



AIBR
Revista de Antropología
Iberoamericana
www.aibr.org
VOLUMEN 7
NÚMERO 3
SEPTIEMBRE - DICIEMBRE 2012
Pp. 271 - 294

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

LA CIENCIA OMNIVORA: ANTROPOLOGÍA, CAPITALISMO Y ESTADOS CONTEMPORÁNEOS SEGÚN JEAN Y JOHN COMAROFF

LUIS FERNANDO ANGOSTO FERRÁNDIZ / UNIVERSIDAD
DE SÍDNEY

DOI: 10.11156/aibr.070301

TRADUCCIÓN: María Inés Arratia (The original English version
of this paper is available in the online edition of the Journal).

RESUMEN:

Muy pocos científicos sociales alcanzan el estatus de clásicos contemporáneos, pero ciertamente incluiríamos a Jean y John Comaroff en dicha categoría. Sus investigaciones se encuentran hoy sin duda en la vanguardia de las ciencias sociales, pero su trabajo ya venía siendo seguido y debatido ampliamente en el campo de la antropología casi tres décadas atrás. Más allá de las fronteras de esta disciplina, su trabajo ha tenido ecos, y continúa resonando, en las comunidades académicas de la sociología, las ciencias políticas y los estudios legales, en clara demostración del potencial del conocimiento antropológico cuando aborda abiertamente las grandes problemáticas de nuestros tiempos. Sólo una pequeña parte de la producción de John y Jean Comaroff ha sido traducida al castellano, pero son muchos los antropólogos españoles y latinoamericanos que conocen sus propuestas teóricas y metodológicas. La conversación que sigue nos brinda la oportunidad de profundizar en los contenidos de dichas propuestas y su relación con las política del conocimiento antropológico, del capitalismo y de los estados contemporáneos.

Entrevista realizada en Sídney (Australia) el 08 de Mayo del 2012. Quisiera agradecer a Jeremy Beckett sus comentarios sobre la transcripción de la entrevista.

PALABRAS CLAVE: Jean Comaroff, John Comaroff, Cultura, ciencia omnívora.

THE OMNIVOROUS SCIENCE: JEAN AND JOHN COMAROFF ON THE POLITICS OF ANTHROPOLOGY, CAPITALISM AND CONTEMPORARY STATES.

SUMMARY:

Few social scientists reach the status of contemporary classics. Jean and John Comaroff are among those who could be included in that category. Their current work is indeed on the crest of the wave of social analysis, but at least since the 1980s it has been followed, debated and also challenged within the field of anthropology. Beyond this disciplinary area, their work has resonated and continues to resonate in the spheres of sociology, politics and legal studies, in a clear demonstration of the strength and the potential of anthropological knowledge when it engages the 'big issues'. It is only a part of the written production of John and Jean Comaroff that has been translated into Spanish, but contemporary Spanish and Latin American anthropologists are familiar with many of their theoretical proposals. Here is an opportunity to gain insight into these proposals and into the views of the Comaroffs on the politics of anthropology, capitalism and contemporary states.

This interview was conducted in Sydney (Australia) on 08 May 2012. I should like to thank Jeremy Beckett for comments on the interview transcript.

KEY WORDS: Jean Comaroff, John Comaroff, Culture, Omnivorous science.

RECIBIDO: 02.06.2012

ACEPTADO: 30.08.2012

Luis Fernando Angosto Ferrández [LFAF]: Quisiera comenzar esta entrevista con una pregunta retrospectiva. Me gustaría que trajeseis a la memoria vuestras perspectivas sobre la situación de la antropología durante la década de los 80. A esas alturas ya os encontrabais en los Estados Unidos de América (EUA), trabajando en la Universidad de Chicago. Por supuesto, estarías al tanto de los debates de la antropología estadounidense de aquellos tiempos. Para entonces John ya había estado publicando sobre temáticas disciplinarias, sobre la relación entre historia y antropología y sobre la etnografía en África. Y tú, Jean, a mediados de la década publicabas un libro importante que ya abordaba temáticas de gran amplitud, en vez de inclinarse hacia una antropología introspectiva (Comaroff, 1985). En aquel trabajo hacías explícita tu preocupación por la relación entre lo local y lo global y discutías sobre los efectos del “neo-colonialismo”; tu trabajo proyectaba ambición científica. ¿Como veáis en aquel periodo que vuestro trabajo contrastaba con el de aquellos que estaban a punto de publicar *Writing Culture* y que se hallaban envueltos en debates acerca de la llamada ‘crisis de representación’ en la antropología y en general sobre la falta de legitimidad en las ciencias sociales? ¿Cómo pensabais que vuestro trabajo encajaba en aquel contexto?

Jean Comaroff [JeC]: Esta es una buena pregunta. Había dos tipos de dinámicas en juego. Una de ellas es el hecho de que fuimos formados en la década de los 60 en Gran Bretaña, como colonos que venían a la metrópolis, a la *London School of Economics* (LSE) durante una época de efervescencia. Por ejemplo, muchos de nuestros compañeros eran estadounidenses, refugiados de la guerra del Vietnam. Pero, en general, en toda Europa – la Europa joven – había una efervescencia, y no se sabía claramente su causa. Fue un periodo en que predominó la reacción política frente al comienzo de lo que pronto sería conocido como el neoliberalismo (y la época de la post-colonia). Políticamente, era la segunda mitad del siglo XX, con la súbita desaparición del modernismo tardío, de los ideales del estado de bienestar, etc. Nosotros estábamos en LSE, que no era ni Oxford ni Cambridge, sino una institución urbana, en medio de Londres, ciudad que había acogido a muchos refugiados políticos y a críticos de todas partes del mundo. Estábamos cerca del sitio de las manifestaciones, cerca de la embajada de los EEUU en Grosvenor Square, que era el centro de las protestas en contra de la Guerra del Vietnam y de las diversas orientaciones de disensión juvenil que las acompañaron. Por un lado, ese fue nuestro contexto social; por el otro, nos estábamos formando en la antropología británica, una clásica antropología social,

modernista, producto de la era colonial, pero poniendo énfasis en el análisis social.

LFAF: En contraste con la tendencia cultural que guió gran parte de la antropología producida en los EEUU, ¿no es así?

John Comaroff [JoC]: Exactamente.

JeC: En la antropología británica, la cultura fue siempre una concepción más bien Durkheimiana, un reflejo de la estructura social. No es que la cultura no fuera importante; estaba incorporada en la ‘cosmología’ y en el simbolismo ritual, pero se trataba de una expresión de las relaciones sociales más que de un orden determinante por sí mismo. Se nos formó en esa escuela, durante la efervescencia política de finales de los 60. Y también, por supuesto, en medio de la lucha en contra del Apartheid que se daba en Sudáfrica y también en el Reino Unido. Más adelante nos fuimos al norte de Inglaterra, a la Universidad de Manchester,¹ en donde nos involucramos con el movimiento sindical y con un tipo de antropología que tenía conexiones prolongadas con la historia del marxismo y el activismo sindicalista. Max Gluckman se encontraba allí, al centro de la distintiva Escuela de Manchester y su marca particular de teoría social y método.

