis, Gordon K.
1983 *Main currents in Caribbean thought*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Lieberman, Leonard, Blaine W. Stevenson y Larry T. Reynolds
1989 Race and anthropology: a core concept without consensus. *Anthropology and Education Quarterly* 20(2): 67-73.

- Lieberman, Leonard, Raymond E. Hampton, Alice Littlefield y Glen Hallead
 1992 Race in biology and anthropology: a study of college texts and professors. *Journal of Research of Science Teaching* 29(3):301-321.
- Linton, Ralph
 1955 *The tree of culture*. Knopf, Nueva York.
- Lundahl, Mats y Benno J. Ndulu (Editores)
 1996 *New directions in development economics: growth, environmental concerns and government in the 1990s*. Routledge, Londres.
- Luxemburgo, Rosa
 1951 *The accumulation of capital*. Monthly Review Press, Nueva York. [1914].
- Lyotard, Jean-François
 1979 *La condition post-moderne*. Editions de Minuit, París.
 1986 *Le post-moderne expliqué aux enfants*. Editions Galilée, París.
- Macchiocci, Maria-Antonietta
 1974 *Pour Gramsci*. Editions du Seuil, París.
- Machiavelli, Niccolò
 1985 *The prince*. Bantam Books, Toronto. [1513].
- Magazine, Roger
 1999 Stateless contexts: street children and soccer fans in Mexico City. Disertación doctoral, Departamento de Antropología, Johns Hopkins University, Baltimore.
- Mailer, Norman
 1966 *Cannibals and christians*. Dial Press, Nueva York.
- Maine, Henry Sumner
 1861 *Ancient law: its connection with the early history of society, and its relation to modern ideas*. J. Murray, Londres.
- Malinowski, Bronislaw
 1922 *Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. G. Routledge & Sons, Londres.
- Manuel, Frank E. y Fritzie P. Manuel
 1979 *Utopian thought in the western world*. Harvard University Press, Cambridge.
- Marcus, Georges E.
 1980 Rhetoric and the ethnographic genre in anthropological research. *Current Anthropology* 21(4):507-510.

Marcus, Georges E. (Editor)

1997 *Cultural producers in perilous States: editing events, documenting change*. University of Chicago Press, Chicago.

Marcus, Georges E. y Dick Cushman

1982 Ethnographies as texts. *Annual Review of Anthropology* 11:25-69.

Marcus, George E. y Michael M. J. Fischer (Editores)

1986 *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. University of Chicago Press, Chicago.

Martin, Hans-Peter y Harald Schuman

1997 *The global trap: globalization and the assault on prosperity and democracy*. Zed Books, Londres.

Masaki, Kotabe y Kristiaan Helse

1998 *Global marketing management*. John Wiley and Sons, Nueva York.

Mattelart, Armand

2000 La nouvelle idéologie globalitaire. En *La mondialisation au-delà des mythes*, editado por Serge Cordellier, pp 81-92. La Découverte, París.

Mayhew, Anne

1987 Culture: core concept under attack. *Journal of Economic Issues* 21(2):587-603.

McNeill, William Hardy

1992 *The global condition: conquerors, catastrophes, and community*. Princeton University Press, Princeton.

Mead, Margaret

1933 More comprehensive field methods. *American Anthropologist* 35(1):1-15.

Meillassoux, Claude

1975 *Femmes, greniers et capitaux*. Maspero, París.

Memmi, Albert

2000 *Racism*. University of Minnesota Press, Minneapolis. [1982].

Milliband, Ralph

1969 *The State in capitalist society*. Harper Books, Nueva York.

Mintz, Sidney W.

1966 The Caribbean as socio-cultural area. *Cahiers d'Histoire Mondiale* IX(4):916-941.

1971a Le rouge et le noir. *Les Temps Modernes* 299-300:2354-2361.

1971b The Caribbean as a socio-cultural area. En *Peoples and cultures of the Caribbean: an anthropological reader*, editado

- por Michael Horowitz, pp 17-46. The Natural History Press, Garden City.
- 1971c Men, women, and trade. *Comparative Studies in Society and History* 13(3):247-269.
- 1977 The so-called world system: local initiative and local response. *Dialectical Anthropology* 2(4):253-270.
- 1978 Was the plantation slave a proletarian? *Review* 2(1):81-98.
- 1983 Reflections on Caribbean peasantries. *Nieuwe West Indische Gids/New West Indian Guide* 57(1-2):1-17.
- 1984 American anthropology in the marxist tradition. En *On marxian perspectives in anthropology: essays in honor of Harry Hoijer*, editado por Sidney W. Mintz, Maurice Godelier y Bruce Trigger, pp 11-34. University of California, Los Angeles.
- 1985 *Sweetness and power: the place of sugar in modern history*. Viking, Nueva York.
- 1990 Introduction. En *Myth of the negro past*, editado por Melville J. Herskovits, pp ix-xxi. Beacon Press, Boston.
- 1996 *Tasting food, tasting freedom: excursions into eating, culture, and the past*. Beacon Press, Boston.
- 1998 The localization of anthropological practice: from area studies to transnationalism. *Critique of Anthropology* 18(2): 117-33.
- Mintz, Sidney W., Maurice Godelier y Bruce Trigger (Editores)
 - 1984 *On marxian perspectives in anthropology: essays in honor of Harry Hoijer*. University of California, Los Angeles.
- Montagu, Ashley
 - 1946 What every child and adult should know about "race." *Education January* 262-64.
 - 1964 The concept of race. En *The concept of race*, editado por Ashley Montagu, pp 12-28. Free Press, Londres.
 - 1974 *Man's most dangerous myth: the fallacy of race*. Oxford University Press, Oxford. [1942].
- Montaigne, Michel Eyquem de
 - 1952 *Essays*. Encyclopedia Britannica, Chicago. [1595].
- Montesquieu, Charles de Secondat, baron de
 - 1929 *Lettres persanes*. Fernand Roches, París. [1721].
- More, Thomas
 - 1966 *Utopia*. Scolar Press Ltd, Leeds. [1516].

