



**El antropólogo
y el mundo
global**

Marc Augé



siglo veintiuno
editores

colección
antropológicas

Dirigida por Alejandro Grimson

 **siglo veintiuno**
editores

Traducción de Ariel Dilon



EL ANTROPÓLOGO Y EL MUNDO GLOBAL

marc augé

 **siglo veintiuno**
editores

 **siglo veintiuno**
editores

siglo xxi editores, méxico

CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS
04310 MÉXICO, D.F.
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina

GUATEMALA 4824, C1425BUP
BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

salto de página

ALMAGRO 38
28010 MADRID, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

biblioteca nueva

ALMAGRO 38
28010 MADRID, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

anthropos

C/LEPANT 241
08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Augé, Marc

El antropólogo y el mundo global. - 1ª ed. - Buenos Aires : Siglo Veintiuno Editores, 2014.

160 p. ; 21x14 cm. - (Antropológicas // dirigida por Alejandro Grimson)

Traducido por Ariel Dilon // ISBN 978-987-629-369-3

1. Antropología. I. Ariel Dilon, trad.
CDD 306

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'aide à la publication Victoria Ocampo, a bénéficié du soutien de l'Institut français d'Argentine.

Esta obra, publicada en el marco del Programa de ayuda a la publicación Victoria Ocampo, cuenta con el apoyo del Institut français d'Argentine.

Título original: *L'anthropologue et le monde global*

© 2013, Armand Colin Publisher
© 2014, Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A.

Diseño de cubierta: Juan Pablo Cambariere

ISBN 978-987-629-369-3

Impreso en Altuna Impresores // Doblas 1968, Buenos Aires
en el mes de abril de 2014

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina // Made in Argentina

Índice

Prefacio	9
ETNOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA	11
Retrospectiva	13
El enigma de la cultura y del primer “trabajo de campo”	25
Las tres etnologías	31
Encuentro(s) del antropólogo	37
ESPACIO	43
Del paisaje cultural al paisaje sobremoderno	45
Sedentarismo y movilidad	65
EL PLANETA EN MOVIMIENTO	81
Migraciones	83
La crisis, las crisis	91
TIEMPO	97
No lugar y tiempos muertos	99
Rito y comienzo	111
Arte y contemporaneidad	121
Los derechos del hombre	135
VOCACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA	147

Prefacio

Tradicionalmente, el etnólogo estudiaba las relaciones sociales dentro de un grupo restringido teniendo en cuenta su contexto geográfico, histórico, político-histórico. Hoy, en cambio, el contexto es siempre planetario. En cuanto a las relaciones, cambian de naturaleza y de modalidad con el desarrollo de las tecnologías de la comunicación, que intervienen de modo simultáneo en la redefinición del contexto y de las relaciones que tienen lugar dentro de él. Esto pone en entredicho la distinción entre etnología, como observación localizada, y antropología, como punto de vista más general y comparativo. Toda etnología, en nuestros días, es necesariamente antropología. De la misma manera, la dimensión reflexiva de la observación antropológica, que siempre ha sido importante, se torna mucho más evidente dado que, en ciertos aspectos, todos pertenecemos al mismo mundo y que el observador, quienquiera que sea, forma parte de aquellos a quienes observa y se convierte por eso mismo en su propio aborígen.

Lo que el antropólogo, más o menos “desarraigado” y obligado a tomar distancia respecto de sus orígenes, hacía oír a los “informantes” de quienes obtenía todo su saber, era que aquello que consideraban como natural (y evidente) era cultural (y problemático). De ahora en más, tiene la inmensa tarea de asumir esa misión crítica no sólo en su propia sociedad (este recorte ya no se sostiene), sino en el conjunto, aún proteico, al que llamamos mundo global, del cual forma parte junto con los otros. Nunca como hoy ha sido necesaria una

mirada antropológica de carácter crítico; nunca, además, ese derecho a la mirada ha sido tan difícil de ejercer, a tal punto han cambiado los criterios sobre lo natural y lo evidente.

Comencé a trabajar en África inmediatamente después de los procesos de independencia, es decir, en una época en que la antropología más clásica producía obras mayores, y en Francia se desarrollaban grandes aventuras intelectuales, como el estructuralismo o los estudios dinamistas de los fenómenos de contacto. Por ende he sido testigo, en el transcurso de medio siglo, del pasaje de la colonización a la globalización.

Para volver a interrogarme sin preconceptos sobre la definición de la disciplina, y sobre los cambios fundamentales que han sobrevenido en el establecimiento y en la gestión de las relaciones sociales que la antropología continúa tomando como objeto, me veo llevado a evocar, antes que nada, mi itinerario personal, no para ofrecerlo como ejemplo, sino porque comparto con los antropólogos de mi generación una experiencia histórica de la que todos nosotros, hoy, nos vemos empujados a extraer las consecuencias. En ese contexto, hablar un poco de uno mismo es la única manera de atenerse a lo concreto.

Este es el libro de un antropólogo que se interroga sobre su disciplina y sobre el mundo en el que vive. Y que propone, aquí, una lectura del mundo global, con la esperanza de capturar la atención de aquellos que se preocupan por este mundo y se interesan por la antropología.

ETNOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA

 **siglo veintiuno**
editores

Retrospectiva

¿Por qué quería uno convertirse en antropólogo en los años sesenta? Las motivaciones podían variar según los individuos, pero en parte se superponían. Todas ellas tenían una dimensión política. El marxismo se encontraba en el corazón de los debates intelectuales, ya fuese que se adhiriera a él, que se pretendiera enmendarlo o que se lo rechazara. Para los antropólogos constituyó una primera línea divisoria. Había una segunda línea que era, de manera más banal, geográfica, pero también histórica: algunos de nosotros trabajábamos en estados antiguamente colonizados por Francia que acababan de independizarse; otros trabajaban en América Latina o en Oceanía, fuera del dominio colonial francés.

En ocasiones, estas dos líneas divisorias coincidían. Los “africanistas” confrontaban directa o indirectamente con las iniciativas de las autoridades locales, más o menos sostenidas por la antigua potencia colonial. Algunos trabajaban en el marco de sociedades de desarrollo privadas o de instituciones estatales que se atribuían oficialmente tareas de asistencia. Esos estudios “aplicados” se situaban fuera de toda perspectiva nostálgica, incluso cuando pretendían poner en evidencia los resortes tradicionales de aquellos grupos cuyas oportunidades de desarrollo intentaban apreciar. Otros trabajaban de una manera menos comprometida, a primera vista, con la actualidad del momento; pero, debido tanto a que las sociedades africanas eran de larga data sociedades políticas jerarquizadas, aun cuando no tenían la forma institucional de reinos, como a que los vientos intelectuales de la época y los

de la historia reciente empujaban a ello, se interesaban prioritariamente en las estrategias de poder, en los fenómenos de contacto, en los sincretismos religiosos y en las evoluciones estructurales de las poblaciones que estudiaban.