JoC: Peter Worsley estaba allí también, con sus firmes raíces en el pensamiento marxista. Por supuesto, también estaba desarrollando la conceptualización del ‘tercer mundo’.

JeC: Efectivamente, estaba allí, en el Departamento de Sociología. Por esas fechas, la sociología y la antropología eran departamentos autónomos con orientaciones intelectuales específicas. Marshall Sahlins llegó de visita al Departamento de Antropología mientras estábamos en Manchester y, para resumir lo que fue una historia larga, fue él quien nos invitó a los EUA, y eventualmente terminamos en la Universidad de Chicago². De manera que nuestro traslado a Chicago se produjo a través de la antropología social británica hacia fines de la década de los 60, y a través de personas como Sahlins, que eran teóricos culturales de una formación distinta a la tradición interpretativa (como la de Geertz) que fue la que influyó directamente la línea de pensamiento de *Writing Culture*.

1. John y Jean Comaroff ocuparon puestos académicos en la Universidad de Manchester en 1972 y 1973 respectivamente.

2. Se incorporaron a la Universidad de Chicago en 1978.

La antropología en Chicago tenía una larga historia de diálogo con académicos británicos fundacionales, como Radcliffe-Brown y Malinowski, y más tarde con figuras francesas como Lévi-Strauss y Marcel Mauss. Puede que haya tenido raíces en los trabajos de Boas, Kroeber y otros, pero siempre mantuvo un diálogo con la antropología europea. Sin duda, era un centro importante para cierto tipo distintivo de antropología cultural americana, pero contaba con muchos otros asociados, algunos de ellos más bien de orientación sociológica, como Raymond Smith, que también estuvo allí ...

Joc: Terence Turner...

JaC: Terence Turner, que siempre trató de conciliar el marxismo con la teoría cultural de tipo estructuralista...

Joc: Y Piaget...

JaC: Sí, y Barney Cohen también es una figura importante en Chicago, aunque fue más historiador que antropólogo. Estaba haciendo el análisis del colonialismo en la India al estilo foucaultiano mucho antes de que otros usaran este tipo de análisis en antropología o en historia. Ese es el mundo al que nos integramos en la academia de los EUA. Hubo tensiones desde un principio. Veníamos de la tradición de Durkheim en la antropología británica y generada en África. Además, estábamos comprometidos con una antropología que respondiera ante un mundo cambiante. Lo que se desarrollaba en Chicago en esos momentos era más bien un experimento de punta que surgía desde dentro de la antropología y que valoraba la teoría y el análisis sistemático. Pero también se relacionaba con tiempos y lugares específicos, siendo muy etnográfico en términos de las grandes interrogantes teóricas. En esos momentos, Marshall Sahlins (estructuralista) era uno de los pilares en el departamento. El otro era David Schneider, que estudiaba las relaciones de parentesco en EUA como una “narrativa cultural”, como un patrón de símbolos. En todo caso, en Chicago se hacía énfasis en las grandes interrogantes teóricas. Y lo que era significativamente diferente entre Chicago y la antropología británica era que para los académicos de Chicago la antropología podía analizar el mundo entero; no se trataba tan solo de conocer a pequeñas sociedades no occidentales, ni tampoco era necesario que estuvieran en África. Schneider había escrito sobre las relaciones de parentesco en la sociedad estadounidense; Sahlins, sobre la cocina estadounidense y las

propiedades significativas de los vaqueros. Ese fue nuestro centro de gravedad. Algunos ya trabajaban la antropología de comunidades europeas, pero de una forma distinta a como se desarrolló en California en la década de los 80. Muchos sospechaban de los enfoques que fueran demasiado textuales, demasiado similares al trabajo de Geertz, afectados por el giro postmoderno en los estudios literarios, puesto que se les consideraba más hermenéutica que una antropología sistemática, estructural y anclada.

JoC: ¡Eso es, justamente! Teníamos nuestro propio sentido de la disciplina en Chicago, aunque había desacuerdos entre nosotros en cuanto a las grandes interrogantes con las que se enfrentaba la antropología. Por ejemplo, justo antes de venirnos a Chicago, un factor importante para tomar la decisión fue la publicación de *Culture and Practical Reason*, de Marshall Sahlins (1976), un trabajo muy importante que tuvo el objetivo extraordinariamente ambicioso de realizar un análisis cultural del capitalismo. Aunque estábamos en desacuerdo con sus ideas sobre la naturaleza del capitalismo, podíamos dialogar sobre esas diferencias con él. En resumen, aunque estuvimos claramente situados en los lugares, espacios y temporalidades en los que realizábamos nuestras investigaciones – ya que la etnografía era fundamental para todos – la antropología de Chicago era sobre otros; desde luego, no era sobre académicos estadounidenses agonizando sobre sí mismos y/o sobre la imposibilidad epistémica de sus prácticas. Sobre todo, se trataba de entender la relación entre otredad y el fenómeno global que impactaba a todos los pueblos del mundo – un fenómeno que también se ha visto afectado por las acciones e intenciones de aquellos pueblos. Cuando llegó el momento de *Writing Culture*, estuvimos de acuerdo en que produjo interrogantes éticas y autorales importantes; los académicos involucrados en dicho momento eran muy capaces y se preocupaban de asuntos sobre los cuales valía la pena reflexionar. Pero, por sobre todo, para nosotros la antropología era y *siempre* había sido una práctica política y ética; era, sin apología, una ‘política del conocimiento’. Como ha dicho Jean, viniendo de nuestras experiencias en el Apartheid en Sudáfrica, no podía ser otra cosa. Quienes veníamos del Sur global sentíamos profundamente el impacto de la época de descolonización y de sus batallas. Habíamos presenciado el surgimiento de una antropología marxista, comprometida con movimientos nacionalistas y socialistas. ¿Y cómo se explicaba el surgimiento de una África Oriental socialista? Un antropólogo de la época hubiera estudiado la sociedad “tradicional” maasai, pero los maasai ya vivían en un nuevo estado socialista – cuyo presidente era un antropólogo. El mundo se estaba "comoditizando" rápidamente. Y la

idea romántica de que estos pueblos constituían islas aisladas de la historia ya no tenía sentido. Bajo dichas circunstancias, la obsesión presente en *Writing Culture* sobre la autoría del autor nos parecía un absurdo. ¿Y por qué? Pues porque sabíamos desde nuestras experiencias etnográficas que los antropólogos rara vez tienen autoridad en el terreno. Muchos éramos ingenuos culturales, ‘nuestros nativos’ nos usaban para todo tipo de fines porque no entendíamos sus mundos, ni tampoco el nuestro, tan bien como muchos de ellos. La imagen del omnipotente antropólogo que todo lo observa, y que podría ser persuasiva en un seminario, era simplemente un mito que guardaba poca relación con las realidades de la investigación en la mayoría de los sitios, la cual, como cualquier etnógrafo con experiencia sabe, es una colaboración proteica de gran complejidad.

LFAF: En relación con esta cuestión: cuando años después publicasteis *Ethnography and the Historical Imagination* (1992), ¿pretendías responder a aquellos debates metodológicos y políticos que se dieron en la disciplina en la década de los 80?