Morgan, Lewis Henry

- 1877 *Ancient society, or, researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization*. H. Holt, Nueva York.

Mudimbe, Valentin

- 1994 *The idea of Africa*. Indiana University Press, Bloomington.

Myrdal, Gunnar

- 1944 *An American dilemma: the negro problem and modern democracy*. Harper & Brothers, Nueva York.

Nadel, Siegfried Frederick

- 1951 *The foundations of social anthropology*. The Free Press, Glencoe.

Nagengast, Carol

- 1994 Violence, terror, and the crisis of the State. *Annual Review of Anthropology* 23:109-136.

Nash, June

- 1992 Interpreting social movements: Bolivian resistance to economic conditions imposed by the International Monetary Fund. *American Ethnologist* 19(2):275-293.

Nugent, David

- 1994 Building the State, making the nation: the bases and limits of State centralization in "modern" Peru. *American Anthropologist* 96(2):333-369.

Obeyesekere, Gananath

- 1992 *The apotheosis of Captain Cook: European mythmaking in the Pacific*. Princeton University Press, Princeton.

Ohmae, Kenichi

- 1985 *Triad power: the coming shape of global competition*. New Press, Nueva York.

Ohnuki-Tierney, Emiko

- 2001 Historicization of the culture concept. *History and Anthropology* 12(3):231-54.

O'Laughlin, Bridget M.

- 1975 Marxist approaches in anthropology. *Annual Review of Anthropology* 4:341-370.

Ong, Aihwa

- 1988 The production of possession: spirits and the multinational corporation in Malaysia. *American Ethnologist* 15(1):28-42.

- Pagden, Anthony
 1982 *The fall of natural man. The American indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Parsons, Talcott
 1951 *The social system*. Free Press, Nueva York.
- Pasquet, Fabienne
 1996 *L'ombre de Baudelaire*. Actes Sud, Arles.
- Passet, René
 2000 *L'illusion néo-libérale*. Librairie Artheme Fayard, París.
- Pearson, Ian (Editor)
 1998 *The Macmillan atlas of the future*. Macmillan, Nueva York.
- Penniman, Thomas Kenneth
 1974 *A hundred years of anthropology*. William Morrow & Company, Nueva York.
- Pfaelzer, Jean
 1984 *The utopian novel in America, 1886-1896: the politics of form*. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- Pigafetta, Antonio
 1994 *Magellan's voyage: a narrative of the first circumnavigation*. Dover Publications, Nueva York. [1522].
- Pi-Sunyer, Oriol
 1973 Tourism and its discontents: the impact of a new industry on a Catalan community. *Studies in European Society* 1:1-20.
- Platón
 1905 The Atlantis myth. En *The myths of Plato*, editado por John A. Stewart, pp 457-464. Macmillan, Londres.
- Plinio El Viejo
 1942 *Natural history*. William Heinemann, Londres.
- Polo, Marco
 1958 *The travels*. Penguin, Harmondsworth. [c. 1298-99]
- Poulantzas, Nicos
 1972 *Pouvoir politique et classes sociales*. Maspero, París.
- Pratt, Mary Louise
 1986 Fieldwork in common places. En *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, editado por James Clifford y Georges E. Marcus, pp 27-50. University of California Press, Berkeley.

Price, Richard

1983 *First-time: the historical vision of an Afro-American people*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

1990 *Alabi's world*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Price, Sally y Richard Price

1999 *Maroon arts: cultural vitality in the African diaspora*. Beacon Press, Boston.

Provinse, John Henry

1954 The American Indian in transition. *American Anthropologist* 56(3): 387-94.

Rabinow, Paul

1991 For hire: resolutely late modern. En *Recapturing anthropology: working in the present*, editado por Richard G. Fox, pp 59-72. School of American Research, Santa Fe.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald

1955 Preface. En *African political systems*, editado por Meyer Fortes y Edward Evan Evans-Pritchard, pp xi-xxi. Oxford University Press, Oxford. [1940].

Reich, Robert B.

1991 *The work of nations: preparing ourselves for twenty-first century capitalism*. Simon & Schuster, Nueva York.

Resch, Robert Paul

1992 *Althusser and the renewal of marxist social theory*. University of California Press, Berkeley.

Richon, Emmanuel

1998 *Jeanne Duval et Charles Baudelaire. Belle d'abandon*. L'Harmattan, París.

Rosaldo, Renato

1986 From the door of his tent: the fieldworker and the inquisitor. En *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, editado por James Clifford y Georges E. Marcus, pp 77-97. University of California Press, Berkeley.

1989 *Culture and truth. The remaking of social analysis*. Beacon Press, Boston.

Rosanvallon, Pierre

1999 *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marche*. Seuil, París.

- Ross, Andrew
 1988a Introduction. En *Universal abandon? The politics of post-modernism*, editado por Andrew Ross, pp vii-xviii. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Ross, Andrew (Editor)
 1988 *Universal abandon? The politics of post-modernism*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Ross, Dorothy
 1991 *The origins of American social science*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Rouse, Roger
 1991 Mexican migration and the social space of postmodernism. *Diaspora* 1(1):8-23.
- Rousseau, Jean-Jacques
 1984 *A discourse on inequality*. Penguin Books, Nueva York. [1755].
 1792 *Contrat social, ou, principes du droit politique*. La veuve P. Dumesnil, Rouen. [1762].
- Ruby, Jay (Editor)
 1982 *A crack in the mirror: reflexive perspectives in anthropology*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Rupp-Eisenreich, Britta (Editora)
 1984 *Histoire de l'anthropologie (XVII-XIX siècles)*. Klincksieck, París.
 1985 Christophe Meiners et Joseph-Marie de Gérando: un chapitre du comparatisme anthropologique. En *L'homme des lumières et la découverte de l'autre*, editado por Daniel Droixhe y Pol-P Gossiaux, pp 21-47. Editions de l'Université de Bruxelles, Bruselas.
- Sahlins, Marshall
 1985 *Islands of history*. University of Chicago Press, Chicago.
 1995 *How "natives" think: about Captain Cook, for example*. University of Chicago Press, Chicago.
- Said, Edward W.
 1978 *Orientalism*. Pantheon, Nueva York.
 1993 *Culture and imperialism*. Knopf, Nueva York.
- Saint Pierre, Bernardin de
 1796 *Paul et Virginie, histoire indienne*. Guillaume Spotswood and Joseph Nancrede, Boston.
 1833 *L'Arcadie; L'amazone*. Ressources, París. [1795].