A diferencia de la inmensa mayoría de los etnólogos sudamericanos, algunos “americanistas” franceses se desinteresaron por estas cuestiones para privilegiar la observación de grupos aislados, tomados como paradigma de las sociedades primitivas. Los temas del etnocidio y de la sociedad contra el Estado comparten un rechazo hacia la cultura occidental, en la medida en que esta sería esencialmente negadora de las diferencias y estaría políticamente marcada por una referencia dominante al Estado.

No es mi propósito reabrir aquí viejos debates, sino subrayar que, por muy diferentes y opuestos que fuesen, los etnólogos de mi generación, marxistas o de vuelta del marxismo, tenían el sentimiento de que, por sus preocupaciones y por sus trabajos, participaban en una actualidad más amplia simultáneamente en un plano estrictamente intelectual –validando, adaptando o invalidando la teoría marxista– y en un plano práctico –pronunciándose sobre las condiciones del desarrollo económico o sobre la defensa de las sociedades en vías de desaparición–. Todos estábamos, en ese sentido, comprometidos. Y lo que tenían de notable y en cierta medida de paradójico esas formas variadas y a veces opuestas de compromiso era el hecho de que se afirmaban en un ambiente intelectual donde paralelamente se expresaba la convicción de que las ciencias sociales eran ciencias de pleno derecho tanto como lo eran las ciencias naturales, y que podían aspirar a la misma objetividad.

Yo era ni más ni menos que el producto de un medio y de una época, cuando desembarqué en la ribera alladian, en Costa de Marfil, en 1965. Me consagré con determinación, pero no sin timidez, al estudio monográfico de un pueblo situado entre mar y laguna, a un centenar de kilómetros de Abiyán, y en el curso de los meses siguientes me vi llevado a establecer

un cierto número de constataciones cuya importancia aprecié progresivamente y sobre las cuales, todavía hoy, me parece útil reflexionar. El primer trabajo de campo, aquel sobre el cual no dejamos de retornar, parece siempre portador de lecciones, sin duda porque corresponde a la experiencia inicial de un encuentro con los otros que no se presentará nunca más con la misma fuerza. La primera constatación fue la de la “resistencia” de ese campo, no en el sentido de que me haya topado con rechazos, evasivas o silencios, sino en el sentido de que fueron mis interlocutores quienes, a pesar de mis referencias librescas o teóricas, me impusieron sus temas y a través de sus respuestas hicieron evolucionar mis preguntas. La segunda constatación, a la inversa, me mostró la calidad de mis grandes predecesores, cuyos análisis demostraron ser muy esclarecedores a la hora de captar ciertos aspectos de una realidad empírica particular y local que sin embargo no habían estudiado directamente: su antropología servía al etnólogo que yo intentaba ser, y su alcance general se me apareció como incontestable. La tercera constatación, igualmente alentadora para la disciplina, concernía a su capacidad de hacer visible, tras las apariencias de la regla oficial y a través de ella, el juego real de las relaciones sociales.

Estas tres constataciones merecen que uno se demore en ellas, pues su alcance sobrepasa, evidentemente, el caso particular del estudio que yo realizaba por ese entonces. Puede que estén en la base de la pregunta que nos planteamos sobre la “utilidad” de la antropología y sobre su rol posible en la actualidad.

El etnólogo comparte o debería compartir con el psicoanalista la práctica de la “atención flotante”. Nada es –o debería ser– más ajeno a su práctica que el cuestionario. Cuando comienza a tener una idea de las preguntas que podría formular, significa que está ya muy avanzado. Su primera preocupación, al desembarcar en alguna parte, es la de explicar e intentar justificar su presencia. Esta, en efecto, no tiene nada de obvio. El etnólogo es un poco como un detective que se

presentara por casualidad en un lugar cualquiera, antes de que se haya cometido allí crimen alguno; lejos, por lo demás, de querer prevenir o impedir lo que fuere, él espera, libreta en mano, que algo suceda. Su presencia a los ojos de los otros es un misterio o incluso una amenaza: es sospechoso, se lo presume un agente de las autoridades coloniales, nacionales, gubernamentales o patronales, según el contexto. Si se atreviera a decir claramente lo que tiene intenciones de hacer (investigar sobre los lazos de filiación, sobre las reglas de residencia, sobre las relaciones entre los unos y los otros, o, más sinceramente, esperar y ver venir), no haría más que agravar su caso. Entonces miente.

Miente ciñéndose lo más posible a la verdad. En África, la mención de la historia era la aproximación más cómoda, pues entraba en consonancia con las preocupaciones y relatos de los más ancianos o de los más instruidos. En la zona de la laguna, donde yo trabajaba, ningún grupo se proclamaba autóctono; la historia de las migraciones antiguas era evocada frecuentemente y con facilidad, así como la historia más reciente que había hecho la fortuna, en el siglo XIX, de los grandes traficantes, jefes de linaje especializados en el comercio del aceite de palma. Decir que uno estudiaba la historia no era mentir, realmente; la historia era un componente esencial de la investigación, pero esta no se reducía a ello. Evocar la historia permitía abordar las relaciones entre los diferentes linajes y precisar muchísimas cosas sobre las relaciones de filiación, la alianza matrimonial y las clases etarias; en una palabra, hacer etnología.

Pero, en primer lugar, eso permitía hacerse aceptar: poder mirar y escuchar. En esa época, yo me aplicaba más bien a identificar modos de producción susceptibles de combinarse en una formación social; por otra parte, la conceptualización de Althusser se aplicaba con bastante facilidad a la realidad del grupo alladian, en el que visiblemente existían desigualdades de toda clase y lugares diferentes en las actividades económicas. Pero mis interlocutores me impusieron muy pronto otro

lenguaje y un desvío por aquello que yo insistía en llamar las “superestructuras”. Lo que los apasionaba (y que además estaba lejos de corresponder exclusivamente a consideraciones sobre los conflictos de interés) era la enfermedad y la muerte. A decir verdad, todo acontecimiento tenía una causa y toda causa era en definitiva social, humana. Pronto me tomaron como testigo de los incidentes, de las interpretaciones y de las acusaciones, lo que me empujó a tratar de comprender la lógica de los razonamientos y la grilla simbólica (concepciones del cuerpo, de sus estados de ánimo y de las influencias de las que son portador, relaciones de filiación y de alianza) que constituían su fundamento intelectual. Tres tipos de acontecimientos, a partir de ello, se volvieron prioritarios: los comentarios y las acusaciones que seguían a todo acontecimiento desdichado, especialmente la muerte; los funerales, que a menudo tenían lugar mucho tiempo después de la muerte, y siempre como mínimo algunos meses más tarde, en el curso de los cuales se volvía a actuar, en el sentido teatral del término, el guión al que había conducido la investigación post mórtem; y con frecuencia también el recurso a un profeta curador, para que, tomando el lugar de la práctica de la ordalía, se pronunciara sobre la culpabilidad de aquellos o aquellas que estaban acusados.