JoC: ¡Ciertamente! Fue una intervención en aquellos debates, y una provocación.

JeC: ¡Desde luego! Como dice John, una dimensión clave en todo aquello fue la sobre-valoración de la antropología y la devaluación de la capacidad de la antropología de llamar la atención hacia ciertas interrogantes. Además, el debate estaba demasiado ligado a la idea de que la antropología era más que nada interpretación: hermenéutica; que se trataba más que nada de textos, no de contextos; es decir, de escritura. Y lo que decíamos nosotros era que ‘el escribir, incluso para aquellos que escriben sobre la escritura, es algo mucho más complejo que simplemente una representación estilística’. La escritura surge de un mundo en el cual lo que uno escribe, cómo lo escribe y el privilegio de poder escribir, se dan dentro de un contexto político y de condiciones sociales de mayor envergadura. El fetichizar solo la dimensión escrita de la antropología nos parecía una lectura errada del legado de las ciencias sociales, y por lo demás estaba relegando la disciplina al oscurantismo. Había un sentido extraño de contradicción en todo aquello, puesto que en un nivel los académicos decían que ‘se trata de textualización, no existe una narrativa verdaderamente objetiva’, pero a otro nivel, decían ‘debemos hacerlo bien, debemos decirlo con las voces de los nativos, debemos alejarnos de la voz del amo’

JoC: Esto nos parecía, en última instancia, una posición críticamente neorealista.

JeC: Sí, de eso se trataba, y nos parecía que se le volvía la espalda a los grandes problemas que sucedían a nuestro alrededor, como la modernidad y la modernidad tardía, dejándoselos a las otras ciencias sociales. Pensábamos por el contrario que nos quedaba por hacer una contribución importante y significativa, precisamente por lo particular de nuestro método y nuestra escala.

LFAF: Efectivamente, en esa obra (*Anthropology and the Historical Imagination*), y en contraste con quienes cultivaban aquella antropología introspectiva, vosotros proponíais más etnografía en todos los frentes.

JoC: ¡Ciertamente!

LFAF: Incluso proponíais que se hiciera antropología en archivos para mantener una perspectiva históricamente reflexiva en la antropología. Además, gradualmente desarrollaríais la idea de hacer etnografía a una *escala incómoda* (2003), lo que considero un punto fundamental en la antropología contemporánea. Quisiera que hablaseis aquí un poco más al respecto. Ahora se entiende mejor lo que queríais decir al llevar la etnografía a esa escala incómoda, coordinando la posibilidad de un trabajo local dentro de un marco global. Pero eso es metodológicamente difícil de lograr. Algunos antropólogos han hecho contribuciones extraordinarias en ese sentido, pero su trabajo presenta nuevas interrogantes sobre la identidad de la disciplina. ¿Creéis que es indispensable que el etnógrafo sea más sociólogo, o pensáis que la antropología permanece fundamentalmente diferenciada a través de sus métodos, incluso cuando se enfrenta a las grandes interrogantes?

JoC: Creo que la antropología permanece diferenciada. A decir verdad, por una serie de motivos los discursos se cruzan cada vez más, a veces fusionándose en los bordes. La sociología, por ejemplo, se ha puesto más etnográfica. Ahora existen ramas de sociología cultural y sociología legal que se ocupan de lo mismo que la antropología. Pero lo hacen en una comunidad intelectual e institucional diferente; o, usando el término de Karin Knorr Cetina, en comunidades epistemológicas diferentes. Lo que la antropología trae a la división disciplinaria del trabajo es su forma de problematizar el mundo fenomenológico. Los antropólogos no nos tomamos el mundo fenomenológico como algo dado, o al menos

no debiéramos hacerlo. Nuestro principio epistemológico primario es la extrañamiento [*estrangement*]: extrañamos el mundo, nos preguntamos qué constituye el fenómeno que estudian las ciencias sociales, que *significado* tienen las prácticas del vivir diario. Por ejemplo, la ciencia política invierte muchísimo tiempo midiendo los índices de democracia a través del mundo; “¿Qué nivel de democracia existe en Venezuela, o en Nigeria o en Egipto o en Italia o en los EUA?” Nuestra tendencia es preguntar ¿Qué significa democracia? ¿Qué es, como práctica política, gubernamental o cultural? ¿Por qué cuando se hacen encuestas, por ejemplo en África, los que responden casi nunca mencionan las urnas como un elemento de la democracia? O bien, en cuanto a etnicidad, los sociólogos evalúan las posibilidades de vida de diferentes grupos étnicos. Nosotros preguntamos ¿qué es la identidad, qué significa, qué formas concretas la expresan, y por qué? ¿Por qué es tan importante como un principio explícito de afiliación en momentos específicos de la historia y no en otros? Nada está dado. Intenté publicar un ensayo sobre etnicidad en la década de los 80 y me dijeron que el artículo no era publicable porque ya nadie se interesaba en esa temática. Curiosamente, fue vuelto a publicar muchas veces después, pero en esos momentos históricos la identidad cultural no aparecía como una problemática antropológica de importancia en las revistas periódicas más influyentes. Eso sucedió por aquel entonces. Extrañamos, pues ponemos las cosas en órbitas espaciales y temporales, frecuentemente sobre coordenadas espaciales y temporalidades difíciles, que no consideran las otras disciplinas. En breve, no es nuestra materia de estudio lo que nos hace diferentes, más bien es cómo realizamos nuestros estudios. Cuando los sociólogos hacen lo mismo, se les acusa de ser antropólogos. Por ejemplo, nuestra ex-colega en la Universidad de Chicago, Lisa Wedeen, una distinguida científica política de orientación cultural, hace lo que vengo diciendo, y muchos científicos sociales la consideran una ‘cripto-antropóloga’. No nos preocupan los cruces disciplinarios cuando se hacen con intenciones intelectuales creativas. Si a otros científicos sociales les preocupan ciertos cruces hacia nuestro terreno, eso es problema de ellos, no nuestro.

JeC: Sí. Y lo que está detrás de esto es la forma en que entendemos la naturaleza de la historia, la condición humana y el crear mundos. Un antropólogo siempre asume que existe una dialéctica entre sujeto y objeto, que los seres humanos crean los mundos en que habitan, probablemente no tal como los quisieran, pero como un ejercicio intencional de significación. Por lo tanto, llamémoslo como sea, nos enfocamos en

una dialéctica: como antropólogos, no llegamos al terreno con nuestros cuestionarios listos para aplicarlos. Hay mucho más que aprender sobre cualquier fenómeno social que lo que es posible adelantar desde afuera, desde condiciones ‘objetivas’, como: qué es lo relevante, qué es lo que motiva las acciones de la gente, qué los anima, qué valoran, qué les causa ‘ansiedades’. Nada de esto es predecible, y por eso la historia y la sociedad no se pueden simplemente determinar y predecir. Siempre hay una interacción dialéctica entre la fenomenología, lo que la gente vive, y el amplio horizonte de su origen. ¿Qué relación existe entre las grandes estructuras y la naturaleza de la experiencia local? ¿Por qué se retorna a las relaciones de parentesco como un valor en muchos sitios del mundo, y como un refugio para los pueblos cuando el estado-nación y otras estructuras parecieran desintegrarse? Súbitamente, pareciera ser que las conexiones de sangre crecen en importancia en muchos sitios como formas de organizar identidades y relaciones sociales. ¿Por qué se enfatiza la etnicidad en la vida de la gente, tanto como asunto de sangre como de cultura? Este es el tipo de pregunta que atrae a los antropólogos como nosotros. Es cosa tanto de la estructura como del sentir en lugares específicos, y de las condiciones que hacen que esto sea posible. Y para dar respuesta a estas preguntas, los antropólogos siempre comenzamos con algo del mundo, algo tangible, un objeto, ya sea una actividad, una ansiedad, o una expresión cultural. Porque la gente crea sus mundos a través de la práctica, de ahí la teoría de la práctica. Y reitero, esto hace difícil distinguir claramente entre sociología y antropología, acción social o construcción significativa. Porque estas son las interrogantes que indagaron los antepasados teóricos como Durkheim y Weber, ambos antepasados de la sociología y de la antropología.

