

## EL CANON Y LA CONDICIÓN HUMANA: RETOS DE LA ANTROPOLOGÍA ACTUAL<sup>1</sup>

João de Pina Cabral\*  
Investigador Coordinador  
Instituto de Ciências Sociais  
Universidade de Lisboa

En algunos momentos de finales de los años cincuenta y comienzos de los sesenta del siglo XX se inició un proceso de cuestionamiento crítico de nuestra disciplina: un «repensamiento», como diría Leach<sup>2</sup>. Desde entonces, las olas de exégesis crítica se han ido acumulando con cada nueva generación que ha saltado a la palestra, a intervalos de más o menos diez años. Esto es plausible. No seré yo quien denigre lo que considero una de las principales fuentes de creatividad y elaboración crítica en nuestra disciplina. Seguramente, yo me estoy comprometiendo aquí con un movimiento de esa clase, aunque abogo por un compromiso más responsable con el pasado de nuestra disciplina: un compromiso que no lo deje meramente en manos de los historiadores culturales, sino que entienda el *pasado* de la disciplina<sup>3</sup> como parte de su presente.

En este ensayo me propongo abordar tres aspectos de capital importancia para la práctica de la antropología hoy en día: en primer lugar, los contextos en los que la antropología se practica y reproduce en un plano global; en segundo lugar, el tema de la clase de conocimiento que la antropología produce; en tercer lugar, el tema de la for-

---

<sup>1</sup> Artículo preparado para su presentación en la Academia Austríaca de Ciencias, Viena, el 4 de noviembre de 2005. Estoy especialmente agradecido a André Gingrich, Chris Hann, Peter Pels, Christina Toren y Luís de Almeida Vasconcelos por la ayuda que me han prestado en la elaboración de mis ideas sobre estos asuntos. Yo soy, sin embargo, único responsable de las opiniones aquí expresadas.

\* Traducción de Alfredo Brotons Muñoz.

<sup>2</sup> E. Leach, *Rethinking Anthropology*, Londres, Athlone Press, 1961.

<sup>3</sup> Cfr. H. Martins, «Time and Theory in Sociology», en J. Rex (ed.), *Approaches to Sociology - An Introduction to Major Trends in British Sociology*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1974.

ma en que ese conocimiento se ve hoy en día condicionado por las relaciones políticas que son parte constitutiva de la producción de todo conocimiento.

#### LA METATRADICIÓN<sup>4</sup>

Como celebración de su inauguración, el Instituto Max Planck de Antropología Social en Halle-am-Saale organizó en junio de 2002 un memorable ciclo de conferencias, en el que se me invitó a participar. Cuatro de nuestros colegas disertaron sobre las cuatro tradiciones lingüísticas y teóricas más importantes de la antropología: la francesa, la británica, la alemana y la americana<sup>5</sup>. Mientras oía a nuestros distinguidos colegas, se me ocurrió una pregunta que en realidad debería haber sido obvia, pero que me sobrevino como una epifanía: ¿Y yo? ¿Formaba yo parte de alguna de esas cuatro tradiciones disciplinares?

Mi temprana educación francófila y mi amor por la literatura francesa se extinguirá conmigo; mi formación en antropología social africana ha dejado una profunda huella en mi manera de pensar; las raíces originales del pensamiento etnológico ibérico en el pensamiento alemán me han ido envolviendo cada vez más desde que regresé a mi patria; y mi compromiso en el debate con los colegas americanos ha sido continuo desde el comienzo y se ha intensificado en los últimos tiempos. Supongo que mis sentimientos son similares a aquéllos de los que Yoshinobu Ota da cuenta cuando se ocupa de su educación antropológica<sup>6</sup>. Como en su caso, mi sensación de incertidumbre la intensificó, como él dice, «mi experiencia de ser un sujeto tanto como un objeto de la investigación etnográfica»<sup>7</sup>.

Entonces, si este colega japonés y yo no pertenecemos a ninguna de estas cuatro tradiciones disciplinares, ¿qué clase de antropólogos somos? ¿Desde qué ángulo enfocamos nuestra disciplina? ¿Somos miembros de una quinta tradición? Si es así, sólo una tradición cosmopolita

---

<sup>4</sup> Cfr. J. de Pina-Cabral, «The future of social anthropology», *Social Anthropology* 13/2 (2005), Cambridge, pp. 119-128.

<sup>5</sup> Estas conferencias están ahora disponibles en forma impresa (F. Barth, A. Gingrich, R. Parkin y S. Silvermann, *One discipline, four ways: British, German, French, and American Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, 2005). La polémica que acompañó su presentación propició una serie de debates que se continuaron en la Cumbre Antropológica convocada por EASA en Lisboa durante la primavera de 2004 y, todavía ese mismo año, en el Congreso Anual de la Asociación Brasileña de Antropología (cfr. J. de Pina-Cabral, «Uma história de sucesso: a antropologia brasileira vista de longe», en W. Trajano Filho y G. Lins Ribeiro (eds.), *O Campo da Antropologia*, Recife, ABA, 2004; «The future of social anthropology», cit.).

<sup>6</sup> Y. Ota, «Culture and Anthropology in Ethnographic Modernity», en R. Fox y B. King (eds.), *Anthropology Beyond Culture*, Oxford, Berg, 2002.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 61.

puede aplicarse a todo el mundo, incluido el pensamiento de antropólogos y científicos sociales compatibles de todas partes... aun en lugares en los que, propiamente hablando, no se puede decir que haya una tradición establecida. A fin de cuentas, ¿qué es una tradición? ¿Podemos tener hoy en día tradiciones como las que se desarrollaron durante la era imperial, entre mediados del siglo XIX y mediados del XX?

Finalmente, llegué a una formulación que en el resto de este ensayo me propongo fundamentar. Una tradición científica es un entorno de debate académico en referencias cruzadas que nace de la acumulación histórica de un conjunto vagamente definido pero razonablemente común de referencias pasadas, analíticas y metodológicas: un canon. Este canon determina una especie de laxo acuerdo en relación con un conjunto de disposiciones metodológicas de final abierto y un conjunto de preocupaciones analíticas con final igualmente abierto. Se asienta sobre un proceso de constitución de especialistas que es afín al aprendizaje por cuanto depende de procesos expresos de asimilación en contextos de una intersubjetividad de larga duración<sup>8</sup>.

Da la casualidad de que, en mi caso, he participado activamente en una gran cantidad de «tradiciones» de esa naturaleza: en Sudáfrica, Gran Bretaña, Portugal, España y, hace poco, en Brasil. Pero mi sensación de ser antropólogo no está ligada a estos caldos de cultivo locales, por así decir. Aparte, y más allá y por encima de tales tradiciones localizadas, me siento comprometido regularmente con otra forma de construcción de tradiciones: una *metatradición* que resulta del cruce de todas estas aportaciones y muchas otras. Esta metatradición define una disciplina, la antropología, que es asimismo un campo históricamente constituido de debate científico. Yo creo que hoy en día todos estamos de acuerdo en que la definición positivista de las disciplinas por referencia a áreas particulares de la realidad ha dejado de ser una opción. En el caso de la antropología, para empezar, incluso hemos abandonado la metáfora del «primitivismo» que antaño nos definía.

Tal metatradición, pues, es un constructo histórico muy parecido a una tradición, pero que no tiene las mismas bases expresadas de las que las tradiciones locales dependen para su reproducción. Sin una base espacializada, sin una coherencia lingüística, es mucho más diversificada y conflictiva en la medida en que entran en juego disposiciones políticas. Depende mucho menos del carisma personal y las capacidades diplomáticas de unas cuantas figuras centrales. Tiende a reproducirse a sí misma más por medio del debate científico maduro que de la formación real de jóvenes especialistas; más a través de libros que en las aulas.