Eran mis interlocutores los que me adiestraban sobre mi campo de estudio, y no a la inversa, porque tuve la sabiduría de comprender que estaba allí en primer lugar para seguir el movimiento, para ver y oír. Dicho esto, muy pronto me encontré en un terreno relativamente familiar. En antropología teórica, la perspectiva estructuralista se oponía entonces a la de la tradición británica de Radcliffe-Brown, y luego Meyer Fortes, que hacía del linaje, en tanto que “*corporate group*”, el centro de todo el análisis social: todos aquellos que no se inscribían directamente en la filiación del linaje correspondían a la “filiación complementaria”. Para Lévi-Strauss, Leach y Needham, por el contrario, los lazos de afinidad (de alianza) eran esenciales, y era a partir de las reglas de la alianza matri-

monial como se definían los grupos de filiación. Había ciertas diferencias, por lo demás, entre Lévi-Strauss y sus colegas británicos, en cuanto a la naturaleza de las influencias ejercidas a través de los diversos tipos de relaciones así definidos. A pesar de los problemas de traducción que complicaban las cosas, pronto comprendí que los alladian que yo intentaba estudiar eran virtuosos de la filiación y de la alianza, y que, por esta misma razón, a su manera habían arbitrado las querellas de los etnólogos.

Se me disculpará que me demore unos instantes sobre algunos detalles etnográficos: en efecto, me parece que sirven de ejemplo, lo repito, tanto de la pertinencia empírica de los debates teóricos de la antropología como de su capacidad para develar los juegos de poder que se expresan y a la vez se esconden detrás del lenguaje del parentesco. Los alladian eran matrilineales y hablaban constantemente de los matrilineajes. Cuando se hablaba de los “paternos” de un individuo, para oponerlos a los “maternos”, es decir a su matrilineaje, lo que se designaba con este término era el parentesco materno de su padre, vale decir su matrilineaje paterno. Particularmente, era a través de los canales de la filiación uterina como, según la versión más extendida, se ejercían los poderes de agresión contenidos en (o identificados con) uno de los componentes de la persona: la relación potencialmente más tensa y más agresiva era la que existía entre el tío materno y el sobrino uterino. En oposición a esta hostilidad virtual (actualizada de cuando en cuando por fenómenos que la lengua francesa reúne de manera aproximativa bajo el término “brujería”), la relación entre el padre y el hijo se presentaba como distendida, y se esperaba de los aliados de un individuo (el linaje matriarcal de su padre) que le prestasen su fuerza si era acusado por alguien de su propio matrilineaje. No obstante, si un padre se veía llevado a maldecir a su hijo por la razón que fuese, el hijo, me aseguraron, no podía escapar a la muerte, pues esa maldición, rara y extraordinariamente grave, era en cierto modo el instrumento de una forma de justicia inma-

nente. Una tercera dimensión, la “patrilínea” (padre, padre del padre, padre del padre del padre), por ende fuera de linaje, también desempeñaba su papel en la transmisión y la circulación de las influencias y los poderes: el nombre, especialmente, se transmitía a lo largo de esta línea y el hijo mayor del hijo mayor llevaba obligatoriamente el nombre de su abuelo paterno.

Hay que añadir que, si la residencia era patri-virilocal (entiéndase que un hombre residía en la casa de su padre, y que la mujer que desposaba iba a unírsele allí a partir del nacimiento del primer o del segundo hijo), el asiento del matrilineaje (a veces se traducía por “trono” para subrayar que ese asiento simbolizaba un poder fuerte) no se movía jamás: cuando su detentor moría, su sucesor en el matrilineaje lo heredaba y dejaba el coto de su propio padre para ir a asentarse allí. En el lenguaje de la etnología, se designa como “armónicos” a aquellos sistemas en los cuales hay una correspondencia entre reglas de filiación y reglas de residencia (filiación agnática y residencia patrilocal o filiación uterina y residencia avunculocal), y como “inarmónicos” a aquellos donde un tipo de filiación se combina con un tipo de residencia que no le corresponde (filiación uterina y residencia patrilocal, por ejemplo). El sistema alladian, por lo tanto, no podría ubicarse claramente en ninguna de las dos categorías. Era más bien “hemi-armónico”. Las relaciones entre afines (maternos del padre e hijos del padre) jugaban en él un papel tan estructurante como las relaciones de linaje. La pertinencia de los análisis y distinciones propuestos por mis ilustres predecesores seguía siendo muy manifiesta a mis ojos, en el sentido de que no habría desconcertado (salvo por cuestiones de vocabulario) a los más doctos exégetas locales de la vida social.

Pero los exégetas siempre pueden verse tentados a adaptar sus respuestas a la forma de las preguntas y finalmente a presentar una teoría de conjunto que jamás se les habría ocurrido sin estas; convenía, pues, observar lo más atentamente posible los procedimientos concretos de pesquisa. Pero estos

ponían en juego y en cuestión a individuos o a grupos de intereses a menudo opuestos; se emparentaban con una prueba de fuerza, dado que la palabra de unos no tenía, a priori, el mismo peso que la de otros, aun si todos debían dar cuenta de hechos objetivos como la enfermedad y la muerte; por ejemplo, si uno de los individuos implicados en un asunto llegaba a morir en el curso de la pesquisa, su muerte tenía valor de indicador para explicar la primera. En conjunto, no obstante, las relaciones de fuerza del inicio pesaban muchas veces de manera decisiva sobre el desarrollo de la pesquisa, el establecimiento del diagnóstico y el contenido del veredicto (en esta materia, cuando se procura dar cuenta del detalle de las intrigas en curso, lenguaje médico, lenguaje policial y lenguaje judicial se mezclan estrechamente). A priori, todas las pistas eran posibles: agresión en el matrilinaje, maldición paterna o bien (dado que las sociedades de “brujos” eran concebidas, sobre el modelo de las clases etarias, como asociaciones de camaradas solidarios susceptibles de intercambiar sus crímenes) agresión por alguien que no pertenece a la filiación ni a la alianza, e incluso (el caso no era infrecuente) responsabilidad de la víctima misma, identificada como un agresor que se topó con alguien más fuerte que él. La teoría no dejaba de ser teórica, en la medida en que autorizaba a priori las interpretaciones más diversas y proporcionaba a quienes estaban mejor situados para imponer su punto de vista, para empezar, un lenguaje y argumentos: su verdad era de orden sintáctico más que semántico.