LFAF: Esa tensión entre lo que la gente vive y los ‘horizontes más amplios’ dentro de los cuales dicha experiencia toma una forma particular parece ser algo fundamental en la antropología. Y para resolver dicha tensión los antropólogos siguen ciertas estrategias. En este sentido podemos reiterar lo que explicaba John: que nuestro trabajo es extrañar. Esta expresión se ha asociado con vuestro trabajo. El extrañamiento penetra la antropología desde sus comienzos, pero vosotros habéis complementado dicha perspectiva metodológica con otras premisas generales, enfatizando la necesidad de buscar lo que en otro lugar habéis llamado ‘patrones en formación’, como lo planteó Gluckman. Este ejercicio consiste en encontrar lo que conecta elementos extraños y aparentemente no-relacionados que se observan en la vida social; se trata de preguntar qué es lo que une dichos elementos dentro de esferas sociales.

JcC: Justamente.

JeC: Y esa es una dimensión clave en la política de la antropología. Otra persona que ha enfatizado esto es nuestro colega y amigo Keith Hart, maravilloso antropólogo británico que trabaja la economía, entre otras cosas. Por largo tiempo, la metodología de la antropología, en particular la antropología cultural de la tradición de Boas, persiguió descubrir sociedades únicas y comprenderlas en términos de su complejidad interna, tratándolas en forma aislada, en términos de la belleza de sus relaciones sociales, semánticas y cosmológicas internas. El problema con esta perspectiva es que coincidía con la ideología del mundo colonial que floreció bajo una visión de modernizadores europeos que traían la luz y el desarrollo a pueblos simples, cohesionados por sus tradiciones, y el tratarlos de acuerdo a su belleza respondía a los crudos estereotipos evolucionistas, enmascarando las realidades estructurales del predominio y del impacto de los imperios modernos, que han tenido penosos efectos sobre las diversas comunidades que cayeron bajo su dominio. Nuestra celebración académica de la resistencia de sociedades, antes autónomas, frente a la dominación política y económica, ha sido valiosa porque ha demostrado como las grandes y violentas colonizaciones jamás sirvieron simplemente como determinantes, sino que siempre involucraron procesos locales de hacer-historia y construir significados. Pero cuando se priorizan los textos por sobre los contextos de las fuerzas sociales y políticas de mayor escala, se encubre la gran historia, los procesos más amplios de escala mundial, que impusieron procesos de marginación y homogenización tristes y predecibles, a través de todo el planeta. Esto es lo que sucedió bajo el colonialismo moderno, y es lo que sucede de manera algo distinta bajo las políticas neoliberales de ‘globalización’.

LFAF: Y esta es la interrogante central de la antropología.

JcC: Así es.

JeC: Y así tiene que ser. El antiguo estilo comparativo nos decía que ‘tenemos que estudiar distintos sistemas de relaciones de parentesco, en sus versiones patrilineales y matrilineales ...’ esa forma de comparar de carácter tipológico, deja de lado las determinaciones estructurales que crean interconexiones entre estos mundos. Y, desde luego, es así como nació la antropología del colonialismo, lo que no quiere decir que todos los sitios se determinaron de la misma manera, sino que las interrogantes

que nos desafían son qué es lo que fue igual en todos los sitios y qué fue diferente, bajo tales circunstancias ...

JoC: Y por qué.

JaC: Y cómo damos cuenta de las influencias que hacen que ciudades en Latinoamérica se parezcan a ciudades en África. Entonces, ¿qué nos dice esto del mundo postcolonial, o sobre la naturaleza cambiante del urbanismo en las ciudades del Sur?

LFAF: A propósito de estas líneas de reflexión metodológica y teórica, quisiera examinar el rol del estado en estos escenarios de discusión. Más de una vez habéis indicado que el capitalismo transnacional ha erosionado el rol del estado. Y, a estas alturas de la globalización, existe suficiente evidencia de que el estado ha perdido parte de sus monopolios, que ha delegado algunas de sus responsabilidades cuando no las ha abandonado del todo. Junto con otros, trabajáis la idea de que el capital no tiene límites nacionales. Esto ciertamente debe reconocerse. Pero, en mi opinión, también hay un cierto riesgo en ese tipo de análisis: a veces contribuye a que se le reste importancia al rol del estado en la reproducción del capitalismo global. En este sentido, aunque el neoliberalismo ha intentado reducir el estado a su más mínima expresión en ciertos campos, también se puede argumentar que los estados han alcanzado el tamaño que el neoliberalismo requiere de ellos para mantenerlos como en instrumentos del sistema capitalista global.

JoC: Correcto. Entre otras cosas, el estado provee la instrumentación legal.

LFAF: Así es, y en ese sentido ¿creéis entonces que existe riesgo en estos debates sobre la erosión del estado? Tal y como generalmente se enmarcan dichos debates en las discusiones contemporáneas, podrían estar contribuyendo a que los científicos sociales no le brinden la atención adecuada al rol político del estado en el mantenimiento del capitalismo global.

JoC: Antes que nada, debemos recordar que los estados no son iguales en todos los sitios, no son la misma abstracción concreta. El artículo definido para referirse a 'el estado' es una ilusión, no una realidad política o sociológica. Los diferentes estados presentan características distintas dependiendo de sus escalas, sus geopolíticas, y su posición dentro del orden capitalista mundial. Hay un enorme contraste entre 'el' estado estadounidense o 'el' ruso, por ejemplo, con el estado sudanés o egipcio o italiano.

Y las relaciones y articulaciones de los estados con el capital corporativo varían según sea el caso. En efecto, la naturaleza de esas relaciones debe analizarse cuidadosamente. Algunos estados obviamente se han corporatizado; se han convertido en mega corporaciones. Rusia es un conocido ejemplo de esta situación: el Kremlin usa a Gazprom, la empresa estatal de petróleo ruso, como instrumento de su política externa...

LFAF: Y también ex-políticos se convierten en líderes de aquellas compañías.

JoC: Sí, Medvedev, Primer Ministro y Presidente, fue su Ejecutivo máximo.

JeC: Sí, se mueven entre esos mundos [de la política a las corporaciones].