- Sanderson, Allen, Bernard Dugoni, Thomas Hoffer y Lance Selfa
1999 *Doctorate recipients from United States universities: summary report 1998*. National Opinion Research Center, Chicago.
- Sanderson, Allen, Bernard Dugoni, Thomas Hoffer y Sharon Myers
2000 *Doctorate recipients from United States universities: summary report 1999*. National Opinion Research Center, Chicago.
- Sanjek, Roger
1994 The enduring inequalities of race. En *Race*, editado por Steven Gregory y Roger Sanjek, pp 1-17. Rutgers University Press, New Brunswick.
1998 *The future of us all: race and neighborhood politics in New York City*. Cornell University Press, Ithaca.
- Sassen, Saskia
1998 *Globalization and its discontents: essays on the new mobility of people and money*. The New Press, Nueva York.
- Scott, James C.
1998 *Seeing like a State: how certain schemes to improve human condition have failed*. Yale University Press, New Haven.
- Sen, Amartya Kumar
1992 *Inequality reexamined*. Harvard University Press, Cambridge.
1999 *Development as freedom*. Knopf, Nueva York.
- Shanklin, Eugenia
2000 Representations of race and racism in American anthropology. *Current Anthropology* 41(1):99-103.
- Shweder, Richard A.
2001 Culture: contemporary views. *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*.
- Silverstein, Michael
2000 Languages/cultures are dead! Long live the linguistic-cultural! Ponencia presentada en la reunión anual de la American Anthropological Association, San Francisco.
- Smith, Adam
1776 *Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. W. Strahan and T. Cadell, Londres.
- Smith, Carol A.
1984 Local history in global context: social and economic transitions in western Guatemala. *Comparative Studies in Society and History* 26(2):193-228.

- Smith, Jennie Marcelle
 2001 *When the hands are many: community organization and social change in rural Haiti*. Cornell University Press, Ithaca.
- Steward, J., Robert A. Manners, Eric R. Wolf, Elena Padilla Seda, Sidney W. Mintz, y Raymond L. Sheele
 1956 *The people of Puerto Rico: a study in social anthropology*. University of Illinois Press, Urbana.
- Stocking, George (Editor)
 1974 *A Franz Boas reader: the shaping of American anthropology 1883-1911*. University of Chicago Press, Chicago.
 1982 Franz Boas and the culture concept in historical perspective. En *Race, culture and evolution*, de Franz Boas. University of Chicago Press, Chicago. [1964].
 1987 *Victorian anthropology*. Free Press, Nueva York.
- Stoler, Ann L.
 1985 Perceptions of protest: defining the dangerous in colonial Sumatra. *American Ethnologist* 12(4): 642-58.
- St-Onge, Jean-Claude
 2000 *L'imposture néolibérale: marché, liberté et justice sociale*. Editions Écosociété, Montreal.
- Stowe, Harriet Beecher
 1852 *Uncle Tom's cabin: a tale of life among the Lowly*. J. Cassell, Londres.
- Swift, Jonathan
 1976 *Gulliver's travels: a facsimile reproduction of the first edition, 1726, containing the author's annotations*. Scholars Facsimiles & Reprints, Delmar. [1702].
- Taguieff, Pierre-André
 2000 *L'effacement de l'avenir*. Galilée, París.
- Thomas, Paul
 1994 *Alien politics: marxist State theory retrieved*. Routledge, Londres.
- Thornton, Robert J.
 1983 Narrative ethnography in Africa, 1850-1920: the creation and capture of an appropriate domain for anthropology. *Man* 18(3):502-520.
- Tinker, Chauncey Brewster
 1922 *Nature's simple plan: a phase of radical thought in the mid-eighteenth century*. Princeton University Press, Princeton.

Todorov, Tzvetan

- 1982 *La conquête de l'Amerique: la question de l'autre*. Editions du Seuil, Paris.
- 2001 *The fragility of goodness: why Bulgaria's jews survived the Holocaust*. Princeton University Press, Princeton.

Toussaint, Eric

- 1999 *Your money or your life! The tyranny of global finance*. Pluto Press, Londres.

Trollope, Anthony

- 1859 *The West Indies and the Spanish main*. Chapman & Hall, Londres.

Trouillot, Michel-Rolph

- 1982 Motion in the system: coffee, color and slavery in eighteenth-century Saint-Domingue. *Review* 5(3): 331-88.
- 1988 *Peasants and capital: Dominica in the world economy*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- 1990 *Haiti. State against nation: the origins and legacy of Duvalierism*. Monthly Review Press, Nueva York.
- 1991 Anthropology and the savage slot: the poetics and politics of otherness. En *Recapturing anthropology: working in the present*, editado por Richard G. Fox, pp 17-44. School of American Research, Santa Fe.
- 1992 The Caribbean region: an open frontier in anthropological theory. *Annual Review of Anthropology* 21:19-42.
- 1994 Haiti's nightmare and the lessons of history. *NACLA Report on the Americas* 27(4): 46-51.
- 1995 *Silencing the past: power and the production of history*. Beacon Press, Boston.
- 1996a Démocratie et société civile. En *Les transitions démocratiques*, editado por Laennec Hurbon, pp 225-231. Editions Syros, Paris.
- 1996b Beyond and below the Merivale paradigm. Dominica: the first 100 days of freedom. En *The Lesser Antilles in the age of European expansion*, editado por Stanley Engerman y Robert Paquette, pp 230-305. University of Florida Press, Gainesville.
- 1997 A social contract for whom? Haitian history and Haiti's future. En *Haiti renewed*, editado por Robert Rotberg, pp 47-59. Brookings Institution Press, Washington.