Pero la atención prestada por los etnólogos y por los jefes de linaje a las sutilezas de las relaciones entre filiación y alianza se reveló, con el tiempo, portadora de otras enseñanzas aún más espectaculares. Se habrá comprendido que, si nos atuviéramos a la teoría de las relaciones entre filiación, alianza y residencia, deberíamos encontrar en cada unidad territorial de la aldea (designada en la traducción francesa local con el término “*cour*” [corte, patio, pero en este caso, más adecuadamente, “*coto*”]) a representantes de diversos

matrilinajes, cada uno viviendo en la casa de su padre o del heredero de su padre. Sin embargo, en la inmensa mayoría de los casos, casi todos los habitantes de un mismo “coto” decían pertenecer al mismo matrilinaje que el jefe del coto. Las genealogías que era posible remontar con bastante facilidad hasta tres o cuatro generaciones atrás aportaban una respuesta clara a esta paradoja. Los ricos comerciantes de la costa, que se habían beneficiado a fines del siglo XIX con una acrecentada demanda de aceite de palma, habían provisto dotes a ciertas mujeres del norte, originarias de etnias patrilineales, y sobre todo comprado una gran cantidad de mujeres esclavas: los hijos nacidos de esas uniones pertenecían al matrilinaje de su padre y se integraban a él con un estatuto particular. Cortar las relaciones de alianza (se celebraba una ceremonia muy explícita, en este sentido, cada vez que se adquiría un esclavo o esclava) equivalía a procurarse un medio para auñar frente a sus descendientes los poderes del padre y los del tío materno. Las uniones entre hombres y mujeres esclavas, por su parte, producían hijos que estaban “en la mano” de su adquirente, quien acumulaba frente a ellos los poderes del padre y del tío materno. En los mayores linajes alladian se había puesto cuidado en conservar una “línea directa” o “pura”, de entre la cual se designaba siempre al jefe de linaje, pero la gran mayoría de los alladian eran mestizos, y se hacía una distinción, como con los franceses a los que hoy se designa como “descendientes de la diversidad”, entre orígenes más o menos recientes: primera, segunda, tercera generación...

El sistema real de relaciones de filiación y de alianza estaba muy lejos, por lo tanto, de lo que en apariencia implicaba la teoría, pero esta proporcionaba un lenguaje y una lógica a las jerarquías efectivas. Y era la perspectiva etnográfica la que permitía sacar a la luz los mecanismos de una dominación tanto más eficaz cuanto se ejercía sin revolución, ni de las palabras ni de la sintaxis. La necesidad de mano de obra —año para la fabricación y el transporte de sal marina hacia el norte, más recientemente para el transporte de barriles de

aceite a través de la laguna Ébrié hasta la costa y los barcos europeos— había aumentado, pero las ganancias del comercio daban una ventaja decisiva a los grupos del sur y les permitían adquirir trabajadores esclavos y esclavas reproductoras. En las etnias vecinas, como los adioukrou, se habían construido aldeas de esclavos destinados a servir como fuerza de trabajo. El gran etnólogo marfileño Harris Memel-Foté¹ demostró que las sociedades costeras de África eran sistemas esclavistas: desde este punto de vista, la trata transatlántica no fue sino la prolongación de un sistema preexistente.

La antropología proporciona, como vemos, un instrumento de análisis crítico de la sociedad que permite, más allá de las palabras y los prejuicios de toda clase, captar mejor el funcionamiento real de las relaciones sociales. Un poco más tarde descubrí en Togo, al estudiar el funcionamiento de los “conventos” consagrados al culto de ciertos dioses o vudús, ejemplos de esta capacidad de elucidación. En los conventos, los pensionistas, sirvientes del vudú, pasaban varios años a su servicio; en los años setenta, la duración de la estadía había disminuido, pero seguía siendo de algunos años. El sistema de parentesco de las poblaciones guin o mina era patrilineal y patrilocal y cada jefe de linaje era responsable del culto de ciertos vudús. Una vez más la religión funcionaba antes que nada como un vasto sistema de interpretación del acontecimiento, especialmente de acontecimientos como la enfermedad o la muerte. Por lo demás, los “sacerdotes”, jefes de linaje o parientes de este, eran los maestros de la interpretación, y el primer acontecimiento susceptible de ser interpretado era la posesión misma, la primera posesión, concebida como el llamado de un vudú a servirlo. En ausencia del “elegido”, el jefe del patrilinaje podía interpretar otras manifestaciones como el equivalente a dicho llamado. Así veíamos a veces a una mu-

1 *L'esclavage dans les sociétés lignagères de la forêt ivoirienne, XVII^e-XX^e siècle*, IRD, 2007.

jer del linaje –casada con un hombre de otro linaje y que se había trasladado a Lomé, la capital, para vivir y trabajar allí– ser llamada a la aldea y al convento de la aldea por un vudú del linaje. Se suponía que la negativa a obedecer ese llamado acarrearía consecuencias terribles. En este contexto, es la articulación del sistema religioso (vudú, conventos) y del sistema de linajes (patrilineaje, patrilocalidad) la que consagra la preeminencia de la filiación sobre la alianza y de los hombres sobre las mujeres.

La primera utilidad que puede reivindicar el antropólogo reside por lo tanto en la exactitud con la que consigue dar cuenta de la organización simbólica de un conjunto social; a veces se da el nombre de “culturas” a esas organizaciones, pero una cultura así entendida nunca es un simple conjunto de representaciones; es más bien una teoría social cuyas diversas facetas pueden producir, al combinarse, una ideología del poder susceptible de evolución y eventualmente de manipulación. Esa ideología representa y funciona a la vez; ordena, en el doble sentido del término; teoría de la naturaleza, código civil y modo de empleo, todo al mismo tiempo, podría definirse como aquello que yo he llamado una “ideológica”. Frente a toda “cultura”, la mirada antropológica se pretende crítica. El antropólogo oye lo que se le dice, pero reclama ver. El antropólogo (el antropólogo tal como yo lo siento) no es ningún tonto: no sospecha de nadie en particular, pero sabe por experiencia que no hay sociedad sin poder, ni texto divino, ni regla social igualitaria. En este sentido, su mirada es subversiva por naturaleza y su primera tarea en el terreno es enseñar progresivamente a sus “informantes”, por su mera presencia pero también a través de las observaciones que hace y de las preguntas que les formula, que aquello que hasta su llegada ellos consideraban natural es en realidad cultural y, en tanto tal, arbitrario. Por otra parte, a él se le inflige el mismo tratamiento y a su vez se lo interroga: “Y allí de donde vienes, ¿cómo es?”. Lo que lo retiene, sin embargo, no es la diferencia “relativa” de las culturas, así postulada, sino más

bien la base común de las diversas representaciones que ellas ponen en operación.

Porque la “teoría” social nunca nace de la nada: cualquiera sea el grupo humano en el que se la pueda captar, siempre es fruto de la observación y de la especulación intelectual. Más exactamente, corresponde al mismo tiempo a la dimensión arbitraria de lo simbólico, relevada por Lévi-Strauss (“A partir de la aparición del lenguaje fue necesario que el universo significara”), y a una observación consciente y construida de la realidad. De allí la siguiente paradoja: por muy diversas y diferentes que sean, las “culturas” tienen siempre, a ojos del etnólogo que las observa o que adquiere conocimientos sobre ellas a través de las obras de sus colegas, un cierto aire familiar que permite cotejarlas y compararlas. Y en esa medida surge la posibilidad no solamente de una antropología comparativa sino también de una antropología especulativa. Entendiendo por ello que, en la medida en que los sistemas locales se interrogan sobre los grandes temas problemáticos de la humanidad (la vida y la muerte, el nacimiento y la herencia, las relaciones hombres/mujeres...), estos interesan a toda reflexión filosófica, independientemente del carácter social marcado por las respuestas aportadas por los mismos a las preguntas que plantean.