JoC: Y veamos cómo Berlusconi frecuentemente se refiere a Italia como ‘nuestra compañía’. Pues, reiterando lo que he dicho, las conexiones entre el estado y el capital son variables y cada vez más complejas. Algunos estados operan, de facto, como subsidiarias de empresas, otros (muy bien remunerados), sirven como instrumentos legales de desregulación, defendiendo sus libertades en contra de las actividades y los intereses de la sociedad civil; en dicha capacidad, sirven como autoridad licenciadora del capital. En *Ethnicity Inc.* (2009) hemos incluido un capítulo al respecto. Los que frecuentemente se llaman ‘estados débiles’ – un término aplicado con cierto prejuicio en contra de regímenes del sur global – son básicamente estados-nación en los cuales el capitalismo corporativo se ha apropiado de gran parte del control, típicamente legitimado por una clase política pequeña y básicamente prisionera; estos estados no se encogen hasta desaparecer, sino que se transforman (por supuesto, la promiscua interdigitación del capital corporativo y las clases políticas – con beneficio económico para ambos y con un coste material para el bien común – también se ha convertido en una característica del norte global, en donde es posible esconderlo más eficazmente bajo el velo ficticio de la democracia, lo que significa la competencia por recursos entre diferentes facciones de dichas clases). Después de todo, para que una industria extractiva, ya sea en Angola o en el Congo o en Corea compre tierra agrícola en una republica central africana, es necesario que exista una sanción legal y una infraestructura legal, lo que requiere al menos una apariencia de gobernanza, una gobernanza que esté de acuerdo – o bien una gobernanza sumisa. Es así como colaboran los estados y las corporaciones: sus regímenes proveen las licencias legales requeridas, de manera que sean

reconocidas en las cortes legales internacionales, a cambio de que las corporaciones mantengan a aquellos regímenes en el poder. Los casos de Rusia, los EUA o India – más precisamente sus clases políticas – tienen los recursos necesarios para imponer sus deseos sobre los términos de la relación entre el capital y el estado. Y la delegación de estas funciones de gobernanza no significa una reducción del estado, sino que sencillamente desplazan el control directamente hacia una forma de *rentier* y agencia de jurisprudencia.

Jec: Las ONGs también tienen una dimensión interesante en esto. ¿Acaso representan una contracción del estado o una extensión del estado? Gran parte de las ONGs a través del mundo no son parte de una sociedad civil transnacional, sino agencias estatales que operan por otros medios, de manera menos visible, menos controlable. La crisis económica del 2008 es un ejemplo perfecto de este hecho. Desde un punto de vista del capital corporativo, la ideología en los EEUU es garantizar un gobierno mínimo. Pero ese gobierno mínimo tiene como prioridad regular las condiciones que permitan la operación de dichas corporaciones. El minimizar el rol del gobierno requiere muchas más leyes.

JoC: Y también más personal.

Jec: Y el gobierno debe actuar como aval de empresas corporativas que son ‘demasiado grandes para venirse abajo’. Hemos visto recientemente cómo el estado se involucra con financiamiento público. Creo que es muy importante que los académicos no se dejen engañar por la retórica que facilita este tipo de actividad, algo en lo que siempre caemos, hasta cierto punto, porque vivimos en el mundo que analizamos. Debemos tratar de extrañar la retórica del gobierno mínimo y de los mercados libres. Destacados economistas, personas como Joseph Stiglitz, han demostrado que Adam Smith jamás quiso decir que el mercado ‘libre’ debiera operar sin regulación; se dio cuenta que siempre era necesario cierta intervención del gobierno, porque los mercados solo se pueden auto-regular bajo ‘condiciones perfectas’, y las condiciones reales siempre son imperfectas. En los EEUU, la ideología sobre la necesidad de que el gobierno ejerza más o menos intervención se manifiesta en el debate sobre la constitucionalidad de la iniciativa de sanidad de Obama. Mientras tanto, en Brasil se ha instituido lo que tal vez sea la más grande transferencia de dinero desde el gobierno hacia la población de toda la historia mundial: la llamada *bolsa família*, medida que se ha debatido e imitado en muchos

lugares del Sur. Este tipo de redistribución desde el estado sucede junto con una rápida expansión de la empresa privada en aquellos países. En este ejemplo, vemos una reinención de la relación entre el ciudadano y el estado, al mismo tiempo en que el capital renegocia su relación.

LFAF: ¿Y diríais que el estado juega un rol liberador o potencialmente liberador en sociedades postcoloniales, o veis en esto un potencial de doble filo?

JoC: Es un potencial de doble filo.

LFAF: ¿Qué tipo de estado requeriría, en vuestra opinión, una nación ‘postcolonial’ para sobreponerse a cierto tipo de desventajas estructurales?

JeC: Como ha dicho John, esto depende mucho de la naturaleza del estado. Creo que estamos viendo en Latinoamérica algo que los antropólogos han descrito desde una visión crítica. Claudio Lomnitz, por ejemplo, ha dicho que una de las formas en que varias naciones latinoamericanas (tal vez no estados ‘postcoloniales’ del mismo tipo que las africanas) se posicionan en el orden global es fortaleciendo el estado y mediando mas efectivamente con el capital translocal, los términos del comercio, de las inversiones, la venta de tierras y propiedades a extranjeros, etc. Una de las maneras de adaptarse al orden global es fortalecer el rol del estado en la regulación de relaciones internas/externas. En algunos sitios del África, esto se ha llamado “ajuste hacia arriba” o “beneficialización”.

JoC: Así es. El Consenso de Washington causó un daño extraordinario a lo largo y ancho del mundo. Un número creciente de estados sobre los cuales se impusieron ‘reajustes estructurales’ han comenzado a distanciarse e incluso a revertir su curso. Por largo tiempo, en especial durante los periodos de Bush, bajo los principios del fundamentalismo del mercado se amenazó a muchos países en el sur global de que si no desregularizaban sus economías, si se atrevían a sostener elementos del estado benefactor, se les cancelarían sus préstamos y ayudas. Por algún tiempo, estos países liberaron sus economías, motivaron privatizaciones, cortaron beneficios sociales y se adhirieron a los principios del neoliberalismo. Algunas personas y corporaciones locales se beneficiaron mucho, y ciertamente se creó nueva riqueza. Pero, al mismo tiempo, algunos países se enfrentaron a la pérdida de millones de puestos de trabajo, eliminados para favorecer a compañías privadas; también vieron subir sus coeficientes Gini, sus índices de crimen y el desorden civil. Por eso comenzaron

a moverse hacia lo que Anthony Giddens ha llamado la ‘tercera vía’ de gobernanza. Como en el Brasil, la *bolsa família*, una tremenda institución de redistribución económica cuya operación se fraseó en términos de emprendimiento e inversión, pero que sin embargo es también una forma de intervención del estado, para paliar la pobreza y la desigualdad que creció en la reciente historia económica del país. Esto es tan solo un ejemplo del punto que hemos tratado de enfatizar, sobre ‘el’ estado en la historia global actual. El estado no se ha restringido ni se ha marchitado, sino que se ha transformado en una variedad de formas. Como científicos sociales, debemos poner atención en ‘el’ estado, que no es una simple abstracción y que no opera de la misma manera en todos sitios, sino que es una abstracción concreta que toma muchas formas, forjadas en sus relaciones específicas con el capital.