---

<sup>8</sup> Cfr. J. Lave, *Cognition in practice: mind, mathematics, and culture in everyday life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

No obstante, he llegado a descubrir que, en cuanto contexto de la producción científica de conocimiento, se impone esta metatradición. Mi propia experiencia en la Asociación Europea de Antropólogos Sociales lo ha confirmado ampliamente. En el mundo contemporáneo, tenemos una *lingua franca* (el inglés), tenemos una comunicación verbal casi instantánea a distancia (el correo electrónico) y tenemos viajes internacionales fáciles y baratos. Las instituciones globales y regionales han desarrollado ese intercambio sobreañadido. El movimiento de estudiantes y académicos allende fronteras y continentes nunca ha sido más intenso. En resumen, el contexto para que estas metatradiciones científicas (las disciplinas) se hagan cada vez más consensuales está ahí. Pero ¿cuáles son las consecuencias para nuestra forma de enfocar la antropología?

#### EL SÍNDROME DEL TODO-O-NADA

Hace décadas que en las ciencias sociales padecemos una situación muy grave. Los inicios fueron lentos, pero ha llegado a ser muy dura. Un día, a comienzos de los años sesenta, miramos alrededor y de repente vimos que estábamos tan profundamente inmersos en un mundo producido por la ciencia, que llegamos a dudar de que pudiera haber un mundo para nosotros fuera de la ciencia.

Fuimos víctimas de un síndrome del todo-o-nada. Como un amante cuya pasión se ha apagado con el paso del tiempo y que, no queriendo aceptarlo, empieza destructivamente a buscar en la persona amada signos de amor verdadero, pero realmente verdadero, cuanto más nos adentrábamos en la búsqueda de un mundo más allá de la ciencia, más lejos nos hallábamos de encontrarlo. Llegamos a dudar de que hubiera algo parecido a una separación entre nuestro compromiso cotidiano con el mundo y nuestra visión científicamente orientada del mundo.

La generación de la posguerra se había criado en la esperanza en que, a través de la ciencia, llegarían a conocer la «verdad», la verdad absoluta, y controlarían el mundo. Eran como aquel hombre del que habla el filósofo Donald Davidson, que del hecho de que *cualquiera* puede ser presidente concluye que *todos* pueden ser presidente. Cada vez controlaban más el mundo, eso es cierto, pero no conseguían el control absoluto ni la verdad absoluta y, lo peor de todo, ya no podían encontrar un mundo más allá de la ciencia. Desde el punto de vista de un tipo de materialismo acusadamente fisicista, la imposibilidad de reducir toda la verdad a objetos físicos suponía un grave contratempo. Habían dotado a la verdad de una grandeza y de unos poderes con los que ésta no podía cargar<sup>9</sup>. Esto produjo frustración.

Así es como Paul Veyne lo expresa en su brillante ensayo sobre la creencia en los mitos en la antigua Grecia:

¿Cómo podía la gente creer en todas estas leyendas? ¿Creían de verdad en ellas? Ésta no es una pregunta subjetiva; las modalidades de la creencia están relacionadas con las maneras en que la verdad es poseída. A lo largo de los siglos ha existido una pluralidad de programas de la verdad, y son estos programas, que envuelven diferentes distribuciones del conocimiento, los que explican los grados subjetivos de intensidad de las creencias, la mala fe y las contradicciones que existen en el mismo individuo. En este punto estamos de acuerdo con Michel Foucault. La historia de las ideas comienza de verdad con la historización de la idea filosófica de la verdad. // No hay algo así como un sentido de lo real. Es más, no hay ninguna razón —más bien lo contrario— para representar lo que es pasado o ajeno como análogo a lo actual o próximo<sup>10</sup>.

Los filósofos llaman a los enfoques de esta clase «deflacionistas»: teorías que sostienen que la verdad no es simplemente una propiedad, no apunta a ninguna característica real de nuestro pensamiento o nuestras creencias<sup>11</sup>. Un resultado singular del mantenimiento de tales opiniones consiste en que, decepcionadas con el mundo material, las personas que las defienden buscan refugio en el mundo del significado. Una tendencia tiende a centrarse en la conducta discursiva: los juegos de lenguaje. En antropología este giro de la atención abrió una gran cantidad de perspectivas fascinantes, pero finalmente planteó problemas prácticos al poner en cuestión el propósito mismo de la iniciativa antropológica. ¿Cuál es el propósito de nuestros esfuerzos, después de todo? ¿Simplemente estamos agradablemente empeñados en la construcción de otro «programa de la verdad» encerrado en sí mismo?

En la estela del compromiso inaugural de Evans-Pritchard con la filosofía de A. J. Ayer en los años de posguerra, algunos colegas perfectamente respetables llevan ya mucho tiempo defendiendo tales opiniones. Sostienen que los antropólogos son meramente «traductores»<sup>12</sup> que hablan en nombre de otros<sup>13</sup>. Pero ¿resuelve esto realmente el problema?

---

<sup>9</sup> D. Davidson, *Truth, Language and History*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 3.

<sup>10</sup> P. Veyne, *Did the Greeks believe in their myths? An essay on the constitutive imagination*, Chicago, Chicago University Press, 1988, p. 27 [ed. cast.: *¿Creyeron los griegos en sus mitos? Ensayo sobre la imaginación constituyente*, Barcelona, Juan Granica, 1987].

<sup>11</sup> Cfr. M. P. Lynch, *Truth in context: an essay on pluralism and objectivity*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1998, 111-118.

<sup>12</sup> Para un argumento temprano contra tales opiniones, cfr. J. de Pina-Cabral, «Against Translation», en J. de Pina-Cabral y J. K. Campbell (eds.), *Europe Observed*, Oxford, Macmillan/St. Antony's, 1992, pp. 1-23.

<sup>13</sup> Cfr. T. O. Beidelmann (ed.), *The Translation of culture: essays to E. E. Evans-Pritchard*, Londres, Tavistock Publications, 1971.

Cuando nos enfrentamos con lo que los antropólogos realmente escriben y hacen, ¿no tenemos derecho a preguntar respecto a ellos lo que Paul Veyne preguntaba respecto a los griegos? ¿Se lo creen *realmente*?

Lo cierto es que tal posición plantea dos problemas. En primer lugar, ¿de qué modo consiguen estos «traductores» acceso a ese otro mundo que «traducen»? En segundo lugar, ¿qué ocurre si escriben sobre su propia sociedad? ¿Qué están entonces «traduciendo»? ¿Y qué pasa si, concomitantemente, se encuentran en el papel del «nativo/Otro», como nos ha sucedido a Ota y a mí? A estas preguntas se les ha prestado poca atención: mis propios esfuerzos a comienzos de los años noventa para plantear el tema ante la entonces creciente marea posmoderna<sup>14</sup> y los comentarios más recientes de Ota<sup>15</sup> han caído en gran medida en saco roto, pues nunca han conseguido hacer la más mínima mella en la profundamente arraigada convicción imperial de que la antropología es una «ciencia occidental» que estudia al «Otro»<sup>16</sup>.

En esta línea, algunos colegas llegaron a confiar en la militancia. Esperaban justificar sus tareas científicas diciendo que estaban concediendo la palabra a «otros subalternos». Justifican sus esfuerzos con la militancia, olvidando que, indirectamente, éste es también un modo de negociar su propia posición hegemónica<sup>17</sup>. Llegan a fiarse de categorías de identidad de las que demasiado fácilmente olvidan que son coproductores. Como dice Susan Sontag, «para el militante la identidad lo es todo»<sup>18</sup>. La alteridad se ha convertido en moneda corriente de la política de identidad. Prefieren ignorar que ellos también habitan la historia y que, aunque concedan la palabra a otros, son sus propias voces las que oímos. Con demasiada frecuencia hablan desde el centro, independientemente de lo que sus «identidades» autodeclaradas sugieran. Este «discurso de la autenticidad (...) que atribuye amalgamas de características absolutas al Otro», como dice Ota<sup>19</sup>, ayuda mucho a dar carta de naturaleza a la identidad de ellos mismos como

---

<sup>14</sup> J. de Pina-Cabral y J. K. Campbell (eds.), *Europe Observed*, cit.