El enigma de la cultura y del primer “trabajo de campo”

En efecto, las poblaciones estudiadas por los etnólogos se han planteado preguntas elementales, pero el etnólogo se ve obligado a inferirlas a partir de las respuestas que han dado a esas preguntas. Los mitos, las prescripciones rituales, las estructuras de parentesco o las reglas de la alianza matrimonial no conocen la forma interrogativa. Ciertamente no son objeto de un discurso total y acabado, sino que, utilizados en determinado momento y situación, siempre son entendidos como normativos y prescriptivos. Sin embargo, conversando con unos u otros, el etnólogo recopila, en la ocasión, comentarios personales que son antes bien especulaciones o variaciones individuales y no fragmentos de una doctrina colectiva inmutable; las declaraciones que registra están a medio camino entre la exégesis oficial y el comentario personal. Si uno se detiene a pensar, admitirá que es muy normal que hombres de una cierta edad, reunidos alrededor de un cuenco de vino de palma, disfruten de conversar sobre la vida y la muerte, la historia colectiva, las relaciones entre hombres y mujeres, la juventud y la vejez, la fatalidad y el azar y toda clase de temas generales que interesan a todos; la presencia de un interlocutor como el etnólogo, venido de otra parte y aparentemente interesado por este tipo de conversaciones, ofrece desde este punto de vista una oportunidad excepcional y estimula no sólo el espíritu especulativo, sino también la reflexión sobre la naturaleza y el sentido de lo que se vive habitualmente sin pensar demasiado en ello. En este sentido, la etnología puede emparen-

tarse a veces con una suerte de “etno-análisis”, tanto para aquellos que constituyen el objeto de la interrogación etnológica como para aquel o aquella que formula las preguntas.

Quienes constituyen el objeto de la interrogación tienen alguna chance de recuperar así el carácter originalmente problemático de los asertos que se ven invitados a analizar. Así, por ejemplo, me comentaron la noción de herencia haciéndome notar que si el hijo se parecía al padre, era porque el esperma y la sangre eran de la misma condición y porque la mujer no era más que un lugar de tránsito, neutro, una piragua, que nada transmitía por sí misma; pero esta última afirmación, que uno no habría escuchado en otros grupos étnicos o tal vez ni siquiera de otros “informantes”, tropezaba con objeciones sobre las cuales retornábamos juntos: por ejemplo, ¿por qué una mujer puede ocupar interinamente el lugar de un jefe de linaje en caso de necesidad, pero a condición de ser menopáusica? O bien: ¿por qué con más frecuencia se atribuye el poder maléfico particularmente a las mujeres? Fue a partir de preguntas de esta especie como algunos antropólogos, y en primer lugar Françoise Héritier, pusieron en evidencia el juego de invariantes materiales, como lo caliente y lo frío o lo seco y lo húmedo, que gobierna en última instancia las prescripciones y las prohibiciones de diversa naturaleza. A la luz de tales constataciones es posible concebir la hipótesis de que las teorías físicas subyacentes a la filosofía de Aristóteles tienen su fundamento en ideologías populares y construcciones simbólicas elucubradas a partir de observaciones empíricas y razonadas. El tema de la relación y de la identidad está en el corazón de esas elaboraciones. Pero resurgen hoy al amparo de las innovaciones autorizadas por la inventiva tecnológica, como el recurso a los vientres de alquiler, la clonación o los trasplantes de órganos, innovaciones todas que tienen equivalentes en la imaginación y en las representaciones inmanentes de los linajes africanos. Así, se aconseja a las mujeres embarazadas no ir a lavarse por la noche en una ducha para evitar

que un “brujo” sustituya al feto que llevan en su vientre, y se considera que ciertos hombres “fuertes” son capaces de transferir sus poderes a aquellos a quienes quieren proteger recurriendo a lo que podría llamarse, en un lenguaje que no es el suyo, un “trasplante de alma”.

El interés del vínculo, así percibido, entre lógica simbólica y observación empírica por una parte, y entre representaciones culturales y reflexión filosófica por otra, es múltiple. En primer lugar, permite entrever la naturaleza del razonamiento que subyace, a menudo inconscientemente pero a veces de manera bastante explícita (la discusión hace aparecer los encadenamientos lógicos subyacentes), a la aparente arbitrariedad de ciertas reglas o de ciertas prohibiciones. ¿A qué se debe, por ejemplo, la prohibición de hacer el amor en la sabana? En su origen no se trata ni de pudor, ni de la consideración moral que sea, sino de algo mecánico: se considera que el esperma del hombre es caliente; la tierra misma es caliente: ergo, la eventual acumulación de calor por un contacto entre el esperma y el suelo podría acarrear una sequía. Se entiende que, en caso de sequía, el diagnóstico podrá culpar de ello a una transgresión de esta prohibición. En segundo lugar, también permite explicar ciertos comportamientos o ciertos prejuicios imputables a la “sabiduría popular”, como, en nuestros países, la recomendación que se les da a las mujeres que están menstruando de no batir una mayonesa. La lógica de los humores del cuerpo, en esas declinaciones variables pero siempre homólogas, no conoce fronteras. En tercer lugar, y en un sentido mucho más amplio, nos confronta con los orígenes empíricos de la reflexión filosófica. Evidentemente no me coloco aquí en una perspectiva evolucionista, que encontraría en sociedades que no son la nuestra unas formas elementales de filosofía llamadas a desarrollarse y a complejizarse en el proceso de su individualización. Más bien aludo a algo como una base, un sustrato al cual nos vemos obligados a regresar cuando la actualidad, en especial

la tecnológica, nos lo impone. Una vez más, los aportes de Françoise Héritier son determinantes.

Paulin Hountondji había criticado, en su época, la noción de “filosofía bantú” propuesta por el padre Tempels. No existe una “filosofía” colectiva, ni una “etnofilosofía”, observaba en lo esencial y con toda razón. Siempre ha existido una tendencia, en el pensamiento occidental, a querer comparar lo incomparable (entiéndase por ello fenómenos de naturalezas diferentes) para asegurarse una victoria demasiado fácil, justificar una pretendida superioridad y eventualmente recuperar tradiciones locales, reinterpretándolas. Una “representación” del mundo no es un tratado filosófico firmado y reivindicado, sino que reposa sobre una serie de observaciones empíricas y de puestas en relación coherentes que, recapituladas por un observador externo, tal vez aparenten formar parte de un sistema, mientras que en la vida cotidiana sólo se las evoca en ocasión de acontecimientos puntuales y su sistematicidad no es sino virtual. Añadamos que este observador externo puede ser tanto el etnólogo que inquiere como el informante invitado así a producir un discurso ordenado. Sin embargo, la “base” de informaciones acumuladas desde hace largo tiempo no deja de estar allí, en una memoria colectiva cuyo capital algunos saben gestionar, mantener y reproducir mejor que otros.