JeC: Sí, y también hay más. Vivimos en un mundo de constitucionalidades, de derechos. Muchos discursos sobre los derechos de las personas se refieren a cosas más bien simbólicas que pragmáticas. Existen foros de justicia transitorios que investigan atrocidades y patrones de victimación durante transiciones democráticas, que han reconocido a pueblos y voces silenciados y que han ofrecido disculpas formales. Pero esto no cambia mucho los términos de su viabilidad como ciudadanos. Cualquier sociedad que considere seriamente restaurar derechos normales y honrar el contrato social, requiere un tipo de estado que vele por su cumplimiento. Sin una comunidad responsable, los derechos de las personas no tienen mayor valor. El llamamiento hacia los derechos humanos globales, sin algún cuerpo local que pueda ponerlos en práctica, carece de significado. En muchos lugares observamos un deseo de retornar hacia algún tipo de comunidad política que responda a las necesidades de la población, como lo es la vuelta al liderazgo socialista en Francia, y el clamor por un gobierno nacional responsable en aquellos sitios de Europa que están sufriendo medidas de austeridad. Por ejemplo, en la Sudáfrica actual existe un fuerte deseo de que el estatus de ciudadano tenga un significado real; los que se sienten marginados protestan con el propósito de impulsar la creación de un estado que provea ‘servicios’. Entre los académicos del modernismo tardío se ha cultivado un fuerte acuerdo alrededor de Foucault y de la idea que los estados son básicamente una cuestión de dominación, pero de hecho mucha gente alrededor del mundo quiere ver más gobierno.

LFAF: ¿Y qué rol le cabe a la cultura en estos nuevos significados de ciu-

dadanía? Quisiera ahora abordar algo relacionado con esto, que nos lleva hacia otro ángulo. Vosotros habéis abordado este asunto en *Ethnicity Inc.*; en la relación que existe entre aquella etnicidad y ‘nacionalidad Inc.’. Me parece que lo planteáis acertadamente cuando decís que en la actualidad hay una tendencia a reducir la cultura a una posesión de derechos de autor naturalizados [*naturally copyrighted possession*]. En este sentido tanto los grupos étnicos, etno-nacionalismos y algunas naciones convergen en sus líneas de acción. Pareciera ser otro aspecto central de los estados contemporáneos. En muchos países observamos cómo los estados y los gobiernos se transforman en corporaciones; comparten lenguajes. Vosotros os referís a esto en la conclusión de vuestro libro y quisiera que desarrollaseis esto aquí un poco más. Sugerís que hay una forma de mirar a estos procesos enmarcados por el modelo de ‘Ethnicity Inc.’ como algo potencialmente beneficioso para grupos que en la economía global no cuentan con otra posibilidad más que recurrir a ese tipo de ‘bien inmaterial’ a fin de incorporarse al comercio y a las transacciones económicas globales. ¿Creéis que esto tiene un potencial liberador, o pensáis que esta es otra forma de subyugar o incorporar instrumentalmente a las ‘minorías culturales’ en el capitalismo? Porque tal vez estos grupos no podrán escalar hacia en la economía capitalista más que como proveedores de cierto tipo de servicio cultural. ¿Cómo veis esto?

JeC: Pues, a modo de ejemplo, nos referimos a algunos grupos que han logrado escalar hasta el punto de convertirse en operadores económicos a nivel global. Pero constituyen una excepción. Comenzamos este libro indicando que no intentamos alabar ni enaltecer la etnicidad, pero que sin embargo es una realidad cada vez más visible en el mundo. Y en vez de decir simplemente que debemos negar su importancia – que es resultado de la dominación estructural, que se equivoca en cuanto a cultura, etc. – necesitamos entender por qué ha adquirido tanto relieve y cómo podemos entenderlo como una reacción frente a circunstancias particulares. Desde luego, esto se deriva directamente de algo que dijimos al comienzo y que es la tendencia, que viene con el colonialismo, de separar e identificar a los pueblos según sus diferencias, según sus características distintivas. La antropología ha estado muy involucrada en esta empresa. Muchos de los pueblos que llegaron a tener etiquetas étnicas (como los Tswana, que estudiamos), solo se auto-designaron – qua etnias – bajo el sistema colonial. Gran parte de lo que le dio estabilidad, cuerpo y textura a dicha identidad cultural étnica surgió en la interacción entre ellos y el mundo que los rodeaba – incluyendo a los académicos. Pero no se trata meramente de ‘escribir cultura’. Durante muchos años, dichas designa-

ciones se usaron como marca de inferioridad, de marginalización. El ser etiquetado étnicamente en Sudáfrica quería decir, por definición, que esas personas constituían una fuerza laboral de bajo coste, y que no eran ciudadanos, sino apenas súbditos.

JoC: Se les marcaba racialmente.

JaC: Lo que es brillante acerca de este movimiento actual es cómo aquellas marcas de marginalidad se han convertido en una fuente de capital y de valor. Estos pueblos, bajo ciertas condiciones estructurales e históricas, se lo han tomado en serio y han dicho ‘vale, somos diferentes, pero también somos iguales. Tenemos algo distintivo y vamos a hacerlo nuestro’. Porque en un mundo que teme a la homogenización y a la falta de diferencia, la diversidad se celebra (al menos en teoría); lo que es más, viene a ser un tipo de herencia que puede ser fuente de ingresos, de ganancias. De esta manera han revertido la historia de relaciones coloniales, de diferenciación cultural y de discriminación. Esta percepción se nos hizo evidente cuando alguien en una comunidad rural en Sudáfrica, en donde habíamos realizado nuestras investigaciones por algún tiempo, nos dijo: ‘antes vendíamos nuestro trabajo y ahora vendemos nuestra cultura. Por lo tanto debemos recuperarla, porque si no tenemos cultura, tradición, no somos nadie’. Esta aguda aseveración puede tomarse como un comentario trágico de la dominación colonial, pero también como el tomar literalmente el mito tan promulgado por Occidente, de que ‘otras culturas’ son iguales y tienen valor. Este esfuerzo por tomarse en serio el mito ha dado origen la industria que discutimos en *Ethnicity Inc.* Enfatizamos que el proceso es complicado. No se desvalúa el mito: muchos pueblos continúan siendo explotados porque son diferentes, y no todos han logrado beneficiarse del ser distintivos. Estos pueblos viven dentro del mercado y el mercado puede permitirles recibir alguna ganancia de su herencia cultural, también puede sencillamente someterlos a las leyes del valor del excedente y del control monopólico. Ambos ejemplos se analizan en los estudios de casos en *Ethnicity Inc.*

JoC: El etno-capitalismo ha creado una riqueza extraordinaria para algunos pueblos y una miseria palpable para otros. Muchas sociedades que se organizaron al estilo socialista hicieron algo similar: crearon elites políticas ricas por un lado – y el resto, por el otro. *Ethnicity Inc.* consigue lo mismo, enriquece y debilita, fortalece y excluye, preguntamos para quién, para qué, y en qué proporción. Pero también plantea el problema

del cómo crear una política alternativa que no desfortalezca, que no incapacite o excluya de la misma manera en que lo hacen la política de las identidades y el etno-capitalismo – o, en este sentido, que no erosione las visiones de clase social, el trabajo y la política de género, que es algo que termina por ocurrir.