<sup>15</sup> Y. Ota, *op. cit.*

<sup>16</sup> Cfr. la explicación de Ota de cómo Boas interpretó mal la etnografía de Zola Neale Hurston en los años treinta: «no simplemente redescubrió la “orgánica” tradición del folclore negro sureño a fin de repatriarse a sí misma. Observó el proceso a través del cual las personas la recrearon al recrearse y redefinirse a sí misma como un local móvil, un “nativo cosmopolita”» (Y. Ota, *op. cit.*, p. 69).

<sup>17</sup> Para mi propia posición acerca de este concepto, cfr. J. de Pina-Cabral «The Threshold Diffused: Margins, Hegemonies and Contradictions in Contemporary Anthropology», en P. McAllister (ed.), *Culture and the Commonplace: Anthropological Essays in Honour of David Hammond-Tooke*, Johannesburg, Witwatersrand University Press, 1997. Para un tratamiento reciente de la herencia de Gramsci de especial relevancia para los antropólogos, cfr. K. Crehan, *Gramsci: Culture and Anthropology*, Londres, Pluto Press, 2002.

<sup>18</sup> S. Sontag, *Regarding the pain of others*, Nueva York, Farrar, Strauss and Giroux, 2003, p. 9.

<sup>19</sup> Y. Ota, *op. cit.*, p. 62.

centro. Esto funciona por implicación, más que por definición explícita: es, pues, un modo amablemente silenciado de construcción del poder hegemónico.

Nótese que no estoy denigrando las disposiciones éticas que guían a muchas de esas personas ni la valía de muchas de sus causas, que a menudo defienden en el plano personal: lo que rechazo es su desaliento epistemológico, pues lo encuentro ideológicamente sospechoso. Creo que esta especie de altruismo quijotesco que ha sido el santo y seña de muchos antropólogos con base en los Estados Unidos, como Nancy Schepper-Hughes, tiene un aspecto cínico. En particular cuando lo defienden agentes sociales que, hayan nacido en África o en la India, trabajan en las universidades más ricas del mundo, perciben los salarios más altos en esta profesión y, mediante las más perversas formas de «cooptación», controlan las puertas de acceso a la difusión global del conocimiento antropológico en la *lingua franca*.

Para esos eruditos, sean cuales sean los ideales autoproclamados, el *presentismo* en la teoría antropológica es especialmente beneficiosa. La política de identidad está siempre a la vuelta de al esquina y la reivindicación de un estatus de especialista para su conocimiento antropológico entra en conflicto con la concomitante reivindicación de que todas las formas de conocimiento son igualmente autorreferenciales. No resuelven el problema básico de cómo se adquiere el conocimiento del «otro»: el problema simplemente es esquivado.

La reducción discursiva que tácitamente ha llegado a ocupar el lugar del tropo dominante en la antropología durante las últimas dos décadas no hace sino posponer el problema epistemológico; no elude el callejón sin salida, como algunos de nuestros colegas parecen haber esperado. Por ejemplo, Marilyn Strathern sugiere en una nota al pie en *After Nature* que «el tema dominante de la escritura moderna es epistemológico (cómo conocemos el conocimiento) por contraste con [...] la postura ontológica de la escritura posmoderna (¿qué clases de mundos hay?)»<sup>20</sup>. La creencia utópica en la superación instantánea de la condición moderna por la que se caracterizaron los primeros años noventa provoca hoy en día una convicción un tanto más reducida. En ese sentido también, y parodiando el argumento de Bruno Latour, nunca fuimos tan posmodernos como creíamos, del mismo modo que no habíamos sido tan modernos como habíamos pensado<sup>21</sup>.

Mientras sigamos atados a la clase de cosas que los científicos sociales hacen (esto es, a la investigación empírica y la sistematización, el análisis crítico y la divulgación teóricamente informada, las reinvin-

---

<sup>20</sup> M. Strathern, «Missing Men», *American Ethnologist* 32/1 (2005), p. 217, n. 13.

<sup>21</sup> B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*, París, La Découverte, 1991.

dicaciones del estatus de especialista), la cuestión epistemológica no va a desaparecer. De hecho, por ahora, el síndrome del todo-o-nada revela ser cada vez más deprimente. Después de toda esa meditación, después de la experiencia profundamente humillante del descubrimiento de que el conocimiento que produjimos era simplemente como cualquier otro conocimiento, nos encontramos con que no teníamos coraje para pedir un divorcio. Continuamos formando estudiantes, continuamos consumiendo fondos para la investigación, continuamos aferrándonos a procedimientos metodológicos, observando normas críticas e incluso reivindicando una voz privilegiada en asuntos sociales con trascendencia política. Tal situación no podía durar mucho tiempo. Antes o después, tendríamos que preguntarnos a nosotros mismos si realmente hemos acabado con la ciencia en lo que tozudamente continuamos llamando las ciencias sociales. Y las pruebas son de que no lo hemos hecho.

El síndrome del todo-o-nada es la condición de quienes, dado que no pueden tenerlo todo, desesperan de tener lo que se deja atrás. Es una falacia escéptica, esto es, en palabras de Davidson, «la falacia de razonar a partir del hecho de que no hay nada en lo que puede que no nos equivoquemos en la conclusión de que podemos equivocarnos en todo»<sup>22</sup>. Es la situación de quienes, una vez extinguida la pasión, no se conforman con un matrimonio cómodo.

El escepticismo epistemológico en antropología ha ido demasiado lejos. En nuestra disciplina el caso es especialmente doloroso porque a finales de los años ochenta y durante los noventa los antropólogos se han conformado con una peculiar versión de esa forma de desesperación que acepta como parámetro una especie de unidad que todos parecemos de acuerdo en llamar «cultura». Realmente es un giro sorprendente si uno lo piensa, pero un giro que ha llegado a inscribirse como un presupuesto tácito de las formulaciones más clásicas del problema, como las de Paul Veyne y Marilyn Srathern que he citado más arriba. No es más que un concepto, en el sentido de una disposición literaria.

Meditemos brevemente sobre el estado que W. V. Quine tituló «la indeterminación de la traducción». Los filósofos del lenguaje como él hablan de «la interdependencia esencial de diversos aspectos de lo mental»<sup>23</sup>. Afirman que «no es posible que una criatura tenga un único pensamiento aislado»<sup>24</sup> y que «cada creencia requiere un mundo de más creencias para darle contenido e identidad»<sup>25</sup>. A esto lo llaman *el holismo de lo mental*. Así pues, si el significado que atribuimos a un

---

<sup>22</sup> D. Davidson, *Subjective, intersubjective, objective*, Oxford, Clarendon Press, 2001, p. 45.

<sup>23</sup> D. Davidson, *Problems of rationality*, Oxford, Clarendon Press, 2004, p. 7.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>25</sup> D. Davidson, *Subjective, intersubjective, objective*, cit., p. 98.

concepto es holístico —esto es, indisociable de todo otro significado—, entonces ningún par de personas ni ningún par de comunidades de hablantes puede jamás atribuir el mismo significado preciso a un concepto. Por supuesto, los filósofos del lenguaje no se detienen aquí; siguen mostrando cómo la interpretación es efectivamente posible pese a esta indeterminación básica.