- 1998 Culture on the edges: creolization in the plantation context. *Plantation Society in the Americas* (Número especial, "Who/what is creole?," editado por James Arnold) 5(1):8-28.
 - 2000 Abortive rituals: historical apologies in the global era. *Interventions* 2(2):171-186.
 - 2001a The anthropology of the State in the age of globalization: close encounters of the deceptive kind. *Current Anthropology* 42(1): 125-38.
 - 2001b Bodies and souls. Madison Smartt Bell's All Souls Rising and the Haitian revolution. En *Novel history: historians and novelists confront America's past (and each other)*, editado por Mark C. Carnes, pp 84-97. Simon & Schuster, Nueva York.
 - 2002a Culture on the edges: Caribbean creolization in historical context. En *From the margins: historical anthropology and its futures*, editado por Brian Keith Axel, pp 189-210. Duke University Press, Durham.
 - 2002b Adieu culture: a new duty arises. En *Anthropology beyond culture*, editado por Richard G. Fox y Barbara J. King, pp 37-60. Berg, Oxford.
 - 2002c The otherwise-modern: Caribbean lessons from the savage slot. En *Critically modern: alternatives, alterities, anthropologies*, editado por Bruce M. Knauft, pp 220-237. Indiana University Press, Bloomington.
 - 2002d The perspective of the world: globalization then and now. En *Beyond dichotomies: histories, identities, cultures, and the challenge of globalization*, editado por Elisabeth Mudimbe-Boyi, pp 3-20. State University of New York Press, Albany.
 - 2002e North Atlantic universals: analytic fictions, 1492-1945. *South Atlantic Quarterly* (Número especial, "Enduring enchantments," editado por Saurabh Dube)101(4):839-858.
- Trousson, Raymond
- 1975 *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*. Editions de l'Université de Bruxelles, Bruselas.
- Tsing, Anna Lowenhaupt
- 1993 *In the realm of the diamond queen: marginality in an out-of-the-way place*. Princeton University Press, Princeton.
 - 2000 The global situation. *Cultural Anthropology* 15(3):327-360.

Turner, Terence

- 2002 Class projects, social consciousness, and the contradictions of globalization. En *Globalization, the State, and violence*, editado por Jonathan Friedman, pp 35-66. Altamira Press, Walnut Creek.

Tyler, Stephen

- 1986 Post-modern ethnography: from document of the occult to occult document. En *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, editado por James Clifford y George E. Marcus, pp 122-140. University of California Press, Berkeley.

Tylor, Edward B.

- 1881 *Anthropology: an introduction to the study of man and civilization*. D. Appleton and Company, Nueva York.

Vespucci, Amerigo

- 1992 Mundus novus. En *Letters from a New World: Amerigo Vespucci's discovery of America*, pp 45-56. Marsilio, Nueva York. [1516].

Vincent, Joan

- 1991 Engaging historicism. En *Recapturing anthropology: working in the present*, editado por Richard G. Fox, pp 45-58. School of American Research, Santa Fe.

Voltaire

- 1929 *Zadig*. Rimington & Hooper, Nueva York. [1756].
1999 *Candide*. Bedford/St. Martin's, Boston. [1759].

Wade, Robert

- 1996 Japan, the World Bank, and the art of paradigm maintenance. The East Asian miracle in political perspective. *New Left Review* 1 217:3-36.
2001 Global inequality: winners and losers. *The Economist*, 28 de april, pp 72-74.

Walkover, Andrew

- 1974 *The dialectics of eden*. Stanford University Press, Stanford.

Wallerstein, Immanuel

- 1976 *The modern world-system*. Academic Press, Nueva York.

Wallerstein, Immanuel, Calestous Juma, Evelyn Fox Keller, Jurgen Kocka, Dominique Lecourt, Valentin Mudimbe, Kinhide Miushakoji, Ilya Prigogine, Peter J. Taylor y Michel-Rolph Trouillot

- 1996 *Open the social sciences: a report of the Gulbenkian Commission for the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford University Press, Stanford.

Watts, David

- 1987 *The West Indies: patterns of development, culture and environmental change since 1492*. Cambridge University Press, Cambridge.

Weil, Françoise

- 1984 La relation de voyage: document anthropologique ou texte littéraire? En *Histoire de l'anthropologie (XVII-XIX siècles)*, editado por Britta Rupp-Eisenreich, pp 55-65. Klincksiech, París.

Weiss, Linda

- 1997 Globalization and the myth of the powerless State. *New Left Review I* 225:3-27.
1998 *The myth of the powerless State*. Cornell University Press, Ithaca.

White, Leslie

- 1949 *The science of culture*. Grove Press, Nueva York.

Whitten, Norman y John F. Szwed (Editores)

- 1970 *Afro-American anthropology*. Free Press, Nueva York.

Williams, Raymond

- 1983 *Keywords: a vocabulary of culture and society*. Oxford University Press, Oxford.

Williams, Brackette F.

- 1989 A class act: anthropology and the race to nation across ethnic terrain. *Annual Review of Anthropology* 18:401-444.
1993 The impact of the precepts of nationalism on the concept of culture: making grasshoppers of naked apes. *Cultural Critique* 24:143-192.

Wissler, Clark

- 1901 *The correlation of mental and physical tests*. Press of the New Era Printing Company, Nueva York.
1923 *Man and culture*. Thomas Y. Crowell, Nueva York.