JeC: Y la pobreza. Dignifica y romantiza la pobreza.

JoC: Correcto. Es una bestia muy complicada. Desde nuestra perspectiva, el surgimiento de la política y economía de las identidades es un desarrollo ambiguo, y preferiríamos ver una política masiva basada en principios de inclusión, no en principios de diferencia ...

JeC: Y en principios del trabajo. Pero estos pueblos no están en una economía laboral en un sentido clásico.

LFAF: Continuando con esto, quisiera cerrar la entrevista con algo de prognosis acerca del futuro de la antropología. Vosotros habéis demostrado coraje en este sentido, discutiendo sobre el futuro de la disciplina. En esta coyuntura del capitalismo global, considerando la crisis financiera capitalista que se ha expandido durante los últimos años y que ha impulsado a muchos a volver a discutir las bases materiales de la reproducción social: ¿Creéis que nuestra disciplina seguirá ejemplo y cambiará en algunos rincones? Pareciera que aún es una minoría dentro de la disciplina que se atreve a mirar de frente estas corrientes globales. Considerando la importancia de la dimensión ‘cultural’ de la crisis y por supuesto la esencialidad de las bases materiales de la sociedad: ¿creéis que tal vez esta crisis, y el impacto que ha supuesto para tanta gente, va a tener algún impacto a corto plazo en la disciplina?

JoC: Interesante pregunta, que no tiene una respuesta fácil.

JaC: Lo planteas muy bien, y pareciera que el asunto tiene tanto un lado negativo como uno positivo. La academia, en particular las ciencias sociales, se ven amenazadas por todos lados. Estoy al tanto de los despidos en la Universidad de Sídney, y ciertamente, si vienes al campus en Chicago como un antropólogo de Marte concluirías que nuestro templo, nuestra institución más valiosa y respetada, es la Escuela de Ciencias Empresariales, seguida por las bio-ciencias. Y entremedias, hay un poco de respeto y apoyo a las artes y a las ciencias sociales. Las ciencias so-

ciales, que una vez fueron percibidas como las “Joyas de la Corona” en nuestra Universidad, ahora reciben mucho menos respeto. De alguna forma, esto refleja lo difícil que resulta imaginar ‘lo social’ en el mundo en que vivimos, a raíz de la escala de las instituciones y de los campos relacionales que estas han organizado y que nuestro contexto de vida han explotado de una manera tan drástica. También el territorio arquitectónico del estado-nación, que anclaba nuestro imaginario social modernista, se ha erosionado en nuestro universo actual, cada vez más integrado. Entonces, resulta problemático tener una visión de lo social y el hacerlo empíricamente tangible, no solo para la antropología, sino también dentro de las ciencias sociales. La antropología siempre ha sido contra-hegemónica, la que hacía las preguntas difíciles, la que ha cuestionado todos los términos, como ha dicho John. Al mismo tiempo, y en relación con su tamaño, la disciplina ha contribuido entendimientos importantes al pensamiento social en general. Ya sea si pensamos en Mary Douglas con su *Purity and Danger* (1966), Mauss con la naturaleza del regalo (1966), Turner con el ritual (1969), o Geertz con su ‘descripción densa’(2000). O si pensamos en lo que es cultura; puesto que la naturaleza de la propiedad, de la posesión en el mundo actual, se entiende cada vez más en términos de cultura, y de propiedad intelectual: todos, desde los grupos étnicos a ciudades a estados-nación, persiguen hacer una economía de la cultura. Y nosotros somos los teóricos de la cultura *par excellence*, de manera que la disciplina tiene mucho potencial desde este punto de vista. Pero siempre ha habido una relación extraña entre el tamaño modesto de la disciplina y el impacto de sus pensadores clave; Lévi-Strauss sería tal vez el más notable, pero incluso en nuestra generación, la influencia de nuestros conceptos y métodos es considerable. La ‘Etnografía’, aún en su forma diluida, se ha esparcido a través de diversas disciplinas – incluso a través de escuelas de negocios y enfermería. Esto guarda relación con el hecho de que la división institucional del trabajo que ha dominado en la modernidad tardía se ha trastocado, de manera que muchos de los fenómenos ‘blandos’, de tipo simbólico, que eran favorecidos por los antropólogos han adquirido nueva prominencia. Hay una creciente prominencia de movimientos religiosos en lo que antes se habían considerado enclaves ‘seculares’, como lo serían la política y la vida pública. Los movimientos religiosos, en especial las fes de revitalización y de ‘vuelta a nacer’, proveen un creciente abanico de servicios, desde bancos a universidades, de medios públicos a través del mundo. Están entre los movimientos sociales que más crecen, especialmente en el sur global, donde ofrecen socialidad cotidiana, intimidad, diagnósti-

cos sociales, y la promesa del fortalecimiento. Los antropólogos pueden ofrecer comprensión y explicación sobre estos fenómenos que no se puede dar desde otra disciplina; y también, por ejemplo, sobre la compleja y cambiante mitología – lo que Marx llamara los ‘jeroglíficos sociales’ – que acompaña la circulación de las cosas en un mundo intensamente “comodificado” (piensa en el lenguaje de la publicidad, la poética de la moda, las culturas discursivas creadas por los nuevos medios). En la primavera del 2012, dictamos un seminario en la Universidad de Chicago, llamado ‘Teoría desde el Sur’ que estuvo enfocado en lo que debiera ser la antropología del modernismo tardío y que fue muy bien recibido por los estudiantes, lo que nos sugirió que la nueva generación que ingresa en la antropología persigue ese tipo de grandes interrogantes que hemos discutido aquí. La antropología se ha diversificado con estudiantes de la India, de China, de Latinoamérica, de África y de poblaciones minoritarias en Europa. Por lo tanto, hay mayor diversidad en la disciplina en el Norte. Y estos estudiantes buscan respuestas a aquellas grandes preguntas que son demasiado importantes para ignorarlas – sobre la desaparición del trabajo en su concepción moderna, industrial, o la desintegración de las clases medias y la reproducción de clases en muchos lugares, o la re-inscripción de la política en leyes, tecnicismos o “teoría”, o el significado poco claro de categorías clave como “propiedad” o “dinero” o “naturaleza. Estas son preguntas que no se pueden abordar desde una perspectiva más convencional de las ciencias sociales volcadas en métodos positivistas o en enfoques teóricos clásicos. Pienso que este es el gran potencial que debemos abordar...

JoC: El punto es que debemos saber aprovechar dicho potencial.

JeC: Y hacer que nuestra disciplina sea relevante, capaz de hablar de problemas clave de manera innovadora.