Esta noción es útil para mi argumento en este punto porque si me tomo en serio mi escepticismo y no como un concepto literario, entonces la indeterminación de la traducción significa que no puede haber ninguna comunicación ni entre culturas ni entre seres humanos individuales. En una palabra, ¿por qué los antropólogos aceptan basar su escepticismo en el plano de las culturas y no consiguen entender que si hay razón para ser escéptico en ese plano, entonces hay también razones para ser escéptico en el plano individual?

Ha llegado la hora de que recorramos una vez más el camino de vuelta a un compromiso más serio con nuestra propia tarea científica. Para eso hemos de abandonar nuestro romance idealista y regresar a nuestro matrimonio con la investigación empírica y el análisis crítico. En mi opinión, no hay descripción posible de lo que efectivamente ocurre en el entorno etnográfico que no suponga alguna forma de realismo<sup>26</sup>.

Por favor, no se me malinterprete. No estoy haciendo ninguna clase de declaración positivista de acceso a la verdad absoluta o a una situación incorpórea. Todo lo que pido es el reconocimiento de que si no nos adherimos al menos a alguna clase mínima de realismo, de un tipo similar al defendido por filósofos como Michael Lynch<sup>27</sup>, nunca podremos entender lo que hacemos cuando salimos al campo: aprender el idioma de las personas o adaptar un idioma que ya conocemos a su habla local, aprender a adaptarse a la etiqueta local, aprender a vivir con su comida, sus condiciones climáticas básicas, sus tareas domésticas básicas, su empleo regular de plantas y otros insumos, etcétera. Quizá no aprenderíamos ni a amar.

Podría argüirse que tal realismo minimalista es una perogrullada. Frente a la magnitud y la complejidad de la diferencia intercultural humana, este requerimiento de un mundo básicamente compartido es tan primitivo, está tan oculto debajo de las capas de significado subsiguiente, que puede simplemente olvidarse y dejarse de lado. Sin embargo, ese argumento no es convincente porque, precisamente, los an-

---

<sup>26</sup> Empleo aquí «realismo» en el sentido general de disposiciones teóricas que admiten que el conocimiento puede aprehender aspectos de la verdad. Nótese que cuando Davidson, en *La verdad y la predicación* (*Truth, Language and History*, cit., pp. 41-42), niega que él sea «realista», alterando sus formulaciones previas, está dando al concepto un sentido muy técnico que no afecta a nuestro enfoque de estos temas, necesariamente mucho menos técnico y más general.

<sup>27</sup> M. Lynch, *op. cit.*

tropólogos de todas las clases deberían prestar atención a esto en la medida en que a la base de tales minucias se encuentra la persistencia de la posibilidad de la etnografía. Hablo de lo que podríamos llamar la *etnografía radical* –esto es, el modelo lógico de un ejercicio etnográfico en el que los mundos del etnógrafo y del nativo eran totalmente desconocidos entre sí– y de la clase más común de etnografía, en la que el etnógrafo está sumamente familiarizado con el contexto social estudiado.

Davidson explica que «nuestra visión del mundo es en gran parte correcta en sus rasgos más simples. La razón es que los estímulos que causan nuestras respuestas verbales más básicas determinan también lo que estas respuestas significan y los contenidos de las creencias que las acompañan. La naturaleza de la interpretación garantiza que una gran cantidad de nuestras creencias perceptivas más simples son verdaderas y que la naturaleza de estas creencias es conocida por los otros»<sup>28</sup>. Compartir un mundo es, pues, no sólo una condición esencial para pensar y hablar, sino también para interpretar y, por consiguiente, es indispensable para la tarea etnográfica.

Ahora bien, lo que esta palabra, «mundo», debería suponerse que significa es algo que, en cierto modo, yo creo que los antropólogos están mejor equipados para explorar que los filósofos del lenguaje. Lo que la adaptación malinowskiana del término holismo<sup>29</sup> en la metodología etnográfica ha dejado claro es que el significado, los pensamientos, las creencias, los conceptos, las instituciones son a la vez aspectos internos de la mente y parte de un mundo intersubjetivamente compartido. Como Christina Toren subraya, «la mente es una función de toda la persona constituida a lo largo del tiempo en relaciones intersubjetivas con otros en el mundo en torno»<sup>30</sup>. En el curso de la vida social, nuestras actitudes proposicionales se objetivan como parte del entorno socialmente apropiado que nos rodea, tanto en las palabras y las prácticas como en los objetos. Así, no es sólo que para comunicarse dos mentes requieren un mundo externo a ellas, sino también que este mundo está marcado por los procesos de comunicación que siempre lo anteceden.

Más aún, para interpretar a los otros no basta con compartir un mundo, sino que también hay que atribuir a los actos de las demás personas alguna consistencia lógica básica, esto es, la racionalidad. Es interesante que algunas de las mejores obras escritas por los antropólogos modernos –obras que todos hemos leído y amado– están preci-

---

<sup>28</sup> D. Davidson, *Subjective, intersubjective, objective*, cit., p. 213.

<sup>29</sup> Según la OED, el término lo inventó, quién lo habría dicho, el general Jan Smuts.

<sup>30</sup> C. Toren, «Anthropology and the whole science of what is to be human», en R. Fox y B. King (eds.), *Anthropology Beyond Culture*, Oxford, Berg, 2002, p. 122.

samente dirigidas a la ilustración de la racionalidad esencial de toda práctica humana. ¿No era ése, después de todo, el propósito principal de la obra de Evans-Pritchard sobre la hechicería de los azande o de Godfrey Lienhardt sobre la divinidad entre los dinka? Llama sin embargo la atención que, en lugar de explorar eso, los antropólogos hayan utilizado perversamente estos textos para probar que no hay nada parecido a un denominador común.

La cuestión es que uno está también comprometido con el holismo en la medida en que se ven afectados sus empeños científicos. Una de las numerosas implicaciones de esto es que todos los conceptos antropológicos están relacionados de varios y complejos modos con todos los demás que los han precedido. Pero hay más: sea lo que sea que ustedes entiendan de las palabras que pronuncio o escribo depende del hecho de que compartan conmigo no sólo los conceptos, tal como los han aprendido en libros o a lo largo de su formación académica, sino también un mundo común; esto es, un contexto, un estado previo al mundo<sup>31</sup>.

La llamada de Paul Veyne a «la historización de la idea filosófica de la verdad» es sin duda correcta; no hay pensamiento alguno fuera de la historia, si por historia entendemos un entorno de la interconexión humana que siempre está ya socialmente construido. Yo disiento sólo porque él considera que, para ser un historicista preocupado por el conocimiento, uno tiene que negar significado al concepto de verdad. Pero el hecho de que uno pueda encontrar (incluso al mismo tiempo, en la misma persona) lo que él llama diferentes «programas de verdad», no implica que no haya ninguna verdad. Su historicismo sólo es contrario a la verdad porque él confunde la existencia de la diferencia con la ausencia de similitud relevante. Él cree que «la idea de verdad no aparece más que cuando uno toma en cuenta a la otra persona. No es primaria; revela una debilidad secreta. [...] La verdad es el fino estrato de autosatisfacción gregaria que nos separa de la voluntad de poder»<sup>32</sup>.

En lo que se equivoca no es en su historicismo, sino en su contumaz individualismo. Eso no funciona. No hay un pensamiento que no tome «en cuenta a la otra persona». El gregarismo no es ningún «fino estrato», más bien es la base que hace posible la interpretación y sin el cual no habría pensamiento alguno. «La posibilidad del pensamiento trae compañía», como Davidson insiste<sup>33</sup>. Y, muy probablemente, no hay socialidad sin poder.

---

<sup>31</sup> Y eso, por supuesto, incluye un cuerpo: como Christina Toren dice, «la clase de cuerpo del que [la mente] es un aspecto resulta crucial para su funcionamiento» (*op. cit.*, p. 106).

<sup>32</sup> P. Veyne, *op. cit.*, p. 128.