Wissler, Clark, Fay Cooper Cole, William M. McGovern y Melville J. Herskovitz

- 1929 *Making mankind*, editado por Baker Brownell. D. Van Nostrand Company, Nueva York.

Wolf, Eric

- 1959 *Sons of the shaking earth*. University of Chicago Press, Chicago.
1969 American Anthropologists and American Society. *Southern Anthropological Society Proceedings* (Número Especial,

- “Concepts and assumptions in contemporary anthropology,”
editado por Stephen A. Tyler) 3:3-11.
- 1982 *Europe and the people without history*. University of California Press, Berkeley.
- 1999 *Envisioning power. Ideologies of dominance and crisis*. University of California Press, Berkeley.
- Yan, Yunxiang
- 1997 McDonald’s in Beijing: the localization of americana. En *Golden arches east: McDonald’s in East Asia*, editado por James L. Watson, pp 39-67. Stanford University Press, Stanford.

ÍNDICE

A

AAA, 190, 193, 194
Abrams, Philip, 153, 173-174
 academia, 35, 43, 45-47, 69, 75, 102, 133, 140, 176, 178-179, 182, 185, 187-189, 195-196, 199, 201, 203-206, 211-212, 222, 229-230, 235, 241-244
 académicos, 43, 45, 47-48, 68, 74, 95, 100, 114, 117, 121, 132, 135, 137, 140, 145, 157, 176, 178, 194, 197, 206, 212, 226, 230-232, 235, 240, 243
 aculturación, 185
 África, 49, 68, 81-85, 93, 101, 107, 118-120, 139, 162, 167, 177, 208, 226, 240
 afrodescendientes, 59, 76
 agricultura, 55, 80, 107, 176
 Alemania, 105-106, 118-119, 122, 138, 149, 160, 166, 169, 172, 186, 214, 230
Allais, Denis Vairasse d', 56
 alter-nativo, 91, 95, 101-102
Althusser, Louis, 153-154, 161, 165, 174
 América, 38, 49, 53, 55, 61-62, 66, 79, 81-86, 98, 111, 162, 185, 211, 220, 226, 238
 Latina, 36, 68, 85-86, 101, 107, 167, 171, 176, 215, 226
 American Anthropological Association, 188, 215, 269

Anderson, Benedict, 163
Angell, Norman, 103
Anghiera, Pietro Martire d', 53, 57, 62, 66
 Anthropology Newsletter, 190, 193
 Antillas, 53, 56-57, 63, 68, 80, 82, 86
 arawak, 57
 Argentina, 81, 86, 114, 169
 Asia, 49, 79, 81-83, 101, 106-107, 163, 215, 226, 253, 259, 275
 asimilación, 65, 197
 Atlántico, 49, 63, 79-80, 82, 86, 121, 188
 Norte, 35-37, 39-41, 43, 49, 51-52, 54, 60-61, 69, 79, 81-82, 87-88, 96, 98-99, 101-102, 107, 111, 114, 118-122, 125, 127, 131-132, 136-138, 142, 146, 155, 157-158, 160-163, 165, 168, 170-171, 183, 204, 206, 214-218, 222-223, 226, 229-230, 232, 235, 237, 240-242, 244
 Australia, 81
 autenticidad, 47, 75
 autonomía, 164, 206, 232, 234
 autoría, 65, 117, 231

B

Bacon, Francis, 55
Balibar, Étienne, 154, 200-201
 Banco Mundial, 119-120, 132, 151, 160, 166, 176-177, 241
Baudelaire, Charles, 93-95, 137, 231-234, 236

Bellamy, Edward, 58
Benedict, Ruth, 186, 196, 200
 bienes de consumo, 91, 105, 122-124, 208, 244
 bienestar, 111, 177, 203
Boas, Franz, 73, 175, 177, 180-182, 184-186, 189, 192, 194-197, 199-203, 214-215, 221, 239, 241
Bolívar, Simón, 85
 bolsa de valores, 111, 128
Boucher, Pierre, 57
 Brasil, 57, 81, 83, 85, 128, 144, 162, 208
Braudel, Fernand, 126-127
Brightman, Robert, 175, 207
Budé, Guillaume, 64
 buen salvaje, 57, 92
 burocracias, 125, 173

C

Campanella, Tommaso, 55, 64
 Canadá, 81, 106-107, 143, 177, 231
 capital, 23, 38, 75, 83-84, 90-91, 97, 99, 103-112, 115, 125-126, 129, 133, 158-160, 169-170, 206, 244
 financiero, 38, 91, 105, 108-112, 115, 158-159, 170
 capitalismo, 36-37, 48, 52, 66, 89-90, 102, 105, 109, 111, 120, 154, 216, 239
 mundial, 36, 66, 89-90, 102, 120
 Caribe, 53, 68, 80-82, 85-86, 90, 95-102, 107, 124, 163, 171, 177, 208, 226, 228, 241
Carrier, Jacques, 55
Castaneda, Carlos, 54-55
 centrismo, 185
Certeau, Michel de, 93
Chartier, Roger, 91
Chaudhuri, Kirti Narayan, 85