Así, la noción de “cultura” es muy difícil de definir y de dominar. Inseparable de las reglas sociales que ella misma instaure, puede también ser considerada, sin embargo y desde otro punto de vista, como un conjunto de proposiciones y de representaciones comparables con otras. Evoco una vez más la paradoja fundante de todo comparatismo, pero también de toda reflexión humanista (entiéndase por ello toda reflexión sobre el hombre singular en su relación con los otros): un etnólogo jamás se sorprenderá realmente, esté donde esté o lea lo que lea, ante aquello que aprenda o crea comprender de otra cultura. Por muy extraño o eventual-

mente poco amable que le parezca tal o cual “rasgo” cultural, siempre deducirá de él la conclusión de un razonamiento que pone en juego los grandes parámetros antropológicos, y de este modo podrá remontarse a las preguntas no formuladas que sólo le será posible aprehender a través de las respuestas dogmáticas y prescriptivas de esa cultura.

Las tres etnologías

Aquí retomo una distinción, propuesta en *La vida en doble*, entre etnología de estadía, etnología de recorrido y etnología de encuentro.

África, más precisamente el país alladian en Costa de Marfil, fue mi primer trabajo de campo, aquel de la lenta impregnación que corresponde a lo que llamo etnología de estadía. En Togo, en el país mina, observé más tarde instituciones que habían desaparecido en el sur marfileño (el panteón politeísta y sus cultos, los fenómenos de posesión esencialmente). Es la utilidad de una “etnología de recorrido” (que luego proseguí merced a algunos viajes por América Latina y, desde luego, numerosas lecturas que, como todos mis colegas, hice para enriquecer mi cultura antropológica): ella permite comparar y profundizar en las diversas dimensiones del ordenamiento del mundo que todas las sociedades postulan. Amplía la etnología y la antropología. Ahora bien, con modalidades diferentes, no dejamos de encontrar un equivalente de estas dimensiones dondequiera que nos hallemos y en cualquier época. En mi caso, fue África el lugar donde tuve la ocasión excepcional de interrogarme largamente al respecto, y no es sorprendente que saltaran a la vista, para mí, tan pronto como llegué a otros lugares. Una vez más, las culturas se parecen por las preguntas que plantean, no por las respuestas que brindan, aun si concretamente no nos vemos confrontados sino con las respuestas. El trasfondo de esas preguntas eran las relaciones espacio/identidad, identidad/alteridad, tiempo/identidad, vida/muerte y también la pregunta sobre el poder de los unos sobre los otros.

Se podría hablar de un giro en mis actividades de investigación a partir de mediados de los años ochenta; un giro que no equivale a una ruptura, sino más bien a una práctica más frecuente de la “etnología de encuentro”, es decir de una observación atenta de los componentes antropológicos de fenómenos sociales encontrados en el curso de la existencia, sin que ese encuentro haya sido necesariamente buscado o programado. Después de 1985, seguí trabajando en África (especialmente realizando, con Jean-Paul Colleyn, películas sobre los antiguos “campos de estudio”), pero el ejercicio de escritura de *Travesía por los jardines de Luxemburgo* es, de hecho, algo nuevo. No es un ejercicio de etnología sino una reflexión sobre la subjetividad de un etnólogo que, en el curso de una jornada particular, se interroga sobre el tiempo, el pasado, la enfermedad y la felicidad: una ficción literaria que sugiere a la vez que el objeto de la etnología no es “exótico” y que la persona del etnólogo está comprometida en su investigación. La ambigüedad de esta experiencia reside en el hecho de que la realicé cambiando de “terreno” empírico: podría pensarse, por lo tanto, que la reflexión sobre la subjetividad está ligada necesariamente a este desplazamiento. Cosa que yo no creo, incluso si es verdad que cuanto más visiblemente el etnólogo forma parte de su objeto de observación, más evidente parece esa clase de reflexión.

El “giro”, si es que lo hubo, me condujo a practicar, sin emplear inmediatamente esta definición, lo que hoy llamo “etnología de encuentro”: es decir, una observación inspirada por el método, la temática y el objeto teórico de la antropología (las relaciones sociales en un medio dado, captado en su contexto), pero libre de las constricciones de la etnología de estadía. De manera que no se trata plenamente de una etnología: cuando escribí *Un etnólogo en el metro*, no pretendí hacer una etnología del subterráneo. Esta sería posible, a condición de delimitar un objeto empírico preciso en términos de espacio y de tiempo, y de no extender sino con extrema prudencia aquello que se aprenda al hacerlo. Por mi parte, simplemente

te intenté observar, en el subterráneo, ciertos hechos, ciertos detalles que tenían, a mi modo de ver, un alcance antropológico, y de analizar simultáneamente mi posición como observador observado: por una vez, podía explorar directamente la subjetividad de individuos involucrados en un fenómeno colectivo...

He hablado una o dos veces de “etno-análisis”, pero lo que yo entendía por eso no era una “disciplina”, por la simple razón de que no existe como tal. Un poco en broma, pensaba que, sobre la base de las cuatro dimensiones privilegiadas por la etnología (la filiación, la alianza, la residencia y la generación), y a condición de entender estas dimensiones en sentido muy amplio, uno podría interesarse en los individuos y ya no en los grupos para ordenar y analizar las declaraciones que cada quien realiza sobre sí mismo, eventualmente para liberarse, aliviarse o ubicarse con relación al propio pasado. Teóricamente hay, en el etnólogo, una capacidad de escucha que a veces lo confronta con declaraciones que quizá no tiene los medios intelectuales para interpretar. Por su posición, se sitúa en el cruce de la simbología social y del imaginario individual. Él debe reconocerlo, tenerlo en cuenta y saber detenerse ante aquello que se esboza o se perfila en el horizonte de su encuesta: esta no llega realmente a un resultado a menos que el etnólogo logre contornear sus zonas de vacío, sus líneas de fuga y las huellas de su inconclusión. La etnopsiquiatría, me parece, ha producido sus trabajos fascinantes (pienso de manera más particular en Georges Devereaux) cuando se ha mantenido del lado de la observación. Quienes dieron un paso más y se tomaron por los sanadores de quienes se suponía debían estudiar, sucumbieron a la tentación del charlatanismo.