<sup>33</sup> D. Davidson, *Subjective, intersubjective, objective*, cit., p. 88.

Sólo puede haber pensamiento allí donde hay socialidad y, para que así sea, muchas de mis creencias sobre el mundo deben ser ciertas. De manera que todos compartimos los medios para empezar a construir puentes para la traducción. Si es así, toda diferencia sociocultural lo mismo que toda diferencia interpersonal en el pensamiento será siempre una cuestión de diferencia relativa o de semejanza relativa. El hecho de que nuestro mundo esté socialmente construido no debería nunca aducirse para demostrar que no hay un mundo común. Estudiar la diferencia sociocultural es estudiar la diferencia y la semejanza socioculturales socialmente *relevantes*.

La antropología sólo puede existir porque hay algo así como una *condición humana*, y ésta no es solamente una relación entre los humanos y el mundo, sino que es también una relación entre humanos: es una relación ética. La moralidad formulada de una manera codificada es un fenómeno socioculturalmente específico; sin embargo, la relación ética es algo que va más allá de la diferencia cultural y que se asienta en nuestra condición humana común<sup>34</sup>. ¿Por qué tantos antropólogos no se han percatado de esto?

Cuando afirmo que la antropología ha estado demasiado predisuelta a dejar de tomar en consideración las implicaciones de una condición humana<sup>35</sup>, no necesariamente estoy insinuando que deberíamos volver a un estudio de los arquetipos, universales, supervivencias, difusiones, etcétera. De hecho, aunque después de lo dicho pueda resultarles sorprendente, yo estoy satisfecho con nuestra disciplina. Yo creo que la investigación empírica y analítica que los antropólogos de mi generación llevan a cabo está perfectamente bien escogida, es muy relevante y ha demostrado ser muy esclarecedora. De lo que me quejo es de que hemos roto los puentes, borrado nuestras huellas, eliminado el rastro que nos llevó desde nuestra condición humana común a nuestro complejo enganche etnográfico con la diferencia humana. ¿Cómo no podemos ver que son mutuamente interdependientes?

---

<sup>34</sup> Cfr. P. Foot, *Natural goodness*, Oxford, Clarendon Press, 2001.

<sup>35</sup> Empleo el término en el sentido que le da Hanna Arendt cuando nos dice que «Los hombres son seres condicionados porque todo aquello con lo que entran en contacto se convertirá de inmediato en una condición de su existencia» (*The human condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 9). Prefiero con mucho este término al de «naturaleza humana» empleado por Christina Toren con implicaciones similares (*op. cit.*, pp. 110-113), por las razones que Arendt da de su propia elección: «Resulta muy improbable que nosotros, que podemos saber, determinar y definir las esencias naturales de todas las cosas que nos rodean, las cuales nosotros no somos, seamos alguna vez capaces de hacer lo mismo con nosotros mismos: esto sería como saltar más allá de nuestra propia sombra» (*ibidem*, p. 24). Aunque quizá me equivoque, sospecho que esta sombra tiene que ver con la racionalidad. Sería, pues, otra forma de decir lo que Davidson da a entender cuando habla de la «irreductibilidad de lo mental a lo físico» (*Problems of rationality*, cit., p. 123).

Un colega brasileño fue invitado hace poco a pronunciar una conferencia introductoria a nuestros estudiantes de antropología en Lisboa. La mayor parte de su charla versó sobre su propia experiencia investigadora en Bahía. Comenzó subrayando la importancia fundacional de la metodología etnográfica y sus problemas. Luego dijo cosas muy interesantes sobre las cuestiones teóricas suscitadas por el estudio de la «alteridad» y cómo eso demarcaba para la antropología un campo de intereses históricamente construido.

Lo que, sin embargo, me llamó la atención fueron las referencias que escogió: Malinowski, Lévy-Bruhl, Evans-Pritchard, Leach, Lévi-Strauss, Godfrey Lienhardt, Geertz, Turner, Favret-Saadat... más o menos en ese orden. Ahora bien, no hay citas «inocentes»: todas las referencias necesariamente sitúan a quien las hace y ningún académico desconoce eso. Con sus elecciones estaba tratando de (a) situar su argumento, (b) situarse a sí mismo, y (c) definir un área de conocimiento en la que los principiantes a los que estaba hablando no tardarían en ser introducidos.

Los ejemplos de investigación que puso mi colega tenían que ver con la religión, de manera que a nadie puede sorprenderle su elección de nombres (su elección de canon). Otro colega, tratando sobre un tema diferente, bien podría haber elegido un ramillete diferente, estoy seguro. En mi opinión, las elecciones que hizo son perfectamente conocidas por cualquiera con una formación básica en antropología y/o una investigación de calidad en las ciencias sociales en todo el mundo.

En antropología no hay algo así como un canon finito, pero hay algunos autores que definitivamente pertenecen a él y otros que quizá no. ¿Evans-Pritchard y Lévi-Strauss forman parte de ese canon internacional (a) debido a la situación geopolítica en la que escribieron su obra, (b) debido a la influencia de las universidades en las que ejercieron la docencia o (c) debido al valor intelectual de lo que han escrito? Yo me inclino a pensar que por las tres razones, pero en orden inverso de importancia. Aquí llevaría demasiado tiempo desentrañar el complejo conjunto de procesos que elevan a uno al canon internacional. Lo importante es que la conferencia de mi colega brasileño fue convincente y estaba bien argumentada y, al final, también yo sentí que por medio de los argumentos y citas que él adujo había comprendido unas cuantas cosas más de las que comprendía antes de entrar en el aula.

Dicho sea de paso, sospecho que yo posiblemente no estaría de acuerdo con su principal argumento en relación con la «alteridad». Pero ésa no es la cuestión de la que aquí se está tratando. Si llego a la conclusión de que no lo estoy, y si alguna vez llego a crearme capaz de formular un sólido argumento para mostrar por qué no lo estoy, enton-

ces tendré que hacer un argumento que me sitúe en la tradición antropológica más o menos como él hizo. Encontraré probablemente a otras personas que citar –nuestras bibliografías ciertamente diferirán–, pero me resultará difícil apartarme mucho del canon que él emplea: nuestras bibliografías coincidirán en la mayoría de los casos. No porque no haya alternativas –¡se escribe tanto hoy en día!–, sino en gran medida porque si nuestras bibliografías no coincidiesen, me resultaría muy difícil situarme en un terreno de discusión en el que nuestros dos puntos de vista pudieran referirse aceptablemente el uno al otro.

Ahora bien, ustedes quizá se pregunten: ¿y qué habría pasado si yo hubiese hecho una introducción a la antropología citando a Gilberto Freyre, Nimuendajú, Thales de Azevedo, Otávio Velho, Mariza Corrêa y Peter Fry (famosos antropólogos brasileños)? ¿Habría quedado en absoluto menos satisfecho? Bien, eso dependería de su argumento, por supuesto, pero lo cierto es que él tendría que hacer una clase muy diferente de argumentación, una argumentación mucho más local y una argumentación que tuviera que ver específicamente con la antropología brasileña en un tono reflexivo; de lo contrario, creo que la mayoría de nosotros nos sentiríamos un poco sorprendidos. Después de todo, él estaba ejerciendo la docencia en Lisboa, con estudiantes portugueses, no brasileños, y los antropólogos y etnógrafos brasileños de esa lista –aunque son muy buenos– no han tenido globalmente tanta influencia como Evans-Pritchard, Lévi-Strauss o Geertz<sup>36</sup>.