Chile, 80, 84, 177
 China, 83-84, 106-107, 119-120, 132, 150, 161, 171, 208
 civilización, 47, 65, 137, 180, 239
 clase, 58, 72, 87, 99, 108, 121, 125, 127, 135, 141, 145, 155, 161, 164-165, 169-170, 181-182, 184, 191, 194, 198, 206, 208-209, 220, 225, 242
Clifford, James, 72
 Club de París, 120
 Sierra, 166
 CNN, 129-130
Cohn, Bernard, 218, 222
 Colombia, 82
Colón, Cristóbal, 53, 63, 80, 82, 84, 184, 211
 colonialismo, 36, 40, 61, 72, 98, 100, 141, 216-217
 colonización, 37-38, 62, 65-66, 100
Comaroff, John, 157, 169
 comercio, 37, 66, 80, 83, 103, 106, 160
 comunicación, 61, 103, 108, 121-122, 126, 127, 129, 167
 comunismo, 49, 52, 135
Condorcet, Marqués de, 51, 93, 136
 conquista, 38, 63, 65, 79-80, 211, 215, 218, 226
 Corea, 79
 corporaciones, 106, 110, 112, 114, 118, 121-122, 151, 159, 208
 corrección política, 140, 201
 corto plazo, 110, 116, 134
 costumbres, 61, 100, 125, 163
 crédito, 50, 83, 103, 107, 142, 149
 Cristiandad, 53-54, 63-65, 67, 76, 80, 85-86, 98-99, 238
 crítica literaria, 46, 72, 212, 232, 242
 Cuba, 50, 81, 85, 96, 224

D

Darwin, Charles, 211
Defoe, Daniel, 57-58
 democracia, 65, 87, 89, 113, 122, 135, 195, 200, 206, 238
 derechos, 47, 91, 197
 civiles, 113, 140
 humanos, 165, 171
 individuales, 91
 descolonización, 90, 161-162
 segregación, 140
 desigualdad, 62, 105, 118-121, 127, 141, 145-146, 161, 178, 182, 202-203, 239
 desregulación, 115
de St-Mery, Moreau, 98
 determinismo, 185, 189, 202-203
 diásporas, 212, 226-228
Diderot, Denis, 57
 difusión, 47, 91, 101, 126, 165, 176, 184, 186
 difusionismo, 186, 214
 discriminación, 138-142, 194
 discurso académico, 117, 229, 235, 237, 241, 243
 distribución, 116, 121, 130, 229
 dominación, 40, 104, 125, 153, 169-170, 192, 216-217, 238
Donner, Florinda, 55
 Dutch East India Company, 83
 Dutch West India Company, 83
Du Tertre, Jean-Baptiste, 56

E

economía, 37-38, 68, 76, 84, 90, 105-111, 114-118, 122-123, 130, 133, 155, 157, 159-160, 168-169, 173, 182-184, 188, 205, 222, 243
 mundial, 105-111, 114, 117-118, 168-169, 173, 222, 243-244

Ecuador, 82
 educación, 64, 112, 133, 141, 172
Engels, Frederick, 51
Erasmus, Desiderio, 64
 esclavitud, 57, 61, 79, 81, 94, 96-98, 102, 111, 141
 escuelas, 104, 112, 176, 192
 esencialismo, 40, 182, 186, 192, 199
 espacialización, 95, 105, 108, 151, 165, 172
 espacio, 36-37, 46, 50, 54, 65, 68, 74, 79, 89-90, 92-93, 95-96, 107-108, 110, 116, 119, 127-130, 133, 141, 150, 169, 180, 185, 188, 192, 194-195, 199-203, 205-208, 218-221, 223-224, 227
 España, 62, 80, 101, 162
 Estado, 32, 37, 41, 48, 50, 61, 63, 65-66, 87, 90, 94, 115, 117, 124-125, 129, 131, 140, 147, 149-161, 163-174, 182-184, 188, 195, 219, 222, 227
 Estado-nación, 48, 66, 87, 155, 157, 183, 219
 Estados nacionales, 151-152, 157, 159, 161, 163, 165-166, 172
 estadocentrismo, 174, 179, 183, 184
 Estados noratlánticos, 226
 Unidos, 43, 46, 50, 58-59, 72, 74, 79, 81, 84-85, 91, 105-108, 114-115, 117-122, 127, 129, 133, 136-146, 149-150, 158-163, 166, 169, 171, 176-179, 181, 183-189, 191-194, 197, 201, 203, 205, 208, 214-215, 217, 220, 222, 225, 230, 238, 243
 estudios culturales, 176, 205, 241
 etnicidad, 63, 139, 165, 193-194
 etnografía, 41, 43-45, 54, 60, 62, 66, 71-76, 130, 151-153, 155, 164-168, 171, 173, 176-177, 209, 221-222,

224-225, 227-229, 231-233, 236,
240
eurocentrismo, 99
Europa, 36, 39, 50-51, 53, 55, 57, 59,
62-65, 67, 73, 79, 81-82, 84, 99,
101, 106, 114, 121-122, 126-128,
132, 142, 163, 169, 172, 181,
214-215, 229
exploración, 44, 73, 87, 127, 216-217,
237

extremismo, 112, 114, 116, 152

F

familia, 56, 65, 87, 113, 128-129, 150
Fanon, Frantz, 72
feminismo, 72, 76, 145
Fénelon, François, 55
Filipinas, 55, 79, 225
finanzas, 103, 134
flujos, 35, 38, 40, 43, 79-83, 86-87,
104-106, 114, 122, 124, 126, 127,
129-131, 162, 167, 207, 212-213,
223-227, 243-244
planetarios, 38, 80, 126-127
FMI, 108, 114-115, 120, 125, 166, 170
Foro Económico Mundial, 149
Fortes, Meyer, 152
Francia, 39, 61, 66, 83, 86, 90, 93, 105,
106, 118-119, 122-123, 125-126,
139, 142, 145, 149, 154, 155-156,
159, 161-163, 169, 183-184, 187,
208, 230, 235

G

Gage, John, 117
Gage, Thomas, 56
ganancia, 37, 75, 97, 108-112, 115,
121, 124
Geertz, Clifford, 50, 186, 232-235,
239, 242

género, 58, 60, 64, 72, 74, 76, 97, 139,
141-143, 145-146, 165, 187, 191,
198, 222, 233

Ginés, Francisco, 57

Glissant, Edouard, 36

globalización, 35, 38-41, 43-44, 86-87,
90-91, 103-104, 108, 117-118, 121,
125, 131, 135-136, 146, 149-151,
157-159, 161, 164, 168-172, 208,
225

gobierno, 64, 112-113, 121, 140,
149-150, 153-154, 156, 167,
172-174, 214, 229, 239