Para precisar las cosas, yo añadiría tres observaciones. La primera es que hoy asistimos, con el auge de las tecnologías de la comunicación, a una sobreabundancia de exposiciones, incluso de exhibiciones de nosotros mismos, de distinto tipo; se crea así un nuevo modo de “relaciones” por inter-

pósita pantalla que complica simultáneamente la cuestión de la relación consigo mismo y la de la relación con el otro. Esta doble y problemática aparición constituye un nuevo objeto de investigación de esencia antropológica. La segunda observación es que una encuesta verdaderamente etnológica a este respecto no puede reducirse a una “etnología de la web”; se impone aquí la reutilización de la noción de “hecho social total”; hay que redefinir la noción de contexto. La tercera observación es que hay que cuidarse mucho de no confundir los géneros, de no confundir los estudios que corresponden a la necesaria etnología de estadía con las apreciaciones a la vez más parciales y más generales de la etnología de encuentro; esta puede formular hipótesis, proponer intuiciones, pero sólo a través de estadías de trabajo de campo, y de comparaciones que correspondan a la etnología de recorrido, podrá eventualmente validarlas. **La etnología de encuentro no puede ser practicada por sí misma sino después de una larga práctica de las otras, y teniendo sistemáticamente en cuenta grandes parámetros antropológicos. Sin ello, no se trata más que de encuestas documentales o periodísticas que pueden ser de gran calidad, pero no pertenecen al ámbito de la antropología.**

En cuanto a la etnoficción (término que también he utilizado a veces), es una ficción a propósito y a partir de interrogaciones etno o antropológicas. No a la manera de esas novelas policiales en las que un contexto etnográfico particular comanda el resorte de la intriga (cabe mencionar que en algunos casos son novelas muy logradas), sino, a la inversa, para subrayar el alcance más general de los datos banales de la vida cotidiana en el mundo contemporáneo: un problema de salud, el inicio de una jubilación... o un trayecto en el subte. Un poco a la manera en que las novelas de Sartre (se perdonará la inmodestia evidente de esta comparación) expresaban su filosofía. No eran filosofía, pero tornaban más sensibles para el lector algunos temas: apuntaban a otro tipo de percepción y, a través de ese sesgo, enriquecían la literatura.

La importancia de la escritura para el antropólogo se comprende en relación con los lectores (los otros a quienes se dirige) y con su interés en asociarlos a su descubrimiento de los otros (aquellos de los que habla). No puede contentarse con un cuasi monólogo en el que no dialoga sino consigo mismo: o bien tiene conciencia de participar en la edificación progresiva de un saber, aportando su piedra al edificio que se construye lentamente sin otra justificación que la del saber, y es su deber exponer lo más claramente posible el conjunto de sus datos, sobre todo si aventura hipótesis antropológicas de alcance más general; o bien quiere compartir su experiencia con un público eventualmente no especializado, y la finalidad de su escritura es la de toda empresa literaria. Se ha afirmado a veces que, obedeciendo a esta doble obligación, algunos etnólogos escribían siempre dos libros: uno más técnico, el otro más personal y “literario”. Es relativamente reciente esta disociación entre aquello que es literatura y aquello que no lo es: en los manuales de literatura francesa de su juventud, la literatura abarcaba tanto a los filósofos e historiadores como a los poetas, dramaturgos y novelistas. La distinción que debe hacerse es tal vez de otro orden, y eso nos remite una vez más a la cuestión del “etno-análisis”. La posición del etnólogo está, con relación a la de un escritor no etnólogo, en cierto modo exacerbada. Aquel vive una forma particular de soledad en su búsqueda continua de los otros. Cabe recordar que el etnólogo ya no está en casa cuando está en su campo de estudio, pero no obstante no puede presumir que ha llegado a la casa de los otros. Sin duda faltaría a su deber o a su ideal de exhaustividad si no intentara expresar este desequilibrio “fundador”. Tampoco ha olvidado los consejos de los manuales de etnografía clásica que, de manera un tanto hipócrita, lo invitan a practicar simultáneamente la observación participante y la observación distanciada. Y se hace necesario reivindicar y a la vez conjurar este recurso a la esquizofrenia como método. De allí la siguiente hipótesis: el etno-análisis es antes que nada un autoanálisis a través de la escritura. Este sería,

por lo tanto, el único medio honesto para develar las condiciones del ejercicio etnográfico y dominarlas.

No es menos cierto que, si bien no existe etnología sin escritura, reducir la etnología a la escritura carecería de sentido. La dificultad y la ventaja del etnólogo es tener ante sí una realidad que se le resiste y que es, en última instancia, su único objeto de investigación.

Encuentro(s) del antropólogo

Esta rápida evocación de mis recorridos personales nos lleva así al núcleo de nuestro asunto. Interrogarse sobre la utilidad de la antropología o del antropólogo evidentemente es interrogarse, a la recíproca, sobre la demanda o la necesidad de antropología por parte de aquellos y aquellas que no son profesionalmente antropólogos; en otras palabras, es proponer una aproximación antropológica a la contemporaneidad, porque si esa demanda o esa necesidad existen, constituyen por sí mismas un “rasgo cultural” original, interesante y significativo de nuestra época. Por lo demás, estoy convencido: efectivamente existen, y de una manera que se acrecienta cada día.

Al respecto, desearía retornar un instante a aquello que llamé “etnología de encuentro”. Los encuentros del antropólogo y el encuentro con el antropólogo: así se definen dos experiencias complementarias y asimétricas, pero distintas y de sentido inverso. El antropólogo tiene encuentros diversos en el curso de su existencia y muchos de ellos enriquecen no solamente su capital de conocimientos sino también su reflexión, en la medida en que le permiten reconocer variantes o variaciones de las observaciones realizadas en otros lugares y en otra época. Pero lo que cuenta aún más es la experiencia del encuentro con el antropólogo por parte de aquellos a los que él ha ido a ver. ¿Qué les aporta? ¿Qué le reclaman?

En los años noventa me encontré con jóvenes colegas y con nuevos trabajos de campo, sus terrenos de investigación, experiencia para mí apasionante y enriquecedora. Tuvo aspectos

técnicos o, si se prefiere, profesionales, y permitió intercambios de información y de reflexión. Pero fue también la ocasión de captar situaciones locales que dependían de un contexto más amplio y de hablar con individuos totalmente conscientes de esta dependencia y preocupados por expresarse al respecto. Pude observar los encuentros entre dos jóvenes etnólogos y sus interlocutores. En Brasil y en Venezuela, los interlocutores de mis jóvenes colegas estaban felices de saberse comprendidos cuando les confiaban sus dudas y sus temores. En Venezuela, donde trabajaba Gemma Orobitg,² los más ancianos entre los indios pumé, empujados a lo profundo de la sabana por el avance de los criaderos *criollos*, constataban que los dioses se iban tornando escasos y respondían con cada vez menor frecuencia al llamado que cantaban sus chamanes en el curso del ritual nocturno tradicional. Expresaban, a su manera, el fin de un mundo y de un grupo, su desaparición programada. Algunos jóvenes, más politizados, otorgaban menos crédito al ritual e intentaban movilizarse. Ni unos ni otros, al parecer, consideraban desdeñable la presencia del etnólogo, único mediador posible entre las generaciones, único interviniente externo susceptible de oírlos juntos y separadamente y de traducir a los más jóvenes la angustia y la indignación de sus mayores. En Brasil, donde trabajaba Véronique Boyer,³ encontré algo de esta connivencia en mujeres que llevaban una vida difícil, solas con sus hijos por lo general (los maridos o compañeros habían desaparecido), y a las que el culto de la umbanda daba una oportunidad de manifestar una forma de solidaridad femenina intensa y eficaz; la observadora exterior era tomada como testigo, justamente, tanto de la dureza de los tiempos como del consuelo aportado por un culto eminentemente festivo, donde a la posesión por los “compañeros

2 *Les Pumé et leurs rêves*, Éditions des Archives Contemporaines, 1998.