En resumen, por la razón que sea el hecho de que hoy en día existe alguna clase de canon global. Su construcción pasó por las vicisitudes de la historia: el centralismo político, la influencia en términos de producción de estudiantes, la visibilidad en términos de modas culturales, etcétera. Todas estas cosas cuentan, por supuesto, pero, por favor, por nuestro propio bien no seamos demasiado displicentes. Después de todo, a mí al menos estos autores me procuraron momentos de exquisito placer intelectual y abrieron mi mente a nociones y perspectivas a las que mi experiencia cotidiana nunca me habría permitido acceder. La calidad de la argumentación, la capacidad para captar el *zeitgeist*, la exhaustividad y la brillantez en la reunión del material empírico, la competencia académica para encontrar la vía adecuada para entrar en el argumento, etcétera, todas estas cosas son esenciales. Geertz, Leach, Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski, etcétera

---

<sup>36</sup> La primera vez que entré en contacto con ella, me sorprendió lo familiar que la antropología brasileña resulta a cualquiera que practique la disciplina en Portugal, España o Francia. A esta luz, los comentarios de Ota en relación con un proceso similar en el Japón fueron fascinantes: «En los años noventa, cuando diferentes enfoques teóricos se importaron de la Gran Bretaña y Francia al Japón, el legado boasiano de cultura tal como se había reformulado en el primer capítulo de la obra de Benedict sobre el Japón quedó reducido a un modelo para los estudios del “carácter nacional”» (Y. Ota, *op. cit.*, pp. 64-65).

(no me hagan repetir la lista), ¿no son todos estos ejemplos de tales extraordinarias cualidades intelectuales y científicas?

Nos ha llegado la hora de admitir francamente que si seguimos citando a antropólogos del pasado como éstos, no es debido a ocultas disposiciones políticamente incorrectas (eurocentrismo, patriarcalismo, occidentalismo, falta de imaginación sin más, etcétera), sino simplemente porque los argumentos que construimos carecerían del *contexto antropológico relevante* si no estuviesen relacionados con los debates de los antiguos. Al comienzo de su excelente monografía sobre el intercambio ritual entre los mambai de Timor Oriental, Elizabeth Trauber explica que su obra dialoga con una larga tradición intelectual que ella espera a la vez emular y subvertir. Cita a Paul Ricoeur cuando explica que una tradición «no es un paquete precintado que pasamos de mano en mano, sin abrirlo nunca, sino más bien un tesoro del que nos nutrimos abundantemente y que con este mismo acto va rellenándose»<sup>37</sup>.

Atrapados en la carrera, controlada por auditores, en busca de alguna clase de *novedad* que pueda mejorar su posición en la negociación anual de los salarios universitarios, nuestros colegas estadounidenses parecen haber olvidado la riqueza de este diálogo. Parecen haber olvidado que el diálogo con el pasado es *inevitable*. Su ambición es inventar nuevas «disciplinas», «romper con los vicios del pasado»: en sus desesperados intentos de procurarse un lugar bajo el sol, una «visibilidad» que los catapulte al estrellato académico estadounidense: están deseando «vender a sus abuelas», como decimos en portugués para referirnos a quien, cegado por el interés individual, se comporta de una manera automutiladora.

Recientemente, la revista *American Ethnologist* se ocupó del trillado tema del «matrimonio» y su relación con el patriarcalismo<sup>38</sup>. Según la autora invitada a escribir el ensayo principal, todos los argumentos anteriores al cambio de opinión de Schneider a mediados de los años ochenta son inútiles, pues son «teoría clásica del parentesco»: no sólo los rechaza, sino que demuestra que tiene poco conocimiento de su contenido<sup>39</sup>, como los comentarios de hecho delatan<sup>40</sup>. Tales acusaciones se han hecho rutinarias. Yo no sé si estos colegas desconocen realmente que el tema del matrimonio y su naturaleza eurocentrista constituyó un eje de capital importancia en el debate antropológico durante los años cincuenta y sesenta; no sé a qué se refie-

---

<sup>37</sup> E. Trauber, *Cosmology and Social Life: Ritual Exchange among the Mambai of East Timor*, Chicago, Chicago University Press, 1986, p. 1.

<sup>38</sup> *American Ethnologist* 32/1 (2005).

<sup>39</sup> E. Blackwood, «Wedding bell blues: Marriage, missing men, and matrifocal follies», *American Ethnologist* 32/1 (2005), p. 5.

<sup>40</sup> Cfr. las amables reconveniones de Marilyn Strathern.

ren cuando dicen «funcionalista estructural» o «teoría clásica del parentesco», y estoy empezando a sospechar que mi caridad interpretativa no es suficiente para aceptar lo que significan.

Pero ¿pueden ellos simplemente derogar un conocimiento básico del canon que ha configurado nuestra disciplina en todo el mundo? Cuando afirman que Dell Hymes fue el iniciador de la crítica del «funcionalismo estructural», como recientemente se ha publicado en las páginas de *Critique of Anthropology*<sup>41</sup>, o que todos los estudios del parentesco anteriores a Schneider son inútiles hoy en día porque son «funcionalismo estructural», ¿qué pueden pretender sino, de una manera flagrante aunque inconsciente (se lo concedo), la hegemonía intelectual?

El canon internacional se formó, por supuesto, dentro de la historia –yo sería el último en negar eso o en negar que la historia la configuran los poderes hegemónicos–, pero el hecho es que los maestros del pasado son la única herramienta que tenemos para protegernos del trabajo amordazante de los maestros del futuro. Me refiero tanto a las hegemonías que hoy en día están en el aire como a las que estarán en el aire en el futuro: pues la historia, al contrario de lo que algunas personas parecen obstinarse en pensar, no se ha detenido. En una palabra, el canon es a la vez producto de una historia imbuida por el poder y una herramienta para negociar ese poder.

Lo único que nos protege de los presentistas, que hoy en día tratan en los Estados Unidos de reducir a la irrelevancia las partes de la herencia global intelectual que no les convienen, es que ellos viven en la historia, que ellos también son productos del imperialismo; también ellos son políticamente correctos únicamente por lo que consiguen sumir en la sombra. Yoshinobu Ota apunta en esta dirección cuando pregunta si la antropología no podría usarse para «desmontar la subalternidad»<sup>42</sup>. Debemos aprender, pues, de lo que les ocurrió a los bienintencionados misioneros del pasado, que de siempre han sido objeto de tantas burlas por parte de los antropólogos desde que Malinowski descendió aquellos famosos peddaños, pero cuya fe en su corrección moral no era esencialmente diferente de la fe en la corrección política por la que hoy en día se guían innumerables ONG. Y deben hacerlo así, no es de eso de lo que me quejo. Yo sólo recomiendo precaución, pues ¿cuándo llegará su Malinowski?

Y, de este modo, el canon se convierte en una herramienta antihegemónica, un medio de decirles a los maestros del mundo que no están solos en el mundo, que hay otros que también tienen derecho a contribuir a la discusión. A quienes de nosotros no están satisfechos con el

---

<sup>41</sup> Cfr. E. Restrepo y A. Escobar, «"Other Anthropologies and Anthropology Otherwise" Steps to a World Anthropologies Framework», en *Critique of Anthropology* 25/2 (2005), pp. 99-129.

<sup>42</sup> Y. Ota, *op. cit.*, p. 80.

canon, por favor déjeseles trabajar sobre el canon poniendo en juego sus mejores capacidades. Después de todo, ¿no estamos re-descubriendo constantemente nuevas y brillantes obras del pasado? Por ejemplo. ¿No hemos conseguido rescatar del olvido a personas como Van Gennep, Hertz, Hocart, Lévy-Bruhl o Franz Steiner? El trabajo de Needham en ese sentido con los tres primeros resultó realmente estuendo; el trabajo de Evans-Pritchard con Lévy-Bruhl fue similar; Richard Fardon hizo lo propio con Franz Steiner, y con mucho éxito<sup>43</sup>. Hoy en día estos nombres son tan conocidos, que a todos ustedes quizá les sorprendería saber que hubo una época en que no se los citaba y sus obras eran menospreciadas. La renegociación del canon es algo que nunca cesa. ¿No está el excelente trabajo de Ruth Landes sobre los cultos africanos y el género en Bahía saliendo poco a poco del olvido al que lo relegaron poderosos colegas que, hoy en día, no nos parecen tan inspiradores, como Herskowitz o Charles Wagley?<sup>44</sup>. ¿Y qué pasa con las ahora famosas etnografías históricas escritas por personas como Kathleen Gough<sup>45</sup> o Florestan Fernandes<sup>46</sup> en base a las informaciones de los viajeros protocientíficos de los siglos XVI y XVII que aplicaron sus conocimientos a preocupaciones contemporáneas?