Gran Bretaña, 61, 119, 139, 162, 169,
243

Gramsci, Antonio, 153-154, 158, 174
guerra, 55, 83, 137, 160-161, 207,
220, 222

H

Haití, 50, 80, 120, 124, 149, 162, 169,
176-177, 181, 224, 236-237, 239

Harrison, Lawrence E., 177

Hartog, François, 99

Harvey, David, 110

Hegel, Georg W., 51, 93

Helse, Kristiaan, 104

Herskovits, Melville J., 191-192, 198

historia, 35, 38-39, 41, 46, 51-53,
55-56, 60, 64-66, 68, 73-74, 77,
79, 83, 85-92, 96, 98-100, 103-105,
111, 113-114, 119, 122, 124,
127-128, 131, 135, 138-141, 143,
147, 149, 155-157, 161, 165, 170,
172, 178, 180-185, 188, 191, 197,
214-216, 218-221, 226-227, 234,
236, 239-241, 243

historicidad, 47, 51-52, 90-92, 95,
98-100, 124, 131, 134-135, 143,
218, 241

Hobbes, Thomas, 58, 92, 239
Holanda, 83, 106
Howells, William Dean, 58

I

identidad, 85, 97-99, 145-146, 165, 171, 175, 193-194, 206, 243
 ideologías, 38, 144, 200-201, 213, 245
 IED, 83, 106, 109
 Ilustración, 39, 50, 52, 56-58, 61-62, 73, 92, 101, 131, 134-135, 192
 imperialismo, 36, 216
 India, 43, 79, 83, 86, 108, 119-120, 150, 159, 162, 169
 indianidad, 85
 Indias Occidentales, 39
 indígenas, 55, 57, 59, 84, 86, 100, 185-186, 192, 197, 214-215, 237
 individuo, 48, 63, 67, 97, 99, 113-114, 129-130, 145-146, 164, 195, 205-206
 industria, 103, 107, 110, 115, 133, 225
 Inglaterra, 50, 56, 83, 108, 142, 183, 187, 227
 inmigración, 81, 133, 162, 225
 integración, 107-108, 122-124, 128, 141, 190, 218
 intervención del gobierno, 113
 IED, 106, 109
 Irak, 159
 Islam, 65, 145
 islas Windward, 82

J

Jamaica, 50, 96, 126, 129-130, 177
 Japón, 36, 50, 81, 86, 105-107, 109, 118-119, 122, 160

K

Kant, Immanuel, 51, 58, 93, 179

Koselleck, Reinhart, 90-93, 95, 133-134
Kroeber, Alfred, 197

L

Labat, Jean Baptiste, 56
Las Casas, Bartolomé de, 51, 57-58, 65, 67, 77, 237, 241
 latinoamericanos, 85
Latour, Bruno, 101-102
 lenguaje, 66, 73, 76, 100, 112, 140, 150-151, 171, 207, 219, 231, 243
Levi-Strauss, Claude, 57, 241
 leyes Jim Crow, 197
 liberalismo, 113, 199-200, 204
 económico, 113
 libertad, 70, 97, 109, 158-159, 195
Lieberman, Leonard, 189-190
Locke, John, 92, 113, 239
 London School of Economics, 119
Lowie, Robert, 197
Lutero, Martín, 66

M

macartismo, 196, 217
Machiavelli, Niccolò, 63-64, 66, 179
Magallanes, Fernando, 57
Mailer, Norman, 70
Malinowski, Bronislaw, 73, 181, 221
Marx, Karl, 40, 51, 93, 109-110, 136, 153, 181, 217
 marxismo, 59, 146, 169, 184, 186, 217
Masaki, Kotabe, 104
McNealy, Scott, 117
McNeill, William, 86
Mead, Margaret, 197, 233, 239, 241
Memmi, Albert, 191, 200
 mercado, 83, 90-91, 97-99, 104-118, 121-125, 128, 130, 135, 137, 173, 176, 184, 204, 208, 212, 243-244

mercancías, 80, 82-84, 98, 108-109, 118, 124, 128, 225
 México, 55, 81, 86, 118-119, 159, 162, 167
 migración, 81, 132, 227
 en masa, 227
 minorías, 47, 127, 139, 142-146, 177, 216
Mintz, Sidney W., 96-97, 192, 217
 miscegenación, 197-198
 modernidad, 40-41, 43, 69-70, 87, 89-95, 98, 100-104, 127, 137, 157, 170, 234
 modernismo, 75, 92
 modernización, 70, 89-91, 94-96, 98, 100-101
 moneda, 120, 142, 207
Montagu, Ashley, 193, 196, 209
Montaigne, Michel de, 55, 65-66, 179, 184
Montesquieu, 56, 65, 179
More, Thomas, 53, 57-58, 62-64, 67, 134, 136
Moses, Yolanda, 190, 194
Moynihan, Patrick, 177
 multicultural, 157
 multiculturalismo, 204-205
 mundo natural, 88, 132, 179
 musulmán, 63, 145
Myrdal, Gunnar, 196-197, 199

N

nacionalismo, 60, 135, 170
 Naciones Unidas, 89, 132
Nadel, Siegfried F., 222
 narrativas, 35, 40, 43, 74-75, 86-87, 99, 101, 103-104, 125, 137-138, 146, 157, 242
 dominantes, 86-87, 101
 nativismo, 75, 199

naturaleza, 38, 53-54, 57-58, 64, 68, 88, 92, 101, 114, 121, 125, 132, 141, 152, 167, 183-184, 186, 206, 218

negocios, 121

New York Times, 176, 203-204

Norteamérica, 59, 61, 68, 71, 105, 127, 129, 132, 137, 162, 174, 199, 215, 229

Nuevo Mundo, 66-67, 80, 82, 100, 185

Núñez de Balboa, Vasco, 53

O

ONGS, 151, 160, 166-167, 171, 225, 242

orden, 37, 48, 60, 63-68, 70, 72-73, 75, 77, 106, 124, 153, 164, 177, 195, 204, 213

orientalismo, 61, 68

otredad, 64, 74-75, 77, 93, 140

Otro, 36, 38, 53-54, 56-58, 60-62, 65, 68, 73, 75-77, 91-93, 95, 100, 139-144, 163, 186, 217, 226