3 *Femmes et cultes de possession au Brésil: les compagnons invisibles*, L'Harmattan, 1993.

invisibles” no le faltaba ninguno de los ingredientes de una performance teatral.

Hoy se plantea la pregunta de si ese rol de portavoz o intermediario no tiene también su lugar, aunque de manera más general, en el mundo globalizado. Entiéndaseme bien: yo no aludo aquí al papel de asesor técnico y, eventualmente, de sostén político que un intelectual puede desempeñar en una situación particular. Seguramente tiene una razón para hacerlo, pero no necesita, en todo caso, ser antropólogo. **Lo que puede hacer el antropólogo en tanto tal es proponer su lectura técnica de las situaciones para ayudar a comprenderlas en todos sus aspectos y en todas las dimensiones, especialmente con respecto a los criterios de referencia que son la filiación y, en un sentido más general, la inscripción en el tiempo; la alianza y, en un sentido más general, la inscripción en el cuerpo social; la generación y, en un sentido más general, las solidaridades ligadas a la edad; y por último la residencia y, en un sentido más general, la inscripción en el espacio.**

El encuentro, para mí, fue luego no ya de individuos en grupo, sino aquel, recurrente, insistente y sin embargo sorprendente –como si toda toma de conciencia exigiera tiempo antes de tornarse súbita revelación–, de los espacios de la circulación, del consumo y de la comunicación, aquellos que yo llamé los “no lugares” de la “sobremodernidad” (término calcado de sobredeterminación, que fuera utilizado por Freud y luego por Althusser para designar la multiplicidad de causas que produjeron la complejidad de las situaciones estudiadas). El corolario de su multiplicación son las preguntas que muchos individuos se plantean, muy explícitamente, sobre la pérdida, la supresión o las modificaciones de los criterios antropológicos que no siempre tenían conscientemente presentes pero cuya desaparición les revela paradójicamente su necesidad. Individualización de los recorridos, rupturas en la filiación, desempleo y pérdida de las solidaridades generacionales, familias monoparentales, crisis habitacional y aparición de los sin techo... son algunos ejemplos de las situaciones

actuales y de las formas nuevas de soledad que ellas acarrearán; pero también es posible citar, en otro registro, las preguntas que se plantean los artistas plásticos sobre lo que deben “representar”, o los “performers” sobre la finalidad y el sentido del espectáculo que producen; o bien los urbanistas y arquitectos que deben dar forma a la ciudad que rompe sus fronteras históricas y se extiende hacia todas partes. Toda nuestra actualidad está marcada por un cuestionamiento de aquello que ayer era evidente y por una incertidumbre fundamental sobre los principios que deberían gobernar toda tentativa de recomposición.

Dicho lo cual, no me propongo hacer aquí un inventario de los nuevos temas de investigación antropológica. Ese inventario es infinito. Y cuantas más investigaciones haya en todos los dominios, más chances tendremos de controlar los cambios en curso. Me gustaría insistir sobre algo un poco diferente: el corpus y la reflexión antropológicos tratan precisamente de los parámetros con respecto a los cuales se pueden captar o medir los cambios; y la antropología en su conjunto, la antropología comparada y cultural, puede hallar así una nueva vocación, alimentando y prolongando las preguntas de quienes tienen la fuerza y la inteligencia de interrogarse.

No la definiré, no obstante, como una caja de herramientas que proporciona instrumentos para resolver las dificultades del día, sino más bien como un corpus de datos y de análisis que arman una reflexión crítica sobre las sociedades en general, como una disciplina humanista por vocación y situada a medio camino entre la historia y la filosofía.

En otras palabras, la vocación de la antropología hoy es doble.

Es y debe seguir siendo una disciplina de campo, en el terreno, para estar preparada para nuevos encuentros. Metodológicamente, la experiencia de un investigador o de una investigadora que observa en solitario a un grupo de un tamaño suficientemente reducido para prestarse a su observación es fundamental. El objeto teórico de esta experiencia, una

vez más, es el estudio de las relaciones sociales dentro de un grupo en su contexto geográfico, histórico, cultural, político y económico. La característica nueva de una investigación así, dondequiera que se realice, es que el contexto, dada la importancia creciente de los medios de comunicación de toda clase y la circulación de imágenes y mensajes, es siempre, a fin de cuentas, planetario. Por otra parte, estos medios posibilitan nuevas y múltiples formas de “relaciones”, lo que complica la observación al relativizar la distinción entre relaciones sociales y contexto.

Pero la antropología es también un corpus de conocimientos del que los profesionales disponen y que ilustra algunos grandes parámetros antropológicos de los que todo ser humano tiene una idea más o menos precisa, justamente porque esos parámetros ordenan y condicionan su existencia. La antropología tiene, así, una vocación de difusión, una vocación pedagógica, en tanto es depositaria de una experiencia histórica diversificada en el espacio y el tiempo. Vocación que parece aún más natural y evidente cuando es un hombre o una mujer del terreno estudiado quien la toma a su cargo después de haber visto de cerca las complejidades de la primera experiencia.

De allí el propósito de este libro, que es proponer al lector un conjunto de reflexiones surgidas de mi práctica como antropólogo a partir de la constatación que cada quien, hoy, puede establecer. Las aceleraciones tecnológicas del mundo contemporáneo modifican cotidiana e incesantemente nuestra relación con el espacio y el tiempo. Es esta constatación la que nutre el pesimismo de un pensador como Paul Virilio⁴ ante la aparición de un nuevo espacio-tiempo. En cuanto tomamos conciencia de estar situados en un universo donde

4 *L'administration de la peur*, Textuel, 2010. [Ed. cast.: *La administración del miedo*, traducción de Salvador Pernas Riaño, Madrid-Sevilla, Ediciones Barataria - Pasos perdidos, 2012.]

las distancias se miden en años luz, la ubicuidad y la instantaneidad se convierten en el ideal declarado del sistema global sobre la Tierra. Pero el espacio y el tiempo son la materia primera de toda construcción simbólica, de todo armazón social y de toda elaboración individual: el arreglo del espacio y el empleo del tiempo definen y resumen lo esencial de las actividades humanas desde la noche de los tiempos. Tal vez, al volver sobre estos temas fundamentales, tenga yo la suerte de crear las condiciones necesarias para un encuentro con todos aquellos a quienes estas aceleraciones preocupan, inquietan o interrogan.