De manera que el canon internacional no es finito, no está finalizado, y no es consensual. Está ahí, sin embargo, pase lo que pase. Y parece importante que hoy en día no nos volvamos a olvidar de por qué está ahí. Que es tan importante como los modelos internacionalmente aceptados de comunicación científica, los modelos internacionales de referencia bibliografía, los modelos internacionales de rigor académico y garantía intelectual, etcétera. En nuestros ensayos incluimos referencias y citas no a fin de que las personas que citamos nos hagan reseñas favorables, sino a fin de situar el conocimiento que estamos produciendo dentro de las restricciones de la investigación científica: para darle un contexto interpretativo. El sistema normalizado de referencia bibliográfica sirve para eso, no para contar las citas y luego negociar con ellas los sueldos al final del año académico.

---

<sup>43</sup> Cfr. F. B. Steiner, *Selected writings*, ed. de J. Adler y R. Fradon, Nueva York, Berghahn Books, 1999.

<sup>44</sup> Cfr. R. Landes, *The city of women* [1947], Albuquerque, University of Mexico Press, 1994.

<sup>45</sup> K. Gough, «The Nayars and the definition of marriage», en P. Bohannon y J. Middleton (eds.), *Marriage, Family, and Residence*, Nueva York, The Natural History Press, 1968, p. 68.

<sup>46</sup> F. Fernandes, *Organização Social dos Tupinambá* [1949], São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1963; idem, *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1970.

El trabajo científico es una actividad social y el mundo social es un lugar en el que el poder de comunicar está desigualmente distribuido. Hoy en día lo mismo que en el pasado. Sin embargo, ésta no es una buena razón para que bajemos los brazos y nos desesperemos<sup>47</sup>. No caigamos en el síndrome del todo-o-nada: que no haya ningún lugar fuera de la historia no significa que no podamos abordar la historia críticamente. Todo conocimiento está situado, pero no todo el conocimiento está situado de la misma manera.

Ahora mismo estamos viviendo un periodo en el que los efectos globales de la dominación política están haciéndose sentir de nuevo brutalmente en el proceso de la producción científica. Durante una breve época llegamos a creer que la libertad y la velocidad de la comunicación digital global permitirían una democratización más plena del conocimiento y una disminución en las restricciones ideológicas a la comunicación del conocimiento. Pero fue una falsa ilusión: piénsese en los recientes acuerdos entre Google y la República Popular China sobre censura política en Internet. Por muchas y más complejas vías, la atmósfera de temor propiciada por la escalada del petróleo y el terrorismo internacional ha contribuido a dar carta de naturaleza al creciente control policial de Internet (no sólo en la China, sino en todo el mundo).

En el campo de las ciencias sociales, la publicación en lengua inglesa, particularmente en revistas, ha caído en manos de unas cuantas macroempresas como resultado del proceso de digitalización. Los medios de evaluación de nuestra productividad –los famosos índices de citas– están igualmente en manos de las mismas empresas. Este proceso, y las implicaciones que en el futuro tendrá para los modos de producción del conocimiento científico, sólo ahora están comenzando a hacerse evidentes. Pero es un desarrollo inquietante. Uno puede argüir que cuando ese tipo de control estaba en manos públicas, no nos iba mejor. Pero eso es desviar la cuestión: lo que más debería preocuparnos es el establecimiento de procedimientos de evaluación del conocimiento más desinteresados, no menos desinteresados. Por suerte, tal como yo lo entiendo, en Europa hay científicos y gobiernos preocupados por este proceso que no se han permitido a sí mismos caer en el síndrome del todo-o-nada y están intentando elaborar soluciones mejores.

En el campo de la antropología, sin embargo, hay noticias muy buenas. Durante las dos últimas décadas hemos asistido a un importante crecimiento de la cantidad de personas dedicadas a la enseñanza y la investigación antropológicas. Sólo en el Brasil, por ejemplo, durante la última década mil estudiantes completaron *másteres* u obtuvieron el doctorado

---

<sup>47</sup> Cfr. C. Toren, *op. cit.*, pp. 105-106.

en antropología con tesis de gran envergadura inscritas en los diez mejores programas de posgrado. Prácticamente todos estos nuevos doctores tienen empleo en la actualidad<sup>48</sup>. Hemos asistido al crecimiento de jóvenes y vigorosas escuelas en muchas zonas del mundo en las que previamente la antropología no se cultivaba o bien era practicada de un modo anacrónico según los modelos internacionalmente reconocidos. Hemos visto un incremento en la facilidad de comunicación entre colegas globalmente y un creciente consenso internacional en relación con las disposiciones teóricas y metodológicas que estructuran nuestra disciplina.

Curiosamente, en este respecto los Estados Unidos y México sí constituyen excepciones en la medida en que siguen el llamado «enfoque de los cuatro campos». Mi opinión sobre este tema es que se trata de una cuestión de política departamental más que de proximidad teórica o metodológica. Por eso es por lo que, a mi juicio, este asunto no se plantea fuera de estos países, pues carece de base teórica o metodológica. Por ejemplo, incluso en los Estados Unidos, según el reciente cálculo aproximado de un funcionario de la Asociación Antropológica Americana, al menos el 60 por 100 de todos los miembros de esta asociación son antropólogos culturales. A muchos de nosotros en todo el mundo nos resulta sorprendente que desde las instituciones se favorezcan algunos debates interdisciplinarios —con la biología, la lingüística y la historia de las sociedades preliterarias— mientras no se promocionan otros debates igualmente relevantes —por ejemplo, con la historia, la ciencia política, la filosofía, la sociología, la literatura, etcétera, contemporáneas.

En Recife, en julio de 2004, en el curso de las reuniones que llevaron a la fundación del Consejo Mundial de Asociaciones Antropológicas se hizo perfectamente evidente que (a) hay en todo el mundo comunidades numéricamente importantes de antropólogos que están trabajando dentro de lo que más arriba he llamado la metatradición en idiomas distintos del inglés —probablemente la más amplia esté en el Brasil, pero también en Europa y en el Japón—; y (b) hay comunidades de antropólogos importantes e institucionalmente maduras que trabajan en inglés dentro de la metatradición pero con independencia relativa en la India, Australia y África meridional.

Cada una de estas comunidades está abierta al mundo exterior en términos de circulación de las ideas y de las personas (estudiantes y especialistas). Pero, por otro lado, en particular cuando escriben en portugués, francés, alemán, español o japonés, llegan a constituir constelaciones de referencias cruzadas en las que la circulación del conocimiento y la reputación es más rápida e intensa que en el nivel global. Lo que esto significa es que, cuando consiguen superar un

---

<sup>48</sup> Cfr. W. Trajano Filho y G. Lins Ribeiro (eds.), *op. cit.*

cierto tamaño crítico, funcionan como circuitos para la constitución de la definición disciplinar y de la negociación de un canon, un canon local y un canon internacional: constituyen tradiciones. Es sin embargo importante que comprendamos que los dos tipos de canon se negocian tanto local como globalmente. La relevancia local siempre va asociada a la recepción internacional y viceversa.