Lugar, 36, 38, 53, 56, 65, 68, 93, 95, 186

P

Paquistán, 162, 228

Paridad en Poder de Compra, 119

Pigafetta, Antonio, 57

plantaciones, 93, 97, 128

Platón, 55, 64

Plinio El Viejo, 65-66

población, 80-82, 117, 120-121, 124, 139, 142, 197, 209, 211, 219, 226-227, 236, 243

mundial, 120, 124, 209, 211, 226

pobreza, 118, 120, 139, 204

poder de compra, 121, 130

del Estado, 61, 150-152, 154, 165-166, 169-173

polarización, 118-119, 121-125, 127, 159, 244
políticos, 36, 64, 67, 74, 85, 90, 99, 112-114, 116-118, 121-123, 125, 131, 135, 138, 140, 143, 152, 157, 161, 169-171, 175-176, 178, 188, 191, 194, 200, 215, 217, 236, 245

Polo, Marco, 65-67

Pope, Alexander, 57

populismo, 122, 169

postmodernidad, 49, 74

postmodernismo, 43-44, 48-50, 71-72, 74, 117, 137

Poulantzas, Nicos, 153-154, 164-165, 174

precio, 107, 143, 182

Price, Richard, 236

Primera Guerra Mundial, 52, 83

primitivos, 183-184, 216, 223, 233, 243

privatización, 167

privilegio, 131, 175, 195, 206

producción, 37, 45, 71, 73-74, 84, 91, 93, 97-98, 101, 104, 109, 111, 122, 137, 139, 142, 151, 164-167, 170-172, 183, 187, 191, 207-209, 217, 229, 231, 233-234

Producto Interno Bruto, 83, 106, 116

profesionalización, 187

R

Rabelais, François, 55

racismo, 59, 138, 141, 178, 180-181, 189-192, 195, 198-200, 202-203, 216

Radcliffe-Brown, Alfred R., 152-153, 173-174

raza, 32, 57, 139, 145, 161, 165, 180-181, 185, 189-203, 205, 209, 221, 239, 242

recursos, 35, 38, 116, 118, 169

refugiados, 149, 162, 212, 226, 227

relativismo cultural, 239, 244

Renacimiento, 35, 40, 52, 58, 61-65, 67, 74, 91-92, 99, 101, 131, 135, 138, 157, 216

República Dominicana, 159

revolución, 126, 146

Revolución Industrial, 79, 82, 90

Francesa, 90, 126, 136, 156

Reino Unido, 105-106, 118, 121, 158, 169

Ross, Dorothy, 199

Rousseau, Jean-Jacques, 57-58, 67, 92, 95, 238-239, 241

S

Saint-Domingue, 85, 96, 98, 128, 162

Saint Pierre, Bernardin de, 56, 59

saint-simonismo, 59

Scott, James, 150, 154, 166

segregación, 197, 208

Segunda Guerra Mundial, 50, 79, 90, 114, 140, 156, 160-161, 221-222

separatismo, 135

Shanklin, Eugenia, 189-191, 193, 204

símbolos, 38, 40, 49, 170, 185

Smith, Adam, 112-113

Smith, Jennie, 236

socialismo, 55, 59

sociedad, 71, 98, 112-115, 122-123, 138, 152, 154, 157, 179-181, 184, 186, 188, 195, 200-201, 203-204, 215, 235, 240, 243
civil, 154-156

sociología, 38, 47, 61, 71-72, 133, 142, 183, 196

Swift, Jonathan, 56, 58

T

Tercer Mundo, 69, 73, 90, 119, 163, 169-170

The Economist, 108, 119

Tocqueville, Alexis de, 58

trabajo de campo, 43, 46, 187, 208, 218-224, 227, 229

tradición, 58, 65-66, 75, 102, 187, 215, 218, 244

Tyler, Stephen, 61

U

UNESCO, 166

Unión Soviética, 52, 133

universales, 37, 48, 50, 64-65, 165
noratlánticos, 87-89, 102-103

universalismo, 74, 137, 178

Occidental, 51-52

utopía, 52-65, 62, 67, 70, 72, 77, 131, 134-137, 170, 213, 239, 243, 245

V

valores, 36-37, 83, 106, 109, 118, 123, 186, 203, 239, 245

Vespucci, Amerigo, 53

Vico, Giambattista, 179

Viejo Mundo, 80, 82, 84, 86

Voltaire, 57

W

Weber, Max, 51

Weiss, Linda, 105, 121

Wissler, Clark, 184-186, 197-199

Wittgenstein, Ludwig, 40

Wolf, Eric, 47, 51, 71, 73, 95-96, 183, 202, 207

© De la traducción: Editorial Universidad del Cauca/
CESO, Universidad de los Andes.

© Del texto en inglés: Michel-Rolph Trouillot.

Título original: Global transformations. Anthropology
and the modern world. Palgrave Macmillan, 2003.

Traducción y presentación: Cristóbal Gnecco.

Primera edición:

Febrero de 2011

Diseño Carátula:

Emilio E. Simmonds

Diagramación:

Enrique Ocampo

Universidad del Cauca

Calle 5 # 4-70

Popayán, Colombia

Universidad de los Andes

Carrera 1 # 18A-12

Bogotá, Colombia

ISBN: 978-958-732-073-2

Este libro fue diseñado con caracteres Times

New Roman a 12 puntos e impreso en papel Bond de

75 gramos por ABKA Colombia S.A. Cali.