JoC: Muchos antropólogos corren asustados porque no quieren encarar los grandes problemas sociales, argumentando que esta no es la forma tradicional de la antropología. También argumentan que expandir nuestro alcance discursivo para abordar estos grandes problemas convertiría la disciplina en otra cosa, algo extraño, algo que se parecerá demasiado a la sociología, lo que por supuesto nos resulta irónico, ya que algunos practicantes consideran que la sociología está sumida en una profunda crisis: notemos, en este sentido, la creciente literatura sobre la muerte inminente de la disciplina por su irrelevancia con el mundo real, por su

fetichismo del método sobre sus contenidos. Los antropólogos de la generación actual podrán asumir el desafío de redefinir la escala de la disciplina. Muchos de nuestros conceptos algo gastados, por no mencionar el andamio epistémico de nuestra práctica, han sido repensados para poder hacer esto. Estamos en desacuerdo con quienes piensan que el futuro de la disciplina yace en el pasado: en el retorno al estudio de pueblos ‘pequeños’, ya sea en los territorios del Norte de Australia o en las islas del Pacífico, o en enclaves indígenas del África. Tampoco se trata de encontrar una panacea en un neo-empiricismo, en aislar, descontextualizar y describir redes sociales u organizaciones para tratarlas como fenómenos contingentes. Si esas son las formas que debe tomar la disciplina, es muy posible que se lleve a sí misma hacia una exquisita irrelevancia. Igual cosa sucedería si se volviera a una antropología sin adornos por parte del etnógrafo, una antropología puramente filosófica: los filósofos hacen esto mucho mejor que nosotros – a menos, por supuesto, que dejemos la antropología y nos convirtamos en filósofos. Por otra parte, como ha dicho Jean, la antropología está reflexionando sobre las preocupaciones intelectuales de una nueva generación (tal vez nuestros estudiantes no son típicos), y si se atreve a abordar las grandes problemáticas contemporáneas y se mantiene como una disciplina distintiva, fundamentada para pensarlas, el futuro estaría asegurado.

JeC: La antropología, desde su nacimiento, ha sido omnívora. Veamos la antropología británica en África: Evans-Pritchard, por ejemplo, trabajaba con ideas que iban desde Tylor y Frazer, desde Freud a la cibernética; Gluckman trabajaba todo tipo de teorías, marxistas, jurisprudenciales o psicoanalíticas. La disciplina siempre ha mirado más allá de sí misma, indigenizando y anclando conceptos teóricos de un archivo más amplio. Esto no debiera cambiar en la actualidad. La idea de que no debiéramos orientarnos hacia grandes teorías y abordar grandes problemas porque no serían intrínsecamente antropológicos es un sinsentido. Jamás hemos contado con una teoría que haya sido genéricamente puramente antropológica...

JoC: No olvidemos que el funcionalismo estructural le debe muchísimo a Durkheim...

JeC: Sí, ¿y Durkheim era antropólogo o sociólogo? Lo mismo con Marx, quien de varias maneras escribe con ejemplos etnográficos. Orientaciones clave en las ciencias sociales, como la idea de extrañamiento, o la promi-

nencia de la práctica, vienen de él.

JoC: Ciertamente. Marx estaba fundamentalmente abocado a escribir una antropología del capitalismo.

JeC: Y trabajó con ideas como el fetichismo, que en su acepción original era un fenómeno africano. De manera que siempre hemos visto un intercambio y una reformulación de la teoría entre las disciplinas humanistas, y eso es lo que tendríamos que hacer ahora. Y a pesar de todo este fermento, el método antropológico ha permanecido distintivo, esa es nuestra particularidad, y el potencial permanece tan grande como siempre, solo tenemos que aprovecharlo.

LFAF: No sé si quisierais añadir algo para finalizar.

JeC: Conversaciones como esta, a través de generaciones, a través de hemisferios, tienen un enorme potencial para el futuro de la disciplina.

LFAF: Para mí ha sido sin duda muy enriquecedor. Resulta muy estimulante descubrir la energía y la fuerza que surge en este tipo de debate con antropólogos como vosotros. Para una generación más joven es, en mi opinión, inspirador.

JoC: La producción de una antropología persuasiva de la globalización depende en gran medida de la globalización de la antropología, que, afortunadamente, está sucediendo más y más.

JeC: Estuvimos hace poco en Latinoamérica y nos sorprendió lo que sucede por allá; lo mismo en la India. En aquellos contextos existe una relación más estrecha entre el trabajo académico y el más amplio mundo del debate y de la existencia pragmática. Los académicos tienden a estar muy al tanto de la relación de las ideas y de la política de la historia. Hay una clara memoria de las dominaciones del pasado, incluyendo la dominación intelectual, y se aprecia una estrecha relación entre la lucha por la existencia y el tipo de preguntas que hemos discutido aquí, lo que no quiere decir que se trate de preguntas anti-intelectuales, o que los académicos en sitios de lucha se limiten a preocupaciones utilitarias. Se puede pensar en la teoría más amplia desde cualquier lugar; no es privilegio de las clases privilegiadas. Pero en contextos como Sudáfrica, por ejemplo, hay una tendencia a moverse entre la torre de marfil y el mundo tangible

en el cual uno se siente responsable, un mundo que nos mantiene honestos. Y esa ha sido siempre la orientación del antropólogo, ¿no? Es una disciplina empírica en sus referentes; aunque abstracta, uno toca la base en algún sitio.

LFAF: Y el producir conocimiento para transformar también es un asunto antropológico.

JoC: Por supuesto que lo es. Hay que tener el coraje de teorizar, tan sencillo como eso. Jamás debiéramos perdernos en la profundidad de lo local – por muy importante que sea mantener allí nuestras raíces empíricas – y jamás debiéramos perder la capacidad de tomar riesgos intelectuales. Si la antropología mantiene estas dos ideas en su visión, estará segura. Si se convierte en filosofía o etnología, no será nada.

Referencias

- Clifford, James, & Marcus, George E. (1986). Writing culture : the poetics and politics of ethnography : a School of American Research advanced seminar. In J. Clifford & G. E. Marcus (Eds.). Berkeley :: University of California Press.
- Comaroff, Jean. (2003). Ethnography on an Awkward Scale: Postcolonial Anthropology and the Violence of Abstraction. *Ethnography*, 4(2), 147-179. doi: 10.1177/14661381030042001
- Comaroff, Jean. (1985). Body of power, spirit of resistance : the culture and history of a South African people. Chicago :: University of Chicago Press.
- Comaroff, John L. (1992). Ethnography and the historical imagination. In J. Comaroff (Ed.). Boulder :: Westview Press.
- Comaroff, John L. (2009). Ethnicity, Inc. In J. Comaroff (Ed.). Chicago :: University of Chicago Press.
- Douglas, Mary. (1991). Purity and danger : an analysis of the concepts of pollution and taboo. London :: Routledge.
- Geertz, Clifford. (2000). The interpretation of cultures : selected essays (2000 ed. ed.). New York :: Basic Books.
- Mauss, Marcel. (1967). The gift; forms and functions of exchange in archaic societies. New York: Norton.
- Sahlins, Marshall David. (1976). Culture and practical reason. Chicago :: University of Chicago Press.
- Turner, Victor W. (1969). The ritual process: structure and anti-structure. Chicago: Aldine Pub. Co.