Hoy en día, algunas de estas comunidades están mostrando incluso mayor vigor y entusiasmo que las basadas en los lugares en los que la antropología moderna prosperó. Es más, como André Gingrich sostiene, y como yo he constatado recientemente en el Brasil, el público lector de las monografías antropológicas publicadas en alemán y portugués brasileño suele ser mayor que el de monografías antropológicas en inglés. Me cuentan que en el Japón la lectura antropológica va en aumento. La China se está volviendo a habituar al debate socio-científico. La India ya puede presumir de algunas de las figuras centrales de la metatradición, como Srinivas o Madan.

En el seno de estas comunidades, que en el caso de los mundos de habla alemana y de habla portuguesa son efectivamente muy grandes, estamos asistiendo a un nivel de maduración que comienza a dejar un margen para la negociación de hegemonías científicas internacionales. Es más, la relativa independencia de los franceses o el singular papel desempeñado por los escandinavos y los holandeses son ejemplos dignos de observación.

Por favor, no piensen que estoy contando soldados con vistas a una batalla inminente. Sobre lo que estoy llamando la atención no es sino el hecho de que, contrariamente a aquello por lo que muchos de nuestros colegas más importantes están últimamente abogando con sus opiniones presentistas, la constante repetición de las visitas a un canon vagamente definido pero decisivamente formativo conforma una metatradición. El cultivo de ese canon por parte de las comunidades más periféricas de antropólogos es una herramienta indispensable en la lucha contra el silenciamiento hegemónico<sup>49</sup> y, al mismo tiempo, un instrumento indispensable para la autocrítica reflexiva y la acumulación de investigación científica que constituyen los rasgos distintivos del conocimiento científicamente formado que producen nuestros mundos sociales cotidianos.

---

<sup>49</sup> Y es de hecho acometido constantemente. Piénsese, meramente como ejemplos del Brasil, en el trabajo que Lygia Sigaud ha llevado a cabo con Leach (L. Sigaud, «A apresentação», en E. Leach, *Sistemas Políticos da Alta Birmania*, São Paulo, EDUSP, 1996) o en el que Márcio Goldman ha llevado a cabo con Lévy-Bruhl (M. Goldman, *Razão e Diferença: Afectividade, Racionalidade e Relativismo no Pensamento de Lévy-Bruhl*, Río de Janeiro, UFRJ, 1994). En el caso francés, paso por alto los ensayos que Bourdieu escribió sobre Weber, por demasiado conocidos, pero señalo como ejemplo el trabajo de Yves Winkin sobre Goffman, un escritor tan a menudo mal leído por los antropólogos (p. e., Y. Winkin, «Erwin Goffman», en A. Elliot y L. Ray (eds.), *Key Contemporary Social Theorists*, Londres, Blackwell, 2003).

## BIBLIOGRAFÍA

- ARENDT, H., *The human condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.
- BARTH, F.; GINGRICH, A.; PARKIN R. y SILVERMANN, S., *One discipline, four ways: British, German, French, and American Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.
- BEIDELMANN, T. O. (ed.), *The Translation of Culture: essays to E. E. Evans-Pritchard*, Londres, Tavistock Publications, 1971.
- BLACKWOOD, E., «Wedding bell blues: Marriage, missing men, and matrifocal follies», *American Ethnologist* 32/1 (2005), pp. 3-19.
- CREHAN, K., *Gramsci: Culture and Anthropology*, Londres, Pluto Press, 2002.
- DAVIDSON, D., *Subjective, intersubjective, objective*, Oxford, Clarendon Press, 2001.
- , *Problems of nationality*, Oxford, Clarendon Press, 2004.
- , *Truth and Predication*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2005.
- , *Truth, Language and History*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- FERNANDES, F., *Organização Social dos Tupinambá* [1949], São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1963.
- , *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1970.
- FOOT, P., *Natural goodness*, Oxford, Clarendon Press, 2001.
- GOLDMAN, M., *Razão e Diferença: Afectividade, Racionalidade e Relativismo no Pensamento de Lévy-Bruhl*, Río de Janeiro, UFRJ, 1994.
- GOUGH, K., «The Nayars and the definition of marriage», en P. Bohannan y J. Middleton (eds.), *Marriage, Family, and Residence*, Nueva York, The Natural History Press, 1968, p. 68.
- LANDES, R., *The city of women* [1947], introd. de S. Cole, Albuquerque, University of Mexico Press, 1994.
- LATOUR, B., *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*, París, La Découverte, 1991.
- LAVE, J., *Cognition in practice: mind, mathematics, and culture in everyday life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- LEACH, E., *Rethinking Anthropology*, Londres, Athlone Press, 1961.
- LYNCH, M. P., *Truth in context: an essay on pluralism and objectivity*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1998.
- MARTINS, H., «Time and Theory in Sociology», en J. Rex (ed.), *Approaches to Sociology - An Introduction to Major Trends in British Sociology*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1974.
- OTA, Y., «Culture and Anthropology in Ethnographic Modernity», en R. Fox y B. King (eds.), *Anthropology Beyond Culture*, Oxford, Berg, 2002.

- PINA-CABRAL, J. de (1992), «Against Translation», en J. de Pina-Cabral y J. K. Campbell (eds.), *Europe Observed*, Oxford, Macmillan/St. Anthony's, 1992.
- , «The Threshold Diffused: Margins, Hegemonies and Contradictions in Contemporary Anthropology», en P. McAllister (ed.), *Culture and the Commonplace: Anthropological Essays in Honour of David Hammond-Tooke*, Johannesburg, Witwatersrand University Press, 1997.
- «Uma história de sucesso: a antropologia brasileira vista de longe», en W. Trajano Filho y G. Lins Ribeiro (eds.), *O Campo da Antropologia*, Recife, ABA, 2004.
- , «The future of social anthropology», *Social Anthropology* 13/2 (2005), pp. 119-128.
- PINA-CABRAL, J. de y CAMPBELL, J. K. (eds.), *Europe Observed*, Oxford, Macmillan/St. Anthony's, 1992.
- RESTREPO, E. y ESCOBAR, A., «"Other Anthropologies and Anthropology Otherwise" Steps to a World Anthropologies Framework», *Critique of Anthropology* 25/2 (2005), pp. 99-129.
- SIGAUD, L., «A apresentação», en E. Leach, *Sistemas Políticos da Alta Birmania*, São Paulo, EDUSP, 1996.
- SONTAG, S., *Regarding the pain of others*, Nueva York, Farrar, Strauss and Giroux, 2003.
- STEINER, F. B., *Selected writings*, ed. de J. Adler y R. Fradon, Nueva York, Berghahn Books, 1999.
- STRATHERN, M., *After nature: English kinship in the late twentieth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- STRATHERN, M., «Missing Men», *American Ethnologist* 32/1 (2005)
- TOREN, C., «Anthropology and the whole science of what is to be human», en R. Fox y B. King (eds.), *Anthropology Beyond Culture*, Oxford, Berg, 2002.
- TRAJANO FILHO, W. y LINS RIBEIRO, G. (eds.), *O Campo da Antropologia*, Recife, ABA, 2004.
- TRAUBER, E., *Cosmology and Social Life: Ritual Exchange among the Mambai of East Timor*, Chicago, Chicago University Press, 1986.
- WINKIN, Y., «Erwin Goffman», en A. Elliot y L. Ray (eds.), *Key Contemporary Social Theorists*, Londres, Blackwell, 2003.
- VEYNE, P., *Did the Greeks believe in their myths? An essay on the constitutive imagination*, Chicago, Chicago University Press, 1988 [ed. cast.: *¿Creyeron los griegos en sus mitos? Ensayo sobre la imaginación constituyente*, Barcelona, Juan Granica, 1987.